

Chú Giải BỘ PHÁP TỰ

(Atthasālinī)

Tác giả: **BUDDHAGHOSA**

Bản tiếng Anh: **PE. MAUNG TIN, M.A**

Biên tập: **RHYS DAVIDS**

Bản tiếng Việt: **TỲ-KHUU THIỆN MINH**

MỤC LỤC

Lời nói đầu

KỆ NHẬP MÔN

Quyển I

PHẦN I - MÃU ĐỀ (MĀTIKĀ)

Chương I: MÃU ĐỀ TAM

Chương II: MÃU ĐỀ NHỊ

Chương III: NHỮNG BỘ KINH (SUTTAS)

PHẦN II: PHÂN TÍCH CÁC THUẬT NGỮ

Chương I: MÃU ĐỀ TAM VỀ THIỆN PHÁP

PHẦN III: PHÁP VỀ ‘MÔN’ (hoặc ‘CỔNG’)

Chương I: ‘MÔN’ CHÍNH LÀ THÂN NGHIỆP

Chương II: ‘MÔN’ THUỘC KHẨU NGHIỆP

Chương III: ‘MÔN’ THUỘC Ý NGHIỆP

Chương IV: NGHIỆP (KAMMA)

Chương V: BẤT THIỆN NGHIỆP ĐẠO

Chương VI: THIỆN NGHIỆP ĐẠO

Chương VII: KẾT LUẬN

PHẦN IV: KINH NGHIỆM TÂM THIỆN TRONG DỤC GIỚI

Chương I: BẢN TÓM TẮT TRẠNG THÁI TÂM

Chương II: BÀI PHÁP VỀ PHẦN CHÚ GIẢI

Chương III: PHẦN KẾT LUẬN

Chương IV: PHẦN NÓI VỀ TRỐNG RỘNG

Chương V: LOẠI TÂM THỨ HAI

Chương VI: LOẠI TÂM THỨ BA

Chương VII: LOẠI TÂM THỨ TƯ

Chương VIII: CÁC LOẠI TÂM THỨ NĂM, THỨ SÁU, THỨ BẢY VÀ THỨ TÁM

PHẦN V: BÀI PHÁP TÂM THIỆN NƠI CỒI SẮC GIỚI

Chương I: HỆ THỐNG BỐN BẬC THIỀN

Chương II: ĐỆ NHỊ THIỀN .

Chương III: ĐỆ TAM THIỀN

Chương IV: ĐỆ TỨ THIỀN

Chương V: ĐỆ NGŨ THIỀN

Chương VI: BỐN ĐIỀU TIẾN HÀNH

Chương VII: BỐN ĐỐI TƯỢNG CỦA Ý

Chương VIII: MƯỜI SÁU ĐIỀU KẾT HỢP

Chương IX: ĐỀ MỤC HOÀN TỊNH (KASINA)
Chương X: NHỮNG ĐỀ MỤC KHÁC
Chương XI: BÀI PHÁP VỀ ĐỀ MỤC THẮNG XÚ
Chương XII: VỀ GIẢI THOÁT
Chương XIII: PHẠM TRÚ
Chương XIV: VỀ BẤT TỊNH

PHẦN VI: TÂM THIỀN VÔ SẮC GIỚI

PHẦN VII: TÂM THIỀN NƠI BA CỒI KHÁC NHAU

PHẦN VIII: TÂM SIÊU THỂ (LOKUTTARA)

Chương I: SỞ ĐẠO
Chương II: NHỊ ĐẠO
Chương III: TAM ĐẠO VÀ TỨ ĐẠO

PHẦN IX: PHÁP BẤT THIỆN

Chương I: PHÁP TÓM LƯỢC CÁC TRẠNG THÁI TÂM
Chương II: LOẠI TÂM BẤT THIỆN ĐẦU TIÊN
Chương III: LOẠI TÂM BẤT THIỆN THỨ NHÌ VÀ CÁC LOẠI TÂM TIẾP THEO

PHẦN X: TÂM VÔ KÝ

Chương I: NHỊ NGUYÊN NHẬN THỨC TRÍ TUỆ
Chương II: QUẢ THIỀN DỤC GIỚI
Chương III: TÂM QUẢ SẮC GIỚI VÀ VÔ SẮC GIỚI
Chương IV: QUẢ SIÊU THỂ
Chương V: QUẢ BẤT THIỆN
Chương VI: TÂM TỔ Ý THỨC GIỚI
Chương VII: KẾT LUẬN

Quyển II: NHỮNG ĐẶC TÍNH SẮC PHÁP (RŪPA)

PHẦN I:

Chương I: SẮC PHÁP LÀ VÔ KÝ
Chương II: SẮC TỨ ĐẠI HIỆN
Chương III: NHỮNG ĐẶC TÍNH CỦA SẮC Y SINH

PHẦN II: CHƯƠNG TOÁT YẾU (NIKKHEPA)

Chương I: TAM ĐỀ
Chương II: NHỮNG NHỊ ĐỀ VÀ CÁC NHÓM KHÁC

Quyển III: Chương Trích Yếu

Lời nói đầu

Tại Miến Điện, *Atthasālinī*^[1] là một tác phẩm nổi tiếng nhất do ngài Buddhaghosa biên soạn. Các vị Tỳ-khưu đã học hỏi nghiên cứu rất sâu rộng và nhiều tác giả biên soạn các tác phẩm liên quan đến Vi Diệu Pháp (*Abhidhamma*) thường xuyên trích dẫn. Cũng vậy đối với độc giả phương Tây, khi đọc qua bản dịch tiếng Anh tác phẩm này, hiện đã ra mắt độc giả, đôi chỗ cũng không tán thành cách đánh giá của ngài Buddhaghosa. Chính bản thân của tác phẩm cũng khiến cho nhiều người phải nghi ngờ với ngài, trong khi Tuệ giác về những học thuyết chính yếu của Đức Phật và triết học Phật giáo là điều cần thiết đến nhường nào, nếu như ngài Buddhaghosa được đánh giá chính xác, và đối với ngài điều đó không thể thực hiện được trừ phi rõ ràng là ngài có cảm tình với tư tưởng Phật giáo. Trong tác phẩm hiện hành Buddhaghosa không nhắm mục tiêu quảng bá bất kỳ học thuyết đặc thù nào; ngài chỉ quan tâm đến việc giải thích ý nghĩa các từ xuất hiện trong cuốn *Dhammasaṅgani*. Thực hiện công việc này ngài Buddhaghosa thực sự đã gieo những viên ngọc quý thuộc hệ tư tưởng của ngài ở bất kỳ cơ hội thuận tiện nào và như vậy ngài đã nâng cao giá trị tác phẩm. Những định nghĩa các từ rất tế nhị, (và đôi khi còn vô nghĩa) đối với một học giả Châu Âu lại vô cùng quan trọng đối với các sinh viên Phật học, họ phải hiểu được ý nghĩa các từ khái niệm trước khi có thể hiểu được chân lý tuyệt đối. Chính vì vậy chúng ta phải lướt qua định nghĩa các từ trong cuốn sách này, trước khi đi sâu vào hệ tư tưởng trong đó.

Các công trình nghiên cứu về Vi Diệu Pháp (*Abhidhamma*) đã thực hiện bước đi như vậy kể từ khi Bà Rhys Davids lược dịch tác phẩm Vi Diệu Pháp (*Abhidhamma*) đầu tiên sang tiếng Anh, tức là cuốn *Dhammasaṅgani* vào năm 1900 - rất nhiều thuật ngữ tâm lý học được sử dụng trong bản dịch đó chính bà đã thay đổi đôi chút thông qua việc tham khảo với ngài S.Z Aung. Chính tôi cũng tận dụng được cách cải tiến này, và đã đưa các từ đó vào bản dịch *Dhammasaṅgani* như đã được các vị tiền bối phiên dịch tác phẩm Vi Diệu Pháp (*Abhidhamma*) chấp thuận. Tôi đã ghi lại ở các chú giải cuối trang trong bản dịch này. Một số trường hợp chính tôi cũng đã đưa vào một vài ý nghĩa mới của tôi nữa.

Tôi chẳng phải thêm thắt điều gì vào những gì Bà Rhys David đã nói, trong cuốn Tâm lý Đạo đức Phật giáo của bà. Về cuốn Chú Giải Bộ Pháp Tụ (*Atthasālinī*) gồm có thời điểm viết và tầm quan trọng của tác phẩm này. Nhưng tôi chỉ tận dụng cơ hội này để ghi lại sự việc đánh giá đúng đắn về Tuệ giác uyên bác đã khiến bà Rhys Davids cho dù không có bất kỳ trợ giúp nào từ phía tiếng Miến Điện, nhưng đã đúc kết được trong Chú Giải Bộ Pháp Tụ (*Atthasālinī*) những ghi chú cuối trang mang tính gợi ý của bà. Điều này chẳng phải là một thắng lợi nhỏ đối với Tuệ giác về Vi Diệu Pháp (*Abhidhamma*) mà dịch giả Anh ngữ dịch cuốn đầu tiên trong bộ Vi Diệu Pháp và các vị tiền bối đi tiên phong phương Tây về chủ đề này, sau một chuỗi thời gian nghiên cứu liên tục hai mươi năm nên biên tập lại và rà soát lại bản dịch hiện hành tập chú giải này.

Từ bản chất nội dung cuốn Chú Giải Bộ Pháp Tụ (*Atthasālinī*) là một cuốn sách rất khó dịch. Chính vì thế tôi đã phải cố gắng hết sức một cách phóng khoáng ngay cả đôi khi phải hy sinh cả lối hành văn chỉ nhằm làm rõ ý nghĩa mà thôi. Trong quá trình thực hiện bản dịch, tôi đã khám phá ra rất nhiều điểm sai và bỏ sót trong bản in đã được biên tập cho Hội Thánh Điện *Pāli* (P.T.S) do giáo sư Edward Muller thực hiện, Chính vì thế dựa trên căn

bản bản dịch của tôi về hai cuốn sách bằng tiếng Miến Điện, một do Sāsanajotika Pitaka Press, Rangoon xuất bản vào năm 1913, và cuốn kia xuất bản trong loạt bài báo trong tạp chí nổi tiếng Pyigiy-Mandaing Press Series do ngài Saya Pye, Aggamahapandita thực hiện. Tôi cũng đã rút tĩa được khá nhiều trợ giúp từ hai bản dịch tiếng Miến Điện này về cuốn Chú Giải Bộ Pháp Tụ (*Atthasālinī*) cụ thể là cuốn Old Nissaya do MS. Bernard Free Library, Rangoon) do ngài *Ariyālaṅkāra* thực hiện vào nửa đầu thế kỷ 18, và cuốn New Nissaya mới (được in tại Kemmendine, Rangoon, vào năm 1905) do ngài Pyi Sadaw thực hiện vào nửa thế kỷ 19. Tôi cũng đã trích các tập chú giải *Pāli* hay và các tập chú giải phụ khác nữa mang tên tác phẩm Chú Giải Bộ Pháp Tụ (*Atthasālinī*) Sau đây:

- Phân đoạn (*Tīkā*) hay *MulaTīkā* do Ananda thực hiện tại Ceylon.
- *Anutīka*, một cuốn chú giải phụ về *MulaTīkā*, do ngài Hộ pháp Dhammapala thực hiện tại Ceylon.
- Thanh Tịnh Đạo (*Visuddhimagga*) phân đoạn (*Tīkā*) (cũng được gọi là *Paramatthamañjūsā* phân đoạn (*Tīkā*) hay là *Mahatīka*) do Hộ pháp Dhammapala thực hiện tại Ceylon.
- *Saratthadīpani*, do Xá Lợi Phất (*Sāriputta*) thực hiện tại Ceylon.
- Chú Giải Bộ Pháp Tụ (*Atthasālinī*) Do tuần (yojana), do Sirimangala thực hiện tại Miến Điện vào thế kỷ 14.
- *Abhidhana* Phân đoạn (*Tīkā*) do một vị bộ trưởng *Sirimahacaturangabala* thực tại Miến Điện, thế kỷ thứ 4.
- *Manidīpa*, một tập chú giải phụ về *MulaTīkā* do Ariyavamsa thực hiện tại Miến Điện vào thế kỷ 15.
- *Vinayālaṅkāra*, do *Tipiṭakālaṅkāra* thực hiện tại Miến Điện vào thế kỷ 17.
- Chú Giải Bộ Pháp Tụ (*Atthasālinī*) Ganthi (pada) do Patamagyaw Aung Zan Hta Sayadaw thực hiện vào thế kỷ 18.

Chính bản MSS các tác phẩm này có thể được tra cứu tại thư viện Bernard Free, Rangoon. Sáu tập đầu tiên cũng đã được in tại Rangoon. Tôi không biết ba tập cuối đã được in chưa.

Những trích đoạn tôi đã thực hiện từ các tác phẩm này giúp rọi sáng một chút tác phẩm Chú Giải Bộ Pháp Tụ (*Atthasālinī*) cũng sẽ dùng để chứng tỏ tầm quan trọng trong việc nghiên cứu tiếp các vị học giả phiên dịch một đoạn sách từ tiếng *Pāli* vào thời xa xưa. Đó là giá trị lịch sử phát triển của bất kỳ điểm tín lý nào, kéo chúng ta không để mất đi các đoạn trích khác chỉ mang tính tự điển học đã được chỉ định tỷ như trường hợp của bà Rhys Davids, thành một chú giải đem lại lợi ích lớn cho các sinh viên nghiên cứu tiếng *Pāli*.^[2]

Tôi cũng phải chân thành cảm ơn Ông Shwe Zan Aung, B.A. người đã hết sức ưu ái đọc qua bản dịch nháp ngay khi tôi vừa kết thúc bản dịch bài “pháp” về ‘Môn’ (tr. 140). Và tôi

cũng xin được gửi lời cảm ơn rất nhiều đến bà Rhys Davids, người đầu tiên đã động viên tôi thực hiện công việc khó khăn này. Với một sự nhả nhận hiem thấy đã chỉ vẽ cho tôi thấy hàng loạt những từ cần thiết, kèm theo nhiều điều khuyên và lời nhắc, lời bình và nhiều đề nghị khác nữa.

Cuối cùng, tôi cũng phải cảm ơn một người bạn rất thân yêu của tôi đã giúp tôi rất nhiều trong việc dịch các bài kệ tiếng *Pāli*.

Đại học Rangoon
MAUNG TIN
Tháng 4, năm 1920

--00000--

KỆ NHẬP MÔN

**Thành Kính Đảnh lễ Đức Thế Tôn, bậc A-la-hán,
Chánh Đăng Chánh Giác**

Lòng thương xót tuôn đổ trên ngàn vạn sanh linh.
Tuệ Giác đấng Mâu Ni lan toả vạn vật tri giác.
Tâm ngài truyền toả tình thương tràn cõi giới
Sau Hiện Song Thông^[3], ngài ngự trên ngai
Tòa Tháp Bảo nơi cõi Tam Thập tam Thiên.^[4]
Tựa Thái dương toả sáng đỉnh Du-Càn-Da-La
Trên đỉnh Pandukambala, ngài đá ngài tọa lạc.
Dưới gốc cây tên gọi Paricchattaka
Nhờ tuệ giác ngài ban thời pháp
Vi Diệu Pháp (Abhidhamma) do chư thiên dẫn lối.
dẫn thân mẫu^[5] ngài tới từ muôn cõi nhân sinh.
vây quanh ngài từ muôn phương vạn hướng.
Tôi bái phục dưới chân Giác Giả vinh quang;
Tôi tôn kính Tăng Đoàn cùng giáo pháp.
Chẳng điều ác nào khiến ngài phải khuất phục.
Trước Tam Bảo, Chúa Tể mọi chư thiên.
Rồi sau đó, Làm Lãnh Chúa mở miệng ngài giảng dạy,
Cho Chư thiên giáo lý^[6] cao siêu và súc tích.
Cho Xá-lợi-phất Trưởng Lão, đang khi ngài hầu hạ.
Đấng Tuệ Giác trên bờ hồ Anotatta^[7].
Rồi những gì trưởng Lão đã nghe, và chứng kiến.
Cho Tăng Đoàn khắp muôn cõi dân gian ngài giảng dạy.
Để hết thấy nhờ ngài truyền dạy mà ghi nhớ.
Rồi khi Đại Hội nhóm họp qui tụ đông đủ.
Lại nhờ tới Quý Tử Tỳ-đề-ha^[8] (Videhi). nhắc lại.
Chính những lời giảng dạy ngài đã cùng diễn giảng.
Buddhaghosa^[9], Tỳ-khuru vô tỳ vết.

Đây đức độ, và đạt đến giác ngộ cao siêu.
 Những gì Vi Diệu Pháp mang ý nghĩa từ lâu.
 Ngài giải thích cho bá tánh bằng mọi phương cách.
 Bản chú giải cổ xưa truyền “tụng niệm” tại Đại Hội lần đầu,
 Cho các vị chức sắc Cao tăng, Mahakassapo,
 Sau này đến lượt các chư vị tiên tri hiền triết.
 Ngài Mahinda được đem sang rao giảng tại Ceylon .
 Một hòn đảo duy nhất được diễm phúc đón nhận,
 Cả bằng lời truyền dạy lẫn ghi vào sách vở^[10],
 Bằng ngôn ngữ của chính dân bản xứ
 [2] Lược bớt dần những điều truyền khẩu xa xưa ghi lá dứa-thốt nốt,
 Đã có thời Tambapanni rất thịnh hành, rồi lại truyền
 Ghi lại bằng văn từ hoàn hảo trên lá cây (thốt nốt).
 Tuân thủ mọi quy luật của nguyên bản kinh văn,
 Soi sáng tư tưởng cho những ai đang cư ngụ
 Trong Linh Tự Vĩ Đại, không vương mắc bất kỳ một tỳ vết,
 Cũng không cần cứ trên pha tạp dị giáo^[11],
 Mang ý nghĩa đích thực Vi Diệu Pháp truyền dạy ra.
 Bằng ngôn từ đầy trí tuệ chọn lọc còn thuyết phục các vị thánh hiền.
 Từ những lời chú giải Kinh tạng được truyền tụng
 Tôi kể lại ý nghĩa trung thực Thanh Tịnh Đạo (Visuddhimagga).
 Gồm những điểm cần phải tu tập.
 Để đạt tới hành vi chánh trực, hiểu biết thâm sâu và giác ngộ.
 Vì vậy ta tuyên bố từng điểm giáo pháp gộp trong Kinh tạng.
 Hãy để tâm chú ý lắng nghe,
 Khi ta diễn giảng Vi Diệu Pháp^[12]
 Gồm những điều khó hiểu và cực kỳ phức tạp.
 Để có dịp được nghe và được hiểu trọn vẹn.

Trong tài liệu này, ‘Vi Diệu Pháp (Abhidhamma) có nghĩa là gì? Chính là điều trỗi vượt hơn và tách biệt khỏi Pháp (tức là các Kinh tạng). Tiếp đầu ngữ ‘Abhi’ cũng tương tự với ‘Ati’, được sử dụng theo nghĩa điều gì đó vượt trội hơn hẳn và độc đáo như trong các đoạn ta đọc thấy ‘Hỡi các vị, tôi phải chịu những nỗi đau cùng cực áp đảo (abhikkamantī); và xin đừng làm dịch bớt ^[13](những nỗi đau đó)’; và ‘bằng vẻ đẹp^[14] kiêu diễm kiệt xuất (abhikkantā)’. Còn nữa: ‘Do đó, khi những tấm màn che nắng và cờ xí được chăng lên, tấm màn che nắng nào trỗi vượt hơn về kích cỡ và có màu sắc và hình dáng đặc biệt nổi bật thì được gọi là ‘atichattam’, (màn che nắng tuyệt vời nhất) và cờ xí nào với khổ rộng nhất và được trang điểm với nhiều hình vẽ và màu sắc lộng lẫy nhất cũng được gọi là atidhaja, ‘tức là lá ưu việt hẳn.’ Và ngay cả khi các hoàng tử và các vị Chư thiên tụ họp lại với nhau, vị hoàng tử nào nổi bật đặc biệt và vượt trội hơn hẳn với các vị khác về gốc gác thân tộc, về của cải tài sản, rồi đáng vẻ tráng lệ, rồi quyền thế và nhiều thành tích khác ta cũng gọi vị hoàng tử đó là atirājakumāra, ‘tức là Hoàng Tử thượng hạng’; và rồi một vị Chư Thiên nào đó cũng nổi bật và vượt trội hơn hẳn những vị khác do tuổi tác, sắc đẹp, quyền uy, vẻ lẫm liệt oai phong cộng với những thành tích đa dạng khác nữa cũng được gọi là atideva hay abhideva, ‘vị chư thiên không ai sánh bằng. Cũng tương tự như vậy, một vị Phạm Thiên (Brahma) cũng được gọi với tên là Atibrahma (Đấng Phạm Thiên ưu việt)’. Ngay cả, ‘giáo

pháp' hay 'chánh pháp' cũng như vậy và được gọi là Vi Diệu Pháp (*Abhidhamma*), vì giáo pháp này trời vượt và khác biệt do nhiều phẩm chất đa dạng hơn so với 'giáo pháp' bình thường khác. Trong Kinh tạng (*Suttanta*), thì Ngũ "Uẩn" chỉ được phân biệt một cách cục bộ chứ không mang tính triệt để. Trong tác phẩm Vi Diệu Pháp (*Abhidhamma*), Ngũ Uẩn được phân biệt đầy đủ nhờ phương pháp phân biệt- thành chương Kinh tạng, phân biệt-Vi Diệu Pháp (*Abhidhamma*) và cuối cùng là giáo lý. Cũng tương tự như vậy đối với 12 xứ, 18 giới, Tứ Diệu Đế, hai mươi hai quyền và mười hai duyên khởi. [3] Chỉ duy nhất trong *Quyền Phân biệt*^[15] (*Indriya Vibhaṅga*) là không có sự phân biệt- theo Kinh tạng, và trong Phân biệt về duyên khởi lại thiếu mất phương pháp giáo lý và trong Kinh tạng, Bốn niệm xứ (application of Mindfulness) được phân biệt theo từng phần, tuy nhiên không triệt để. Nhưng trong Vi Diệu Pháp (*Abhidhamma*), chúng được phân biệt đến từng chi tiết theo ba phương pháp. Và tương tự như vậy đối với Tứ Chánh Cần, Tứ Như Ý Túc, Thất Giác Chi, Bát Chánh Đạo, Bốn Thiền (*Jhāna*), Bốn Vô Lượng, Ngũ Giới, Tứ Vô Ngại Giải. Trong số những thành tố này, chỉ duy Điều Học (*Sikkhapada*) *Phân biệt*, lại không có sự phân biệt-Kinh tạng trong đó. Trong Kinh tạng, Tuệ giác được phân biệt theo từng phần, tuy không triệt để. Và tương tự như vậy đối với những Phiền não (*kilesa*). Nhưng trong Vi Diệu Pháp (*Abhidhamma*) còn tồn tại một cách phân biệt chi tiết về Tuệ giác theo bản mục lục đã được sắp đặt: 'Theo phương pháp đơn nhất, nền tảng Tuệ giác là^[16]' v.v... Tương tự như vậy, những Phiền não được phân biệt theo nhiều cách thức, bắt đầu bằng phương pháp đơn nhất^[17]. Trong Kinh tạng, nguồn gốc vũ trụ cũng được phân biệt thành từng phần, chứ không triệt để. Tuy nhiên nhờ ba phương pháp trong Vi Diệu Pháp (*Abhidhamma*) mà vũ trụ được phân biệt một cách triệt để. Do đó, cần hiểu rằng Vi Diệu Pháp (*Abhidhamma*) vượt quá và khác biệt với giáo pháp hay chánh pháp là vậy.

Các vị Luận sư vẫn thống nhất ý kiến cho rằng Vi Diệu Pháp (*Abhidhamma*) được chia thành 7 bộ, đó là: Bộ Pháp Tụ (*Dhammasaṅgani*), Bộ Phân Tích (*Vibhaṅga*), Bộ Chất Ngữ (*Dhātukathā*), Bộ Nhân Chế Định (*Puggalapāṇṇatti*), Thuyết Luận Sự (*Kathāvatthu*), Bộ Song Đối (*Yamaka*) và Bộ Vị Trí (*Paṭṭhāna*).

Nhưng trường phái Vitanda cho rằng: 'Tại sao lại đưa Thuyết Luận Sự (*Kathāvatthu*) vào Vi Diệu Pháp? Phải chăng Tissa, con trai của Moggali, 218 năm sau khi Đức Phật nhập Niết Bàn (Parinibbana) đã phân biệt lại như vậy sao? Do đó, đây (chỉ) là lời các đệ tử Đức Phật nói ra như vậy mà thôi. Hãy loại bỏ điều này sang một bên'. 'Vậy thì phải chăng trong Vi Diệu Pháp chỉ có 6 bộ mà thôi sao?'. 'Tôi chẳng nói như vậy'. 'Vậy bạn nói gì không?'. 'Có bảy bộ cả thầy'. 'Bằng cách nào bạn có được 7 bộ?'. 'Có một bộ được gọi là Mahadhammahadaya (trong Bài Bình Luận Vĩ Đại), do đó, tôi đã có được 7 bộ. 'Trong Mahadhammahadaya, chẳng có điều gì được nói đến trong bộ Dhammahadaya Vibhaṅga^[18] (*Phân biệt*) cả. Và trong phần giáo lý còn lại, đặc biệt là bộ Mahadhammahadaya của bạn, tự nó không đủ dài để làm thành một luận thuyết riêng lẻ. Thế nên phải kể cả Thuyết Luận Sự (*Kathāvatthu*) thì mới đủ 7 bộ. '[4] Không, không phải vậy đối với Thuyết Luận Sự (*Kathāvatthu*) đâu, còn có Maha-Dhātukathā^[19]; nếu kể cả bộ này, tôi có được con số 7 bộ cả thầy'. 'Nhưng điều này cũng chẳng có gì mới mẻ cả^[20]. Những kinh văn còn lại, đặc biệt là kinh văn trong Bộ vừa nêu trên không đủ dài để được coi như là một tiểu luận. Do đó, Thuyết Luận Sự (*Kathāvatthu*) được kể như là bộ thứ 7'. Khi Đức Thế Tôn giảng dạy cho chúng ta bảy luận thuyết, khi dụng tới vấn đề trong Thuyết Luận Sự (*Kathāvatthu*), ngài bắt đầu dẫn nhập vào lý thuyết Bản Ngã (hoặc linh

hòn) một yêu cầu đòi hỏi 8 mặt, trong bốn câu hỏi mỗi câu lại chia thành hai cách phân biệt[21] dài gấp 5 lần như vậy và được sắp xếp thành một bản danh mục trong đó mỗi kinh văn đều không đủ dài để có thể được coi như là một bài tường thuật, được thông qua trong tất cả những Bài Pháp: ‘Phải chăng chúng ta có nhận ra ý nghĩa một sự kiện thực sự và tuyệt đối không? Có đây. Thế phải chăng bằng phương cách giống hệt như vậy chúng ta có nhận ra sự kiện thực tiễn và cơ bản đã nhận biết trước đó không? Điều này thì không, ta không thể làm thế được. Hãy thừa nhận lời phản bác đó đi. Phải chăng chúng ta hiểu được như vậy *trong mọi trường hợp* lý lẽ của sự thật cơ bản và tuyệt đối chăng? Hay không nhận ra được như vậy? Phải chăng con người ta *luôn luôn* nhận biết được sự thật cơ bản và tuyệt đối chăng? Hay chúng ta không làm được như vậy? Phải chăng chúng ta có hiểu được *đủ mọi thứ* theo nghĩa đó hay chúng ta không thể làm được như vậy[22]? Do đó, bằng cách chứng tỏ tám khía cạnh và những lời phản bác tương ứng, Đức Phật đã sắp đặt[23] được một bản đề mục.

Giờ đây, khi sắp xếp bản đề mục, ngài đã thấy trước là: sau khi ngài viên tịch được 218 năm, thì Tissa, con trai Moggali, đang lúc ngồi thiền giữa một ngàn Tỳ-khưu, sẽ soạn thảo được bộ *Kathāvatthu* một cách kỹ lưỡng, trong phạm vi Trường bộ (*Dīgha Nikāya*), cùng gộp lại 500 câu chính thống và 500 câu phi chính thống.

Như vậy, Tissa, con trai của Moggali, đã chú giải tác phẩm này không dựa trên hiểu biết của chính bản thân, nhưng căn cứ vào bản đề mục đã được sắp đặt sẵn, Giống như phương pháp là Đức Phật đã đưa ra. Do vậy[24], toàn bộ cuốn Thuyết Luận Sự trở thành lời của Đức Phật. Căn cứ vào thông lệ nào vậy? Thừa theo thông lệ [5] Bộ *Madhupindika*[25] và những bộ khác[26]. Trong Bộ Suttanta, sau khi sắp xếp phần mở đầu một bài Pháp, Đức Thế Tôn đã kết luận như sau: ‘Hỡi Chư vị Tỳ-khưu, nhờ những nhân duyên[27] này, những nhân tố kéo dài sự kiện tái sanh đang vây hãm con người ta[28]. Ở thời điểm này, nếu chẳng có gì khiến ta hài lòng cũng như, tự hào, hoặc để so sánh với, thì quả thật đây chính là điểm kết thúc của khuynh hướng dục vọng tiềm ẩn v.v... – rồi ngài đứng dậy và nhập thiền. Các Tỳ-khưu, đã đón nhận giáo lý của ngài, tiến lại gần Mahakaccana và hỏi ngài ý nghĩa của phần mở đầu Đức Phật Toàn Tri đã sắp đặt. Vì không nhận được câu trả lời trực tiếp, vị Trưởng Lão đã lên tiếng bằng cách tỏ lòng tôn kính Đức Phật như sau: ‘Thưa chư Tỳ-khưu, một người ước mơ và tìm kiếm sức sống sẽ ghi nhớ dụ ngôn này về sức sống – Đức Phật giống như lõi một thân cây, các đệ tử của ngài là cành cây và lá cây xum xuê. Thưa chư Tỳ-khưu, đối với Đức Phật, đáng hiểu thấu tất cả chúng sanh, ngài đã thấy rõ chúng sanh có khả năng nhận thức[29] được, ngài chính là con mắt trí tuệ[30] (hạ giới), là Đấng Tuệ Giác[31] nhập thế, ngài giống tựa những thành tố trí tuệ[32] đối với hạ giới, tựa Đạo Thánh

Thiện [33](Ariyan Path) đối với hạ giới, là diễn giải và là người giác ngộ Tứ Diệu Đế ngài chú giải ý nghĩa Tứ Diệu Đế đó, người đem lại bất tử trường sinh, là bậc thầy giáo pháp, là Đấng Như Lai. Sau khi ca ngợi Vị Đạo sư (Đức Phật), theo lời thỉnh cầu của chư vị Tỳ-khưu, Ngài đã diễn giải đến từng chi tiết ý nghĩa phần mở đầu bài Pháp ngài đã sắp đặt và sai các vị ra đi với lời dặn dò như sau: ‘Thưa chư vị, nếu chư vị muốn hãy cứ đến gặp Đức Phật và hỏi ngài giải thích cho ý nghĩa những gì chưa hiểu rõ. Xin chư vị nên chấp nhận những lời giải thích của ngài, sao cho, nếu những giải thích đó phù hợp với sự toàn tri toàn thức, thì xin quý chư vị hãy tiếp nhận; bằng không, xin hãy cứ loại bỏ đi’. Họ đã quay lại với Đức Phật và hỏi ngài. Đạo sư (tức Đức Phật), không viện dẫn đến bất cứ lời phát biểu không đúng đắn nào của Kaccana, đã ngẩng cổ lên cao, giống như chiếc trống bằng vàng và

hít một hơi dài qua miệng cao quý của ngài, yêu kiều tao nhã như bông sen mới nở, ngài cất lên giọng Phạm Thiên^[34] và nói: ‘Tuyệt vời! Tuyệt vời!’ Ngài dặn dò thêm Vị Trưởng Lão: ‘Này chư Tỳ-khưu, Mahakaccana thật uyên bác, Mahakaccana thật trí tuệ sâu sắc. Nếu chư vị hỏi ta thêm cùng một câu hỏi này, ta sẽ trả lời đúng như những gì ngài đã trả lời. Do đó, kể từ khi bậc Đạo sư (Đức Phật) đồng ý tán thành, thì toàn bộ trở thành lời của Đức Phật. Và tương tự như vậy đối với các Bộ do ngài Ananda tôn giả diễn giải cũng như nhiều vị khác nữa.

Từ đó, đang khi giảng 7 bộ, lúc diễn giải tới bộ Thuyết Luận Sự (*Kathāvatthu*), Đức Phật đã sắp xếp bản đề mục như đã nói đến ở trên. [6] Trong khi giảng, ngài đã thấy trước sau khi viên tịch được 218 năm, Tissa, con trai của Moggali, trong lúc ngồi thiền giữa một ngàn chư vị Tỳ-khưu, sẽ soạn thảo kỹ lưỡng bộ *Thuyết Luận Sự (Kathāvatthu)*, như đã nói đến ở trên. Tissa, con trai Moggali, đã chú giải bộ không theo hiểu biết riêng của chính bản thân, nhưng căn cứ vào bản đề mục Đức Phật đã sắp đặt trước, cũng như dựa phương pháp do chính Bậc Đạo sư (tức Đức Phật) đã đề ra. Do vậy, toàn bộ trở thành lời của Đức Phật. Từ đó, Vi Diệu Pháp (*Abhidhamma*) gồm đầy đủ 7 bộ, kể cả *Thuyết Luận Sự i (Kathāvatthu)*.

Đến đây, Bộ đầu tiên trong 7 bộ đó chính là *Dhammasaṅgāṇī*, Bộ được phân thành bốn phần, gồm những phân biệt như sau: bàn về tâm (consciousness), về Sắc, bản tóm tắt và giải thích. Trong phần phân biệt theo tâm (consciousness), có tám loại Pháp thiện (trạng thái) nổi lên trong cõi Dục giới, mười hai loại trạng thái tâm bất thiện (trạng thái), mười sáu tâm quả thiện, bảy tâm quả bất thiện, mười một loại tâm tố^[35] (kiriya); năm loại tâm thiện nổi lên trong cõi Sắc, năm tâm quả từ đó mà ra, năm tâm tố; bốn loại tâm thiện nổi lên nơi cõi Vô sắc, bốn tâm quả từ đó mà ra, bốn loại tâm tố, bốn trạng thái tâm thiện siêu thế^[36] (*lokuttara*), bốn tâm quả từ đó mà ra; tổng cộng có tất cả tám mươi chín loại tạo thành những phần sắp loại về tâm thức. Phần này cũng được gọi là Chương nói về trạng thái tâm thức. Thuộc phạm vi chuyện kể, phần này vượt quá sáu câu kệ^[37], nhưng khi triển khai, đúng là phần này có thể bàn đến vô tận và vô lượng.

Tiếp đến, là phần phân biệt Sắc,^[38] còn được biết đến là Chương bàn về Sắc, trong đó, Sắc được phân biệt và sắp loại đến từng chi tiết, theo bản đề mục đã được sắp xếp phương pháp đơn nhất, phương pháp đối ngẫu v.v... Về phạm vi văn nói, phần này vượt quá hai bài kệ, nhưng khi triển khai, đúng là phần này cũng có thể bàn đến vô tận và vô lượng.

Tiếp theo là phần tổng kết căn cứ vào những căn (nguyên), các uẩn (yếu hiệp), những ‘Môn’ (cửa), những thực trạng hiện hữu, hậu quả hay ý nghĩa, nguyên nhân hoặc chủ đề, danh xưng và giới tính.

*Phần này tóm tắt căn (nguyên) và ngũ uẩn.
rọi các ‘môn’ các cõi hiện hữu, ý nghĩa và đề tài,
danh xưng, giới tính - và như vậy có tên gọi là Tổng Kết.*

Phần này cũng còn được gọi là Chương bàn về tóm tắt sắc^[39].

Về phạm vi văn nói, phần này vượt quá 3 bài kệ, nhưng khi triển khai thì cũng có thể kéo dài vô tận và vô lượng.

Kể đó, đến chương diễn giải, được kết thúc bằng hai câu kệ về tác hại (và phi tác hại), và giải thích ý nghĩa Tam tạng (Pitakas), tạo thành lời của Đức Phật.[7] Chư vị Tỳ-khưu nào không thể nhớ được những chuỗi đánh số trong Cuốn Sách Vĩ Đại, thì cần trích dẫn đến phần này. Về phạm vi văn nói, phần này vượt quá hai bài kệ, nhưng khi triển khai, phần này cũng có thể kéo dài vô tận và không thể lường được.

Do đó, về phạm vi văn nói, tổng thể bộ *Dhammasaṅgaṇī* vượt quá 13 bài kệ, nhưng khi triển khai, phần này cũng có thể kéo dài vô tận và không thể lường được.

*Những giới Danh và Sắc
cùng nội dung, chủ giải xét toàn khối -
là toàn bộ hiểu biết sâu xa và tinh túy
của Đức Phật đã giảng dạy.*

Tiếp theo sau bộ *Dhammasaṅgaṇī* là bộ *Phân biệt (Vibhaṅga)*, gồm có 18 phần: phân biệt (Danh và Sắc), Ngũ Uẩn, các xứ, các giới, Chân đế, quyền, nguyên nhân duyên khởi, Niệm xứ, Tứ chánh cần, Tứ như ý túc, Giác chi, Đạo, Thiền (*Jhāna*), vô lượng điều học, vô ngại giải, Tuệ giác, các chủ đề thứ yếu, và Pháp tâm. Trong số này, các uẩn được phân biệt theo ba phương pháp: phân biệt-Bộ, phân biệt-Vi Diệu Pháp, và phân biệt theo học thuyết. thuộc phạm vi Kệ, phần này không vượt quá 5 bài kệ, nhưng khi triển khai, phần này cũng có thể kéo dài vô tận và không thể lường được.

Tiếp sau đây, là các xứ và những gì còn lại cũng được phân biệt theo ba phương pháp. Trong đó, phạm vi Kệ, phân biệt giác quan không vượt quá một bài Kệ. Phân biệt những giới chiếm hai bài Kệ. Tương tự như vậy liên quan đến Tứ Diệu Đế. Trong việc phân biệt những quyền, không có phương pháp Kinh. Thuộc phạm vi Kệ, phần này vượt quá một Kệ, phân biệt những duyên khởi chiếm sáu bài Kệ, nhưng không có phần học thuyết (hay giáo lý). Việc phân biệt những niệm xứ vượt quá một bài Kệ. Tương tự như vậy đối với Tứ chánh cần, như ý túc, Giác chi và đạo. Việc phân biệt thiền (*Jhāna*) chiếm hai bài Kệ; việc phân biệt những vô lượng vượt quá một bài Kệ. Trong việc phân biệt các điều học, không áp dụng phương pháp Kinh; về phạm vi văn nói, phần này vượt quá một bài Kệ.[8] Tương tự như vậy đối với vô ngại giải. Việc phân biệt Tuệ giác được phân nhỏ ra thành mười phần. Về phạm vi văn nói, phần này chiếm ba bài Kệ. Việc phân biệt các chủ đề thứ yếu cũng được phân nhỏ thành mười phần. Về phạm vi văn nói, phần này chiếm ba bài Kệ. Việc phân biệt pháp tâm được phân nhỏ ra thành ba phần và thuộc phạm vi văn nói, phần này vượt quá hai bài tường thuật. Nhưng toàn bộ những phạm vi vừa kể trên có khả năng triển khai đến vô tận và vô lượng. Do đó, về phạm vi văn nói, bộ phân tích vượt quá 35 bài Kệ, nhưng khi được triển khai, quả thật là bao la vô tận và vô lượng được.

Tiếp theo, là bộ có tên là Bộ Chất Ngữ (*Dhātukathā*), gồm 14 phần: (1) phần yếu hiệp (grouped) và bất yếu hiệp (ungrouped). (2) phần bất yếu hiệp được do đặc tính bất yếu hiệp. (3) phần yếu hiệp lại do đặc tính bất yếu hiệp mà ra. (4) phần yếu hiệp do đặc tính yếu hiệp mà có. (5) phần bất yếu hiệp do đặc tính yếu hiệp mà ra. (6) phần tương ưng (associated) và phần bất tương ưng (dissociated). (7) phần bất tương ưng do tương ưng mà ra. (8) phần tương ưng do đặc tính bất tương ưng mà có. (9) phần tương ưng do tương ưng mà có. (10) phần bất tương ưng do đặc tính bất tương ưng mà ra. (11) phần tương ưng và

bất tương ưng do đặc tính bất yếu hiệp mà ra. (12) phần yếu hiệp và bất yếu hiệp do đặc tính tương ưng mà có (13) phần tương ưng và bất tương ưng do đặc tính bất yếu hiệp mà ra và (14) phần yếu hiệp và bất yếu hiệp do đặc tính bất tương ưng và phi tập hợp mà có. Về phạm vi văn nói, phần này vượt quá sáu bài Kệ, nhưng khi triển khai, quả thật là bao la vô tận và vô lượng.

Kế đó, đến Bộ Nhân Chế Định (*Puggalapaññatti*) dưới sáu tiêu đề: những khái niệm về ngũ uẩn (hay tập hợp), về các xứ, về các giới, các đế, các quyền về cá nhân. Về phạm vi văn (lời) nói, phần này vượt quá năm bài Kệ, nhưng khi triển khai, quả thật là bao la vô tận và vô lượng.

Kế đó, đến bộ *Thuyết Luận Sự* (*Kathāvatthu*) cùng với 1000 Bộ: 500 Bộ chính thống và 500 Bộ không chính thống. Về phạm vi văn nói, như đã được nhắc (kể) lại trong các Đại Hội và hiện nay bản thảo viết trên lá cọ không còn nữa, bộ này cũng dài tương tự như *Trường Bộ Kinh* (*Dīgha Nikāya*), nhưng khi phát triển, quả thật là bao la vô tận và vô lượng.

Kế đó, đến Bộ Song Đối (*Yamaka*), được chia thành mười phần: những uẩn (tập hợp), xứ, giới, chân đế, hành^[40], tùy miên (*Anusaya*) tiềm tàng, tâm (hay ý thức), pháp, và các quyền. Thuộc phạm vi văn nói, phần này chiếm tới 120 bài Kệ, nhưng khi triển khai, quả thật là vô tận và vô lượng.

Kế đó, là Cuốn luận Vĩ Đại, còn được gọi với tên khác là *Paṭṭhāna – Vị trí*, được chia thành 24 duyên, theo phương pháp liên quan, đó là: Nhân duyên, Cảnh duyên, Trưởng duyên, Vô gián duyên, Đẳng vô gián duyên, Đồng sanh duyên, Hổ tương duyên, Y chỉ duyên, Thân y duyên, Tiền sanh duyên, Hậu sanh duyên, Tập hành duyên, Nghiệp duyên, Quả duyên, Thực duyên, Quyền duyên, Thiền duyên, Đạo duyên, tương ưng với duyên, Bất tương ưng duyên, Hiện hữu duyên, Vô hữu duyên, Ly duyên và Bất ly duyên.

Ta cần lưu ý đến những điểm sau đây trong bộ *Paṭṭhāna – Vị trí*: những đoạn Mẫu đề tam về ‘thiện pháp’, v.v..., có tới 22 đoạn. ‘Các pháp (hoặc thuộc tính tâm lý) là những nguyên nhân duyên hay không, có hại hoặc vô hại’; có cả thảy 100 mẫu đề nhị theo kiểu này. Từ ‘các pháp liên quan đến trí hay không gì liên quan đến trí’, đến ‘Thiền quán ‘diệt’ và Thiền quán ‘phi căn nguyên’: những gì còn lại gồm 42 đoạn Mẫu đề nhị. Trong số 22 mẫu đề tam và 100 mẫu đề nhị do Đức Thế Tôn Toàn Tri pháp, thì toàn bộ đều là những lời trực tiếp của Đấng Chính Phục và đã tạo thành bản đề mục cho bảy bộ luận này.

Thế rồi 42 mẫu đề nhị khác xuất phát từ đâu mà có? Chúng được ai sắp đặt và thuyết pháp? Thừa rằng chúng xuất phát cùng với Xá-lợi-phất (*Sāriputta*), tướng quân Chánh Pháp, đã được chính ngài sắp đặt và thuyết pháp. Nhưng ngài không sắp đặt điều đó theo Tuệ giác-tự tạo riêng của mình. Chúng đã được thu tập từ kinh *Eka-Nipata* và *Duka-Nipata* từ *Tăng Chi Bộ* (*Anguttara*), từ những Đại Hội (*Sangiti*) *Phật giáo tiên khởi* và từ những kinh *Dasuttarasuttantas* trong bộ *Dīgha Nikāya* (*Trường bộ kinh*), nhằm giúp đỡ các đệ tử nghiên cứu Vi Diệu Pháp, trong việc tham khảo Suttantas (Kinh) của họ. Những mẫu đề tam và mẫu đề nhị này đều được bố trí trong một chương tóm tắt. Trong những chương còn

lại, Vi-Diệu-Pháp đã được chú giải (cách đặc biệt), cho đến khi ta hiểu thấu đáo được mẫu đề nhị về ‘tác hại’ (và phi tác hại).

Đức Thế Tôn giảng vị trí mẫu đề tam *Tīkā-Paṭṭhāna* theo cách thức nối tiếp liên tục chính xác, dựa trên 22 mẫu đề tam, và bộ vị trí mẫu đề nhị *Duka- Paṭṭhāna*, dựa trên 100 mẫu đề nhị. Sau đó, ngài giảng *Duka-Tīkā-Paṭṭhāna*, bằng cách lấy 22 mẫu đề tam và đưa vào 100 mẫu đề nhị. Thế rồi một lần nữa, ngài lại giảng *TīkāDuka-Paṭṭhāna*, bằng cách lấy 100 mẫu đề nhị^[41] và đưa vào 22 mẫu đề tam. [10] Và bằng cách đưa những mẫu đề tam vào những mẫu đề tam, ngài đã giảng *Tīkā -Tīkā- Paṭṭhāna*. Và bằng cách đưa những mẫu đề nhị vào những mẫu đề nhị, ngài đã giảng *Duka- duka- Paṭṭhāna*. Có kinh văn cho rằng: ‘Các bộ *Tīkā, Duka, Dukatīkā, Tīkāduka TīkāTīkā* và *Dukaduka* thật đáng ca ngợi và ước ao. Sáu phương pháp này thật sâu xa theo phương cách liên tiếp liên tục chính xác. Trong cuộc đàm đạo bộ *Paṭṭhāna* cũng như bộ *Tīkā- Paṭṭhāna* cả hai đều dựa trên 22 mẫu đề tam.

Bộ *Duka-Paṭṭhāna* dựa trên 100 mẫu đề nhị. Đức Phật đã giảng *DukaTīkā- Paṭṭhāna* bằng cách đưa 22 mẫu đề tam vào 100 mẫu đề nhị; Đức Phật giảng *Tīkāduka- Paṭṭhāna* bằng cách đưa 100 mẫu đề nhị vào 22 mẫu đề tam; Đức Phật giảng *TīkāTīkā-Paṭṭhāna* bằng cách đưa các mẫu đề tam trong số các mẫu đề tam đó; Đức Phật giảng *Dukaduka-Paṭṭhāna* bằng cách đưa các mẫu đề nhị vào các mẫu đề nhị. Do đó, theo thứ tự ngược lại, Bộ *Paṭṭhāna* được chú giải theo 6 phương thức. Vì thế, bài tường thuật nói rằng: ‘Các Bộ *Tīkā, Duka, DukaTīkā Tīkā Tīkā* và *Dukaduka* thật đáng ca ngợi. Sáu phương pháp này (được hiểu là thuộc về phương pháp hoán vị) theo thứ tự ngược lại quả thật là sâu xa’. Rồi một lần nữa, trong phối hợp phương pháp liên tiếp chính xác và phương pháp thứ tự đảo ngược, cũng chính do Bộ *Dukaduka-Paṭṭhāna* mà 6 phương thức đó đã được triển khai. Do đó, có kinh văn tường thuật nói rằng: ‘Các Bộ *Tīkā, Duka, DukaTīkā, Tīkāduka, TīkāTīkā* và *Dukaduka* thật đáng ca ngợi và kính phục. Sáu cách thức phối hợp phương pháp liên tiếp chính xác và phương pháp thứ tự đảo ngược quả thật là sâu xa’. Ngay tức khắc sau bài tường thuật này, Đức Phật đã pháp việc áp dụng cùng 6 phương thức phối hợp với phương pháp thứ tự đảo ngược và phương pháp liên tiếp chính xác. Chính vì lý do đó đoạn văn cho rằng: ‘Các bộ *Tīkā, Duka, DukaTīkā, Tīkāduka, TīkāTīkā* và *DukaTīkā* thật đáng ca ngợi và kính phục. Sáu phương pháp này (được hiểu là thuộc phương pháp hoán vị) theo phương pháp thứ tự ngược lại và tiếp diễn chính xác quả là sâu sắc’. Do đó, 6 phương thức liên tiếp chính xác, 6 phương thức thứ tự ngược lại, 6 phương thức phối hợp liên tiếp chính xác và theo thứ tự ngược lại, 6 phương thức phối hợp thứ tự ngược lại và phương pháp liên tiếp đúng đắn – gộp lại thành 24 duyên hệ phổ quát do Bộ *Paṭṭhāna* nhằm tạo nên Bộ Vị Trí này.

Giờ đây để hiểu hết chiều sâu Bộ Vi-Diệu-Pháp, ta cần phải hiểu rằng có cả bảy bốn đại dương đó là: đại dương tái sanh, đại dương sông nước, đại dương phương pháp và đại dương Tuệ giác. Trong đó:

“Samsara” Luân hồi chính là tên gọi - một đường nét liên tục nơi các căn, nơi thành tố kể cả nơi ngũ uẩn. Đây chính là đại dương tái sanh. Chính vì điểm khởi đầu nhập thể tuyệt đối nơi mọi hữu thể xem ra vẫn chưa rõ ràng – Cho dù giây phút khởi đầu này đã khởi sự rất có thể một trăm năm qua [11] hoặc giả một ngàn năm, một trăm ngàn năm, hoặc giả cả một trăm, một ngàn hoặc giả một trăm ngàn kỷ nguyên vũ trụ mà trước đó các chúng sanh này

chưa hề tồn tại hoặc đã được sinh ra cùng thời với một vị vua hoặc giả cùng thời với đức Phật nào đó - trước đó họ không hề tồn tại và cũng không thể lập ra một hạn mức nào cả. ‘Nầy chư Tỳ-khưu, chưa ai phát hiện ra khởi điểm tốt đỉnh vô minh trước đó chúng sanh chưa tồn tại, nhưng sau thời điểm đó chúng sanh xuất hiện cũng chưa được hé mở.’^[42] Bằng cách này, đại dương tái sanh chính là một bước khởi đầu chưa được biết đến.

Và cũng đã tồn tại một đại dương bao la được biết đến là đại dương chứa đầy nước. Đại dương này sâu 84 do tuần (do tuần (yojana)). Không thể đo được giòng nước là một trăm, một ngàn, mười ngàn, hoặc giả một trăm ngàn thùng. Ta không thể tính toán hay đo lường được đại dương này. Quả thật, ta chỉ có thể cho rằng đó là một khối nước không hơn không kém. Đây chính là đại dương sông nước bao la.

Thế còn đại dương Tuệ giác thì thuộc loại nào? Thưa đó là Tam tạng, là lời Đức Phật phán ra. Là bởi vì chỉ cần nghiền ngẫm hai Bộ Tạng, đã đủ cho niềm vui sướng vô tận bùng lên nơi tâm hồn những chàng trai tráng là thành viên các thị tộc đã tỏ ra tin tưởng, tin tưởng vô hạn và đã được phú cho Tuệ giác cao siêu. Hai Bộ Tạng đó là gì vậy? Thưa đó là Luật Tạng và Vi Diệu Pháp. Niềm sung sướng mê ly bất tận đó đã bùng lên nơi chư vị Tỳ-khưu đó, họ là những người đã nghiền cứu và học hỏi kinh văn Luật Tạng và nghiền ngẫm cho rằng đó là lãnh vực các Đức Phật cần phải làm, chứ không phải là những phạm nhân khác. Để có thể tuyên bố qui luật cho mỗi trường hợp sai phạm hoặc phạm phải lỗi lầm, tùy thuộc vào mức độ nghiêm trọng nơi sai phạm đó.

Niềm vui sướng khôn tả cũng bùng lên nơi các đạo hữu, khi họ nhập thiền về những ý nghĩa các việc siêu thế mang đầy màu sắc và tư cách thiện pháp^[43].

Còn nữa, chư vị Tỳ-khưu, là những người nghiền cứu Vi Diệu Pháp, qua được niềm vui sướng tốt đỉnh bất tận trong khi nhập thiền định. Như thể vô số các ngôi sao trên bầu trời nhóm họp lại thành những chùm sao. Bạc Đạo sư (đức Phật) đã thuyết pháp cho chúng sanh kể cả các danh và Sắc, phân chia ra thành nhiều phần tử và định lượng khác nhau – rồi thành các hữu thể tinh tú và sâu sắc, chẳng hạn nội dung duy nhất^[44] của các uẩn, xứ, giới, quyền, lực, giác chi, nghiệp (kamma) và kết quả của nó, và sự phân biệt giữa danh và sắc. Ta hãy xem xét câu chuyện nói về kinh nghiệm này. Vị Trưởng Lão Mahagatigamiyattissa [12] băng qua bờ biển đối diện Ấn Độ, với ý định tỏ lòng tôn kính Cây Bồ-đề. Trong khi ngồi trên boong tàu, Vị Trưởng Lão nhìn vào đại dương bao la, nhưng cả bờ biển bên này lẫn bờ bên kia đều không xuất hiện trong tầm nhìn của vị Trưởng lão này. Chỉ thấy xuất hiện đại dương bao la, phủ đầy bọt sóng bạc do những đợt sóng cuộn cuộn tạo ra, tựa như một lớp bạc tỏa ra từ một luống hoa nhài. Vị Trưởng Lão tự nhủ: Cái gì đặc biệt hơn – những đợt sóng nhấp nhô đại dương, hoặc cơ sở phương pháp 24 phương thức phân chia trong Bộ Vị Trí? Sau đó, những ranh giới đại dương vĩ đại bắt đầu tỏ hiện ra với chư vị Trưởng Lão. Thật vậy, chư vị Trưởng Lão đã tự nhủ: Đại dương này bị giới hạn, bên dưới là mặt đất, bên trên là bầu trời, một bên là rặng núi bao quanh cõi trần, còn bên kia là bờ biển. Nhưng những giới hạn vũ trụ *Paṭṭhāna* không rõ ràng. Và trạng thái sung sướng trào dâng trong tâm hồn vị Trưởng Lão, khi vị Trưởng Lão nhập thiền định, thiền Định về giáo pháp tinh tế và sâu sắc. Trong khi tìm chế trạng thái sung sướng và gia tăng tầm nhìn của mình ngay cả trong lúc đang ngồi thiền, Vị Trưởng Lão đã loại bỏ được tất cả

những sự Phiền não, và trong khi cùng cố sự hoan hỷ tuyệt đỉnh là quả vị A-la-hán, Chư vị Trưởng Lão đã tán tụng trong bài kệ nói về sự sung sướng:

*Kẻ nào[45] là đệ tử đích thực của Đấng Như Lai,
tựa như viên ngọc quý trong bàn tay của mình, Ngài nhìn rõ
những Nguyên Nhân duyên khởi, từ đó vạn vật nổi lên.
truyền thuyết sâu xa và khó nhận biết, mà Đấng Như Lai Vĩ Đại
đã nhìn thấy được, và tất cả[46] đều đã được giảng pháp[47] tuần tự.
Đây là phương pháp (chiêm ngắm) đại dương.*

Thế còn đại dương Tuệ giác là gì? Thừa đó là Toàn tri. Không thể phân biệt được các đại dương tái sanh, đại dương sông nước bao la, đại dương phương pháp, ngoại trừ có được ‘toàn tri.’ Do đó, Toàn tri chính là đại dương Tuệ giác. Trong số bốn đại dương vừa nêu, đại dương phương pháp được nói đến ở đây; bởi vì chính Đức Phật, Đấng Toàn Tri, đã thâm nhập được đại dương[48] này. Và Đức Thế Tôn, ngời thiên dưới gốc Cây Bồ-đề, đã thâm nhập được đại dương này và suy nghĩ rằng: ‘Tâm nhìn của ta xuyên thấu qua đại dương này! Hãy nhìn kìa, ngay cả đối với giáo pháp ta đã đạt thấu, ta đã đi tìm kiếm và hỏi han trong hơn một trăm ngàn đại kiếp, trong hơn bốn A tăng kỳ không kể xiết được, ta ngồi thiền trong tư thế xếp bằng (giống như ngồi thiền trên ngai tòa), ta đã đẩy lùi mọi phiền não’. Và ngài còn ngồi thiền trên ‘ngai’ trong vòng bảy ngày nữa, nhập thiền định về giáo pháp ngài đã giác ngộ. Thế rồi sau bảy ngày, ngài rời khỏi ngai tòa và đứng nhìn chăm chú vào chiếc ngai không chớp mắt, ngài suy nghĩ: ‘Quả thật ta đã đạt đến giác ngộ từ trên ngai này’. Do đó, chính chư thiên cũng nổi lên mỗi nghi ngờ nói rằng: ‘Chắc hẳn là hôm nay, Siddattha vẫn còn phải hoàn tất một số công việc, bởi vì ngài vẫn chưa thể rời khỏi ngai.’ Biết được mỗi nghi ngờ đó, để trấn át nó, ngay tức khắc, Vị Đạo sư (tức Đức Phật) liền bay lên trời và Hiện Song Thông. Phép lạ được diễn ra ngay tại ngai, dưới Cây Bồ-đề, và được thực hiện ngay giữa đám đông đạo hữu Pataliputta[49] đang nghe ngài hoàn toàn giống như Hiện Song Thông được thực hiện dưới gốc cây Bồ-đề trinh trắng trong vườn Kanda. Như vậy, sau khi đã thực hiện Hiện Song Thông, ngài ngự xuống tuần trời cao và ngài đã đi lại giữa ngai và nơi ngài đã lưu lại trong vòng bảy ngày liền.

Bấy giờ chẳng có một ngày nào trong suốt một quãng thời gian hai mươi một ngày, thân xác Đức Phật phát quang, và tỏa ra từ thân xác vị Đạo sư (đức Phật). Trong tuần lễ thứ tư, ngài ngồi thiền trong một ngôi nhà xây bằng đá quý tọa lạc ở vùng đông bắc. Ngôi nhà đá quý đó không có nghĩa là ngôi nhà được xây bằng bảy viên ngọc quý, nhưng là nơi ngài chiêm nghiệm về bảy bộ Vi Diệu Pháp. Và trong khi ngài ngồi thiền về những nội dung trong bộ *Dhammasaṅgani*, thân thể của ngài không tỏa ra hào quang; tương tự như vậy đối với việc hành thiền năm bộ kế tiếp. Nhưng khi ngài thiền đến Bộ Vị Trí, ngài bắt đầu chiêm ngưỡng tư tưởng hai mươi tư mối tương quan nhân quả phổ quát, về nguyên nhân và sự thể hiện v.v..., chắc hẳn đây là dễ dàng ngài đạt đến giác ngộ ngay tại đó. Bởi vì giống như con kinh ngư Timiratipingala chỉ tìm được chỗ dưới độ sâu tám mươi tư ngàn do tuần dưới dòng đại dương, cũng vậy, ngài thực sự đạt đến giác ngộ chỉ trong Bộ Vị Trí này. Những hào quang sáu màu – xanh, vàng, đỏ, trắng, hung hung và sáng chói – được tỏa ra từ thân thể của vị Đạo sư (đức Phật), nhờ việc giác ngộ ngài đã tìm ra, ngài nhập thiền định về giáo pháp tinh tế và sâu sắc. Những hào quang màu chàm tỏa ra từ mái tóc của ngài và những phần màu xanh dương từ ánh mắt ngài. Nhờ những hào quang này, mà nguyên bề mặt bầu

trời lộ ra như thể đã được rải đầy bột thuốc nhỏ mắt, hoặc được bao phủ bằng lớp vải lanh và những bông hoa sen, hay giống như một chiếc quạt quý phe phẩy, hay một miếng vải màu sậm trải rộng ra. Những hào quang màu vàng tỏa ra từ lớp da của ngài và những phần màu vàng của đôi mắt ngài. [14] Nhờ những hào quang này, mà những vùng khác trên địa cầu chiếu sáng như thể được phủ đầy một số chất lỏng màu vàng, hoặc dát bằng những phiến đá màu vàng, hoặc được rải đầy bột củ nghệ tây và hoa-Bauhinia. Những hào quang màu đỏ tỏa ra từ thịt và máu của ngài và những phần màu đỏ trên đôi mắt ngài. Nhờ những hào quang này, những khu vực địa cầu mang đầy màu sắc, như thể được tô điểm bằng bột chì màu đỏ, hoặc được phủ đầy chất lỏng cánh kiến được nấu chảy, hoặc được bọc bằng những tấm chắn màu đỏ, hoặc được rải đầy hoa-hài, san hô-biển và những bông hoa *bandhujivaka*. Những hào quang màu trắng tỏa ra từ những bộ xương và những chiếc răng của ngài và những phần màu trắng đôi mắt. Nhờ những hào quang này, những khu vực địa cầu được tỏa sáng như thể đang chảy đầy tràn những giòng sữa được đổ ra từ những lọ bạc, hoặc phủ đầy bằng một chiếc màn được làm bằng những đĩa bạc, hoặc giống như một chiếc quạt bằng bạc phe phẩy, hoặc như thể được bao phủ bằng những bông hoa như hoa nhài đại, hoa huệ-nước, bông hoa tao nhã, hoa nhài và hoa cà phê. Những hào quang màu hung hung và sáng chói tỏa ra từ những phần khác nhau của thân thể ngài. Do đó, những hào quang sáu màu lộ ra và đã thu hút được một khối lượng khổng lồ địa cầu. Địa cầu khổng lồ, với bề dày là 240. 000 Do tuần (yojana), xuất hiện tựa như một khối vàng được đánh bóng lộng lẫy. Những hào quang xâm nhập trái đất và xuyên thấu tới giòng nước bên dưới. Giòng nước nuôi dưỡng trái đất và có độ sâu 480. 000 Do tuần (do tuần (yojana)), xuất hiện tựa như lớp bụi vàng được đổ ra từ những chiếc bình vàng. Chúng xuyên thấu giòng nước và thu hút bầu khí quyển với bề dày là 960.000, xuất hiện tựa như những cột bằng vàng dương lên thật cao. Trong khi xâm nhập bầu khí quyển, những hào quang này tỏa ra khoảng không gian bao la bên dưới. Trong khi tỏa lên phía trên, chúng xuyên thấu tới nơi ở của cõi tứ Thiên Vương của thế giới. Lúc xâm nhập vào những chỗ này, chúng thu hút cõi Tam Thập Tam Thiên (Tavatimsa), và từ đó, đến Dạ-ma (Yama), Cõi Trời Đâu Xuất (Tusita), Hóa Lạc Thiên (Nimmarasati), cõi Tha Hóa Tự tại Thiên (*Paranimmita-vāsavatti*), từ đó, đến chín cõi Phạm Thiên, Quảng Quả Thiên (Vehapphala), rồi đến năm cõi Ngũ tinh cư và đến bốn cõi trời Vô sắc (Aruppa). Khi đã thâm nhập được cõi cuối cùng này, những hào quang này tỏa ra khoảng không gian bao la xuyên tới tận những hệ cõi trời vô biên. Nơi nhiều cõi đó, không hề có ánh sáng trên mặt trăng, mặt trời, chùm sao, không nơi nào có ánh sáng rực rỡ, ngay cả ở trong công viên, nơi các tòa nhà, nơi cây Như ý (wish-yielding-tree) của các vị chư thiên, ngay trên thân thể và những trang phục vua chúa chư thiên cũng không có thứ ánh sáng đó. Ngay cả Đấng Phạm Thiên Vĩ Đại, có khả năng khuếch tán ánh sáng xuyên qua hàng tỉ cõi trần, [15] cũng trở nên giống như một con đom đóm-tỏa sáng vào lúc bình minh tỏa sáng. Chỉ thấy xuất hiện đường nét mặt trăng, mặt trời, chùm sao, các công viên, các tòa nhà, và thân cây như ý (wish-yielding-tree) của chư thiên. Như vậy, có quá nhiều khoảng không gian được chan hòa hào quang của Đức Phật. Sức mạnh này không phải là phép thần thông, cũng không phải là sức mạnh tu chứng. Nhưng là giòng máu Vị Chúa Tể cần khôn trở nên bừng sáng khi ngài nghiền ngẫm suy tư giáo pháp tinh tế và sâu sắc. Tương tự như vậy cơ sở tư tưởng tự nhiên và vẻ bề ngoài của ngài. Yếu tố màu sắc, do trật tự chất năng lượng ra, do tư tưởng phát sinh ra, tự nhiên định cùng cố vững vàng nơi một bán kính lên tới tám ba mét (80 cubit). Bằng hiện trạng như vậy ngài đã hành thiền suốt cả một tuần lễ liền.

Đang khi hành thiền trong suốt bảy ngày bảy đêm như vậy, ngài đã thâm nhập được vào giáo pháp sâu rộng được bao nhiêu? Thừa chiều sâu đó quả là vô biên và không thể đo lường được. Tất nhiên, điều này ám chỉ Bài Pháp xuất ra từ tâm trí tư tưởng của ngài. Và không thể nói được rằng Đạo sư (Đức Phật) không thể kết thúc diễn giảng trong vòng một trăm năm, một ngàn năm hoặc hàng vạn năm theo quy Luật ngài đã thực hiện được về mặt tinh thần trong suốt một tuần lễ đó. Rồi sau đó, Đấng Như Lai (Tathagata) ngồi thiền giữa các vị chư thiên qui tụ lại từ hàng ngàn, hàng vạn cõi tới, ngay tại bệ đá Pandukambala dưới gốc cây Paricchattakau nơi cõi Tam Thập Tam Thiên (Tavatimsa), có thân mẫu ngài chứng kiến, ngài đã giảng pháp định Luật đó từ chủ đề này sang chủ đề khác^[50] với cả trăm, cả ngàn và hàng vạn phân đoạn khác nhau. Những bài chú giải đó quả thật vô biên và không thể đếm xuể, và được tiến hành liên tục trong ba tháng, với vận tốc ào ào như thác đổ, hoặc như dòng nước trong bình tưới khi ta lộn ngược bình xuống. Bởi vì Bài Pháp của Đức Phật đang khi cảm ơn đám đông đạo hữu vì lòng mến khách của họ, nếu được trau chuốt đôi chút, có thể đạt đến chiều dài một Bài Pháp ghi trong Trường Bộ Kinh hay Trung bộ kinh (Majjhima) và Bài Pháp ngài ban sau bữa ăn do đám đông đạo hữu trai tăng ngài có thể dài bằng cả một Bài Pháp ghi trong hai Bộ Kinh vĩ đại là *Trương Ứng Bộ* (*Samyutta*) và *Tăng Chi Bộ* (*Anguttara*). Tại sao thế? Bởi vì Đức Phật chẳng bận tâm mấy tới việc duy trì cuộc sống, nên đôi môi của ngài khép lại, miệng ngài hơi^[51] hé mở, lưỡi ngài mềm mại, giọng nói của ngài ngọt ngào, lời ngài nói thanh thoát^[52] phát ra. Do đó, chỉ cần pháp trong một thời gian^[53] ngắn ngủi như vậy, cả bộ giáo pháp đã được ấn định; trong khi ngài cần đến ba tháng để pháp, chắc hẳn là quy Luật đó đương nhiên phải là vô biên và không thể đo lường được.

Quả thật Trưởng Lão Ananda, một đệ tử Tam tạng, đã có kinh nghiệm rộng rãi, có thể học hỏi, tường thuật và pháp trong khi vẫn đứng, một ngàn năm trăm câu kệ hoặc giả có tới sáu mươi ngàn chân (feet) (thể loại thơ) một cách dễ dàng như thể ngài đang thu lượm một vài loại cây leo hay hái một vài bông hoa. Đó là Bài Pháp duy nhất mà ngài Ananda đã thực hiện. Không một ai, ngoại trừ Đức Phật, có khả năng pháp, hoặc phân tích được từng lời văn và cách thuyết pháp như Trưởng Lão Ananda đã thực hiện được. Ngay cả một vị đệ tử với niềm say mê đến như vậy, [16] với trí thông minh và lòng dũng cảm tuyệt vời đến thế, vẫn sẽ không có khả năng hoàn tất được công việc học hỏi nghiên cứu những Bài Pháp đó của vị Đạo sư (Đức Phật) trong vòng một ngàn năm, là công việc Đức Phật chỉ thực hiện trong vòng ba tháng theo như đã đề cập đến ở trên^[54].

Nhưng làm thế nào Đấng Như Lai (Tathagata) có thể duy trì được cuộc sống thể xác đang khi ngài pháp liên tục như vậy trong vòng ba tháng, thân xác đó vốn là sản phẩm của tham lam và luôn phải tùy thuộc vào của sắc vật thực? Thừa đó là nhờ sự bồi bổ thân xác bằng đồ ăn^[55]. Thực tế mỗi khoảng khắc thời gian được Đức Phật ghi dấu cẩn thận, được chia ra và tuân thủ nghiêm ngặt. Đức Phật cho hay, khi ngài diễn giảng học thuyết nơi cõi con người, Đức Thế Tôn đã tuân thủ thời gian một cách thích hợp. Ngài nhận thấy lúc này là thời điểm đi khát thực đây đó. Vì thế, ngài đã tự tạo ra đức Phật thứ hai theo hình ảnh của chính ngài và do đó, ngài đã xác định: ‘Hãy để cho Vị Phật đã được tạo ra này mặc áo cà sa, cầm bát khát thực, ăn nói và nhận của bố thí cho mình với dáng vẻ của một vị chân tu. Hãy để cho vị ấy pháp. Sau đó, Đức Phật (đích thực) tự cầm lấy bát khát thực, mặc áo cà sa của ngài và đi tới Hồ Anotatta. Chư thiên đưa cho ngài một cây tầm lấy ra từ một cây leo Naga. Ngài đã sử dụng, tắm trong nước hồ, và đứng trên đỉnh tảng đá Manosila. Ngài mặc

nội y vào và khoác vội chiếc áo cà sa đã được nhuộm kỹ, cầm bát khất thực làm bằng đá xanh, do Bốn Vị Chư Thiên của cõi dục giới đưa cho ngài, và ngài đi tới Uttarakuru. Từ đó, sau khi nhận của bố thí, ngài ngồi thiền tại bờ Hồ Anotatta, ngài dùng bữa và trong nửa ngày còn lại, ngài đi tới khu rừng gỗ đàn hương. Xá-lị-phất, Tướng Quân của giáo pháp, đã đi đến đó, phục vụ Đức Phật và ngồi bên cạnh ngài. Vị Đạo sư (Đức Phật) đã dạy phương pháp cho chư vị này và phán rằng: ‘Hỡi Xá-Lợi-Phất, ta đã chỉ ra rất nhiều học thuyết’. Do đó, người đệ tử chính, người đã được phú cho Tuệ giác biết phân biệt, được ban cho phương pháp, như thể Đức Phật đứng trên bờ biển và đưa bàn tay mở rộng của ngài chỉ ra đại dương. Đức Thế Tôn cũng đã truyền đạt học thuyết cho Trưởng Lão, hàng trăm, hàng ngàn phương pháp đã trở nên rất rõ ràng. Vào thời điểm nào, sau khi đã nghỉ trưa, ngài đứng dậy (cầm lấy bát khất thực và mặc áo cà sa) đi tới cõi Tam Thập Tam Thiên (Tavatimsa) để diễn giải giáo pháp đây? Ngài đã ra đi vào khoảng thời gian ngài sau khi đã chỉ vẽ giáo pháp cho các cư dân *Sāvattthī*, vì họ đã tề tựu đông đủ ở đó. Những vị (chư thiên) nào biết được ngài ra đi (khỏi cõi con người phạm tục) hay đến cõi Tam Thập Tam Thiên (Tavatimsa) sau khi đã chỉ dạy giáo pháp, và kẻ nào không biết điều đó? Thừa rằng những chư thiên có sức mạnh to lớn hơn nhận biết được điều đó; còn những chư thiên nào ít sức mạnh hơn thì chẳng hề nhận ra điều đó. Tại sao những chư thiên này không hay biết gì về điều đó? Thừa bởi vì không hề có sự khác biệt giữa Đức Thế Tôn và Đức Phật đã được tạo ra, xét về mặt hào quang ngài phát ra, chất giọng hoặc lời nói của hai Vị này.

Bây giờ, sau khi học hỏi giáo pháp do Đức Phật truyền dạy cho *Sāriputta* đã thuyết pháp lại cho năm trăm chư vị Tỳ-khưu cùng với các đệ tử của Ngài nữa. Điều tiếp theo sau đây có liên quan đến tiền kiếp của Ngài. [17] Được kể lại rằng họ đã tái sinh thành những con dơi dưới thời Đức Phật tổ Ca Diếp (Kassapa). Đang đeo bám trên nóc căn hầm, thì họ nghe giọng của hai vị Tỳ-khưu đang Kệ Vi Diệu Pháp (*Abhidhamma*), và hiểu được một ý nghĩa tổng quát cho là theo luật, không thể phân biệt được thiện pháp và điều bất thiện. Họ đã chết chỉ với một ý tưởng chung chung như vậy được nghe thấy từ tiếng kệ của hai vị Tỳ-khưu đó và được tái sinh nơi cõi các vị chư thiên. Họ cư ngụ tại đó trong suốt quãng thời gian một vị Đức Phật qua đi và một vị khác xuất hiện, và trong khoảng thời gian đức Phật này, họ đã được tái sinh thành người. Do được chứng kiến Phép song thông và được thuyết pháp phục, họ đã từ bỏ cõi phạm trần trước sự chứng kiến của vị Trưởng Lão, ngài đã học giáo pháp do Đức Phật diễn giảng cho, sau đó đã dạy lại cho chư vị quy Luật đó. Họ đã hiểu được bảy bộ luận tạng, đồng thời với thời gian Đức Phật kết thúc diễn giải Vi Diệu Pháp (*Abhidhamma*).

Thứ tự nguyên bản tác phẩm Vi Diệu Pháp (*Abhidhamma*) do chính Xá-lợi-phất (*Sāriputta*) phát minh ra; chính ngài cũng đã xác định rõ hàng loạt những phân đoạn được đánh số trong Bộ Vị Trí này. Bằng cách này vị Trưởng Lão đã sắp đặt hàng loạt số thứ tự để giúp cho nhiều người dễ dàng học hỏi, nhớ được, nghiên cứu và giảng dạy giáo pháp mà không làm hại đến học thuyết duy nhất đó. Như vậy trong trường hợp đó, phải chăng Trưởng Lão đã là người đầu tiên hiểu được Bộ Vi Diệu Pháp (*Abhidhamma*)? Thừa không, vì chính Đức Thế Tôn là người đầu tiên hiểu được toàn bộ Vi Diệu Pháp (*Abhidhamma*). Bởi vì khi ngồi thiền trên bệ đá dưới Cây Bồ-đề, ngài đã thâm nhập được ý nghĩa Vi Diệu Pháp, đã trở thành Vị Giác Ngộ và, khi ngồi thiền trên ngai suốt bảy ngày trong một tư thế duy nhất, ngài đã cảm hứng cất lên bài kệ sau đây:

*Nhìn kìa! khi Pháp[56] đích thực nổi lên nơi vị thánh.
người nhiệt tình, và đầy suy tư, mọi nghi kỵ liền tan biến ngay;
ngài biết rõ nhân duyên tạo ra kiếp tái sanh.*

*Nhìn kìa! khi Pháp đích thực nổi lên nơi vị thánh
người nhiệt tình, và đầy suy tư, mọi nghi kỵ liền tan biến hết;
ngài biết cách huỷ hoại mọi nhân duyên.*

*Nhìn kìa! Pháp đích thực nổi lên nơi vị thánh.
người nhiệt tình và đầy suy tư, mọi nghi kỵ liền tan biến hết;
như luồng sáng chiếuọi cõi nhân sinh,
ngài tiêu diệt Ma-vương một đám đông.
như thái dương soi chiếu sáng bầu trời*

*Cảnh tối tăm đêm tối[57] ngài xua tan.
Đây là những lời đầu tiên của Đức Phật.*

[18] Những đệ tử nghiên cứu Bộ Pháp Cú (Dhammapada) lại cho rằng: những bài kệ sau đây mới chính là lời đầu tiên Đức Phật thốt lên sau khi Ngài đạt đến giác ngộ:

*lâu nay quanh quẩn kiếp luân hồi,
ta tìm ta kiếm một người thợ xây.
tái sanh ấy nỗi đau muôn thuở.
Xuất hiện ôi! kỹ sư xây nhà cửa!
lâu dài thành quách chẳng cần xây.
ruôi mè,, đòn dong hủy tiêu hoàn toàn.
ta nay cảnh Niết Bàn[58] nhắm tới,
ước mơ thêm khát tiêu tan[59] ngàn đời.*

Những lời Đức Phật phán khi ngài nhập Niết-bàn (Parinibbana), vào lúc Phật nằm giữa hai gốc cây Sala là những lời cuối cùng của ngài:

‘Này chư Tỳ-khuru, hãy lắng nghe đây, “Vạn vật hữu vi đều vô thường cả.” hãy chăm chú[60] lo phân giải thoát cho chính các ngươi mà thôi.

Chính Đức Phật đã diễn giải Các pháp thiện hướng dẫn đến Bát Tử, ngài đã dạy dỗ các đệ tử của mình trong suốt bốn mươi lăm năm giữa hai biển cổ này, như thể ngài đang sửa soạn một vòng muôn mầu, hay đang chế một chuỗi hạt đá quý giá, tạo thành những lời dạy bảo vàng ngọc quý giá cho đời sau. Tất cả những lời dạy dỗ đã được viết thành Tam tạng, Ngũ Bộ *Nikāyas*, chín Bộ *Angas*, và tám mươi tư ngàn Uẩn (*Khandhas*). Bằng cách nào vậy? Theo Những gì ghi lại trong Tam tạng thì toàn bộ những lời của Đức Phật được chia thành ba phần đó: Luật tạng, Kinh tạng và Vi Diệu Pháp (*Abhidhamma*). Ở đây, cả hai Biệt Giải thoát giới (*Patimokkhas*) (tức những qui luật dành cho cả chư vị Tỳ-khuru và Tỳ-khuru ni) và hai Bộ Phân tích (*Vibhaṅgas*) (dành riêng cho chư vị Tỳ-khuru khác với các Tỳ-khuru ni) còn có hai mươi hai Kiền độ (*Khandhakas*), mười sáu Phụ Tù (Parivara) tạo thành tác phẩm Luật Tạng (*Vinaya Pitaka*.)

Một bộ sưu tập gồm có Ba mươi tư kinh bắt đầu với *Phạm Võng kinh* (Brahmajala) tạo nên *Trường bộ kinh* (*Dīgha Nikāya*); một bộ sưu tập với 152 kinh bắt đầu với kinh *Mulapariyaya* tạo nên *Trung Bộ kinh* (*Majjhima Nikāya*); một bộ sưu tập khác gồm 7.762 kinh bắt đầu với kinh *Oghatarana* tạo thành *Tương Ưng Bộ kinh* (*Samyuttara Nikāya*); lại còn có bộ sưu tập gồm 9.557 bộ bắt đầu với kinh *Cittapariyadana* tạo nên *Tăng Chi Bộ kinh* (*Anguttara Nikāya*). 15 bộ kinh^[61] khác nữa đó là: *Tiểu Tụng Bộ Kinh* (*Khuddakapatha*), *Pháp cú kinh* (*Dhammapada*), *Phật Tự Thuyết* (*Udana*), *Như thị thuyết Bộ* (*Itivuttaka*), *Kinh Tập* (*Suttanipata*), *Thiên Cung Sự* (*vimanavatthu*), *Ngã Quĩ Sự* (*Petavatthu*), *Trưởng Lão Kệ* (*Theragatha*) - *Trưởng Lão Ni Kệ* (*Therigatha*), *Kinh Bốn Sanh* (*Jataka*), *Niddesa*, *Vô ngại giải đạo* (*Patisambhidā*) *Thí Dụ Bộ* (*Apadana*), *Phật Tông* (*Buddhavamsa*), và *Hạnh Tạng Bộ* *Cariyapitaka* tạo thành *Tiểu Bộ kinh* (*Khuddaka Nikāyas*). Tất cả các bộ này đã tạo thành Tam tạng.

Tạng Vi Diệu Pháp (*Abhidhamma Pitaka*) có bảy bộ bắt đầu bằng Bộ *Dhammasaṅgani*.

[19] Ở đây –

*Bởi Luật tạng chỉ dạy giáo điều và nguyên lý,
điều phục được thân và khẩu
Chính do vậy mới có tên Luật Tạng.
Luật tạng được diễn giảng phổ quát*

Trong đoạn kệ trên ta thấy dùng từ các ‘nguyên lý’ ở đây có nghĩa là những phương pháp do Tứ Thanh Tịnh Giới (four-fold Patimokkha) quy định, và bảy loại phạm giới bắt đầu với tội bất cộng trụ (parajika) của *MaTīkā* và của (*Vibhaṅga*). với các từ ‘Giới luật, có nghĩa là những phương pháp nơi các đạo luật bổ sung, mang lại kết quả do tăng cường hay hoặc thư giãn trong việc nắm giữ những qui định nguyên thủy tạo ra. Bộ này cũng giúp điều hòa thân xác và miệng lưỡi bằng những kiểm chế khỏi những lỗi phạm thuộc hai lãnh vực này, Do vậy, nhờ các nguyên tắc, những lời giáo huấn và các quy định trong bộ này liên quan đến thân và khẩu, nên bộ này được gọi là Luật tạng (Vinaya).

Vì thế, Bộ này được coi như giúp ta dễ dàng nghiên cứu học hỏi các định nghĩa của các từ:

*Bởi Luật tạng chỉ dạy giáo điều và nguyên lý,
điều phục được thân và khẩu
Chính do vậy mới có tên Luật Tạng.
Luật tạng được diễn giảng phổ quát*

Hơn nữa:

*Kinh tạng đã trình bày, diễn giải và đem lại kết quả,
Còn tạo ra rồi bảo vệ thiện pháp.
một chuẩn mực vượt trên vượt trên bậc trí
vậy kinh tạng (Sutta) đích thực là tên gọi.*

Bởi vì kinh tạng (sutta) vạch ra thiện pháp là gì cho chính bản thân mỗi người và cho cả tha nhân nữa. Kinh tạng (sutta) cũng được diễn tả một cách chính xác để phù hợp với những ước vọng của độc giả. Người ta nói rằng bộ này mang lại kết quả là Thiện pháp, giống như

mùa màng mang lại hoa quả; bộ này sản sinh ra thiện pháp, giống như con bò cái tạo ra sữa; bộ này còn bao bọc và phòng vệ thiện pháp. Bộ này là thước đo cho trí tuệ, tương tự như cái thước chuẩn của bác thợ mộc vậy. Giống như những bông hoa được dính lại thành từng chuỗi với nhau sẽ không thể rơi rụng, cũng không bị tàn héo, cũng vậy, khi thiện pháp được kết hợp với kinh tạng (sutta) này, thiện pháp đó sẽ không bị tiêu diệt. Do đó, người ta nói rằng kinh tạng (sutta) dễ dàng cho việc nghiên cứu định nghĩa các từ ngữ vậy:

*Kinh tạng đã trình bày, diễn giải và đem lại kết quả,
Còn tạo ra rồi bảo vệ thiện pháp.
một chuẩn mực vượt trên mọi trí tuệ
vậy kinh tạng (sutta) đích thực là tên gọi.*

Định nghĩa về từ *Abhidhamma* - Vi Diệu Pháp đã được giải thích. Nhưng sau đây là một bộ khác:

*Quyển sách chỉ rõ nguyên nhân sanh khổ
những thuộc tính đặc sắc và đáng trọng biết bao.
phân biệt rõ, có giá trị vượt trội,*

lấy Vi Diệu Pháp làm tên cho bộ này.

[20] Như đã trình bày ngay từ đầu, do tiếp đầu ngữ ‘*abhi*’ bao gồm sự phát triển, những thuộc tính riêng biệt, sự kính trọng, phân biệt rõ ràng và có giá trị trội vượt. Do đó, trong câu: ‘Chư vị Tỳ-khưu, thầy cảm nghiệm được đau đớn khủng khiếp đang gia tăng trong thân xác thầy[62]’. Những đau đớn gia tăng nơi tôi’, câu này diễn tả sự phát triển. Trong câu: ‘Đó là những đêm tôi khác thường[63] mang những đặc điểm rõ rệt[64]’, câu này diễn tả những thuộc tính xác thực. Trong câu: ‘Vua các vua[65], Đấng Lãnh tụ và nhà chinh phục chúng sanh’, câu này diễn tả sự kính trọng. Trong câu: ‘Ngài có khả năng quán triệt Vi Diệu Pháp và Tạng[66] Luật’ câu này diễn tả sự phân biệt và có nghĩa là: ‘Ngài có đủ khả năng quán triệt Pháp và Luật, nhưng không lẫn lộn hai pháp này với nhau. Trong các đoạn văn: ‘Với nét đẹp vượt trội[67]’, những đoạn này diễn tả về giá trị. Trong câu: ‘Ngài tạo ra những điều kiện để được tái sanh nơi cõi Sắc Giới (Rupa-world)[68]; ngài sống nơi cõi phàm tục này bằng cách phổ biến tư tưởng tâm bi[69] yêu thương’, ngài ám chỉ những sinh linh có thể tấn tới và phát triển được. Trong những câu: ‘cảnh sắc, cảnh thanh’ đây muốn ám chỉ những sự vật đó có những thuộc tính hết sức cá biệt, bởi vì những vật đó đã được xác định hẳn hoi như là những đối tượng cụ thể (cảnh sắc...). Và ngài ám chỉ những sự vật đáng được kính trọng trong các câu sau: ‘Những đối tượng gắn liền với chư vị đệ tử, những đối tượng gắn liền với những người lão luyện và những đối tượng siêu thế’ Trong những câu: ‘Đây là xúc giác, kia là thọ v.v...’ ngài ám chỉ những sinh linh có thể phân biệt được về mặt bản chất. Và ngài ám chỉ những sự vật có giá trị vượt trội trong đoạn như: ‘Các pháp siêu thế, không thể đo lường được, không thể so sánh được’. Do đó, người ta nói rằng bộ này giúp ta dễ dàng nghiên cứu định nghĩa về từ ngữ đa dạng trong đó.

*Do bởi bộ này cho thấy vạn vật đều trải qua phát triển .v.v...
Thuật ngữ ‘Tạng’ có ý nghĩa tổng quát như sau:
Tứ Tạng (pitaka) mang ý nghĩa thật uyên bác [*]*

*là ‘việc học’ và ‘cái giỏ’ cần khôn.
Chỉ một từ mà hiểu được toàn bộ.
Kinh Tạng, Luật Tạng và Vi Diệu Pháp.*

[*] Nghĩa là chỉ có một từ Pitaka ta có thể hiểu ba bộ trong đó có: *Sutta*, *Vinaya* và *Abhidhamma*.

Từ ‘Tạng’ được sử dụng theo nghĩa ‘nghiên cứu, học hỏi’ như trong câu: ‘Chúng ta đừng đánh giá các học thuyết thông qua việc thành thạo Tam Tạng’.

Và từ này được sử dụng theo nghĩa ‘cái giỏ’ trong câu: ‘Giống như một người phải cầm cái xẻng và cái giỏ rồi ra đi....’

Vì thế:

*Từ ‘Tam Tạng’, mang ý nghĩa thật uyên bác
là ‘việc học’ và ‘cái giỏ’ cần khôn.
Chỉ một từ mà hiểu được toàn bộ.
Kinh tạng, Luật tạng và cả Vi Diệu Pháp.*

Như vậy từ ‘Luật tạng (Vinaya)’ tạo thành sự phối hợp với ‘Tạng’ tạo thành hai ý nghĩa trong cùng một từ ghép đó là ‘Tam Tạng’ hay đơn giản là ‘Luật Tạng.’ Nhờ đặc tính đồng thời vừa là ‘học hỏi’ và ‘cái giỏ’ từ này còn mang ý nghĩa là nghiên cứu và chọn lọc. Cũng tương tự như vậy đối với ‘kinh tạng [21]’ và ‘Tạng Vi Diệu Pháp’. Và do đó, cần phải am hiểu hai từ này, để một lần nữa ta có thể hiểu được những khía cạnh khác nữa trong Tam Tạng.

*Khi cần đến các Bộ vừa được kể,
có nghĩa là: bài giảng, giáo lý và pháp....
Những giáo pháp vô cùng sâu xa và phong phú.
khơi dạy tình thương miệt mài và thanh khiết.
Mỗi giáo pháp tạo nổi đam mê vẫn chứa đựng.
để nghiên cứu Tam Tạng hầu chiến thắng
khi sa ngã, hãy cứ nhắc lại điều trên.*

Để giải thích và làm sáng tỏ những điều nêu trên, ta cần bổ sung thêm như sau: Tam tạng được đề cập đến một cách riêng rẽ như là những lời pháp đầy quyền uy, về triết lý phổ quát và về những chân đế tối vô sắc; hay là những hướng dẫn cụ thể trong cách ứng dụng thiện và bất thiện, tùy thuộc vào từng hoàn cảnh cụ thể và cả những trạng thái riêng tư; hay còn nữa, như những Bài Pháp dạy những điều kiểm chế tâm thường hay quan trọng trong cuộc sống. Mỗi Tạng khuyên ta bác bỏ những quan điểm tà kiến và phân biệt rạch ròi giữa những gì thuộc Danh và Sắc.

Từ những điểm vừa nêu trên, ta có thể nói rằng Luật-Tạng, đã được chính Đức Thế Tôn, đầy quyền uy và xứng được kính trọng, đã diễn giải một cách tổng quát cho chúng ta; Kinh tạng (sutta) là một Bài Pháp của Đức Thế Tôn, người có bề dày kinh nghiệm về thiện pháp phổ quát, đã pháp một cách tổng quát những điều liên quan đến thiện pháp phổ quát đó, thế

nên những Bài Pháp của ngài cũng đề cập đến thiện pháp phổ thông; và Tạng Vi Diệu Pháp, cũng đã được Đức Thế Tôn, đấng giác ngộ nói về những chân đế tối thượng, pháp một cách tổng quát về những liên quan đến ý nghĩa tối thượng của hai bộ này, thế nên cách pháp của ngài cũng được gọi là cách pháp đề cập đến những chân đế tối thượng.

Cũng vậy, trong bộ đầu tiên, tức là Bộ Luật (vinaya), vạch ra cho những ai vi phạm những lỗi lầm trầm trọng, tùy theo những hành vi sai lầm tương ứng của họ, Bộ Luật cũng được gọi là lời chỉ dẫn được ban ra cho chúng ta liên quan đến việc này; bộ thứ hai, tức là Kinh Tạng (sutta pitaka), thích ứng với những ước muốn khác nhau, những khuynh hướng tiềm tàng, những nét đặc trưng, những cách giải quyết, và được gọi là lời chỉ dẫn phù hợp với từng hoàn cảnh cụ thể; và bộ thứ ba, tức là Bộ Vi Diệu Pháp (*Abhidhamma*) đề cập dựa trên các trạng thái những người tưởng tượng về bản thân mình trong ý nghĩa tối thượng theo thứ tự nơi các sự vật, bằng cách nói rằng: ‘Đây là tôi; điều kia là của tôi’, được gọi là lời chỉ dẫn được ban ra tương ứng với các trạng thái.

Tương tự như vậy, bộ đầu tiên được gọi là Pháp về kiềm chế và tự chủ, bởi vì trong đó có những Bài Pháp nói về những việc kiềm chế quan trọng hay tầm thường, tương phản với những vi phạm. ‘Kiềm chế và tự chủ’ có nghĩa là việc kiềm chế lớn hay nhỏ; giống như những hành vi quan trọng hay tầm thường, những kết quả to lớn hay nhỏ nhoi[70]. Bộ thứ hai được gọi là Bài Pháp về bác bỏ những quan điểm tà kiến, bởi vì trong đó mở ra thành 62 tà kiến[71]. Bộ thứ ba được gọi là Bài Pháp về sự phân biệt giữa Danh và Sắc, bởi vì trong đó có Bài Pháp về sự phân biệt trong mối tương quan đạo đức v.v...

Và trong cả Tam Tạng, cần nên hiểu về cách tu luyện, về giải thoát nhanh chóng và bốn tính thâm sâu đó là: nền thiện pháp được đề cập đến một cách đặc biệt trong Luật-Tạng chính là cách tu luyện duy nhất về mặt đức hạnh; Định tâm được đề cập đến một cách đặc biệt trong Kinh Tạng chính là cách tu luyện duy nhất xét về mặt tu luyện tâm lý cao hơn; là triết lý được đề cập đến một cách đặc biệt trong Tạng Vi Diệu Pháp chính là cách tu luyện duy nhất cho các Tuệ giác cao hơn hoặc các Tuệ giác cõi vô sắc.[22] Trong Luật- Tạng, việc giải thoát khỏi phạm vi do Phiền não gây ra thật đáng kể, bởi vì thiện pháp thì đối kháng lại với những vi phạm; trong Kinh tạng, việc giải thoát khỏi sự tàn bạo do những Phiền não gây ra thật đáng kể, bởi vì sự tập trung tư tưởng luôn đối nghịch với sự tàn bạo kiểu như vậy; trong Tạng Vi Diệu Pháp, việc giải thoát khỏi những khuynh hướng tiềm ẩn thật là đáng kể, bởi vì hiểu biết thì dứt khoát đối kháng với những khuynh hướng như vậy. Trong tạng đầu tiên, có một sự giải thoát tạm thời khỏi những Phiền não (thông qua nhiều yếu tố thiện pháp khác nhau); trong những bộ khác, nhờ Chính Đạo, việc giải thoát các yếu tố này thuộc về bản chất của việc loại bỏ và diệt trừ. Trong tạng đầu tiên việc giải thoát chính là thoát khỏi những ô nhiễm do hạnh kiểm xấu đem lại; trong những bộ khác, việc giải thoát này lại chính là thoát khỏi những Phiền não do thèm khát và tà kiến gây ra. Và trong mỗi bộ đó, có bốn điều sâu sắc rõ ràng nên được hiểu cận kề đó là: giáo lý, ý nghĩa, cách trình bày, và hiểu biết qua trực giác.

Ở đây, ‘Giáo pháp (*Dhamma*) có nghĩa là kinh văn; ‘ý nghĩa’ (*attha*) là ý nghĩa của kinh văn; ‘chú giải’ (*desana*) có nghĩa là pháp nguyên văn của kinh văn đã có hiệu lực trong tâm trí; và ‘thấm nhuần’ (*pativedha*) tức là sự thông hiểu kinh văn và ý nghĩa của nó đúng theo chân lý. Và trong cả Tam tạng này, quả thật là khó khăn đối với người thiếu hiểu biết để

nắm bắt và nhận thức thấu đáo hoặc có được cơ sở vững chắc về bốn vấn đề này – y hệt như khó khăn biết mấy đối với những con thỏ rừng hoặc những tạo vật nhỏ bé khác trong việc thâm nhập hoặc có được một chỗ đứng trong đại dương bao la – chính vì thế người ta cho rằng điều này thật là thâm sâu. Do đó, trong mỗi tạng, chúng ta nên hiểu rõ[72] tính thâm sâu của bốn vấn đề này. Một lần nữa: ‘Học thuyết’ có nghĩa là điều kiện-căn bản, bởi vì ta biết[73] rằng ‘Tuệ giác về căn nguyên hoặc nhân duyên là sự phân tích học thuyết [74] đó’. ‘Ý nghĩa’ là kết quả của một nhân duyên, bởi vì ta biết rằng hiểu biết kết quả của nhân duyên chính là sự phân tích ý nghĩa vậy. ‘Chú giải’ có nghĩa là lời tuyên bố* theo ý nghĩa nguyên văn từ ngữ của học thuyết đó, hoặc có nghĩa là một Bài Pháp được thực hiện theo phương cách liên tiếp chính xác hoặc theo thứ tự trái ngược, cách trừu tượng hoặc theo từng chi tiết v.v...

‘Thẩm nhuần[75]’ có nghĩa là nhận thức[76] thấu đáo. Điều này vừa mang tính trần tục, vừa mang tính siêu thế. Nhờ vào đối tượng và không có sự lẫn lộn, ta thẩm nhuần vào các căn nguyên tùy theo những kết quả của chúng đem lại, hay thẩm nhuần vào những kết quả tùy thuộc các căn nguyên của nó, thẩm nhuần vào các khái niệm tùy theo hoàn cảnh đưa đến các ý niệm đó. Điều này cũng bao gồm tính cách không thay đổi được nơi những đặc điểm riêng của đối tượng này hoặc đối tượng kia (như Ngũ Uẩn và Niết Bàn), được diễn giải trong tạng này hoặc Tam tạng[77] kia. Đến đây ý nghĩa của những nhân duyên như vậy và hậu quả của những sự vật được diễn giải dưới với nhiều khía cạnh khác nhau trong Tam tạng đã được trình bày trước hiểu biết của người nghe. Tiếp theo sau đó còn có việc chú giải làm sáng tỏ ý nghĩa các sự vật đã được diễn giải dưới các khía cạnh đó; thế rồi trực giác xuất hiện được gọi là hiểu biết nhất định về các sự vật được pháp trong đó, hoặc bản chất không thể thay đổi nơi những đặc điểm riêng của các sự vật đó. Toàn bộ những điều này thật không dễ dàng đối với những người ít hiểu biết, họ không có được nhiều giá trị tích lũy, để thấu hiểu hoặc đạt được cơ sở vững chắc, như đã nói đến ở trên. Do vậy, câu kệ [23] này sẽ giải thích cặn kẽ hiện trạng này:

*Nên diễn giải thấu đáo mỗi khi cần,
Bài giảng, giáo lý, chân đế,
Chiều sâu giáo pháp chính là tâm niệm
Tình thương trong sáng là giáo điều.*

Về điểm này cũng cần xem xét đến ba cách nghiên cứu Tam tạng: Hãy nghiên cứu theo như cách chúng ta bắt một con rắn vậy, hãy nghiên cứu nhằm mục đích để được giải thoát, và hãy nghiên cứu giống như công việc của người thủ quỹ. Trong số những cách thức nghiên cứu này, việc nghiên cứu có được chỉ nhằm mục tiêu gây phiền hà đến cho người khác[78] v.v... thì công việc đó giống hệt như việc bắt rắn vậy. Liên quan đến vấn đề này chúng ta nghe nói: “Nầy chư Tỳ-khuru, tương tự như một người muốn bắt một con rắn, người đó liền ra ngoài đồng để tìm bắt. Khi người đó vừa nhìn thấy một con rắn to, hấn liền túm lấy thân con rắn, hoặc giả lại túm lấy đuôi rắn, Ngay tức khắc, rắn ta quay lại mổ ngay vào bàn tay, cánh tay, hoặc bất cứ bộ phận nào trên thân thể anh ta lớn cũng như nhỏ. Vì lý do đó, anh sẽ bị chết hoặc giả phải chịu đau đớn cho đến chết. Tại sao vậy? Nầy chư Tỳ-khuru, chính là do người đó không biết cách bắt rắn. Thế nên, nầy chư vị Tỳ-khuru, cũng tương tự như vậy, trong đạo giáo chúng ta, có một số người chẳng làm lợi cho ai, họ nghiên cứu nhiều ngành Phật Học khác nhau không đúng cách. Đang khi tiến hành nghiên cứu

Phật học họ lại không chú tâm cách thông minh đến ý nghĩa các kinh văn đó. Và cả ý nghĩa kinh văn họ cũng không am hiểu một cách thấu đáo, những học thuyết họ lãnh hội được không đem lại cho họ bất kỳ tri thức nào. Họ chỉ nghiên cứu giáo pháp nhằm mục tiêu gây phiền hà cho thiên hạ hay muốn thoát khỏi bị phê phán hay làm trò cười cho thiên hạ*. Đối với bất kỳ thiện pháp nào người có lòng ngay thẳng nghiên cứu Phật học, những người chẳng làm lợi cho ai không cảm nghiệm được thiện pháp đó; và những học thuyết họ lãnh hội một cách cầu thả như vậy đem cho họ nhiều thất lợi và đau khổ trong một thời gian dài. Vì sao vậy? Này chư Tỳ-khuru, do bởi họ lãnh hội[79] một cách cầu thả như vậy. Nhưng việc nghiên cứu đó, được những người ước ao chu tất một khối lượng giáo pháp lãnh hội một cách đúng đắn v.v.... và không nhằm mục đích gây phiền hà cho thiên hạ, và chỉ nhằm mục tiêu giải thoát, ta có thể nói rằng: ‘Những học thuyết nào được lãnh hội một cách đúng đắn như vậy sẽ đem lại lợi ích và hạnh phúc lâu dài.’ Vì sao vậy? Hỡi chư vị Tỳ-khuru, chính do việc lãnh hội[80] đúng đắn như vậy mà ra. Cuối cùng, thánh nhân, là người đã lãnh hội được Tuệ giác hoàn hảo về ngũ uẩn, đã loại bỏ được những Phiền não, tu luyện được Đạo, [24] thâm nhập vào thánh Quả A-la-hán, nhận chân được diệt đế, và dập tắt những lậu hoặc. Họ chỉ học hỏi nghiên cứu nhằm mục tiêu bảo vệ truyền thống, và để gìn giữ liên tục nền Phật học. Đây chính là cách nghiên cứu của người Chủ Kho Bạc (người quản lý tốt).

Chư vị Tỳ-khuru nào, đã tu luyện đúng đắn Luật tạng, bằng cách chu toàn đầy đủ các Giáo điều, sẽ lãnh hội được ba loại Minh, như đã diễn giải đầy đủ ở trên. Chư vị Tỳ-khuru nào có Tuệ giác hoàn chỉnh về Kinh tạng, do đạt được tâm định (concentration) sẽ thành tựu lục thông, như đã được diễn giải đầy đủ ở trên. Chư vị Tỳ-khuru nào, đã chú tâm nghiên cứu Vi Diệu Pháp (*Abhidhamma*), bằng cách đạt đến được thành tích am hiểu tứ vô ngại giải, như đã diễn giải đầy đủ ở trên. Như vậy Chư vị Tỳ-khuru này đã tu luyện đúng đắn Tam tạng, đến đúng thời điểm thuận tiện sẽ thành tựu được ba tuệ giác, lục thông và bốn phép phân tích. Nhưng Chư vị Tỳ-khuru nào lại tu luyện Luật tạng (Vinaya) một cách kém cỏi, cho rằng mình không sai phạm trong các cảm giác cấm kỵ vì loại xúc giác này giống ý hệt như đụng chạm đến chân mền quần áo vậy. v.v... tạo ra cảm khoái và Đức Phật cũng không cảm đoán. Và có lời nói[81] rằng: ‘Tôi am tường học thuyết Đức Thế Tôn đã truyền dạy, cụ thể là, có một số điều gây tác hại cho việc tiến bộ, nhưng chúng không thể gây hại cho người sử dụng đến cách này cách khác.’ Hậu quả là có chư vị Tỳ-khuru phạm phải những điều bất thiện đó. đó là Chư vị Tỳ-khuru nào tu luyện Kinh tạng một cách kém cỏi, có tư tưởng lệch lạc, không hiểu được ý nghĩa những đoạn kinh văn như: “Này chư Tỳ-khuru, như đã nói đến ở trên, có bốn hạng người[82] trên cõi đời này ‘Do những ý tưởng sai lầm[83] của mình, người này tố cáo chúng ta, tự làm hại chính bản thân và phạm nhiều khuyết điểm’. Hậu quả là vị Tỳ-khuru đó có những quan điểm sai trái”. Tỳ-khuru nào tu luyện Vi Diệu Pháp (*Abhidhamma*) một cách kém cỏi, khiến cho tâm trí vượt xa những tư tưởng trừu tượng cõi vô sắc và chỉ suy nghĩ đến những điều không tưởng. Hậu quả là vị Tỳ-khuru đó bị loạn tâm. Bởi vì có lời nói rằng: ‘Này chư Tỳ-khuru, có bốn điều không thể tưởng tượng được, là những điều chẳng nên nghĩ đến. Tính ngu xuẩn hay bức bối sẽ là một phần người đó thực hiện’. Chính vì vậy chư vị Tỳ-khuru nào được tu luyện Tam Tạng một cách kém cỏi thì sớm muộn gì cũng gặp đủ thứ thất bại ê chề chẳng hạn như theo đuổi những nguyên lý bất thiện, tà kiến và những xáo trộn tâm thức.

Thậm chí có nội dung câu kệ như sau:

*Mỗi chúng ta đạt được gì
nghiên cứu tam tạng, làm sao có thể thành đạt
Ta thất bại ở đâu, hãy giải thích cả những điều này.'*

Như vậy nhờ thu thập Tuệ giác về Kinh tạng bằng nhiều cách khác nhau, hiểu biết những bộ bằng nhiều cách thức khác nhau, chúng ta nhận ra rằng Tam tạng chính là lời của Đức Phật vậy.

[25] Năm bộ kinh *Pāli*, được phân nhóm lại như thế nào? Toàn bộ những lời dạy của Đức Phật được chia thành Trường bộ kinh (*Dīgha Nikāya*) Trung bộ kinh (*Majjhima Nikāya*), Tương Ưng bộ kinh (*Samyutta*), Tăng Chi Bộ (*Anguttara*) và Tiểu Bộ Kinh (*Khuddaka Nikāya*).

Trường bộ kinh (*Dīgha Nikāya*) là Bộ nào trong số những bộ vừa kể trên? Thưa là bộ sưu tập gồm ba mươi bốn kinh bắt đầu với Phạm Võng Bộ (*Brhamajala*), tạo nên 3 phân đoạn.

*Ba mươi bốn Kinh gộp trong ba chương-
Bộ đầu, bộ dài nhất tên là Trường bộ kinh (Dīgha Nikāya)*

Nhưng tại sao lại gọi là *Trường bộ kinh (Dīgha Nikāya)*? Thưa bởi vì đó là một Bộ kinh rất dài, nên được gọi là *Nikāya*. 'Này chư Tỳ-khuru, ta chưa từng thấy bất kỳ một *nhóm riêng lẻ* nào lại đa dạng như một nhóm súc sanh^[84]; 'nơi cư ngụ của các vị hoàng tử Ponika, và các vị hoàng tử Cikkhalika^[85]'. Đây là những ví dụ cho thấy ý nghĩa của thuật ngữ này theo hai nghĩa tôn giáo và Phàm tục. Do đó, trong những Bộ *Nikāya* còn lại, định nghĩa này cũng nên được hiểu như vậy.

Trung bộ kinh (Majjhima Nikāya) là bộ nào? Thưa là bộ sưu tập gồm một trăm năm mươi hai kinh có độ dài trung bình bắt đầu là kinh *Mulapariyaya*, gộp lại thành 15 phân đoạn: Trung bộ kinh (*Majjhima Nikāya*) gồm 15 chương, gồm bảy cảnh và mười hai Kinh.

Tương Ưng bộ kinh (Samyutta Nikāya) là bộ nào? Thưa là bộ sưu tập gồm bảy ngàn bảy trăm sáu mươi hai kinh bắt đầu với kinh *Oghatarana*, và được sắp loại giống như *Devatasamyutta* v.v...

Tương Ưng bộ kinh (*Samyutta Nikāya*) gồm: Bảy ngàn bảy trăm sáu mươi hai Kinh.

Tăng Chi Bộ (Anguttara Nikāya) là bộ nào? Thưa là bộ sưu tập gồm chín ngàn năm trăm năm mươi bảy kinh bắt đầu với kinh *Cittapariyadana*, được sắp xếp thành từng phần liên tiếp nhau.

*Chín ngàn năm trăm năm mươi bảy kinh,
là con số Tăng Chi Bộ Kinh.*

[26] *Tiểu Bộ*^[86] (*Khuddhaka Nikāya*) là Bộ nào? Thưa là toàn bộ Luật Tạng, Vi Diệu Pháp Tạng và 15 phân đoạn như đã được vạch ra ở trên.- bắt đầu với Bộ *Tiểu Tụng* (*Khuddakapatha*), *Pháp cú kinh (Dhammapada)*, toàn bộ những lời còn lại của Đức Phật, ngoại trừ Bốn Bộ *Nikāya*.

*Ngoại trừ Bộ Dīgha, và ba bộ Nikāya
lời còn lại của Đức Phật là gộp trong Tiểu Bộ.
Như vậy Nikāya có năm Bộ cả thấy.*

‘Chín phần’ gồm những phần nào vậy? Thừa đó là toàn bộ kệ Kinh (*sutta*), Ứng tụng (*Geyya*), Ký Thuyết (*Veyyakarana*), phúng tụng (*Gatha*), Tự Thuyết (*Udana*), Phật thuyết như vậy (*Itivuttaka*), Bản Sinh (*Jataka*), Vị tăng hữu (*Abbhuta*), Phương Quảng (*Vedalla*)[\[87\]](#).

Về điểm này, hai Kinh- *Bộ Phân tích (Vibhaṅga)*, *Bộ Niddesa*, *Kiên Độ Bộ (Khandhakas)* và *Phụ Tùy (Parivara)*, *Bộ Mangalasutta*, *Bộ Ratamasutta*, *Nalakasutta*, *Tuvatakasutta* thuộc các Phân Đoạn Bộ (*Sutta-Nipata*), và bất kỳ Lời Nói nào khác của Đấng Như Lai Phật Tổ mang tên kệ kinh (*Sutta*) nên được coi như là Bộ. Tất cả các Bộ ở thể kệ (*verses*) nên được hiểu là Ứng tụng (*Geyya*). Đặc biệt, tất cả các chương viết ở thể kệ trong *Tương Ứng bộ kinh (Samyutta-Nikāya)* tạo nên Ứng tụng (*Geyya*). Toàn bộ Tạng Vi Diệu Pháp, các Kinh không ở thể kệ và bất cứ Lời nào khác của Đức Phật bao gồm trong tám phần nên được hiểu như là Ký Thuyết Bộ (*Veyyakarana*)[\[88\]](#), hoặc là phân chú giải. *Pháp cú kinh*, *Trưởng Lão Kệ*, *Trưởng Lão Ni Kệ*, đó là những đoạn nằm trong các Phân đoạn Bộ (*Sutta-Nipata*) không được gọi là Kệ kinh, và toàn bộ câu kệ đều nên được ghi nhận như là *phúng tụng hay Kệ*. Có Tám mươi hai kệ kinh ở thể kệ lại diễn tả Tuệ giác và niềm vui nên được hiểu đó là Kinh Phật Tự Thuyết (*Udana*)

Một trăm mười hai Kinh đã được giảng bắt đầu theo cách này: ‘Chính vì vậy Đức Thế Tôn[\[89\]](#) phán rằng,’ Do đó, theo lời phán dạy của Đức Thế Tôn v. v. ., nên được hiểu là *Như Thị Thuyết Bộ* (tức là ‘Đức Thế Tôn phán rằng’). Có năm trăm năm mươi câu chuyện kể về việc tái sanh (*Birth-Stories*) kể về tái sanh bắt đầu với bộ *Apannaka* tạo thành các Kinh Bốn Sanh (*Jataka*). Tất cả các bộ Kinh liên quan đến những điều tuyệt vời và kỳ diệu đã được kể lại theo cách: ‘Này chư Tỳ-khưu, có bốn điều tuyệt vời và kỳ diệu nơi tôn giả A-nan-đa [\[90\]](#)’, nên được hiểu như là (*Vị tăng hữu*). Tất cả các Kinh dưới hình thức câu hỏi diễn tả việc đạt được niềm vui và hiểu biết lập đi lập lại, như các Bộ: (*Cullavedala*), (*Mahavedala*), (*Sammāditthi*), *Sakkapanha*, *Sankhārabhajanīya*, *Mahapunnama*[\[91\]](#) v.v... nên được hiểu như là phương quảng. Đó là toàn bộ chín phần trong Kinh tạng.

Còn Tám mươi bốn ngàn Pháp môn (đơn vị = Units) trong kinh văn là gì vậy?

[27] *Đức Thế Tôn dạy, có Tám mươi hai ngàn Pháp môn,
Hai ngàn pháp môn do ngài Ngài Xá-lợi-phất (Sāriputta)
Cả thấy Tôi học biết được Tám mươi bốn ngàn pháp môn [\[92\]](#).*

Như vậy toàn bộ Lời Đức Phật bao gồm Tám mươi bốn ngàn Pháp môn (tức đơn vị) viết thành văn. Trong số này, bộ chứa đựng một chủ đề[\[93\]](#) tạo thành một pháp (hay một đơn vị) trong kinh văn. Nơi nào có bộ gồm hơn một chủ đề, thì những Pháp môn (đơn vị) trong kinh văn bộ này được xác định bằng số lượng những chủ đề chứa trong đó. Trong các câu kệ, mỗi câu gồm có những thắc mắc hoặc câu hỏi cũng tại thành một đơn vị (pháp), mỗi câu trả lời lại tạo ra pháp khác. Trong Bộ Vi Diệu Pháp, mỗi cách phân loại theo bộ ba hoặc bộ đôi, cũng như mỗi cách phân loại theo khoảng thời gian biết rõ, đều tạo thành một đơn

vị trong kinh văn. Trong Luật tạng (Vinaya), cũng có các chủ đề, bản đề mục, cách phân loại có giới hạn, những vi phạm, trong trắng vô tội, các lỗi phạm tạm thời, và cách phân chia theo khổ thơ ba câu, trong đó, mỗi phần nên được hiểu như là một đơn vị trong kinh văn. Đây là cách phân chia Giáo lý của Đức Phật thành Tám mươi bốn ngàn đơn vị (pháp) trong kinh văn.

Như vậy vào thời điểm trùng tuyên Phật ngôn tại Đại Hội Thứ Nhất (Rehearsal at the First Council) có năm trăm vị Tỳ-khưu tham dự. Đây là một Hội Nghị tập hợp tự kiểm điểm, chư vị đó duyệt lại (toàn bộ Pháp và Luật) dưới sự chủ trì của Ngài Ca-Diếp (Mahakassapa), sau khi đã xác định trước: '[Đây là giáo lý của Đức Phật, đây là Luật tạng (Vinaya)^[94]], khẳng định chắc chắn đây là những lời đầu tiên, là những lời ở khoảng giữa, và là những lời cuối cùng của Đức Phật; đây là bộ Tạng Luật- đây là tạng kinh, đây là Tạng Vi Diệu Pháp, đây là Trường bộ kinh (*Dīgha Nikāya*).... Tiểu Bộ (*Khuddaka Nikāya*); đây là chín chi phần, có nghĩa là toàn bộ các Kinh tạng v.v...; Đây là tám mươi bốn ngàn Pháp môn (đơn vị) được ghi lại thành kinh văn'. Và không chỉ có bộ này: những gì cách thức văn chương khác xuất hiện trong Tam tạng, chẳng hạn như các danh sách đề mục (*uddana*), các chương (*vagga*), những phần đọc lướt (*peyyala*), những đoạn theo đề tài đơn, đôi (*nipata*) v.v..., những nhóm (*samyutta*), những nhóm 50 (*pannasa*) – tất cả bộ này đã được phân loại, duyệt lại trong vòng bảy tháng. Và đến phần kết thúc cuộc kết tập Tam tạng, cả trái đất rộng lớn đã rung chuyển (lên tới những đường ranh giới của mặt nước) một cách dữ dội, lập đi lập lại, với một chấn động theo chiều thẳng đứng ở khắp mọi nơi; và những điều kỳ diệu khác đã diễn ra, như thể những sự kiện đó một chúc mừng với cảm giác vui mừng phấn khởi trước suy nghĩ: 'Nhờ Trưởng Lão Đại Ca-Diếp (Mahakassapa), giáo pháp của Đức Phật Thập Toàn đã được tồn tại kéo dài trong một thời kỳ là năm ngàn năm'.

Như vậy kết tập Tam tạng tại Đại Hội thì Vi Diệu Pháp (*Abhidhamma*) là một tạng căn cứ vào các phân loại -Tam Tạng, Tiểu Bộ (*Khuddaka-Nikāya*) theo cách phân biệt *Nikāya* [28] Ký Thuyết Bộ (Veyyakarana) theo cách phân biệt-từng Phần và tạo thành hai ngàn hoặc ba ngàn Pháp môn theo kinh văn phân loại pháp môn như trong kinh văn. Một lần kia, có một vị Tỳ-khưu, đã nghiên cứu kỹ lưỡng Bộ Vi Diệu Pháp, đang ngồi thiền giữa chư vị Tỳ-khưu khác, ngài biết rất rõ tất cả năm *Nikāya*^[95] và trích dẫn kinh văn từ Bộ Vi Diệu Pháp, đã trình bày Học Thuyết như sau: 'Tập hợp (Uẩn) Sắc là vô ký; trong số bốn uẩn (Danh), một số là thiện, một số là bất thiện, một số là vô ký nữa. Trong số mười xứ là vô ký; hai xứ còn lại mang tính chất thiện, hay bất thiện hoặc vô ký. Có mười sáu giới là vô ký; hai thành giới (còn lại) có thể mang tính chất thiện, bất thiện hoặc vô ký. Mười Quyền lại vô ký; Ưu quyền là bất thiện; quyền (thúc giục và truyền cảm hứng cho chúng ta) cũng vậy – 'Ta đến để hiểu rõ điều vô khả thức (unknown)' – là thiện; bốn quyền có thể là thiện hoặc vô ký; sáu khả quyền có thể thiện, bất thiện hoặc vô ký^[96]. Một Tỳ-khưu ngồi thiền tại đó lên tiếng hỏi: 'Thưa Ngài Luận sư, ngài trích dẫn một kinh văn dài như thể sắp sửa đi vòng quanh Núi Sineru; vậy kinh văn đó là gì vậy?'. 'Hỡi chư đệ, đó chính là Bộ Vi Diệu Pháp vậy. 'Tại sao Ngài lại trích dẫn kinh văn Bộ Vi Diệu Pháp vậy? Phải chăng Chư Tỳ-khưu không có nhiệm vụ trích dẫn những kinh văn khác đã được Đức Phật phán ra hay sao?'. (Luận sư) 'Hỡi chư đệ, ai đã diễn giải Bộ Vi-Diệu-Pháp?'. 'Dạ thưa Chư Tỳ-khưu, chẳng phải Đức Phật đâu'. (Luận sư) 'Nhưng, hỡi chư đệ, có phải chư đệ đã nghiên cứu Luật-Tạng không?'. 'Dạ thưa Chư tăng không ạ'. (Luận sư) 'Ta cho rằng bởi vì không nghiên cứu Luật- Tạng, nên chư đệ nói như vậy do bởi chư đệ không biết đó thôi'. 'Dạ thưa Chư

tăng, đã thực sự nghiên cứu một số Luật-Tạng'. (Luận sư) 'Vậy thì chư đệ đã thâm nhập vào Bộ này quá ít đó, hẳn chư đệ đã ngồi ở cuối hội nghị và đang ngủ gật đó hay sao?'. Một người đã thoát tục do ảnh hưởng của Luận sư như chính chư đệ đã tuyên đọc (công thức?) Nơi Nương Tựa, hoặc giả một người đã tiếp nhận Đại Thọ Giới đầy đủ trước sự chứng kiến của Tăng Đoàn các Luận sư đông đảo như chính chư đệ, lại nghiên cứu Luật tạng (Vinaya) một cách cầu thả như vậy, thì đã làm điều sai lầm thực sự. Tại sao vậy? Chính là do việc "nghiên cứu một số Luật tạng" không đúng cách mà ra. Bởi vì chính Đức Phật đã phán[97]: "Nếu không có ý đồ xúc phạm đến Luật tạng mà ta lại muốn xui khiến người khác nói rằng, làm ơn hãy nghiên cứu Kinh tạng hoặc các Kệ hoặc giả cả Bộ Vi-Diệu-Pháp nữa, rồi sau đó đệ mới nghiên cứu Luật tạng (Vinaya), thì Chư đệ chẳng có lỗi làm gì cả." (Lại nữa, trong Tỳ-khưu ni Bộ Phân tích[98] nói rằng: "Chư vị Tỳ-khưu ni phạm một lỗi nhỏ), nếu vị đó đặt vấn đề về Bộ Vi-Diệu-Pháp hoặc Luật tạng sau khi đã được phép (đặt câu hỏi) về Kinh, hoặc về Kinh hay về Luật tạng nữa, sau khi đã được phép (đặt vấn đề) về Luật tạng.".

Nhưng thậm chí chư đệ đã không biết nhiều[99] về bộ đó'. Người theo tà kiến đã bác bỏ quá nhiều điều. Bộ *Mahagosinga* thậm chí lại còn có quyền uy mạnh mẽ hơn (để chứng tỏ rằng Vi-Diệu-Pháp chính là Lời của Đức Phật). Vì từ bộ này, ngài Xá-lợi-phất (*Sāriputta*), Tướng quân Chánh pháp (Generalissimo) Luật tạng, đã tiến lại gặp vị Đạo sư (đức Phật) để thông báo cho ngài biết những câu hỏi và câu trả lời qua lại xảy ra giữa Mahamoggallana và chính bản thân ông, và thuật lại những câu trả lời của Mahamoggallana, (Bậc Đạo sư (đức Phật) nói rằng [29]: 'Hỡi này Xá-lợi-phất (*Sāriputta*), trong câu chuyện về đạo giáo của hai vị Tỳ-khưu liên quan đến Vi-Diệu-Pháp, mỗi người hỏi và trả lời với nhau mà không một chút ngập ngừng, đều rất phù hợp với giáo pháp. Giờ đây, hỡi này Xá-lợi-phất (*Sāriputta*), một vị Tỳ-khưu có thể làm tăng vẻ đẹp Khu Rừng Gosinga Sala'[100]. Bậc Đạo sư (đức Phật), vì không cho rằng các vị Tỳ-khưu, thông thạo Vi Diệu Pháp, lại không tham gia đạo giáo của ngài, ngài đã ngẩng cao cổ giống như cái trống, và hít một hơi dài, đầy sung sướng tròn vẹn như trăng rằm, ngài đã phát ra giọng nói oanh vàng khen ngợi Moggallana như sau: 'Tốt lắm, tốt lắm, Hỡi Xá-lợi-phất (*Sāriputta*)! Các đệ tử nên trả lời chính xác như Moggallana đã làm; quả thật Moggallana là một vị Luận sư diễn giảng giáo pháp đại tài. Và theo truyền thống, chỉ có vị Tỳ-khưu nào am tường Vi-Diệu Pháp mới chính là những Luận sư diễn giảng giáo pháp đích thực mà thôi; những vị còn lại, cho dù có diễn giảng giáo pháp rất tốt, vẫn không phải là những Luận sư diễn giảng điều đó đâu. Tại sao vậy? Thừa rằng, đang nói diễn giải giáo pháp, các vị đó lẫn lộn những loại tác nghiệp (Kamma) khác nhau và ảnh hưởng các tác nghiệp đó đem lại, họ vẫn chưa phân biệt rạch ròi được giữa Danh và Sắc, và còn lẫn lộn nhiều trạng thái khác nhau nữa. Các thiện sinh nghiên cứu Vi-Diệu-Pháp không được nhầm lẫn như vậy; vì thế nên một vị Tỳ-khưu am hiểu Vi-Diệu-Pháp, cho dù có diễn giảng giáo pháp hay không, vẫn có khả năng trả lời được những câu hỏi đặt ra bất cứ lúc nào. Chính vì thế chỉ chư vị Tỳ-khưu đó mới là Luận sư diễn giảng giáo pháp đích thực mà thôi. Bậc Đạo sư (đức Phật) ám chỉ đến điều này thì ngài tán thành nói rằng, "Quả thật Moggallana đã trả lời rất tốt những câu hỏi đó". Kẻ nào ngăn cản việc thuyết pháp Vi-Diệu-Pháp tức là Pháp Luân Của Bậc Chiến Thắng (the Wheel of the Conqueror), phủ nhận khả năng toàn tri của ngài, phá hoại Tuệ giác đầy quyền uy của Bậc Đạo sư (đức Phật), đánh lừa cử tọa, ngăn cản Thánh Đạo của các Tôn Giả, tự tỏ mình là người ủng hộ cho một trong số mười tám nhân duyên bất đồng trong Tăng Đoàn, dám thực hiện những hành vi khiến tác giả của hành vi đó đang bị trừng phạt, khiển trách hoặc bị khinh miệt (nơi Tăng Đoàn), và bị loại khỏi Tăng Đoàn, hay bị cảnh

cáo[101] bằng những hành vi trừng phạt đặc biệt, bị khiển trách hoặc bị khinh miệt, và bị buộc phải sống bằng những thức ăn dư thừa.

Nhưng nếu như kẻ Dị giáo nói rằng, phải chăng Đức Phật đã chẳng diễn giải Vi Diệu Pháp (*Abhidhamma*) ắt hẳn phải có một phần dẫn nhập mở đầu cho bộ đó, giống như trong hàng ngàn, hàng vạn các bộ khác vẫn có phần dẫn nhập như, ‘Ngày kia, Đức Thế Tôn đang có mặt tại Vương xá (*Rājagaha*)’ v.v...chắc hẳn đã có người cải lại ngài như thế này: ‘*Kinh Bốn Sanh (Jataka) Bộ Nipata, Pháp cú kinh (Dhammapada)* v.v... không hề có phần giới thiệu, tuy nhiên, Đức Phật[102] cũng đã diễn giải các bộ đó’. Ngoài ra, ngài còn nói thêm rằng: ‘Ôi bậc trí tuệ, Bộ Vi-diệu-pháp chính là phạm vi hoạt động của chư Phật, chứ chẳng phải là lãnh địa của những người khác đâu; từ đó giòng dõi của chư Phật, thân thể của họ. Thành tích đạt đến đỉnh trí tuệ trọn lành của họ, việc xoay chuyển Bánh Xe pháp, việc thực hiện Hiện Song Thông, việc thăm viếng chư Thiên, giảng pháp trong thế giới- chư Thiên[103], và dòng dõi của các vị ấy, tất cả đều đã được từ đó thể hiện. Không thể lý giải được việc đánh cắp cỗ Tượng Quý (voi hoàng gia), hoặc con tuần mã của Chúa tể vũ trụ, và thắng cương vào cỗ xe kéo rồi đánh xe đi rảo khắp nơi, hoặc đánh cắp Bánh Xe-Bảo Vật, rồi gắn chặt vào một cỗ xe chở cỏ khô và đánh đi chu du khắp nơi, hoặc sử dụng Bảo Ngọc quý giá có khả năng phát sáng xa hàng Do-tuần (*yojana*), lại đặt trong một chiếc giỏ bông – tại sao thế? Thừa bởi vì tất cả đều là tài sản hoàng gia. Ngay cả như vậy chẳng nữa, Bộ Vi-diệu-pháp cũng chẳng phải lãnh địa của những kẻ khác đâu; bộ này chỉ là lãnh địa của các Đức Phật mà thôi. Tương tự như một Bài Pháp, chỉ duy nhất chỉ có các vị đó mới có thể diễn giải Vi Diệu-Pháp; bởi vì nguồn gốc các chư vị đó đã được chứng tỏ ... giống như cuộc trở về của chư vị đó từ thế giới. Ôi bậc trí tuệ, không nhất thiết phải có phần dẫn nhập đối với Vi Diệu Pháp đâu’. Khi phát biểu câu nói này như vậy, thì đối thủ không chính thống chẳng tìm đâu ra được những dẫn chứng minh họa để hỗ trợ cho lý lẽ của họ,

Trưởng Lão Tissabhuti, là cư dân tại Công Viên Trung Tâm, muốn chứng tỏ rằng vị trí Đại Giác Ngộ[104] Vĩ Đại của Đức Phật chính với mong muốn chứng tỏ rằng địa điểm Giác Ngộ Vĩ Đại (của Đức Phật) chính là phần dẫn nhập cho Bộ Vi-Diệu-Pháp, như đã trích dẫn Bộ *Padesavihara* – ‘Này chư Tỳ-khuru, bất cứ lối sống nào ta đã trải qua, sau khi đã đạt được giác ngộ, ta đã tận hưởng lối sống đó (trong hai tuần nay)’. Vị Trưởng Lão đã phát triển điều này: Có cả bảy mươi vị trí đó là: Các Uẩn, các xứ, các giới, các Chân đế, các quyền, các duyên khởi, những Niệm xứ (*Application of Sati*), Thiền, tâm và các pháp. Trong số các vị trí này, khi ngồi thiền tại gốc Cây Bồ-đề vĩ đại, Đức Phật đã nhận ra được đầy đủ Ngũ Uẩn hoàn hảo; trong suốt ba tháng, ngài chỉ sống bằng thọ uẩn[105] đó. Ngài đã trực giác được đầy đủ mười hai xứ và đầy đủ mười tám giới; trong suốt ba tháng, ngài chỉ sống bằng cảm giác mà thôi, trong xứ và trong giới những biểu hiện Danh là thôi. Ngài đã chứng ngộ được Tứ Diệu Đế; trong ba tháng ngài chỉ sống trong cảm thọ mà thôi. Ngài đã chứng ngộ được hoàn toàn hai mươi hai quyền; trong suốt ba tháng, ngài chỉ sống nhờ vào Ngũ Căn (*indriyas*) [106]. Ngài đã chứng ngộ đầy đủ chuỗi[107] duyên khởi; trong suốt ba tháng, ngài chỉ sống bằng cảm thọ lấy xúc giác làm nguyên nhân. Ngài chứng ngộ đầy đủ được Tứ Niệm Xứ (*application of Mindfulness*); Trong ba tháng ngài đã sống chỉ nhờ vào cảm thọ căn cứ vào đó ngài áp dụng thiền định.[31] Ngài cũng đã chứng ngộ được hoàn toàn bốn cách nhập thiền *Jhāna*; trong vòng ba tháng ngài chỉ sống hoàn toàn dựa trên những chi thiền đó mà thôi. Ngài đã chứng ngộ được hoàn toàn tâm; trong vòng ba tháng ngài chỉ sống nhờ cảm thọ tâm mà thôi. Ngài cũng đã chứng ngộ hoàn toàn được các pháp

khác nữa; trong suốt ba tháng, ngài chỉ sống nhờ vào (một hoặc hai) mẩu đề tam thọ đó^[108]. Như vậy Trưởng lão đã đề ra phần giới thiệu Vi Diệu Pháp bằng cách viện dẫn đến Bộ Padesavihara.

Trưởng Lão Sumanadeva, sinh sống trong một ngôi làng nọ, đang khi chuyển ngữ tam tạng^[109] Trong khi phiên dịch các Tam tạng tại tầng trệt tòa lâu đài Brazen, ngài suy nghĩ rằng: ‘Đạo hữu không chính thống này, do không biết gì về phần dẫn nhập (nidana) Bộ Vi Diệu Pháp, nên chỉ giống như một người đang than khóc (không được trợ giúp) trong rừng rậm hai tay đưa lên trời, hoặc giống như một người đã bố trí một vụ kiện mà không có nhân chứng’.^[110] Và để chứng tỏ có phần giới thiệu này, Vị Trưởng Lão nói rằng: ‘Có một lần kia, Đức Thế Tôn có mặt giữa chư thiên trên ngọn đồi, Pandukambala, dưới gốc cây Paricchattaka nơi cõi Tam Thập Tam Thiên (Tavatimsa). Sau đó, Đức Thế Tôn đã diễn giải Bộ Vi Diệu Pháp cho các chư thiên nơi cõi Tam Thập Tam Thiên (Tavatimsa) như sau: “Những trạng thái tâm có thiện, bất thiện, vô ký v.v...”’^[111].

Nhưng ngược lại, trong các Bài Pháp về Kinh tạng, chỉ có một phần giới thiệu duy nhất được thực hiện, còn trong Bài Pháp về Vi Diệu Pháp lại cần đến hai phần giới thiệu: một là về Sự Nghiệp và Mục Tiêu của tác phẩm này, và hai là giới thiệu về học thuyết chứa đựng trong đó. Trong đó, phần thứ nhất trình bày về những sự kiện từ thời đức Phật Dipankara cho đến thời Đức Phật Thích Ca ngồi dưới gốc cây Bồ-đề; phần thứ hai bao gồm các sự kiện xảy ra giữa thời kể trên và thời đức Phật Thích Ca chuyển Pháp luân (Wheel of the Dhamma). Như vậy được thành thạo trong việc giới thiệu (dẫn nhập) Bộ Vi Diệu Pháp, gồm cả hai phần giới thiệu trên, những vấn đề sau đây được nêu lên.: 1. Bộ Vi Diệu Pháp xuất phát từ đâu?, 2. Bộ này được hoàn thiện ở đâu? 3. Bộ này được quán triệt đến đâu?, 4. Bộ này được quán triệt khi nào? 5. Ai quán triệt được bộ này? 6. Bộ này được nghiên cứu ở đâu?, 7. Bộ này được nghiên cứu khi nào?, 8. Ai nghiên cứu bộ này?, 9. Bộ này được thuyết ở đâu?, 10. Bộ này được thuyết vì ích lợi của ai?, 11. Bộ này được thuyết vì mục đích gì?, 12. Bộ này được ai đón nhận?, 13. Ai đang nghiên cứu bộ này? 14. Ai đã nghiên cứu bộ này?, 15. Ai học thuộc lòng bộ này?, 16. Bộ này là lời của ai?, 17. Ai truyền đạt lại bộ này?

Câu trả lời cho các câu hỏi trên là: 1. Nguồn gốc Bộ Vi Diệu Pháp chính là lòng tin do việc giác ngộ thôi thúc. 2. Bộ này được hoàn thiện với 550 Kinh Bản Sanh (Jataka). 3. Bộ này được quán triệt tại gốc cây Bồ-đề. 4. Bộ này được quán triệt nhân ngày rằm tháng sáu (Visakha) 5. Bộ này được Đức Phật toàn giác quán triệt. 6. Bộ này được liễu ngộ tại gốc cây Bồ-đề. [32], 7. Bộ này được liễu ngộ trong suốt 7 ngày tại toà nhà Bảo ngọc, 8. Bộ này được Đức Phật toàn giác liễu ngộ. 9. Bộ này được giảng cho chư thiên cõi Tam Thập Tam Thiên. 10. Bộ này được thuyết vì lợi ích cho Chư Thiên. 11. Bộ này được thuyết để giải thoát khỏi Tứ Bộc Lưu. 12. Bộ này được Chư Thiên đón nhận. 13. Những người đang bị quản chế và những người thiện tâm trên cõi phàm tục nghiên cứu bộ này. 14. Những bậc thánh đã thoát khỏi những lậu hoặc, 15. Những người đang áp ủ bộ Vi Diệu Pháp đã học thuộc lòng bộ này, 16. Bộ này là lời của Đức Thế Tôn, bậc A-la-hán, Chánh đẳng chánh giác. 17. các vị Luận sư thay phiên nhau truyền đạt bộ này. Bộ Vi Diệu Pháp đã được truyền đạt do các vị Trưởng Lão ngược lên cho tới thời Đại Hội thứ ba đó là: Trưởng Lão *Sāriputta*, *Bhaddaji*, *Sobhita*, *Piyajālī*, *Piyapāla*, *Piyadassī*, *Kosiyaputta*, *Siggava*, *Sandeha*, *Moggalīputta*, *Visudatta*, *Dhammiya*^[112], *Dāsaka*, *Sonaka*, *Revata* và các vị

Trưởng Lão khác nữa. Sau đó, Bộ Vi Diệu Pháp đã được các đệ tử kể vị các Trưởng Lão truyền đạt lại hậu thế. Như vậy bộ này đã được các bậc Luận sư không gián đoạn chuyển tải xuống tại Ấn Độ. Và sau đó từ đảo quốc Tích Lan, bộ này được lan truyền đến cho các vị *Mahīnda*, *Iddhiya*^[113], *Uttiya*^[114], *Bhaddanāma* và *Sambala*. Từ Ấn Độ, những bậc Trưởng Lão trí tuệ vĩ đại đó đã đem Bộ Vi Diệu Pháp đến hòn đảo này, và kể từ đó cho đến nay, bộ này đã được truyền lại cho hàng Luận sư là các đệ tử của các vị đó. Được truyền tải như vậy, phần giới thiệu về Sự Nghiệp và Mục Tiêu của tác phẩm Vi Diệu Pháp, từ thời đức Phật Dipankara cho đến thời Phật Thích Ca đạt đạo dưới gốc cây Bồ-đề, các sự kiện xảy ra giữa thời kể trên và thời ngài chuyển pháp luân (Wheel of the Dhamma) và phần giới thiệu học thuyết cho tới khi việc xoay chuyển Bánh Xe pháp từ truyền thống sẽ trở thành rõ ràng:

(Tiếp theo sau đây là câu chuyện *Dūrenidāna* trong tập Chú Giải Kinh Bồn Sanh (Jataka). do Fausboll xuất bản tập i. tr. 2-47 do bà Rhys Davids dịch trong câu chuyện tiền thân của đức Phật, tr. 2-58)

Tại nơi Trời Đâu Xuất (Tusita), ngài vượt trội hẳn chư thiên với 10 thuộc tính; ngài vui hưởng niềm vui thiên giới, cho đến mãn cuộc đời [33] kéo dài suốt năm mươi bảy *kotis* và sáu mươi ngàn năm, theo kiểu tính toán hạ giới. Chư thiên được báo cho biết^[115] đã đến lúc ngài phải kết liễu cuộc đời đang sống giữa Chư thiên trong vòng bảy ngày, vì đã xuất hiện năm điềm báo cụ thể là - quần áo của ngài bị vấy bẩn, những bông hoa bị tàn phai^[116], mồ hôi từ hai nách toát ra, cơ thể mất hết hào quang, Chư thiên không thể tề tựu nơi chỗ ngồi dành riêng cho ngài nữa – ngài đã dao động trước suy nghĩ: ‘Các tầng trời trở thành trống rỗng! Họ biết rằng Đấng Hiện Hữu Vĩ Đại đã hoàn tất những thiện pháp, và họ nghĩ rằng: ‘Nếu giờ đây ngài có được Thành Phật bằng tái sinh nơi cõi trần thế, thì những ai thực hiện được những việc công đức ắt hẳn sẽ phải qua đi, và thay vì đi vào cõi chư thiên khác, Chư thiên sẽ tràn ngập cõi đời này vậy.

Vì thế cho nên Đức Phật đã dạy với Xá-lợi-phất (Sāriputta):

*Khi ta ngự nơi Cõi Trời Đâu Xuất,
từ vô vàn cõi thế Santusita đã yêu cầu đến ta.
Họ đến với ta với đôi bàn tay cầu khẩn,
Họ thưa rằng: Ôi người Anh Hùng Vĩ Đại,
Giờ đã điểm ngài hạ giới tái sinh
Cùng giác ngộ chính Đạo Bất Tử,
Cả chư thiên lẫn chúng sinh được giải thoát.*

Do đó, khi được yêu cầu trở thành Phật như vậy, Đức Phật liền quan sát rất cẩn thận năm điều liên quan đến Thân Mẫu (tương lai) của ngài về tuổi tác, tư cách, địa vị, dòng họ, gia đình và tuổi thọ của người mẹ tương lai. Sau khi đã quyết định, ngài đã rời khỏi Cõi Trời Đâu Suất và tái sinh trong một gia đình vương giả Thích Ca, và tại gia đình đó, đến đúng thời ấn định, ngài đã đạt đến tuổi thanh xuân cuộc đời, không hề giảm sút tận hưởng niềm vui trọn vẹn trong vinh quang phú quý cuộc đời.

Những chi tiết về cuộc đời của ngài trong quãng thời gian này, cũng như những lời chú giải về các chi tiết đó được gộp lại trong đoạn văn sau đây: ‘Này Ananda, đáng đầy lòng quan

tâm và thông suốt mọi sự, ngài (Đức Phật) đã rời khỏi cõi trời Đâu Xuất (Tusita) và tái sanh trong lòng thân mẫu của ngài' [117], v.v... Trong khi vui hưởng vinh quang phú quý của hàng vua chúa đế vương, được sánh ngang với vinh quang các vị chư thiên nơi ba cung điện thích hợp với ba mùa tương ứng trong năm, một ngày kia, đang khi ra ngoài thư giãn thưởng ngoạn phong cảnh vườn thượng uyển, ngài đã nhìn thấy ba vị Chư thiên sứ giả, lần lượt người này đi theo sau người kia, dưới dạng một người già nua, một người bệnh tật và một người chết. Ngài vô cùng xúc động và liền quay trở lại hoàng cung ngay tức khắc. Nhưng người thứ tư ngài chứng kiến lại là một nhà sư, và do quý chuộng lối sống của vị chân tu ẩn sĩ, ngài suy nghĩ rằng: 'Trở thành một nhà sư chân tu thật tuyệt vời biết bao'. Thế rồi ngài tiếp tục ra đi thưởng ngoạn ngoài vườn thượng uyển và lưu lại ở đó suốt cả ngày; và đang khi ngài ngồi bên bờ một đầm sen may mắn và có Chư thiên Vissakamma đến đàm đạo với ngài, Chư thiên xuất hiện giả dạng một người thợ hớt tóc [34], ngài nghe biết thông tin thái tử Rahula-Bhadda của ngài đã chào đời. Ngài tỏ ra vô cùng yêu mến đứa con trai của mình bằng một tình phụ tử lớn lao. Nhưng ngài lại suy nghĩ: ta nên cắt đứt mối tương quan này trước khi nó trở nên mạnh mẽ không thể kiềm chế nổi rồi vào lúc chập choạng tối, ngài đã trở lại thành phố:

'Phải chăng người mẹ đó chẳng có được trí tỉnh lặng?

Phải chăng người cha đó chẳng có được tâm hồn yên tĩnh?

Phải chăng người vợ đó chẳng phải là chúa tể của lòng ngài?'

Vừa nghe thấy Kisagotami, con gái bạn dì của ngài, ngâm lên đoạn kệ đó, ngài (Đức Phật) đã gỡ khỏi cổ ngài một chuỗi ngọc quý đáng giá một trăm ngàn đồng tiền, và đưa gửi chuỗi ngọc quý đó cho cô em họ và nói rằng: 'Cô em đã tỏ bày cho ta thấy đạo tỉnh lặng' Ngài quay trở vào lâu đài của mình, và ngồi trên chiếc trường kỷ lông lấy xa hoa, ngài cảm thấy thân xác rạo rực ngài biến đổi trước các vũ nữ đang say mê trong giấc ngủ. Trong lòng đầy chán nản, ngài đánh thức Channa, truyền đem tuần mã Kanthaka đến cho ngài thượng yên ngựa, cùng với người hầu Channa bao quanh ngài là vô vàn vô số chư thiên thuộc muôn vàn cõi cùng lên được và chứng kiến cuộc Ly xuất Vĩ đại của ngài (Đức Phật). Suốt thời gian còn lại trong đêm hôm đó, ngài đã vượt qua ba vương quốc [118] rộng lớn, ngay trên bờ sông Anoma ngài đã trở thành một nhà sư và ngài đã có mặt tại Rājagaha đúng lúc. Sau khi ngài đã rảo bộ khát thực quanh vùng đó, rồi quay trở lại ngồi thiền tại một hang động trên Núi *Pandava*, vua nước Magadha đã dâng vương quốc của mình cho ngài, nhưng ngài đã khước từ. Tuy nhiên ngài hứa với nhà vua sẽ thăm vương quốc của ngài, sau khi ngài đạt được Giác Ngộ. Kế đó, ngài tiến đến đạo sĩ Ālāra và Kālāma-Uddaka. Do không thỏa mãn với những Tuệ giác đặc biệt ngài muốn đạt được từ nơi họ, nên ngài đã tập luyện khổ hạnh phi thường trong suốt sáu năm liền. Vào ngày Rằm tháng Tư, ngay buổi sáng sớm, ngài dùng bữa ăn do Sujātā ở ngôi làng Senani, thuộc khu ngoại ô dâng lên ngài, sau khi đã thả trôi bình bát khát thực bằng vàng xuống giòng sông Neranjarā, ngài đã qua một ngày với nhiều thành quả ngài đã thu lượm được trong Khu Rừng Rậm Đại Lâm bên bờ sông, và khi trời tối, sau khi đã nhận tám nắm cỏ khô do người chăn dê tên là Sotthiya dâng tặng, ngài thượng lên ngài được dâng cúng, kê ngay dưới gốc cây Bồ-đề, trong khi đó Kālā, vua Nāga, xướng lên những bài ca khen ngợi ngài và rải những nắm cỏ làm chỗ cho ngài ngồi thiền, ngài quyết định: 'Khi nào tâm trí của ta chưa được giải thoát khỏi những thứ mê hoặc, do bởi thêm khát tham lam, thì ta sẽ không thay đổi thế ngồi. Và sau khi ngồi thiền quay về hướng Đông, trước lúc mặt trời lặn, ngài đã xua tan sức mạnh Ma Vương (Mara).

Vào Canh thứ nhất Đức Phật đã đạt đến và nhận ra được những tiền kiếp trong quá khứ, đến giữa canh nhất ngài thấu hiểu được những lẽ sanh và tử, và đến cuối canh ba, ngài đã chứng ngộ được quả toàn giác (omniscience), ngài đã đạt được toàn bộ những phẩm chất của chư Phật, chẳng hạn như Thập lực, Tứ chánh cần, [35] và ngài đã thông hiểu Pháp vi diệu.

Nên coi điều này như là phần giới thiệu Bộ Vi-Diệu-Pháp, kể về Sự Nghiệp và Mục Tiêu của tác phẩm này.

Do đó, sau khi nắm rõ được nội dung Bộ Vi Diệu Pháp, ngài đã ngồi thiền trong một tư thế duy nhất trong suốt bảy ngày; rồi ngài hành thiền trong bảy ngày liên tục quán tưởng về đỉnh cao của trí tuệ, mà không hề chớp mắt; Ngài đã thiền hành trong bảy ngày nữa; và đến tuần lễ thứ tư, trong sự trầm tư mặc tưởng ngài đã thấu đạt được (giác ngộ) Vi Diệu Pháp^[119]. Ngài còn trải qua thêm ba tuần nữa dưới gốc cây đa^[120] của người chăn dê, rồi tại gốc cây Mucalinda và cây Rājāyatana. Nguyên suốt tuần lễ thứ tám, ngài đã ngồi thiền tại gốc cây đa của người chăn dê. Đang khi trầm tư mặc tưởng về tính uyên thâm của Các pháp, ngài không muốn truyền bá chánh pháp; nhưng khi Phạm thiên (Sahampati) cùng đi với một đoàn tùy tùng của các vị Đại Phạm Thiên từ vô số cõi chư thiên đến gặp ngài và van khẩn ngài giảng pháp cho họ, ngài liền nhìn cõi trần gian này bằng “Phật Nhãn”; và chiều theo ý nguyện của Đấng Đại Phạm Thiên yêu cầu ngài thu thập các đệ tử, ngài liền tự nhủ: ‘Ta sẽ giảng các pháp lần đầu tiên cho ai đây?’. Ngài nhận ra rằng các vị Ālāra và Uddaka đều đã viên tịch, nhưng khi nhớ đến những việc phục vụ lớn lao của nhóm năm nhà sư, ngài liền rời khỏi chỗ ngồi thiền và đi tới thành phố Kāśi. Trên đường đi, tình cờ ngài đã gặp và nói chuyện với Hành Giả Upaka, và vào một ngày rằm tháng sáu nọ, ngài đi đến nơi cư ngụ của năm nhà sư tại Công Viên Con Nai ở thành phố Isipatana. Ngài đã thuyết phục cho các vị sư này (sự giác ngộ của ngài), họ đã dùng một thuật ngữ trong bài nói chuyện^[121] không phù hợp với vị trí mới của Đức Phật, rồi đang khi xoay chuyển Bánh Xe Các pháp, ngài đã ban cho họ, đứng đầu trong số họ là Trưởng Lão Annakondanna, và cùng với họ là một đoàn đông đảo gồm tới mười tám nghìn Phạm Thiên, ngài giảng về sự bất tử. Như vậy chúng ta nên hiểu giới thiệu Bộ Vi Diệu Pháp về Học Thuyết này nên hiểu là cách dẫn tới việc chuyển pháp luân vậy.

Đây chỉ là bản tóm tắt. Một bản tường trình chi tiết nên được nghiên cứu và am tường dựa trên các kinh *Ariyapariyesanā* và Bộ *Pabbajjā* cùng với những tập chú giải cho từng tác phẩm một.

Những phần giới thiệu Vi Diệu Pháp về Sự Nghiệp và Học Thuyết có thể được chia thành ba giai đoạn, tùy thuộc vào khoảng cách các sự kiện cổ đại, cận cổ đại và cận đại. Trong số đó chúng ta nên hiểu phần giới thiệu giai đoạn cổ đại bắt đầu với các sự kiện đức Phật Dipankara cho đến nơi ở tại cõi trời Đâu Xuất (Tusita), còn từ các hiện tượng xảy ra tại nơi ở tại cõi trời Trời Đâu Xuất (Tusita) đến sự kiện Giác Ngộ diễn ra tại gốc cây Bồ-đề là phần cận đại. Một phần giới thiệu theo nguyên kinh văn là: ‘Một lần kia, Đức Thế Tôn đang hiện diện giữa chư thiên ngay trên ngọn núi đá Pandukambala, dưới gốc cây Pāricchattaka. Tại đó, Đức Thế Tôn đã tường thuật lại Bài Pháp về Vi Diệu Pháp cho cõi Tam Thập Tam Thiên (Tavatimsa)’ – đó là phần giới thiệu Cận Đại.

Đây là Bài Giới Thiệu Bộ Vi Diệu Pháp

-ooOoo-

[1] Các học giả Miến Điện vẫn thường viết là *Aṭṭhasālinī*

[2] Một bản ghi chú chung đầy đủ sẽ được in chung với cuốn hai (và đang đi đến chỗ kết thúc biên soạn)

[3] Xin đọc Vô Ngại Giải Đạo (*Patisambhidāmagga*), i. 125 tt.; Kinh Bản Sinh (Jataka) , 1. 77,88,193.

[4] *Tidasalaye*. nghĩa đen. nơi ở của ngài ở cõi Tam Thập Tam Thiên. *Tiḍasa*, thường xuyên được thay thế, trong văn vần cho Tam Thập Tam Thiên (*tivatimsa*) (thí dụ như Therīg. ver. 181; và trong văn xuôi, Mil, 291) Phân đoạn (*Tīkā*) Vi Diệu Pháp (*Abhidhamma*) đã diễn giải như một dạng tính lược của *ti-tidasā*=Tam thập tam thiên (*tavatimsa*). Tác phẩm này còn có một cách giải thích khác nữa trong những đoạn *dasa-avatta*, cụ thể là về, cuộc sống: sanh, phát triển và diệt. hay là theo như *Abhidhanappadipikasūci* – *chúng sanh (satta)*, rồi diệt (*vinasa*) *dasa* được kể như *parimana* (ba cách tái sanh) – Tr.

[5] Bản Dịch tiếng Miến Điện cho là mẹ ngài tái sanh thành nữ thiên *Santussita*. Đoạn văn *Pāli* ‘*mantaram pamukham katvā* dòng thứ 11 cũng có thể được phân tích với vị ngữ, *sampavattaui*, như sau: ngài mở miệng thuyết pháp về Vi Diệu Pháp (*Abhidhamma*) cho một nhóm đông đảo các Chư thiên, *Chủ yếu* ngài pháp cho chính mẹ ngài nghe.

[6] *Desetva nayato*, cũng còn có nghĩa là ‘bằng cách chỉ vẽ ra phương pháp giảng dạy’ - Tr

[7] Theo truyền thống kể lại đây là một chiếc hồ lớn ở dãy núi Hy-mã-lạp –son. chúng tôi không tìm thấy đoạn này trong bất kỳ tác phẩm khác. Xin đọc Kinh văn Luật tạng, I 124-Ed (NXB).

[8] Hay còn gọi là, nhà hiền triết trí tuệ và dũng lực” tức Trưởng lão Ananda. Kindred Sayings.

[9] Đây không phải là vị Hoà Thượng tác giả của tác phẩm này – Tr.

[10] Theo các nhà chú giải Miến điện, khoảng độ 450 năm sau khi Đức Phật nhập Niết bàn còn theo sự ước tính hiện hành tại Phương tây thì vào khoảng 230 năm sau khi Đức Phật nhập Níp bàn.

[11] *Nikāyantaralādīhi* = *nikāya*, đây là một “nhóm” chư tăng theo + phái *Antara*. Nhóm chư tăng theo pháp *laddhihi*. cùng với quan điểm riêng của chư vị. Theo như *Manidipa* cho rằng hai nhóm giáo phái khác đó là *Abhayagirivasi* và *Jetavanavasi*, là chư tăng cư ngụ tại thiền viện *Abhayagiri*, và thiền viện *Jetavana* – một số người lại Dịch sai nghĩa đi cho là ‘những quan điểm cực đoan nằm trong *Nikāyas* - Tr.

[12] *Abhidhammakatham* là chữ viết tắt của từ *Abidhamma-Atthakatham* - Tr

[13] *Tương Ưng Bộ Kinh (Samyutta)*, iv. 120

[14] nt. i. 1 v.v...

[15] nt Vibh. tr. 122 tt

[16] nt. tr. 306 tt

[17] Vibh. 345 tt

[18] Vibh. 345 tt

[19] Một cuốn sách khác nữa được biên soạn tại Ceylon. vì thế không nằm trong hệ thống Kinh Phật. thật hơi khó hiểu trong đoạn đối thoại này – Ed (NXB) ý nghĩa ở đây không mấy rõ ràng là bao.- Tr

[20] Được nhắc lại ở cuối mỗi đoạn gồm *DhammahadayaVibhaṅga*, *Mahadhammahadaya*, *Dhātukathā*, và *DhatuVibhaṅga* (Majjh, iii 237)

[21] Xin đọc Points of Controversy. tr. 8-12

[22] ib. 1 tt

[23] Phân tích *thapita* với *sa pan'esa* trong đoạn 8

[24] *Iti=tasma Manidipa*

[25] Trung Bộ (Majjhima), I 108 tt., do Kaccana diễn giảng

[26] Như trong kinh Subhasutta, Dygha, I 204 tt. do ngài Ananda diễn giải, và Kinh Sangitisutta nt iii. 207 tt do các vị tham dự Hội Viên Hội đồng diễn giải

[27] *Nidanam* được dùng ở số nhiều có nghĩa là *karana* (tác nghiệp)

[28] Tham dục, ngã mạn, và tà kiến là ba nguyên lý kéo dài qui trình tiến hoá của một chúng sanh.

[29] *Janam* và *passam* có thể được hiểu bằng hai cách, (a) như là phân từ thụ động tương lai – *Janitabbam passitabbam* như được Dịch ra ở đây và (b) là hiện tại phân từ – *jananto passanto*, hiểu theo nghĩa bằng cách thông hiểu tất cả những gì ngài biết, bằng nhìn thấy tất cả những gì ngài quan sát được – Tr.

[30] Hay là con mắt trí tuệ'

[31] Hay là trí tuệ thông minh nhập thể'

[32] Dhamma=bodhipakkhiyadhamma xin đọc Compendium 179, n.1

[33] Brhama =ariya magga. Phân đoạn (*Tīkā*)

[34] Xin đọc *Dialogues of the Buddha*. ii 265

[35] Kiriya

[36] lokuttara

[37] Kinh đề tụng (bhanavara) thường gồm có 250 câu ba mươi hai vắn, mỗi câu gồm bốn âm tiết tám vắn- Tr

[38] trong B.P.E. ‘SẮC’ form’

[39] Nikkhepa. Trong B.P.E “elimination”

[40] Có nghĩa là thuộc về thân xác, lời nói và tư tưởng, Hơi thở được gọi là Hành (*sankhāra*) vì hơi thở được thân xác thực hiện và hoàn tất; những ứng dụng tuệ giác tiên khởi và kéo dài cũng được gọi là Hành (*sankhāra*) vì chúng do lời nói kết thúc; và những hệ số (hay chỉ số) Danh còn lại được gọi là Tâm Hành (citta-Hành (*sankhāra*)) Tr. xin đọc thêm. Trung Bộ Kinh (Majjhima), i. 301 (Vedalla-sutta) Ed (NXB)

[41] Phối hợp 22 mẫu đề nhị một cách tách biệt với mỗi đoạn Mẫu đề nhị – Tr.

[42] Tăng Chi Bộ Kinh (Anguttara) , v. 113. xin đọc Tương Ưng Bộ (Samyutta Nikāya)

[43] Xin đọc *Uttarimanussadhammasikkhapadam. Sukkavisatthi sikkhapadam*, và *Sancaritasikkhapadm. Vin, iii 92. 113, 139- Tr.*

[44] ‘Antaram’ ở đây chỉ có thể hiểu là ‘độc nhất’ *phân đoạn (Tīkā)*. xin đọc Tự điển trẻ em. s.v. ‘tính chất riêng’ v.v...- Tr.

[45] xin đọc *attheva= atthi eva*.

[46] Nikhilena. nếu coi như là một tĩnh từ dùng thêm nghĩa cho vị Mâu-ni từ này có nghĩa là giải thoát khỏi năm khilas – Tr.

[47] đây là bản Dịch theo Phân đoạn (*Tīkā*). Những cách khác Dịch khác như sau: ‘có một ước ao (Paṭṭhāna) sâu xa và khó hiểu được vị đại Mâu ni pháp vào đúng lúc để giải thoát khỏi năm ‘thứ gai góc’ sau khi đã được biết qua trực quan các mối tương quan nhân quả nơi vạn vật. và có một đồ đệ đã hiểu được điều đó ngay cả khi người đó nhìn thấy một vật thể trên cành lá dừa trên tay – Pyy sadaw. “Vị đại thánh Mâu-ni nhờ trực giác đã truyền dạy toàn bộ những điều đó trong tương quan nhân quả, và đã có một ước ao phổ quát, sâu xa và rất khó hiểu. vị đệ tử hiểu ra điều đó dễ dàng như thể ta nhìn một vật trên cành lá dừa trên tay vậy. – *manidipa*

‘Vẫn có những tương quan nhân quả được pháp một cách hoàn chính do đức Đại Thánh Mâu Ni đứng lúc nhờ vào tuệ giác của ngài. những tương quan nhân quả này nơi những chúng sanh hiện hành. rất sâu xa và khó hiểu, đệ tử của Đức Phật nhìn thấy quá dễ dàng như là một vật trên cành lá dừa ngay trên tay ngài. – *Ganthipada*.

[48] Savaka’s (các đệ tử hay là ‘kẻ lắng nghe’) chỉ biết được điều đó nhờ Đức Phật giảng dạy cho.- Tr.

[49] *Ganthipada* đọc thành *Padhiyaputta*. Chính vì phép là được thực hiện nhằm chinh phục vị Ân Sĩ này ngay trước một đám đông đạo hữu gồm có công dân nước *Pataliputta*. bài đọc khác cũng đúng y như vậy.- tr.

[50] Hay là ‘những chủ đề đặc biệt hay độc nhất vô nhị’ xin đọc tr. 14, n.2

[51] Hay ‘thích nghi tốt’ *Mukhadanam*=*mukhavivaranam*. *Phân đoạn (Tykā)*.

[52] nói ra được 128 từ cho một người phạm tục.

[53] có nghĩa là tương đương với *Dīgha* và Trung Bộ Kinh (*Majjhima Nikāyas*)

[54] xin đọc *Pss of the brethren*, tr. 354

[55] Hay ‘bằng cách thư giãn bắp thịt căng thẳng và như vậy làm cân bằng được bốn tư thế bách bộ, đứng ngồi và nằm’ *Ariyalankarra’s Nissaya*.

[56] *Dhamma*. đây có thể được hiểu là Tứ Diệu Đế, sự thật là 37 yếu tố giác ngộ, Pháp Cú Kinh (*Dhammapada*) , chú giải về Phật Tự Thuyết (*Udana*)

[57] Kinh văn Luật Tạng, i., 18; cũng được Dịch trong cuốn *P of C*. 118. Xin đọc *Comp*. tr. 170

[58] *Visankhāra*

[59] *Dhp*. đoạn 154. *Pss of the Brethren* đoạn 184. *lại kết thúc có khác một chút*. Trong bài giới thiệu các câu chuyện Kinh Bản Sinh (*Jataka*) thì lại cho là nhiều vị Phật đã thốt lên những câu kệ đó khi họ đạt đến được Giáo pháp giác ngộ (Toàn Tri) dưới gốc cây bồ đề. Xin đọc Rhys Davids, *Buddhist Birth stories*, 103.- Ed (NXB)

[60] *Dialogues*, ii. 173

[61] xin đọc tr. 32

[62] xin đọc tr. 3

[63] *Abhinnata*

[64] *Abhikkhita*.

[65] Rajabhiraja. SuttaNikya đoạn 553

[66] Luật tạng (Vinaya), i. 64.

[67] Abhikkantena, Xin đọc Tương Ưng Bộ Kinh (Samyutta) i. 1 v.v...

[68] A, i . 189

[69] Dygha i. 250 v.v...

[70] Những kiềm chế to lớn kể cả tội Parajika và tội Sanghadisesa ở Luật tạng (Cuốn iii.) những tội còn lại là tội nhẹ – tr.

[71] Xin đọc Dialogues., khế Kinh thứ nhất.

[72] AnuTykā phụ họa thêm ‘Pháp’ chính là việc dàn xếp chính thống các từ (saddappabandho) phải được nghiên cứu và am hiểu với sự trợ giúp của nhiều ý nghĩa gán vào đó.; và ‘desanā’ pháp chính là việc diễn giảng tiếp theo của các từ này để hiểu được các từ khác.

[73] (Bộ phân tích (Vibhaṅga) 293

[74] *Abhilapo*

[75] nghĩa rộng của từ *Pativedha*- Ed (NXB)

[76] *Abhisamayo*. Xin đọc Sum vil. I 32

[77] Ý nghĩa thứ nhất, *Pativedha* được hiểu theo nghĩa chủ động, còn ở đây là ở thể thụ động.

[78] *Itivaddappamokkha*

[79] *Alagaddhupama-sutta. Trung Bộ Kinh (Majjhima)*, i. 133 tt

[80] Nt., tr. 134.

[81] *Trung Bộ Kinh (Majjhima)* , i. 130 *Ariyāṅkārā* kể lại rằng Arittha là một người Di giáo, tại một địa điểm vắng vẻ kia đã tự lùi bước trước những ruộng chiều xác thịt và không điếm xỉa gì đến Luật tạng (Vinaya) ông cho rằng một người đạo hữu bình thường cũng trở thành đấng Nhập Lưu, Tư-Đà-Hàm (Sakadagami) hay Quả Bất Lai (anagami) và các vị A-la-hán cũng có thể nương chiều những thú vui xác thịt.

[82] Một loại chỉ biết đến điều lợi của chính mình mà thôi, có kẻ biết sống vì điều lợi cho tha nhân, có kẻ chẳng biết điều lợi cho bản thân mà cũng không biết đến điều tốt cho tha nhân nữa, còn loại thứ tư sống chỉ điều lợi cho chính bản thân và cho cả người khác nữa. D. iii. 232; M. i. 341; A. ii 205. đây chính là lời Đức Phật đã nói về chân đế qui ước được bàn thảo trong tác phẩm P of C. tr. 16 – Ed (NXB)

[83] Hay ‘do chính bản chất sai lầm hay hạnh kiểm của người đó, như ta đọc thấy trong *Saratthadipani*. cũng đọc thấy trong *Duggahitena dhammena*

[84] Tương Ưng Bộ (Samyutta), iii. 152

[85] Không lần ra xuất xứ ở đâu cả.

[86] Xin đọc tr. 23

[87] Học thuyết là văn chương biên soạn (nếu không phải là văn viết) được liệt kê ra như trên trong Tam tạng (Pitakas) td. *Trung Bộ Kinh (Majjhima)*. - Ed (NXB)

[88] vì Ký thuyết là khế kinh viết ở thể kệ còn Ký Thuyết Kinh (*Veyyakarana*) viết ở thể văn vần hình như không nhất thiết phải có một phần riêng biệt loại kinh như vậy. Thật tế thì, Ký Thuyết Kinh (*Veyyakarana*) được áp dụng vào các khế kinh gồm có câu hỏi và câu trả lời. – Tr.

[89] Tăng Chi Bộ Kinh (Anguttara) ii. 132.

[90] Trung Bộ Kinh (Majjhima) i. 299, 292; 46; Dygha ii. 263; Majjhima iii 99; 15.

[91] như trên

[92] Câu kệ Ananda nói về *Gopaka Moggallana*. xin xem Trung Bộ Kinh (Majjhima) iii. 7 tt

[93] *Anusandhika*. *Anusandhika* là một phối hợp lô-gĩ giữa các chủ đề

[94] không có trong bản Dịch của Hội thánh điển pāli – Ed (NXB)

[95] như vậy Phân đoạn (*Tīkā*) giải thích *Sabbasamayikaparrisaya*, ‘ngài đã có mặt tham dự đạo hộ bốn’ theo như *Ganthipada* kể lại.

[96] (Bộ Phân Tích (Vibhaṅga), 62; 73; 90’ 112; 125

[97] Vin. iv. 144

[98] Vin. iv. 344.

[99] Tương tự như vậy, Luận sư ám chỉ, tôi cũng chẳng cảm thấy bị xúc phạm gì khi tôi nói chủ đề đã sai lầm khi được nhận đại thọ giới. - Tr.

[100] *Trung Bộ Kinh (Majjhima)* , i. 218.

[101] *Bhedakāravatthu*, viz.: chỉ cho thấy điều đức Phật đã nói dường như không nói. 18 được đặt ra trong luật tạng III.266, 2.- tr. Xin đọc Vin. ii. 7 (Luật tạng (*Vinaya*) iii, 343; *Nissayakamma* xử lý về phạm tội *Seyyasaka*.

[102] phủ nhận kép na... na khớp với bài đọc trong Kinh *Manidīpa*. một số người đọc là ‘*atthi, na catani*’ v.v.... ‘chắc hẳn họ đã có lời dẫn nhập và Đức Phật đã không nói điều đó ra.

[103] xin đọc là *tīdivokkam*. như đã được giải thích như vậy trong do tuần xin đọc tập chú giải Pháp Cú Kinh (*Dhammapada*). iii. 216.

[104] *AnuTīkā* lại cho là ‘*Mahabhidhinidano*’ (đại giác) chính là “*pativedhabhumi*’(cõi) là nơi Thiền định, và là Do tuần tức cây Bồ-đề.

[105] Ngài S.Z. Aung bình luận về điều này như sau: có nghĩa là Đức Phật đã tiếp tục sống trong suy tư riêng của ngài Ngài cảm nhận được ngài đồng nhất với chính mình. theo ngôn từ của M. Bergson thì Đức Phật đã chứng ngộ được nhân cách của mình, thực tại đã được nhìn dưới góc độ các uẩn. các xứ. v.v... và thực sự ngài đã cảm nghiệm được điều gì ngài đã chứng ngộ được. – Tr.

[106] (Bộ Phân Tích (*Vibhaṅga*), 123

[107] xin đọc *Vattam*. - Tr

[108] (Cảm giác) thiện, bất thiện, vô ký ‘Cần lưu ý rằng cảm giác nhờ đó Đức Phật sống tư duy của ngài chỉ là một phần nhỏ (*padesa*) thuộc toàn bộ đối tượng cảm nhận trong mỗi trường hợp như vậy’ S.Z. Aung.

[109] Có nghĩa là Vi Diệu Pháp và các tập chú giải. *So Pyī* (đọc từ *Pari-* thành *Pavattento*) *Ariyakankarra* giải thích rằng: kệ Vi diệu pháp tức là tụng Giới (Sila) vậy v.v...

[110] thay vì áp dụng vào cho chúng ta, là người có được nhân chứng về Vi diệu pháp nên chúng ta có được dẫn nhập. - Tr.

[111] Dhs. bản đề mục

[112] còn có tên là *Dhammika* - *Pyī*

[113] Hay là *Ittiya*- *Pyī*

[114] Hay là *Uttiya* - *Pyī*

[115] *Pyī* cung cấp thêm ‘*vattabbe*’ tiếp theo sau ‘*papunissati*.’

[116] Họ có được quần áo và hoa để dành cho ngày tái sanh do hậu quả nghiệp chướng họ phải chịu. – Do tuần (*yojana*)

[117] Trung Bộ Kinh (*Majjhima*), iii, 119

[118] Tức là vương quốc *Kapilavatthu*, *Devadaha*, *Koliya* – theo *Ariyāḷankāra*

[119] Tức là triết lý có được thông qua giác ngộ.- Tr

[120] Một loại cây thuộc công viên hoàng gia, được gọi như vậy có lẽ trên cây đó là nơi cư trú của một vị vua các tiên nữ.

[121] *Avuso*

Quyển I

TÂM XUẤT HIỆN

PHẦN I – MẪU ĐỀ (*MĀTIKĀ*)

Chương I

MẪU ĐỀ TAM

[36] Giờ đây, đến cơ hội chúng ta diễn giải về Vi-Diệu-Pháp (*Abhidhamma*) theo như những gì chúng ta đã thống nhất (trong chương Giới Thiệu) ở trên:

*‘Hãy chú tâm lắng nghe ta chú giải.
Vi-Diệu-Pháp gồm Tuệ giác cùng huyền thoại.
Dẫu khó nghe, vì bản chất Vi-Diệu-Pháp là thế đó.
Giống như người đệ tử tin thành chú tâm lắng nghe’*

Đến đây chúng ta đã biết toàn bộ Vi-Diệu-Pháp (*Abhidhamma*) gồm bảy bộ, bắt đầu với Bộ *Dhammasaṅgani*. Bộ *Dhammasaṅgani* lại chia làm bốn phân đoạn: Tâm xuất hiện như thế nào, và những phân đoạn còn lại. Phân đoạn bàn về việc Tâm xuất hiện, lại chia thành hai phần: Mẫu đề và những Phân loại theo thuật ngữ. Trong hai phần này, bắt đầu với Mẫu đề và được chia thành danh mục các Mẫu đề tam và danh mục các Mẫu đề nhị. Trong phần này, bắt đầu với danh mục các Mẫu đề tam và mỗi Mẫu đề tam đều được mở đầu bằng những Pháp thiện. Trong Mẫu đề tam được mở đầu bằng pháp thiện, những từ ‘pháp thiện’ đều xuất hiện ở đầu câu. Do đó:

*Ôi đệ tử trung thành,
với tâm hồn thành kính và chân thật,
hãy lắng nghe Vi Diệu Pháp đầy sâu sắc.
Bộ này được bắt đầu như sau:*

Mẫu đề tam nói về ‘tâm thiện, tâm bất thiện và tâm vô ký’ được gọi là Mẫu đề tam về tâm thiện theo sau câu mở đầu. Mẫu đề tam về ‘lạc thọ, khổ thọ, không lạc không khổ, được gọi là các Mẫu đề tam về cảm thọ theo sau từ ‘cảm thọ’, phổ biến đối với cả ba vế. Như vậy đó là tên của toàn bộ các Mẫu đề tam này, chúng ta nên nhớ rằng những tựa đề hoặc theo từ đầu tiên của mẫu đề, hoặc là theo từ được dùng chung cho toàn bộ các vế của mẫu đề.

Toàn bộ các Mẫu đề tam và các Mẫu đề nhị đều đã được tách thành 15 phân đoạn – Một phân đoạn Mẫu đề tam và 14 phân đoạn Mẫu đề nhị. [1] sáu phân đoạn Mẫu đề nhị bắt đầu bằng mẫu đề về ‘các pháp nhân, các pháp phi nhân’ có thể được gọi là nhóm Nhân (Condition-group), bởi vì chúng đứng chung với nhau, giống như một bó hoa, do tính liên đới với nhau cả về mặt kinh văn lẫn ý nghĩa. Kế đó, bảy phân đoạn Mẫu đề nhị bắt đầu bằng mẫu đề về ‘các pháp hữu duyên, các pháp vô duyên’, không liên kết với nhau, [37] và nên hiểu đây là những Mẫu đề nhị Tiểu đỉnh (Lesser Intermediate), bởi vì chúng đã được chọn lựa một cách đơn giản như những Mẫu đề nhị bình thường và được phân loại một

cách riêng rẽ giữa các ‘Nhóm’, và bởi vì chúng ít hơn về số lượng so với những Mẫu đề nhị Đại đỉnh (Greater Intermediate).

Tiếp theo là Nhóm Lậu Hoặc (Intoxicant-group) phải được hiểu là do 6 phân đoạn Mẫu đề nhị, được bắt đầu bằng mẫu đề về những Lậu hoặc. Tương tự như vậy đối với nhóm kiết sử [(Fetter-group) phải được hiểu là do những Mẫu đề nhị nói về Kiết sử v.v...

Và tương tự như vậy là nhóm Phược^[2] (Knot-group), nhóm-Bộc Lưu (Flood-group), nhóm Phối (Bond-group), nhóm triền Cái (Hindrance-group), chúng ta nên hiểu tất cả những nhóm này nhờ những Mẫu đề nhị nói về những Phược, Bộc Lưu, Phối, và Cái.

Chúng ta phải hiểu Nhóm Khinh Thị (Reversion-group) nhờ có năm Mẫu đề nhị bắt đầu bằng mẫu đề về khinh thị^[3]. Do đó, chúng ta nên hiểu bảy nhóm trên chung với nhau.

Xa hơn nữa, có đến 14 phân đoạn Mẫu đề nhị Đại đỉnh, bắt đầu bằng những mẫu đề nói về ‘các pháp hữu cảnh’.

Kế đó là nhóm Thủ (Grasping-group), với sáu đoạn mẫu đề nhị bắt đầu bằng những mẫu đề nói về Thủ.

Sau đó lại có nhóm-Phiền não (Corruption-group), với tám đoạn Mẫu đề nhị bắt đầu bằng mẫu đề về những Phiền não.

Rồi đến mười tám Mẫu đề nhị bắt đầu với mẫu đề nói về ‘các pháp cần phải do tri kiến đoạn trừ, được gọi là những Mẫu đề nhị Chung Cuộc (Final), được đặt ở phần cuối cùng của mẫu đề trong Vi-Diệu-Pháp (*Abhidhamma*).

Nhưng lại có bốn mươi hai Mẫu đề nhị bắt đầu bằng mẫu đề về ‘các pháp phân minh và các pháp phân vô minh có tên gọi là những Mẫu đề nhị của Kinh Tạng (*SuttanTikā*).

Như vậy toàn bộ những Mẫu đề tam và những Mẫu đề nhị đều được tách ra thành 15 phân đoạn. Khi được tách ra như vậy, chúng hợp thành hai phần, tùy theo việc nghiên cứu từng phần hoặc toàn phần. Nói rộng ra: Trong số mẫu đề này, có chín Mẫu đề tam và bảy mươi mốt Mẫu đề nhị được giới hạn theo cách ‘nghiên cứu từng phần’, bởi vì Các pháp nghiên cứu từng phần và các pháp còn lại, là hiện trạng tâm lý và sắc pháp^[4], vẫn cần phải được lưu tâm đến. Mười ba Mẫu đề tam và bảy mươi mốt Mẫu đề nhị còn lại đều ‘hoàn chỉnh, không có đoạn nào dư cả. Trong số các Mẫu đề tam, có 9 mẫu đề: đó là những mẫu đề nói về cảm thọ, ứng dụng tâm ban đầu, hỷ, pháp quả, quá khứ, và bốn Mẫu đề tam về cảnh, đều được ‘nghiên cứu từng phần’. Trong số những Mẫu đề nhị, có ba kệ ở phần kết luận thuộc chín nhóm, bắt đầu bằng nhóm-Nhân và kết thúc bằng nhóm- Thủ.

[38] Bốn Mẫu đề nhị ở phần cuối của nhóm-Phiền não; Hai Mẫu đề nhị Đại đỉnh về ‘Các pháp tương ưng với tâm và các pháp bất tương ưng với tâm, và các pháp hòa với tâm và các pháp không hòa với tâm’; ba mươi tám Mẫu đề nhị còn lại trong các Mẫu đề nhị thuộc kinh Tạng, ngoại trừ bốn Mẫu đề nhị có những từ đồng nghĩa, khái niệm, định nghĩa về từ Danh và Sắc – tất cả những kệ này đều được ‘nghiên cứu từng phần’. Tất cả các Mẫu đề tam và Mẫu đề nhị nên được coi như là ‘hoàn chỉnh’.

Bây giờ, đến phần chú giải từng từ một về các thuật ngữ trong mẫu đề, bắt đầu bằng ‘những Pháp thiện’.

Trước tiên là từ ‘*Kulasa*’ *thiện pháp* có nghĩa là liên quan đến ‘sức khỏe’, ‘không có bệnh tật (khiếm khuyết), ‘giỏi giang’, ‘tạo ra những thành quả đem lại cảm giác hạnh phúc’, v.v... Trong những kệ văn như: ‘Lòng sùng kính của ta có phải là *thiện pháp* không?’. ‘Lòng sùng kính của ta có thoát khỏi nỗi trầm luân[5] không?’ –*thiện pháp* mang ý nghĩa là ‘có sức khỏe tốt’. Trong những đoạn văn như: ‘Quý vị, hành vi của *thiện pháp* là gì?’. ‘Thưa đại vương, đó là tư cách không thể chê trách[6] vào đâu được’, và một lần nữa trong câu ‘Này Chư Tỳ-khuru, theo như Đức Thế Tôn đã dạy, quả thật không thể so sánh Các pháp với sự tôn trọng đối với những hành vi thiện pháp’[7] được– *Thiện pháp* có nghĩa là ‘không có khiếm khuyết (dị tật). Trong những đoạn văn như: ‘Bạn tỏ ra *Hoàn Chính* trong những bộ phận đa dạng trong một chiếc xe kéo[8]’; ‘những phụ nữ kiều diễm đã được giáo dục (huấn luyện) tốt và có khiếu ca hát và khiếu vũ *hoàn chỉnh* v. v[9]... – *thiện pháp* còn có nghĩa là ‘tài giỏi’. Trong những đoạn văn như, ‘Này Chư Tỳ-khuru, (công đức xuất phát từ) nguyên nhân do những *thiện pháp*[10] tập hợp lại, –(Nhân thức xuất hiện) là do ta đã thực hiện và tích lũy được nhận thức này từ *Tác Nghiệp* mang đặc tính thiện pháp[11] mà có. *Thiện pháp* còn mang một ý nghĩa khác nữa là ‘tạo ra những thành quả hạnh phúc’. Giờ đây, trong cụm từ ‘Pháp thiện’, ‘lành mạnh’, ‘vô tỳ vết, ‘đem lại thành quả hạnh phúc’ mang những ý nghĩa phù hợp với từ Kusala (có nghĩa là thiện).

Và từ dhamma (*Pháp*) được sử dụng theo ý nghĩa là ‘Kinh tạng’, ‘căn nguyên’, ‘đức hạnh’, ‘thiếu vắng thực thể, hữu thể v.v...’. Trong những đoạn văn như: ‘Người này nghiên cứu các pháp (dhamma), kệ Kinh (sutta) và Ứng tụng (Geyya)[12]’. – *Dhamma* có nghĩa là ‘tam tạng’. Trong những đoạn văn như. ‘Tuệ giác về căn nguyên (root-conditions) chính là do phân tích *Các pháp (Dhamma)*[13] mà ra,’ – *Các pháp (Dhamma)* còn có nghĩa là ‘căn nguyên, hay nhân duyên’ Trong những đoạn văn như sau,

‘*Pháp (Dhamma)* và *phi pháp (adhamma)* chẳng giống nhau,
cả hai Thành Quả trăm phần khác xa.
Một đường dẫn đến thiên đường.
Đường kia ‘Địa Ngục’ muôn ngàn khổ đau.

Các pháp có nghĩa là ‘đức hạnh’ hoặc ‘phẩm chất tốt[14]’.

Trong những đoạn văn như: ‘Ngay thời điểm tâm xuất hiện, thì *Các pháp (Dhamma)* cũng xảy ra’[15]; và còn nữa, ‘kẻ nào thao thức vài ba *Các pháp (Dhamma)* nào đó’ - *Các pháp (Dhamma)* ở đây có nghĩa là ‘vắng bóng thực thể, hữu thể nào đó’. [39] Và trong *Dhammasaṅgani*, *Các pháp (Dhamma)* được hiểu theo nghĩa trên là rất phù hợp.

Nhưng để có được định nghĩa từ: *thiện pháp* được hiểu theo nghĩa Thiện pháp tạo ra cho những điều thiện khiến ta phải run sợ [16], giao động, náo động rối loạn và bị huỷ diệt. Hoặc giả, *kusa* là những (thói hư tật xấu) nằm trong con người khi có những nguyên nhân[17] tội tệ. Và những *thiện pháp*[18] (*kusala*’s) được gọi như vậy, là bởi vì chúng cắt bỏ đi, tĩa bớt đi những gì được coi như là bất thiện (*a-kusala*’s= *những điều bất thiện*) Hoặc

giả, Tuệ giác cũng được gọi là *kusa*^[19], là do giảm thiểu hoặc tiêu huỷ những điều tội tệ, và *Sự thiện (kusala)*^[20] được gọi như vậy, là bởi vì vạn vật nên được hiểu, được nắm bắt, được chuyển động do thiện pháp (*kusa*) vậy. Hoặc giả như cỏ *kusa* có thể cắt đứt tay của bạn bằng hai cạnh lá sắc như lưỡi dao cạo. Cũng vậy, một số điều có thể loại bỏ được những phần tử thói nát bằng hai cách, đối với những gì đã bộc lộ ra, hoặc đối với điều chưa lộ ra. Do đó *những thiện pháp* (*kusala's*) được gọi như vậy, là bởi vì chúng có thể cắt tĩa đi những điều tội tệ thói nát giống như cỏ *kusa* vậy.

Dhamma có thể được định nghĩa như là Các pháp mang bản chất nội tại tự nhiên riêng của chúng, hoặc Các pháp do các căn nguyên-trong-mỗi tương quan sinh ra, hoặc Các pháp được phát sinh tùy thuộc vào các đặc điểm của riêng chúng.

‘*Bất thiện*’ (*akusala*) có nghĩa là ‘không có thiện pháp’. Cũng như trái ngược lại với sự thân thiện là sự thù địch, hoặc trái ngược với tham lam là tính vô vị lợi v.v... như vậy ‘bất thiện’ trái ngược với ‘thiện’.

‘*Vô ký*’ (*avyākata*) có nghĩa là ‘không được công khai ra’. Ý nghĩa của sự ‘vô ký’ là người ta không thể nói là điều đó dựa theo thiện hoặc bất thiện; đây là điều vô hạn. Trong số này, những Pháp thiện hoặc những gì có các đặc điểm ‘hoàn hảo’ và ‘đem lại kết quả là hạnh phúc’, bất thiện là ‘có tỳ vết’ hay ‘đem lại hậu quả xấu’, và vô ký là ‘không đem lại kết quả tốt’ vậy.

Phải chăng những thuật ngữ ‘pháp thiện và ‘các pháp’ có một hay nhiều ý nghĩa tương tự, hoặc khác nhau? (Câu hỏi này đề cập) một điều đó cần phải đề cập đến ở đây^[21]). Nếu ‘pháp thiện và Các pháp có cùng một nghĩa, thế nên có thể là ‘pháp thiện là pháp thiện’. Nếu chúng có ý nghĩa khác nhau, thì các Mẫu đề tam và Mẫu đề nhị sẽ tạo nên các mẫu đề lục và các mẫu đề tứ, và sẽ không có sự liên kết nào giữa các thuật ngữ kể trên. Để minh họa: Nếu chúng ta chỉ đơn giản nói rằng: ‘Đạo đức, vật chất, người chứng kiến’, thì sẽ không có mối tương quan (hợp lý) giữa các thuật ngữ với nhau do chẳng có sự liên lạc gì trong các từ này với nhau xét dưới góc độ tư tưởng cả; như vậy ở đây cũng chẳng có mối tương quan nào (giữa ‘pháp thiện’ và Các pháp). Những thuật ngữ nào không có bất cứ mối tương quan nào giữa tiền đề và hậu quả thì không mang lại mục đích hữu ích nào cả. Câu hỏi này sẽ trái ngược lại với câu hỏi sau đây: ‘Các pháp nào mang tính thiện pháp?’. Bởi vì (theo quan điểm này những ý nghĩa khác nhau), không bao giờ có thể đồng nhất với Pháp thiện cả. Nhưng có thể nêu lên câu hỏi khác như: ‘Các pháp nào mang tính luân lý?’.

Còn có một phương pháp khác nữa: Nếu những thuật ngữ ‘thiện’ và Các pháp có cùng một nghĩa, (nghĩa là biểu thị chỉ một điều duy nhất hoặc tương tự), thì những thuật ngữ ‘thiện’, ‘bất thiện’ và ‘vô ký’ sẽ chỉ có một nghĩa duy nhất và một nghĩa tương tự mà thôi, bởi vì cả ba thuật ngữ đó đều có cùng một nghĩa là đó là Các pháp mà thôi. Nói rộng ra: từ Các pháp đến sau từ ‘thiện’ v.v..., có một ý nghĩa theo nghĩa của ‘các pháp đó. Do đó, cả ba từ ‘thiện’ v.v..., không khác biệt gì với ba từ Các pháp theo sau, cũng sẽ có cùng một nghĩa; nghĩa là điều gì là thiện thì cũng có thể bất thiện và vô ký nữa. Nhưng nếu tính duy nhất trong cùng một nghĩa của cả ba từ này bao gồm trong từ Các pháp không được chấp nhận, và nếu nhất thiết là từ Các pháp đi với từ ‘thiện’ mang một ý nghĩa,^[40] đó là ‘bất thiện’ mang ý nghĩa khác, và ‘vô ký’ mang ý nghĩa khác nữa, thì có thể nói rằng Các pháp là sự hiện hữu; và bất

cứ điều gì khác với sự hiện hữu đều là không-hiện hữu. Do đó, sự hiện hữu được biểu thị bằng Các pháp đi với từ ‘bất thiện’, khác biệt với sự hiện hữu được biểu thị bằng Các pháp đi với từ ‘thiện’, sẽ trở thành không-hiện hữu. Cũng tương tự như vậy, đối với sự hiện hữu, khi được biểu thị bằng Các pháp, đi với từ ‘bất thiện’. Ngoài ra, sự hiện hữu được biểu thị bằng Các pháp đi với từ ‘thiện’, sẽ là không thực tế, trên quan điểm rằng nó khác biệt với hai từ kia về mặt ý nghĩa. Và những từ ‘thiện’ v.v..., không khác biệt gì với từ Các pháp, từ đó đã trở thành không-hiện hữu, thì tự bản thân chúng sẽ trở thành không-hiện hữu.

Tất cả những lý do đối kháng tưởng tượng này đều không hợp lý. Tại sao vậy? Thừa bởi vì nói chung, người ta sử dụng các từ này theo cách thức phù hợp với quy ước. Bởi vì ‘việc sử dụng’ được thực hiện do những dấu hiệu theo quy ước, thông qua đó, ‘việc sử dụng’ được chấp nhận do sự thỏa thuận chung, để diễn tả hoặc biểu thị một số ý nghĩa nào đó. Tương tự như vậy đối với ‘những Pháp thiện’ v.v..., từ Các pháp đứng trước từ ‘thiện’ và từ ‘thiện’ theo sau từ Các pháp không được chấp nhận theo cùng một cách thức như là tương đồng về mặt ý nghĩa như là ‘thiện là thiện, cũng không tùy thuộc vào nhau về mặt ý nghĩa như trong các từ ‘đạo đức, hình sắc, người chứng kiến’. Nhưng ở đây, trong cụm từ ‘những Pháp thiện’ v.v... , từ ‘thiện’ đã được chấp nhận như là điều ‘hoàn hảo’ và ‘mang kết quả hạnh phúc’; và ‘bất thiện’ có nghĩa là ‘sai lầm’; ‘vô ký’ mang ý nghĩa là ‘không đem lại kết quả gì’; và Các pháp có nghĩa là ‘mang bản chất nội tại riêng của từng việc.’

Những từ này, được đề cập đến ngay sau từ Các pháp, phản ánh ý nghĩa tổng quát của từ Các pháp so với những từ này, bởi vì tất cả chúng đều là ‘Các pháp’ nhờ đặc điểm chung mang bản chất nội tại riêng của mỗi từ v.v... Và những từ ‘thiện’ v.v... được đề cập đến ngay sau từ Các pháp, phản ánh ý nghĩa đặc biệt của chúng đối với từ này, bởi vì một Các pháp vừa là thiện, bất thiện, hoặc vô ký. Do đó, khi được phát biểu tách biệt ra, những từ này biểu thị ý nghĩa riêng của chúng, và khi được phát biểu cùng với từ Các pháp, thì cả ba từ này đều biểu thị những ý nghĩa đặc biệt và tổng quát của riêng chúng. Và người ta đã chấp nhận cách sử dụng này. Do đó, nhờ cách tìm kiếm-khuyết điểm, tất cả những gì được phát biểu về sự đồng nhất và khác biệt về mặt ý nghĩa đều không hợp lý.

Tương tự như vậy đối với cách giải thích theo từng từ đối với những thuật ngữ trong Mẫu đề tam, bắt đầu bằng ‘thiện’. Cần phải hiểu theo cùng một phương pháp trong các Mẫu đề nhị và ba câu. Nhưng từ nay trở đi, chúng ta sẽ chỉ nói về những phân biệt nơi các Mẫu đề tam đó với những gì đã được đề cập đến ở trên.

Từ *An Lạc* (sukha) ‘tương ưng với thọ lạc v.v... Trước tiên mang ý nghĩa là ‘cảm thọ sung sướng, ‘nguồn gốc hạnh phúc’, ‘đối tượng sáng khoái, ‘nguyên nhân hạnh phúc’, ‘mục tiêu tạo sung sướng, ‘thoát khỏi những bận tâm’ và ‘hạnh phúc nơi Niết Bàn’ v.v... Để khai triển: Trong những đoạn như: ‘Bằng cách loại bỏ *an lạc*^[22], - *an lạc* có nghĩa là ‘cảm giác sáng khoái. Trong những đoạn như: ‘*An lạc* là sự xuất hiện của chư Phật^[23]!’, ‘*an lạc* là hiện trạng thoát khỏi thèm khát dục vọng trên cõi đời^[24] này’ - *an lạc* có nghĩa là ‘nguồn hạnh phúc’^[41]. Trong những đoạn như: ‘Bởi vì vấn đề là *an lạc*, nên Mahali hạ thấp và đáp xuống trên *an lạc*^[25]’ - *an lạc* có nghĩa là ‘đối tượng sáng khoái’. Trong những đoạn như: ‘Hỡi chư vị Tỳ-khưu, từ công đức đồng nghĩa với từ *an lạc*^[26]” - *an lạc* là ‘điều kiện hạnh phúc’. Trong những đoạn như: ‘Hỡi các Tỳ khưu, thật không dễ thành công trong việc mô tả hạnh phúc nơi cõi trời^[27] là như thế nào; lại nữa,

Họ chẳng nếm được hạnh phúc vì không chứng kiến được Nandana[28]

‘Niềm hạnh phúc (Sukha) tột đỉnh có nghĩa là “nơi tạo ra hạnh phúc”. Trong những đoạn như: ‘Các pháp này tạo nên cuộc sống *an lạc* ngay trên cõi đời này’ [29]– *an lạc* có nghĩa là ‘thoát khỏi những bận tâm lo lắng’. Trong những đoạn như: ‘Niết Bàn là *an lạc*[30] tối thượng’ - *an lạc* có nghĩa là ‘hạnh phúc nơi Niết Bàn’. Nhưng ở đây, có ý muốn nói đến ‘cảm giác sáng khoái’ mà thôi.

Trong những đoạn như: ‘Hãy biểu lộ *thọ* (vedana) xảy đến với tôi– từ *thọ* (vedana) ở đây có nghĩa là ‘điều ta cảm nhận được.’

Từ *khổ* (dukkha) mang ý nghĩa ‘cảm giác đau đớn, ‘nguồn gốc đau khổ’, ‘có đối tượng là điều ác làm cơ sở cho điều bất hạnh, ‘cội nguồn và nguyên nhân của những điều ác’, ‘mục tiêu của điều ác là căn nguyên’ v.v... Để minh họa: ‘Bằng cách diệt *khổ*’ [31], - *khổ* ở đây có nghĩa là ‘cảm giác đau đớn. Trong những đoạn như: ‘Sinh là *khổ*’ [32] - *khổ* lại có nghĩa là ‘nguồn gốc đau đớn. Trong những đoạn như: ‘Bởi vì Sắc tạo ra *khổ*, thế nên Mahali đã tấn công và diệt *khổ*’ [33] - *khổ* có nghĩa là ‘đối tượng gây đau đớn. Trong những đoạn như: ‘*khổ* chính là việc tích lũy điều ác[34]’ - *khổ* có nghĩa là ‘nguyên nhân gây đau đớn hay bệnh tật’ Trong những đoạn như: ‘Này chư Tỳ-khuru, thật không dễ gì thành công trong việc miêu tả *khổ* tại địa ngục[35] là như thế nào’ - *khổ* có nghĩa là ‘nơi gây ra nỗi đau đớn. Nhưng ở đây, chỉ có ý muốn nói đến ‘cảm giác đau đớn’ mà thôi. Những định nghĩa của từ như sau: Điều gì đem lại hạnh phúc là sự thích thú hoặc sáng khoái; và điều gì gây đau khổ là nỗi đau đớn hoặc bệnh tật. Điều gì không mang lại đau khổ cũng không đem đến sáng khoái là ‘vô ký’ (*adukkha-m-asukka*), trong đó, mẫu tự ‘*m*’ được đưa vào theo các quy tắc của sự kết hợp (triết học). Tất cả ba loại này đều mang thuật ngữ là ‘cảm thọ’, bởi vì việc cảm nghiệm một sự vật là cảm giác đã được trải qua hoặc vui hưởng.

Trong số đó, điều sáng khoái mang đặc tính bộ qua cảm giác về một đối tượng giác quan đáng ước ao; nỗi đau khổ là: đau đớn, một đối tượng không đáng ước ao; cái gọi là phi lạc phi khổ (xả) lại đối nghịch với cả hai đối tượng trên.

Cách diễn tả ‘tương ứng với’ được sử dụng cho cả ba thuật ngữ. Hiểu theo nghĩa đen là nối kết lại ngang bằng nhau hoặc cùng với nhau bằng nhiều cách khác nhau’. Bằng cách nào vậy? ‘Bằng nhiều cách có nguồn gốc chung’ v.v... [42] (Trong Thuyết Luận Sự (Kathavathu) có câu hỏi[36] như sau –: ‘Phải chăng một số pháp có tương ứng với một số pháp (khác)?’. Câu hỏi này được trả lời là ‘Không’, (phái Theravadin nói tiếp): ‘Khi bác bỏ điều này, phải chăng không có pháp nào khác được kèm theo với pháp cùng tồn tại, hay pha trộn với một số các pháp khác, lại cùng có nguồn gốc chung, cùng cách chấm dứt chung, cùng một nền tảng chung, và cùng một đối tượng giác quan chung hay sao? Ý nghĩa của từ “tương ứng” được giải thích là có chung một nguồn gốc, có cùng một cách chấm dứt chung, cùng một nền tảng chung v.v... Do đó, ‘tương ứng (chung) với’ có nghĩa là ‘tương ứng chung lại với nhau bằng nhiều cách khác nhau có cùng chung một nguồn gốc.

Trong Mẫu đề tam nói về ‘dị thực quả’ [37], tức là những ảnh hưởng thiện và (những ước muốn) bất thiện tách biệt hoàn toàn khỏi nhau lại được gọi là ‘dị thực quả’, là một cái tên

đặt cho một vài Danh pháp đã đạt đến trường thành (thông qua một số nhân duyên riêng biệt được gọi là những ước muốn thiện và bất thiện.

‘Các pháp dị thực quả’ có nghĩa là ‘Các pháp dị thực nhân’^[38]. Tương tự như những chúng sanh, nhờ bản chất nội tại của mình, mà tương ưng được với sinh và diệt, thì được cho là khó tránh khỏi cảnh sinh và diệt, vì thế cho nên Các pháp nào bởi lý do chúng tạo ra được những hậu quả nên được hiểu theo nghĩa là những ‘các pháp chứa đựng bản chất gây ra những hậu quả’ Thuật ngữ thứ ba (nghĩa là ‘Các pháp không phải là nguyên nhân cũng không phải là hậu quả’) là do cách thể phủ nhận của cả hai^[39] hiện trạng trên mà thôi.

Trong Mẫu đề tam nói về ‘thành do thủ và cảnh thủ, Từ ‘thủ’ (grasped) ở đây có nghĩa là nắm bắt hay hiểu được kết quả do nghiệp chướng (kamma), can dự vào hành vi ái dục và tà kiến bằng cảm giác hoặc trong suy nghĩ về một đối tượng nào đó. *Upādāniyā* có nghĩa là ‘cảnh thủ, vì liên kết với hành vi chấp thủ thành do thủ và các đối tượng phát sanh. Thuật ngữ này được áp dụng với các đối tượng bị chấp thủ. ‘thành do thủ’ và (*Upadinnupādāniyā*) là danh xưng dành cho các pháp danh sắc phát sinh nghiệp chướng mà ra, kèm theo những ‘nhân tố đắm chìm (hay những *lậu hoặc* - *āsava*). Chúng ta nên hiểu ý nghĩa của hai thuật ngữ còn lại bằng cách này, nhưng theo nghĩa tiêu cực.

Trong Mẫu đề tam nói về ‘phiền toái (upakkhilesa) và cảnh phiền não, ‘phiền toái’ có nghĩa là ‘điều tạo ra phiền não’ (nghĩa là đàn áp và tra tấn một sinh linh nào đó). ‘phiền toái có nghĩa là ‘điều phát sinh hoặc diễn ra cùng với những điều phiền não đó. ‘Phiền toái có nghĩa là – có khả dĩ trở thành phiền não bằng cách coi bản ngã là đối tượng, hoặc thường xuyên gắn gũi với Phiền não do thiếu khả năng thoát khỏi trạng thái đối tượng hiện hữu phiền toái. Đây là một danh xưng được dành cho những đối tượng phiền não. Cáo pháp^[40] phiền toái nào (đồng thời) là những đối tượng của phiền não được gọi là ‘phiền toái và cảnh phiền não’. Chúng ta nên hiểu ý nghĩa của hai thuật ngữ còn lại theo cùng cách như thế trong Mẫu đề tam trên đây (nghĩa là theo nghĩa phủ định).

[43] Trong Mẫu đề tam về ‘Tầm’, Hữu Tầm có nghĩa là ‘xảy ra cùng với tầm, do kết hợp với điều đó’; ‘Tứ’ có nghĩa là ‘xảy ra cùng với tứ’. ‘Hữu Tầm và Tứ’ có nghĩa là ‘xảy ra cùng một lúc với cả hai Tầm và Tứ’. ‘Không có tầm và tứ’ có nghĩa là ‘không có cả hai’. ‘Hữu Tứ’ có nghĩa là ‘chỉ có Tứ, ngoài hai loại tầm và tứ, như là mức độ của nó’. Điều này có nghĩa là các pháp như vậy không kết hợp với tầm ở trên và vượt trên Tứ’. ‘vô Tầm hữu Tứ’ có nghĩa là ‘có Tứ như là mức độ của nó, mà không có Tầm’.

Trong Mẫu đề tam bàn về ‘Hỷ’ ‘câu hành hỷ’ có nghĩa là ‘thâm nhập vào một hiện trạng có chung một nguồn gốc v.v..., với hỷ’, nghĩa là ‘tương ưng với hỷ’. Nên giải thích hai thuật ngữ còn lại theo cùng cách thể như nhau.

Nhưng trong Mẫu đề tam và thuật ngữ sau cùng ‘Thọ xả’ có nghĩa là cảm giác trung hoà. Có thể định nghĩa từng chữ về thuật ngữ này như là ‘có quan điểm giống nhau về diễn biến những khía cạnh gây khổ và lạc, và do đó, được phóng đại lên nhiều lần; ‘phát xuất từ điều kiện trung gian, bằng cách chiếm lĩnh một vị trí trung hoà. Từ đó, Mẫu đề tam này được diễn tả để chứng tỏ sự khác biệt giữa lạc với hỷ, và lạc mà không hỷ, bằng cách rút ra hai thuật ngữ từ Mẫu đề tam về cảm thọ.

Trong Mẫu đề tam về ‘tri kiến, ‘do tri kiến’ có nghĩa là ‘theo Đạo của bậc thánh Nhập Lưu’. Người ta gọi là tri kiến, là do cái nhìn thoáng qua đầu tiên về Niết Bàn.

Nhưng mặc dù ‘chuyển tánh’ [41] có được cái nhìn đầu tiên về Niết Bàn như vậy, cũng giống như một người vì một công việc nào đó, đã đến trình diện với đức vua, từ xa anh đã nhìn thấy đức vua đang cười voi trên đường về hoàng cung, khi được hỏi anh có nhìn thấy nhà vua hay không, anh trả lời rằng không, bởi vì anh chưa thực hiện xong công việc định làm (là gặp nhà vua). Tương tự như vậy, mặc dù một người đã nhìn thấy Niết Bàn, vẫn không thể nói rằng anh ta có được tri kiến về (Niết Bàn đó), là bởi vì anh ta phải loại bỏ những điều Phiền não chưa bị loại xong. Quả thật Tuệ giác đó xét dưới góc độ Đạo [42], là nơi tâm hướng về (mục đích của nó).

‘Do tu tiến’ có nghĩa là ‘nhờ ba Đạo còn lại’, bởi vì chúng phát sinh do việc trau dồi (hoặc phát triển) Tứ Diệu Đế đã có Sơ Đạo nhận ra. Cả ba chẳng nhận ra được bất kỳ điều gì đã nhìn thấy trước; do đó, chúng được gọi là ‘tu tiến’ hay phát triển. Thuật ngữ thứ ba được diễn tả bằng cách loại bỏ cả hai.

Trong Mẫu đề tam tiếp theo ngay sau đó, cách diễn tả ‘Hữu nhân cần phải do tri kiến đoạn trừ’ ám chỉ đến các pháp hữu nhân cần phải đoạn trừ như vậy ta nên giải thích cụm từ thứ hai cùng một cách như trên. Nhưng vì thuật ngữ thứ ba ‘phi hữu nhân cần phải do tri kiến và tu tiến đoạn trừ. (đòi hỏi phải được nghiên cứu thêm). Không nên hiểu rằng thuật ngữ đó ám chỉ các pháp hữu nhân không phải do tri kiến cũng không phải do [43] tu tiến đoạn trừ. Mà phải được hiểu các pháp phi nhân cần phải do tri kiến và [44] tu tiến đoạn trừ. [44] bằng không ta không thể gộp được trong đó các pháp vô nhân. Vì các pháp này là phi nhân cần phải do tu tiến và tri kiến đoạn trừ. Hơn thế nữa điều này muốn ám chỉ nhờ tri kiến và tu tiến khác hẳn với những nhân nơi các pháp, chứ không phải chính bản thân những nhân [45] đó nhưng không ám chỉ đến các pháp nào khác *không có nhân duyên khởi*. Ta không cố ý đề cập đến những giải thích như vậy. Do đó, cụm từ thứ ba nên được hiểu là các pháp không có căn có thể nhờ vào tri kiến và tu tiến đoạn trừ pháp không phải là nhân do tri kiến và tu tiến đoạn trừ như vậy.

Trong Mẫu đề tam nói về ‘dẫn việc tích lũy [46], ‘tích lũy’(accumulation) có nghĩa là ‘những gì do nghiệp chướng (kamma) và Phiền não (corruptions) mà tích lũy được. Đây là một tên (danh xưng) đặt cho qui trình sinh và diệt. ‘Dẫn đến việc tích lũy’ chính là những ‘nhân duyên xuất hiện nơi những nhân vật nào đó đã tiến tới được hay được dẫn tới cái vòng luân hồi tái sinh đó’. Đây là một danh xưng (tên) đặt cho những Pháp thiện hoặc bất thiện hữu lậu. Níp Bàn là thoát khỏi ‘những ‘tồn chứa’ đó, việc ‘tồn chứa’ ở đây lại là một từ khác để chỉ ‘việc tích lũy’, được gọi là ‘tịch diệt [47]. ‘Dẫn đến tịch diệt’ có nghĩa là ‘hướng đến tịch diệt làm đối tượng cho mình’. ‘Đây là một danh xưng (tên) dành để gọi Thánh Đạo. ‘Dẫn đến việc tích lũy’ chính là những ‘hiện trạng đang lo sắp xếp (việc sanh và tử) một cách rạch ròi cái vòng định mệnh đó, giống như người thợ nề đang sắp xếp những viên gạch, theo lớp lang cẩn thận thành bức tường’. ‘Dẫn đến tịch diệt’ chính là các pháp phá bỏ chính cái vòng định mệnh đó, giống như một người cứ liên tục gỡ bỏ đi những viên gạch người thợ xây đã sắp xếp thành bức tường. Thuật ngữ thứ ba này có thể dùng để bác bỏ cả hai thuật ngữ đã nói đến ở trên.

Trong Mẫu đề tam liên quan đến ‘hữu học’, cụm từ này có nghĩa là ‘việc diễn ra giữa tam học’. Các pháp liên đới này cũng có tên là ‘hữu học’, bởi vì chúng đều nằm trong bảy bậc hữu học, và vì tự bản chất cả ba đã tạo thành chủ đề nghiên cứu, bởi lẽ qui trình nghiên cứu đó chưa được hoàn tất. Từ chỗ không có được một cuộc nghiên cứu nào cao hơn, một số hiện trạng được gọi là ‘vô học’. Hoặc các pháp tu tiến trong việc nghiên cứu kỹ lưỡng được gọi theo danh xưng này, đồng nghĩa với những điều tạo ra Thánh Quả A-la-hán^[48] (Arahantship). Cụm từ thứ ba được sử dụng bằng cách loại bỏ cả hai.

Trong Mẫu đề tam nói về ‘hy thiếu’, từ ‘hy thiếu’ được áp dụng cho một khối lượng nhỏ, như trong ‘một khối nhỏ hoặc một ít phân bố^[49] v.v...’, do bởi hiện trạng kết thúc tất cả các vòng định mệnh. Các pháp, do bởi chỉ có sức mạnh nhỏ nhoi riêng như các cảnh như vậy, được gọi là ‘hy thiếu’, một danh xưng dành cho những gì có liên quan đến cõi dục giới. ‘Đáo đại’ có nghĩa là ‘đã đạt được điều vĩ đại’, từ khả năng ‘diệt’ được những điều Phiền não, xuất phát từ những thành quả phong phú, trong quá trình thời gian; hoặc có nghĩa là ‘đã đạt được nhờ những con người vĩ đại’, nghĩa là những người có lòng cao thượng, có năng lực, cùng với xung lực và hiểu biết cao độ.

[45] các pháp như khát ái v.v..., tạo nên một giới hạn, được gọi là ‘Hữu lượng (finite)’. ‘Vô lượng’ có nghĩa là ‘không có thứ giới hạn đó nơi những đối tượng căn hoặc tương ưng’, hoặc có nghĩa là ‘trái ngược với giới hạn’. Trong Mẫu đề tam nói về ‘những đối tượng căn có giới hạn’, cách diễn tả này có nghĩa là ‘các pháp có cảnh hy thiếu’. Tương tự như vậy trong hai thuật ngữ còn lại.

Trong Mẫu đề tam nói về ‘ty hạ, từ này có nghĩa là ‘hèn hạ, đê tiện’ và được áp dụng cho các pháp bất thiện; ‘Trung bình’ có nghĩa là các pháp ‘tồn tại giữa mức thấp và mức cao’, và được áp dụng cho Các pháp còn lại của ba cõi. ‘Tinh lương’ có nghĩa là ‘xuất sắc và vô giới hạn’ và được áp dụng cho các pháp siêu thế.

Trong Mẫu đề tam nói về ‘tà’, từ này ý muốn nói về ‘bản chất tà’, một phần do không thực hiện được những kỳ vọng ước mơ, như thể ‘chúng sẽ chẳng đem lại lợi lộc và hạnh phúc gì cho tôi cả’ mặt khác do tính cách trái nghịch lại với vẻ đẹp v.v... do những mặt trái của chúng. Một khi gây ra những hậu quả mang tính chất tà, một số hiện trạng được gọi là ‘có định’, vì những (hiện trạng) đó tất yếu gây ra những hậu quả khó tránh khỏi ngay lập tức sau khi tan rã các uẩn^[50]. Do đó, ‘bản chất tà và có định’ có nghĩa là ‘tà (về bản chất) và có định (trong việc tạo ra những hậu quả)’. Trái ngược với điều nói đến ở trên, ‘chánh’ có nghĩa là ‘có bản chất chân chính’. ‘Chân chánh và có định có nghĩa là ‘chân chánh và có định trong việc tạo ra thành quả ngay tức khắc sau đó. ‘Phi có định’ có nghĩa là ‘không có định theo cả hai cách thức’.

Trong Mẫu đề tam nói về ‘Đạo là cảnh’, ‘Đạo’ có nghĩa là ‘điều dẫn đến, nghĩa là tìm kiếm Niết Bàn, hoặc dẫn đến Niết Bàn bằng cách diệt bỏ những điều thối nát hư hỏng (Phiền não)’. ‘Đạo là cảnh’ là ‘Các pháp lấy Chánh Đạo làm đối tượng. ‘Các pháp do Đạo chi phối’ nghĩa là (a) ‘lấy Bát Chánh Đạo gấp làm nhân duyên đặc biệt, trong duyên hệ đối với những nhân duyên. hoặc (b) ‘Những nhân tương ưng, hoặc xảy ra nơi Đạo’. Do vậy cách diễn giải đó có nghĩa là ‘có nhân duyên tương ưng là Đạo’ vì chính chánh kiến ngay tức

khắc đã trở thành Đạo và nhân. ‘Đạo là trường’ có nghĩa là ‘ưu thế nơi Đạo xuất phát từ thế áp đảo đối tượng chi phối (dominated)’.

Trong Mẫu đề tam nói về việc ‘Hiện sanh’ từ này có nghĩa là nổi lên hoặc xuất hiện, nghĩa là đạt được (một hiện trạng) nào đó, từ lúc phát sinh cho đến lúc bị diệt. ‘Vị sanh’ có nghĩa là chưa xuất hiện. ‘chuẩn sanh’ ám chỉ Giáo pháp chắc chắn sẽ xuất hiện với tư cách là một phần nhân duyên hoàn chỉnh.

Trong Mẫu đề tam nói về ‘Quá khứ’, từ này có nghĩa là đã trải qua vượt ra ngoài (a) chính bản chất riêng của mình, hoặc (b) Các pháp nhất thời nổi lên ngay lúc mới xuất hiện. ‘Tương lai’ có nghĩa là ‘chưa đạt được hai điều kiện đó’. ‘Hiện tại’ có nghĩa là ‘xuất hiện tùy thuộc vào nguyên nhân này hay nguyên nhân khác’.

Trong Mẫu đề tam ngay sau đó nói về ‘có cảnh quá khứ’ có nghĩa là ‘có một đối tượng đã qua’. Và cũng tương tự như vậy đối với hai thuật ngữ còn lại (tức là hiện tại và tương lai).

[46] Trong Mẫu đề tam nói về ‘Nội phần’, từ này ám chỉ Giáo pháp xảy ra sau khi đã tạo ra được một địa vị cho bản thân mình, như thể ta ngầm hiểu ‘chúng ta sẽ cân nhắc hoặc coi như những điều đó đã tồn tại theo đúng nghĩa của nó. để đồng nhất với chính bản thân chúng ta’. Từ ‘nội phần’ (*ajjhata*) có bốn nội dung cụ thể như sau: mang tính cá nhân về mọi mặt, ám chỉ (bản ngã) riêng, (ám chỉ) là cá nhân riêng rẽ, cá biệt trong cùng một lãnh vực.

Trong những câu như, ‘Hỡi Ananda tôn giả, hãy lưu ý tập trung chú ý đến vị Tỳ-khưu cá biệt đó, cụ thể là chỉ nên lưu ý đến tư cách ‘cá biệt’ (*ajjhata*) của vị đó đã được tu luyện^[51] trước đó mà thôi; ‘Nổi sung sướng vô ngần từ nội tâm (*ajjhatarato*)^[52] và dồn hết tâm trí vào (điều gì đó), từ *ajjhata* lại có nghĩa là ‘nội phần’ trong mọi lãnh vực’. Trong những đoạn như: ‘Ngài sống trong sự trầm ngâm suy tư về Các pháp, ngay cả những gì hiện trạng đem lại sang khoái với tư cách cá biệt (*ajjhata*)^[53], *ajjhata* có nghĩa là ‘chủ cách’. Trong những đoạn như: ‘Sáu xứ^[54] nội phần’, từ *ajjhata* có nghĩa là ‘nội phần’. Trong những đoạn như: ‘Hỡi Ananda tôn giả, đây là cuộc đời đã được Như Lai hoàn tất được, nghĩa là bất chấp tất cả những dấu hiệu và biểu tượng gây kích thích, ngài đã đạt đến được tịch diệt (Void) *ajjhata* và ngài đã kiên định về mặt ấy, *ajjhata* ở đây lại có nghĩa là ‘nội phần’ theo ý nghĩa là ‘sức mạnh thống lĩnh.’ Thành tích Chánh Quả chính là tên đặt cho việc thống lĩnh nơi chư Phật, nhưng ở đây, bao hàm cả ý nghĩa ‘nội phần trong đó. Do đó, Các pháp nào đang xảy ra nơi chính cách liên tục tồn tại của chính ta, và có liên quan đến mỗi cá nhân nên được hiểu như là ‘nội phần’^[55] vậy.

Nhưng các pháp nào nằm ngoài tính cách nội phần đó, mặc dù có gắn liền với những khả năng kiềm chế hay không, đều chỉ mang tính cách ‘ngoại phần’ mà thôi. Thuật ngữ thứ ba được đề cập đến nhờ vào cả hai yếu tố trên.

Mẫu đề tam tiếp ngay sau đó ám chỉ các pháp đang xảy ra trong hành vi can dự vào ba loại hiện trạng (nghĩa là: cá biệt, ngoại vi, ngoại vi cá biệt) với tư cách là những đối tượng.

Trong Mẫu đề tam nói về ‘Hữu kiến’, các pháp nào nổi lên nơi tầm nhìn của ta, nghĩa là mang đặc tính rõ rệt, thì được gọi là ‘Hữu kiến’. các pháp nổi lên đối lập với điều này được

gọi là ‘tác động’ thì được gọi là ‘đối chiếu’ (patihanna)^[56]. Một số pháp được gọi là ‘hữu kiến hữu đối chiếu’. Các pháp nào mà mắt không nhìn thấy được gọi là ‘Vô kiến’. Một số pháp là vô kiến hữu đối chiếu như đã mô tả ở trên. Thuật ngữ thứ ba được sử dụng để loại bỏ cả hai ý trên.

Đến đây việc chú giải từng chữ một về các thuật ngữ trong Mẫu đề về những Mẫu đề tam xin được kết thúc tại đây.

-00000-

Chương II

MẪU ĐỀ NHỊ

Trong Mẫu đề, đề cập về những Mẫu đề nhị, chúng ta sẽ bình luận về những từ không nằm trong các Mẫu đề tam đã bình luận đến ở trên.

Trước hết, trong Nhóm-Nhân (Condition Group)^[57], *Pháp Nhân* (hetu Dhammā) là các pháp được gọi là những nguyên nhân (đặc biệt) theo nghĩa các căn nguyên duyên khởi (roots). [47] Thuật ngữ ‘phi nhân’ được sử dụng để loại bỏ các nguyên nhân trên. ‘Hữu nhân’ có nghĩa là ‘xảy ra cùng với những căn nguyên duyên khởi bằng cách tương ưng’. ‘Phi nhân’ có nghĩa là ‘không có những căn nguyên khởi xảy ra cùng một cách tương tự như vậy. Những pháp tương ưng với các căn nguyên bằng cách có chung một nguồn gốc v.v... được coi là có ‘tương ưng với những nguyên nhân’ các pháp tách biệt khỏi các căn nguyên đó được gọi là ‘bất tương ưng với những căn nguyên đó. Mặc dù không có sự khác biệt về mặt ý nghĩa giữa hai loại Mẫu đề nhị (nghĩa là ‘Hữu nhân và ‘tương ưng với những nguyên nhân), từ đó, chúng đã được xác định rõ một phần nào, bằng cách tô điểm cho đẹp thêm bằng những Pháp, và một phần bằng cách đáp ứng nhu cầu cho các vị đã đạt đến giác ngộ. Tiếp theo sau Mẫu đề nhị vừa đề cập đến bằng cách phối hợp với Mẫu đề nhị thứ nhất, thứ hai và thứ ba. Ba Mẫu đề nhị khác nữa cũng được đọc lên đúng theo phong cách cần thiết, nhờ những thuật ngữ như ‘nhân’ và ‘phi nhân v.v... Trong trường hợp này, như cụm từ ‘cả những pháp nhân lẫn hữu nhân’ đều xuất hiện trong kinh văn, cũng chính vì thế ‘các pháp nhân và vô nhân’ có thể được tạo thành tương tự như vậy. Hơn nữa, một khi ‘các pháp hữu nhân nhưng phi nhân xuất hiện thì cũng vậy các pháp phi nhân nhưng không có nhân có thể được tạo mới như vậy. Trong việc liên kết (những nguyên nhân duyên khởi và những phi nguyên nhân) với Mẫu đề nhị nói về việc ‘tương ưng với những nguyên nhân duyên khởi.’

Cho dù cách diễn giải, ‘các pháp nào phi nhân mà hữu nhân duyên hoặc vô nhân duyên có thể đáp ứng đủ với một cụm từ đặc biệt được sử dụng như ‘Nhưng quả thật’ khi cụm từ này được dùng trong kinh văn như, ‘Nhưng quả thật các pháp nào phi nhân v.v... Ta nên hiểu rằng ý nghĩa bổ sung lại bao hàm trong việc sử dụng cụm từ này. Bằng cách nào vậy? Không chỉ có các pháp phi nhân (*hetu*) được phân loại thành hữu nhân nhân hoặc nhân, nhưng các pháp khác cũng được phân loại như vậy. Không chỉ có vậy, chẳng phải chỉ có loại nguyên nhân trước đó mới được phân loại như vậy, mà cả những nguyên nhân khác cũng có thể phân loại theo cách đó. Ý muốn nói ở đây là: chỉ có các pháp nào phi nhân khởi mới được coi là hữu nhân hay vô nhân, mà ngay cả các pháp nhân nữa. Lại nữa, chính vì

những nguyên nhân trước đó được phân loại theo các pháp có thể phân loại thành hữu nhân hoặc vô nhân, nên chúng có thể được phân loại bằng cách ‘tương ưng nhân, và ‘nhân.. Đó là ý nghĩa đặc biệt.

Trong Mầu đề nhị nói về giáo pháp tiểu đỉnh (Lesser Intermediate) diễn ra trong mối tương quan hệ với đầy đủ duyên hệ hoàn chỉnh riêng biệt, thì được gọi là ‘hữu duyên’. các pháp nào không có bất cứ duyên hệ nào vào thời điểm hình thành hoặc thời gian tồn tại thì được gọi là ‘tuyệt đối’ (hay ‘vô duyên). ‘Hữu vi’^[58] nghĩa là được thực hiện do sự trùng lặp với nhau trong các tương quan nhân quả. ‘Vô vi’ có nghĩa là không được thực hiện hoặc không có tương quan.

Các pháp (hoặc bộ phận) nào có những thuộc tính Sắc trong một hiện trạng không thể phân lý được, thì được gọi là ‘Sắc’^[59]. Các pháp nào không có những thuộc tính phẩm chất Sắc, thì được gọi là ‘phi Sắc’. Hoặc, các pháp nào có đặc tính Sắc mang đặc điểm luôn biến đổi về mặt thể lý, thì được gọi là ‘Sắc’. Các pháp nào không thay đổi, thì được gọi là ‘phi Sắc’.

Trong cách diễn đạt ‘các pháp hiệp thế’, ‘vòng luân hồi (round of rebirth) được gọi là ‘thế gian’ (*loka*), do đặc tính phân huỷ và mỏng dòn của nó (*lujjana*, v.v...) Các pháp nào liên kết với cõi trần thế này được gọi là các “pháp hiệp thế”^[60]. [48] Để vượt ra ngoài hiện trạng ‘phàm tục’, nhất thiết phải là phi phàm tục (tức là không thuộc cõi đời này), nghĩa đen là nằm ‘ngoài tầm quan sát.’ Các pháp đã vượt ra khỏi cõi ‘phàm tục,’ không còn tồn tại trong đó nữa, lại được gọi là cõi ‘siêu thế’ (nghĩa đen là cõi ưu việt)^[61]

Đặc tính ‘nhận biết được hoặc bất kỳ ai cũng nhận ra’ nghĩa là có thể nhận thức được v.v... bằng bất kỳ cách nào do nhận thức hay nhãn thức... Phần ngược lại tiếp theo đó và hoàn tất nhị đề.

Trong Nhóm Lậu hoặc (Intoxicant-group), ‘Lậu hoặc là ‘những thứ tuôn trào ra’^[62], nghĩa là tuôn trào và xuất hiện từ các căn và tâm. Hoặc, ta có thể định nghĩa những Phiền não như là những sự kiện, giống như các pháp ‘tuôn trào ra.’ Có nghĩa là chúng xuất hiện bằng cách giữ cho các pháp^[63] này luôn được tồn tại trong giới hạn thế gian. Thật ra, tiếp đầu ngữ *ā* trong từ *āsava* (Lậu hoặc) được sử dụng theo nghĩa ‘luôn tồn tại trong Lậu hoặc). Hoặc, giống như nước ép của những trái cây *madira*^[64] v.v... trở thành những chất say bằng cách lên men trong một thời gian, chính vì thế những pháp nào giống như những chất say này được gọi lậu hoặc ‘*āsava*’. Người ta quen gọi những loại rượu vang *madira* được ủ men trong một thời gian v.v... là những chất say. Nếu nhờ quá trình lên men trong một thời gian dài, nên chúng được gọi là những chất say, thì các pháp tâm này cũng xứng với danh xưng đó. Bởi vì trong Kinh tạng có câu: ‘Này chư Tỳ-khưu, chẳng có điểm vô minh tội bực nào lại rõ ràng cả, chính vì thế, người ta có thể nói “đã có thời chẳng còn vô minh”’. Hoặc ‘những Phiền não là các pháp đưa đến kết quả hoặc gây ra đau khổ nơi đại dương tái sinh (ocean of births) trong một thời gian. Các pháp nào khác với các pháp này là phi lậu. Các pháp ‘cảnh lậu’ là các pháp xảy ra cùng một lúc với những lậu hoặc nảy sinh, với chính bản thân chúng (các pháp cùng cảnh lậu) làm đối tượng^[65]. Các pháp nào không có những lậu hoặc (làm chủ thể), đều là phi cảnh lậu. Chúng ta nên hiểu phần còn lại như đã được giải thích trong Nhân Duyên (Condition-group) nhưng với điểm khác biệt này là: Trong nhóm đó, ta có kế hai câu cuối cùng ‘Nhưng quả thật các pháp nào phi nhân (root-condition), thì

đều có hữu nhân hoặc vô nhân’ bằng cách đặt thuật ngữ thứ hai của Mẫu đề nhị đầu tiên vào phần mở đầu; nhưng ở đây trong nhóm này, không có Mẫu đề nhị cuối cùng nào như ‘Bây giờ, các pháp phi lậu có hoặc không có những lậu hoặc’ được trình bày một cách rõ ràng. Mặc dù không được diễn tả ra như vậy, nhưng Mẫu đề nhị này và những sự phân biệt khác đều sẽ được hiểu như đã được đề cập đến trước đây.

Trong nhóm-Kiết sử (Fetter-group), các pháp cột chặt hay trói buộc nơi vòng luân hồi tái sinh (rounds of births) liên tiếp người nào tồn tại trong hiện trạng đó được gọi bị ‘kiết sử’ bị ‘triền’. Các pháp khác với các pháp này được gọi là ‘phi kiết sử’. Các pháp đã trở thành đối tượng giác quan, giúp những kiết sử kiềm chế này phát triển bằng cách liên kết với điều đó thì được gọi là ‘cảnh kiết sử’^[66]. Đây là tên dành cho những đối tượng có những kiết sử kiềm chế. Các pháp nào không phải là đối tượng giác quan, được gọi là ‘phi cảnh kiết sử’.^[49] Chúng ta nên hiểu phần còn lại giống như cách thức như trong nhóm Nhân (Conditon-group).

Trong nhóm-phược (Knot-group), Các pháp nào nối kết hoặc ràng buộc trong vòng luân hồi tái sinh liên tiếp nơi kẻ nào tồn tại trong đó bằng cách sinh và diệt, được gọi là ‘phược’. Các pháp khác được kể là hiện trạng ‘phi phược’. Các pháp vướng mắc hoặc bị trói buộc bằng những ràng buộc do trở thành đối tượng, thì được gọi là ‘cảnh phược’. Phần còn lại nên được hiểu theo cùng một cách thức như trong nhóm-Nhân (Conditon-group). Cùng một cách am hiểu thông qua những quan hệ mật thiết cần được theo dõi đối với điều chưa được nói ra nơi các cặp khác.

Trong nhóm-Bộc Lưu (Flood-group)^[67] Các pháp nào khiến ta phải lặn hụp hoặc bị nhận chìm xuống trong chính cái vòng luân hồi tái sinh liên tiếp nhiều lần, thì được gọi là ‘những bộc lưu’. Các pháp nào có khả năng trở thành giống như những đối tượng bị những bộc lưu này tràn ngập gọi là bị cảnh bộc lưu’. Chỉ^[68] nên coi Giáo pháp nào là đối tượng của bộc lưu mà thôi.

Trong nhóm-phối (Yoke-group), Các pháp nào gông ách cột cổ con người trong vòng luân hồi tái sinh liên tiếp được gọi là ‘phối.’ Chúng ta nên hiểu khả năng ‘cảnh phối’ theo cùng một cách thức như đã nói ở trên.

Trong nhóm-Cái (Hindrance-group), Các pháp nào cản trở trí tuệ con người được gọi là ‘các pháp cái’. Chúng ta nên hiểu khả năng ‘cảnh cái’ theo cùng một cách thức như đã nói ở trên..

Trong nhóm-Khinh thị (Reversion-group)^[69], Các pháp nào vượt khỏi ngưỡng cửa vô thường v.v... là hiện trạng đích thực nơi vạn vật. bằng cách thừa nhận vạn vật đều là vô thường v.v... và luận giải chúng một cách ngược lại, ta gọi đó là ‘khinh thị’. Những gì là đối tượng giác quan được luận giải một cách khinh thị như vậy được gọi là cảnh khinh thị’.

Trong những kệ thuộc loại Đại Đỉnh (Greater Intermediate), Các pháp nào được gọi là “hữu cảnh”^[70] ngay từ lúc xuất hiện chung với những đối tượng khác, vì Các pháp này không thể tồn tại mà không có đối tượng đi kèm. Các pháp nào không có đối tượng thì được gọi là ‘vô cảnh’. ‘Tâm’(citta) được coi như là một chủ thể như vậy, ngay từ trong tư tưởng về đối tượng đó, hoặc giả tư tưởng đã được đa dạng hoá (citta, citra). Các pháp nào liên kết với

tâm một cách bền vững (không tách rời được) được gọi là có ‘sở hữu tâm’. Các pháp nào hòa lẫn với tâm ngay từ giai đoạn phôi thai, được gọi là ‘tương ưng với tâm[71]’. Các pháp nào hoàn toàn hòa lẫn với tâm ngay từ giai đoạn mới xuất hiện (sinh) cho đến lúc kết thúc (diệt) được gọi là ‘hoà với tâm’. Các pháp nào không hoàn toàn hòa trộn trong tâm, được gọi là ‘không hòa với tâm’.

Một số hiện trạng qua đó một vài vật nổi lên được gọi là ‘nguồn gốc’. Các pháp có tâm là ‘nguồn gốc’ được gọi là những vật được ‘tâm sở cảnh[72]’ mà ra.

Các pháp nào diễn ra đồng thời với nhau được gọi là ‘đồng hiện hữu’. Các pháp nào diễn ra đồng thời với tâm, thì được gọi là đồng hiện hữu với tâm’.

Các pháp nào luôn đi kèm với Các pháp khác, được gọi là ‘những tiếp nối không thể tránh khỏi’. Đi kèm với gì vậy? Thừa với tâm. Các pháp đó được gọi là ‘tùy chuyển với` tâm’

Các pháp nào hoàn toàn hòa trộn với tâm và xuất phát từ tâm mà ra, được gọi là ‘hóa sở sanh với tâm’.

[50] Các pháp nào hoàn toàn hòa trộn với tâm, từ tâm mà ra và phát sinh cùng với tâm, lại được gọi là ‘hóa sở sanh đồng hiện hữu với tâm trong hóa sở sanh đồng hiện hữu với tâm. Các pháp nào hoàn toàn hòa trộn với, cùng xuất phát và luôn đi kèm theo với tâm, được gọi là ‘hóa sở sanh tùy chuyển với tâm’ mà ra.

Toàn bộ những thuật ngữ còn lại nên được hiểu ngược lại với những thuật ngữ đã được giải thích ở trên.

Đối với những điều đã đề cập đến trong Mẫu đề tam về ‘nội’, liên quan đến sáu căn, chỉ có những giác quan ‘chủ quan’ này được gọi là ‘nội phần’. Các pháp nào ở bên ngoài Các pháp này được gọi là ‘ngoại phần’.

(Các pháp hoặc những đặc tính Sắc nào) gắn kết với Bốn đại hiện[73], nhưng không gắn chặt vào những thành tố đi với tư cách là những Đại hiện, thì được gọi là ‘y sinh’. [Các pháp] nào không chỉ gắn chặt với, mà còn bị gắn chặt[74], thì được gọi là ‘phi y sinh’.

Trong nhóm-Thủ (Grasping-group), Các pháp nào gắn chặt với (những đối tượng giác quan) theo nghĩa nắm thật chắc, thì được gọi là ‘Thủ’. Các pháp nào khác với chúng, thì được gọi là ‘không tham lam.’

Trong nhóm-Phiền não (Corruption-group) chúng ta nên hiểu ý nghĩa của từ này theo cùng một cách thức giống như trong Mẫu đề tam nói về ‘hư hỏng thối nát’.

Trong các Mẫu đề nhị Thế giới[75], Các pháp nào hầu như thường xuyên tồn tại nơi giác quan, thì được gọi là *dục giới (Kamavacara)*. Nói chung Các pháp nào thường xuyên đụng chạm với Sắc, thì được gọi là *sắc giới (Rūpāvacara)*[76]. Các pháp nào mang tính cách vô hình, thì được gọi là *cảnh vô sắc giới (ārūpāvacara)*. Đây chỉ là một khía cạnh trừu tượng thuộc các Mẫu đề nhị Cuối Cùng. Mẫu đề chi tiết sẽ xuất hiện sau này. Các pháp nào bị giới hạn hoặc bao hàm nơi vòng Luân Hồi Sinh Tử thuộc bộ ba cảnh giới hiện hữu, được

gọi là ‘hệ thuộc’(included). Các pháp nào không bị giới hạn như vậy, thì được gọi là ‘phi hệ thuộc’(Uincluded). Các pháp nào, đang cất khỏi các căn nguyên Bánh Xe Luân hồi sinh tử (round of repeated births) liên tục và biến Niết Bàn thành đối tượng, thì thoát khỏi các vòng luân hồi sinh tử đó được gọi là ‘dẫn (thoát) ra ngoài’. Các pháp nào không vượt ra khỏi theo cách thức này, thì được gọi là ‘phi dẫn xuất’. Có điều chắc chắn là sẽ mang lại kết quả ngay tức khắc sau khi chết, hay sau chính việc hiện tượng được đó xuất hiện, các hiện tượng như vậy được gọi là ‘cố định’^[77]. Các pháp nào không chắc chắn xảy ra theo cách tương tự như vậy, thì được gọi là ‘phi cố định’.

Các pháp nào vượt xa Các pháp khác, được gọi là ‘cao thượng’. Các pháp nào nổi lên cùng với ‘Các pháp cao thượng’, có khả năng vượt xa Các pháp đó, thì được gọi là ‘hữu thượng’. Các pháp nào không được như vậy được gọi là ‘vô thượng’.

Các pháp nào gây cho các chúng sanh phải than vãn khóc lóc, được gọi là ‘tác hại’^[78]. trong đó tham dục chế ngự hoàn toàn các hữu thể này, và như vậy khiến cho chúng phải than vãn khóc lóc bằng nhiều cách khác nhau. ‘Tác hại’ là tên để gọi tham dục như vậy v.v... Các pháp nào nổi lên cùng với những điều tác hại đó (như là nguyên nhân đau khổ) nhờ liên kết và cùng xác minh chung nơi cùng một đương sự thì được gọi là “hữu tranh”. Các pháp nào không có những nguyên nhân tác hại như vậy, thì được gọi là ‘vô tranh’.

-ooOoo-

Chương III

NHỮNG BỘ KINH (SUTTAS)

Trong các Mẫu đề nhị rút ra từ Kinh tạng, nhờ tính kết hợp, các pháp nào gắn liền với trí tuệ, được gọi là ‘phần minh’, cũng do bởi các hiện tượng đó nổi lên là thành phần hay một phần tử nơi trí tuệ mà thôi. Về điểm này có tới 8 loại minh, nghĩa là Tuệ giác Thiền định, Khả năng Thần thông nơi ý chí. Còn sáu loại thắng trí, đều thuộc tính minh. [51] Hiểu theo nghĩa này, chỉ có một trong tám nhân tố là trí tuệ mà thôi, và điều còn lại chỉ là các phần tử thuộc trí tuệ đó mà thôi. Vì vậy, chúng ta nên hiểu trí tuệ và những phần tử liên kết với nó như là các pháp ‘thuộc phần minh’. Nhưng ở đây, chỉ muốn ám chỉ các pháp nào liên kết với trí tuệ mà thôi.

Nhờ mối liên kết đó, các pháp nào ‘thuộc phần vô minh’, được gọi là ‘thuộc phần vô minh’; cũng do bởi các pháp này nổi lên như là những phần tử và thành phần của vô minh. Trong trường hợp đó, có bốn loại vô minh: sự u mê tri giác che mắt khổ đế, khổ tập đế, khổ diệt đế, và cách thức Đạo dẫn tới khổ diệt đế như thế nào.

Theo phương pháp đầu tiên, ‘thuộc phần vô minh’ cũng bao gồm cả các pháp nào liên kết với bốn loại vô minh này. Bất kỳ hiện trạng nào trong số đó cũng đều là vô minh cả, các pháp khác được coi như ‘thuộc phần vô minh’. Do đó, chúng ta nên hiểu rằng vô minh và các pháp liên kết với chúng là ‘thuộc phần vô minh’. Nhưng ở đây trong Mẫu đề nhị, chỉ muốn đề cập đến các pháp có liên quan mà thôi.

Lại nữa, Giáo pháp nào không khả năng chế ngự, không thể hủy diệt, cảnh tối tăm do Phiền não gây ra, giống như những ánh chớp lóe sáng lên, thì được gọi là ‘như-điên chớp’. Các pháp nào xuất phát từ khả năng phá hủy được cảnh tối tăm Phiền não, thì giống như tiếng sét, được gọi là ‘như sấm sét’.

Giáo pháp tạo thành cảnh điên rồ, thì được gọi là ‘ngu’. Chúng được gọi một bóng bảy như vậy theo danh xưng thông thường là ‘ngu nhân’, dành cho những kẻ nào ở trong tình trạng như vậy. Nếu trong hiện trạng trí tuệ, thì được gọi là các pháp ‘trí tuệ’, Chúng được gọi một bóng bảy với tên gọi là ‘hiền trí’, dành cho những kẻ nào mang tính khí này. như vậy hiện trạng ‘ngu nhân’ là do những hành vi điên rồ mà ra, còn hiện trạng ‘hiền trí’ lại xuất phát từ hành vi trí tuệ mà ra vậy.

‘Hắc’ mang ý nghĩa là sự ‘u mê tối tăm’, nghĩa là có khả năng biến tâm thành u mê tăm tối. ‘Bạch’ nghĩa là có khả năng gây tạo cho tâm trở nên trong sáng mỹ miều’. Hoặc, do bởi nguyên nhân tạo tái sinh nơi cảnh khổ, nên các pháp đó được gọi là ‘hắc’; và do nguyên nhân tái sinh trong cảnh hạnh phúc nên các pháp đó được gọi là ‘Bạch’.

Các pháp nào [nói theo kiểu bóng bảy] bị thiêu rụi cả ở cõi đời này lẫn cõi đời sau, được gọi là ‘pháp viêm’. Các pháp nào không bị thiêu rụi như vậy, thì được gọi là ‘phi viêm’.

Ba Mẫu đề tam bắt đầu bằng Mẫu đề nhị ‘định danh’ là Mẫu đề nhị chẳng có bất kỳ ý nghĩa khác biệt nào cả. (hay hoàn toàn đồng nghĩa), có khác chẳng là đối với những từ căn bản mà thôi. những cách diễn tả như ‘tạo may mắn, và ‘đem lại sung túc[79]’ v.v... đều được gọi là ‘định danh’.

Các ‘ngôn ngữ’ phát xuất từ các từ được diễn tả cùng với ý do trong bản định nghĩa các từ như trong ví dụ sau ‘Này chư Tỳ-khưu, Các Hành (*sankhārās*) là các pháp gồm cái gọi là phức tạp’[80]. Ý nghĩa xuất phát các từ này được gọi là ngôn ngữ ‘*niruttipathā*’.

Các pháp nào mang ý nghĩa (một và cùng một ý tưởng duy nhất) bằng nhiều cách thức khác nhau, ví dụ như tầm *takha*, tứ *vitakha*, tư duy *sankappa*[81], thì được gọi là ‘chế định hõ’. Ý nghĩa của những thành ngữ được gọi là các thứ chế định *paññattipathā*. [52] Trong số ba Mẫu đề nhị này, được gộp lại thành một Mẫu đề nhị (không có ý nghĩa khác biệt so với mẫu đề nhị kia), chúng ta nên hiểu đồng mục tiêu được đề cập đến mẫu đề nhị kia như đã được nói đến trong Nhân (Conditon-group) đã trình bày ở trên (Tr. 62).

Trong nhóm Danh và Sắc, thuật ngữ ‘Danh’ (*nāma*) được áp dụng trong các thuộc tính Danh, bởi một khi ‘những tên gọi’ này dành cho chúng đã được ấn định, hoặc do bởi chúng hướng về (*namanti*) các đối tượng, hoặc do bởi với tư cách là các đối tượng, chúng hướng tâm về chính bản thân chúng. ‘Sắc’ thay đổi liên tục hiện trạng hoặc nguyên nhân[82]. Ở đây, ta nên hiểu đây là một đặc tính trừu tượng; bản liệt kê chi tiết sẽ xuất hiện trong chương Tóm Tắt.

Vô minh về khổ đế v.v... được gọi là ‘vô minh’. Ước muốn (tồn tại) sống, được gọi là ‘hữu ái[83]’.

Những ‘hữu kiến’ hay ‘thường kiến,’ ‘phi hữu kiến’ và ‘đoạn kiến’ đều liên quan tương ứng đến các hiện trạng sự sống được đổi mới, sự sống vĩnh hằng, sự tiêu hủy và diệt của sự sống.

Diễn tiến- các lý thuyết thường kiến, thuyết đoạn kiến, thuyết vô biên kiến và hữu biên kiến đều ám chỉ tương ứng đến sự kiện sự sống được đổi mới, sự sống đời đời, sự tiêu hủy và hủy diệt sự sống liên quan đến Linh Hồn và thế giới vĩnh cửu, cõi tiêu hủy, vô tận và hữu hạn.

Quan điểm liên quan đến khởi điểm cơ bản (nơi sự vật) được gọi là ‘hữu tiền kiến’. Quan điểm liên quan đến điểm kết thúc cơ bản cũng được gọi tương tự như vậy.

‘Vô tầm’ là hiện trạng nơi một người không mắc cỡ khi thực hiện điều đáng mắc cỡ; các hiện tượng vô liêm sỉ này được hiểu đến từng chi tiết. ‘vô quý’ là hiện trạng của một người không sợ điều đáng sợ; đây là tính khinh suất rõ ràng đến từng chi tiết. tầm và quý là hiện trạng trái ngược lại.

Đối với tính ‘cáu kỉnh bẳn gắt’ v.v... một người có quan điểm xung khắc, thích chống đối, không có lòng tin và nói những lời mất vui, người đó được coi như là không thân thiện. Cử chỉ của người như vậy được gọi là ‘khó dạy’; hiện trạng của người như vậy được gọi là tính ‘khó dạy’.

Kẻ nào có những người bạn xấu, như những kẻ thiếu niềm tin, được gọi là ‘tương quan với bạn bè xấu’. Chúng ta nên hiểu tính ‘dễ dạy’ và ‘có tương quan bạn bè tốt’ là những điều trái nghĩa lại.

Những ‘tội’ lại có tới năm bảy loại tội khác nhau. Tính ‘thiện xảo về tội’ được công bố và trong cách phục hồi hậu quả những tội này (ám chỉ đến những điều luật ghi trong Tam tạng Pāli).

‘thiện xảo về nhập định’ là tên ám chỉ nhận thức được những giai đoạn nơi các pháp tham thiền nhập định^[84]. [53]Tương tự như vậy là ‘thiện xảo về xuất định’ đạt được chỉ mang tính phân loại mà thôi.

‘Thiện xảo về giới’,... ‘về tác’, ... ‘xứ’ ... ‘về y tương sinh’ ... ‘về vị trí’ ám chỉ 18 giới, quan sát tương tự, đến các căn và các đối tượng giác quan nữa; mười hai nhân tố trong (công thức về) nguyên nhân duyên khởi và đến điều tồn tại hay phi hiện hữu yếu tố cơ hội hay nhân duyên của một biến cố. Một nguyên nhân được mô tả như là ‘cơ hội, tùy thuộc vào đó kết quả hay thành quả được thiết lập.

‘Chính trực’, ‘hòa nhã’ ám chỉ đến những người có phẩm chất đó. Hiện trạng nhẫn nại nơi một người kiên trì được gọi là ‘kiên nhẫn’; thái độ ‘nghiêm tịnh’ là hiện trạng một người ưa thích thiện pháp (su-).

Hiện trạng thân thiện, được biết đến như là lòng tử tế, đem lại hạnh phúc quân bình cho tất cả mọi người, được gọi là ‘thiện ngôn’. Giống như sự hiện diện nơi những người khác

không tạo khoảng trống quanh ta, cũng vậy, sự lịch thiệp lan tỏa ra ngoài những điều tinh thần và vật chất .

Hiện trạng được gọi là ‘không phòng hộ môn quyền’ ám chỉ sự thiếu kiềm chế năm khả năng làm chủ (hoặc năm khả năng giác quan), với tâm trí là giác quan thứ sáu. Hiện trạng không nhận ra mức độ chấp nhận và chia sẻ thức ăn đồ uống ‘tiết độ vật thực’. Chúng ta nên hiểu Mẫu đề nhị tiếp theo sau trái nghĩa với mẫu đề được đề cập đến trước đây.

Hiện trạng một người lãng trí, biết đến với việc sao nhãng tâm, được gọi là ‘thất niệm’. ‘Không tỉnh giác’ là hiện trạng không nhận biết một cách đầy đủ (hoặc kỹ lưỡng).

Khả năng quan tâm được gọi là ‘chánh niệm; người nào hiểu biết một cách đầy đủ được gọi là có ‘tỉnh giác’.

‘Giác sát lực là không giao động trước hiện trạng phi trạch pháp. Sức mạnh xuất hiện nơi những ai có nghị lực làm phương tiện chính để phát triển bảy nhân tố giác ngộ được gọi là ‘tu tiến lực’

Khoảng khắc yên tĩnh hoặc êm ả đối lại với những ảnh hưởng bên ngoài gọi là ‘chỉ tịnh^[85]’. Sự việc giúp nhận ra vạn vật thuộc nhiều lãnh vực khác nhau chỉ là vô thường mà thôi v.v... được gọi lại ‘Quán minh” Tính điềm tĩnh được coi như là đối tượng, và lại tạo ra điềm tĩnh trở lại, để trở thành biểu tượng nhân duyên cho điều vừa nói đến. Tương tự như vậy với từ ‘chiếu cố ân chứng’^[86]. [54] điều giúp nâng đỡ Giáo pháp liên kết lại với nhau được gọi là ‘chiếu cố’ điều không làm dao động nhiều đối tượng khác nhau được gọi là ‘bất phóng dật.’

Điều thất bại về mặt giới hạnh được coi như là không còn khả năng kiềm chế nổi những tính chất phá hoại, thì được gọi là ‘giới lụy’. Sự thất bại về quan điểm được gọi là ý kiến sai lầm có khả năng phá hoại quan điểm đúng đắn, thì được gọi là ‘kiến lụy’.

Điều hoàn hảo về mặt giới hạnh được gọi là ‘giới mãn túc^[87]’, bởi vì đạo lý nơi một người ưa chuộng những thiện pháp giúp hoàn thiện hoặc thực hiện được những nhân đức tốt. Tuệ giác tạo kết quả trong việc hoàn thiện quan điểm được gọi là đạt đến ‘kiến mã túc.’

Tính trong sạch nơi các giới đức, cụ thể là, giới đức giúp đạt đến được hiện trạng thanh tịnh tuyệt hảo, được gọi là ‘giới tịnh’ Tuệ giác giúp ta đạt đến được tính thanh tịnh đó *nghĩa là* đạt đến Níp-Bàn, được gọi là ‘kiến tịnh’ Qua những câu^[88] nói: (a) ‘Nhưng đây là kiến thanh tịnh, cũng như (b) ‘bất kiến tịnh như thế có sự tinh cần (a) lý thuyết trong sáng giúp ta biết được chính chúng ta đang làm chủ nghiệp chương của chính mình trong tay v.v...^[89] và (b) Cố gắng có tương quan đến Tuệ giác đó ám chỉ quan điểm thích đáng với nỗ lực đó.

Thuật ngữ ‘Giao động^[90]’ ám chỉ nỗi sợ hãi nổi lên liên quan đến Sinh và Diệt v.v... những nguyên nhân, cụ thể như sanh v.v... tạo ra giao động, được gọi là ‘những cơ hội tạo giao động. nhờ ‘Nỗ lực thiết thực của việc giao động’ nghĩa là nỗ lực tương xứng của người đó. Do ‘không tri túc thiện pháp’ có nghĩa là mong muốn được mãi nguyện trong với thành

tích đã đạt được. Do “thoái thất tinh cần” có nghĩa là không lùi bước, không nao núng với nỗ lực chưa đạt đến Đạo nơi bậc A-la-hán.

‘Minh’ (*vijja*) được gọi như vậy là do hiểu biết; việc “giải thoát” được gọi như vậy là do được thoát khỏi mọi điều Phiền não (hư hỏng)

Do biết được ‘trí đoạn tận’ có nghĩa là Tuệ giác đó xuất hiện nơi Thánh Đạo có khả năng huỷ diệt những điều Phiền não. Do ‘Trí vô sanh’ có nghĩa là Tuệ giác về Thánh Quả, xuất hiện vào cuối Thánh Đạo, như là khả năng tạo ra vô duyên khởi nơi những Phiền não do chính đạo này tiêu diệt được.

Đây là bản chú giải từng chữ một các thuật ngữ trong Mẫu đề.

-00000-

PHẦN II

PHÂN TÍCH CÁC THUẬT NGỮ

Chương I

MẪU ĐỀ TAM VỀ THIỆN PHÁP

Giờ đây chúng ta tiến hành giải thích những khác biệt nơi các trạng thái đã gộp lại trong mẫu đề đã nêu lên ở trên, tiếp theo là phần phân loại các thuật ngữ bắt đầu bằng câu hỏi: Những trạng thái thiện pháp là gì^[91]? (Loại) tư tưởng thiện pháp đầu tiên chúng ta cảm nghiệm trong thế giới giác quan, đã được phô bày ra qua cụm từ sau: ‘Khi một tư tưởng thiện pháp xuất hiện.’ Trước hết, [55] trong phần giải thích, có ba phần chính: xác định các trạng thái đó, tóm tắt, và ‘phần trống rỗng’. Trong đó ta xác định hai phần: phác thảo và chú giải. Phần phác thảo lại phân thành 4 phần: câu hỏi, giải thích các sự kiện, phác thảo các trạng thái và phần đúc kết. Trong đó, phần câu hỏi được đặt ra là, ‘thế nào là các pháp thiện?’ ‘Khi nào giác quan...?’ là phần chú giải về các sự kiện. ‘Có tiếp xúc xuất hiện ... bất phóng dật?’ là phần phác thảo các hiện trạng. ‘Vào cơ hội đó [Các pháp này], hoặc bất kỳ trạng thái Danh pháp nào có thể xuất hiện tùy thuộc vào những gì đã được nói đến một cách chính xác rõ ràng): - Các pháp này thuộc lãnh vực thiện pháp vậy.’ là phần kết luận.

Như vậy theo cách phân loại đầu tiên, có nghĩa là phần câu hỏi: ‘Những Pháp thiện là gì vậy?’ đây là câu hỏi nhằm mục đích giải thích. Nói rộng ra: Có năm loại câu hỏi: để chỉ ra điều gì đó chưa được xem xét trước kia. Để thảo luận về điều đã được nhìn thấy. Để khai thông những nghi ngờ. Để khám phá ý kiến và diễn giải cho rõ. Và đây chính là phần khác biệt, là phương thế chúng khác nhau ra sao: câu hỏi gì được đặt ra để soi sáng điều gì đó trước đây chưa từng được xem xét? Câu hỏi được đặt ra để nắm được Tuệ giác, để xem xét, cân nhắc, thực hiện, nhận thức và phát hiện ra một vài điểm chưa được am tường rõ ràng, để cân nhắc, xem xét, thực hiện, nhận thức hoặc làm rõ vấn đề. Phần thảo luận về quan điểm, câu hỏi nào được đưa ra? Điểm đã được nghiên cứu, xem xét, cân nhắc, thực hiện, nhận thức và phát hiện. Nhưng câu hỏi được đặt ra để bàn thảo với các vị có trí tuệ thông thái khác. Câu hỏi gì được đề ra để khai thông những nghi ngờ? Khi tiếp cận một người với

nổi e sợ, lưỡng lự, nghi ngờ: ‘Phải chăng điều này điều nọ là như vậy sao? điều này là gì vậy? nó thể hiện ra sao?’ Câu hỏi được đặt ra để loại trừ những nghi ngờ đó. Thế còn câu hỏi nhằm khám phá ý kiến thì sao? Để khám phá ý kiến của các Tỳ-khưu, Đức Thế Tôn đã đặt câu hỏi: ‘Nầy chư Tỳ-khưu, các người suy tính gì vậy? phải chăng điều các người suy tính là về vấn đề trường cửu hay vô thường sao?’. ‘Thưa ngài, là về vấn đề vô thường ạ.’ ‘Và thế điều vô thường đó gây đau khổ hay sướng khoái?’. ‘Thưa ngài, gây đau khổ ạ.’[56] ‘Và chiêm ngưỡng những trạng thái vô thường và gây đau khổ đó có chính đáng hay không? hay ngược lại những vấn đề như “Của tôi đây, chính tôi đây, và đây là chính bản thân tôi” mới là điều chính đáng?’. ‘Không đâu[92], thưa ngài, những điều ngài vừa nêu thật không chính đáng ạ.’ Đây là câu hỏi để khám phá ý kiến. Câu hỏi nào nhằm mục đích diễn giải? Đức Thế Tôn hỏi các vị chư tăng một câu hỏi để diễn giải như sau: ‘Nầy chư Tỳ-khưu, có Tứ niệm xứ, bốn[93] cách đó là gì vậy?’. Đây là câu hỏi nhằm mục đích diễn giải.

Trong số đó, ba câu hỏi đầu tiên không xuất hiện nơi các Đức Phật. Tại sao vậy? Bởi vì đối với các Ngài chúng ta chẳng biết được, xem xét thấy, cân nhắc được, hoàn tất, nhận thức hoặc thổ lộ ra, cho dù đó là điều hữu vi hay vô vi và không vào thời gian không thích hợp. Do đó, đối với các Đức Phật đó, không có vấn đề gì đã được xem xét lại cần đến khai sáng cả. Và như vậy không cần thiết Đức Thế Tôn, phải thảo luận về những điểm ngài đã chứng ngộ được bằng cách vận dụng Tuệ giác riêng của Ngài với bất kỳ một chư vị Tỳ-khưu hoặc một thầy Bhramin, ngay cả chư thiên, Ma-vương (Mara), hoặc đấng Phạm Thiên nào đó. Do đó, không thể xuất hiện bất kỳ câu hỏi nào nhằm so sánh các quan điểm nơi các vị đó cả. Bởi vì Đức Thế Tôn không hề bị bối rối, ngài đã thoát khỏi mọi điều nghi kỵ, và trong mọi sự, ngài không hề nghi ngại gì hết, chính vì thế, ngài đâu cần đến vấn đề khai thông những mối nghi kỵ nào cả. Nhưng nơi Đức Thế Tôn lại nổi lên hai câu hỏi khác. Và trong đó là câu hỏi: “Các pháp nào thuộc dạng thiện pháp?” ta nên hiểu đây là câu hỏi nhằm mục đích để diễn giảng.

Về điểm này với từ nghi vấn ‘Điều gì’, câu hỏi được đặt ra liên quan đến Giáo pháp cần được diễn giải đến từng chi tiết. Chỉ sử dụng các như – ‘Các hiện trạng (đều là) thiện pháp’thôi, ta không thể biết được Đức Thế Tôn xử lý các trạng thái này như thế nào, hoặc các hiện trạng này được vận dụng như thế nào. Nhưng khi ngài thốt lên từ ‘Điều gì’, tức khắc câu hỏi liên quan đến các hiện trạng đó được hiển lộ một cách rõ ràng. Chính vì thế tôi cho rằng từ ‘Điều gì’ ám chỉ các trạng thái phải được trình bày chi tiết. Khi nói đến hai từ ‘Các pháp... thiện pháp’, chung với nhau trong câu hỏi, Đức Phật muốn chứng tỏ hiện trạng đang được nghiên cứu, ý nghĩa hai từ đó được giải thích cận kề ở trên.

Nhưng tại sao, khi không nói đến ‘các trạng thái thiện pháp’, như trong Mẫu đề, phải chăng chỉ là thứ tự đã bị đảo lộn chẳng cụ thể: các hiện trạng.....thiện pháp?” Thưa bởi vì sau Bài Pháp, trong Mẫu đề, có phần riêng biệt đề cập đến các hiện trạng, điều này nhằm mục đích chứng tỏ hiện trạng nào chứa đựng những cách khác biệt đó. Trong Bộ Vi-Diệu-Pháp (*Abhidhamma*) hầu như Các pháp đó đã được giải quyết, nhưng đến lượt Các pháp này nên được diễn giải dưới nhiều khía cạnh khác nhau, như khía cạnh ‘thiện pháp’ chẳng hạn v.v... Chính vì vậy ở đây trong khi chỉ có Các pháp được giải quyết lại không phải là Bài Pháp phổ biến, và không chỉ là những hiện trạng chung chung. Vì cách diễn giảng về Các pháp này bằng cách đề cập đến những khía cạnh riêng biệt như vậy sẽ kèm theo với cách diễn giảng đó cách phân chia toàn khối. Cũng như Tuệ giác phân tích cao hơn.

Sau khi đã liệt kê những lớp trạng thái khác nhau (trong Mẫu đề) thành những ‘trạng thái thiện pháp’ v.v... giờ đây ta nên giải thích các trạng thái đó căn cứ vào những khía cạnh đặc biệt. [57] Để chứng minh những hiện trạng đó nhờ những phân tích theo thứ tự các từ đã bị đảo lộn trong cụm từ ‘những Pháp thiện là gì?’ Bởi vì khi đã chứng tỏ rằng các trạng thái có những đặc tính tách biệt như vậy, điều đó trở thành hợp lý và dễ dàng trong hiểu biết để bám theo cách chú giải này với cách chú giải khác trong việc phân tích vấn đề này.

Giờ đây trong câu diễn giải ‘một khi tâm thiện dục giới...’: ở đây, ngài đã chứng tỏ tâm trong một tình huống nhất định. Trước hết, Đấng Mâu Ni xác định được tình huống nhờ hiện trạng tâm; sau đó, để chứng minh những giai đoạn đặc trưng tâm đó, ngài chứng tỏ cho thấy tâm nổi lên trong một tình huống cho sẵn: ‘một khi tâm thiện dục giới v.v...’. Và tại sao vậy? Thừa bởi vì chính nhờ tâm (hoặc thức) này, được cố định nơi những tình huống khác nhau, Đức Thế Tôn đã thực hiện một công việc khó khăn là soi sáng chúng ta, như đối với những khía cạnh thuộc nội dung tâm đó, trong tình huống do chính tâm đó xác định, những khía cạnh nổi lên chính là sự liên tục, quần thể, chức năng, đối tượng, thống nhất tính trong tâm đó. [94]

Giờ đây đến phần bình luận từng từ thuật ngữ trong đoạn ‘khi’ v.v... ‘Khi’ là từ vị trí bất định. ‘cơ hội’ là thời gian (*samaya*) được biểu thị như là một khoảng khắc bất định đánh dấu bằng từ ‘khi’. Do đó, (qua hai từ này), ta chứng tỏ được thời gian là bất định. Tuy nhiên, từ *thời gian*:

*Nghĩa là tính hài hòa nơi tiền đề, nhóm,
Trong loại trừ, khoảng khắc, rồi thâm nhập,
Tới nguyên nhân, thành quả, thời gian và ý kiến.* [95]

Chẳng hạn như trong những đoạn văn: ‘Có lẽ ngày mai chúng ta có thể đạt được, quan tâm đến thời gian và *giả thời* (*Samaya*)’ [96], có nghĩa là tính ‘hài hòa trong các tiền đề’. Trong các đoạn văn như: ‘Này chư Tỳ-khuru, đối với việc thực hiện đời sống thánh thiện [97], chỉ có một khoảng khắc duy nhất, một *giả thời* mà thôi’ – *giả thời* có nghĩa là ‘Dịch’. Trong đoạn văn như: ‘*Giả thời* nóng’, ‘*Giả thời* nóng sốt [98]’ – có nghĩa là ‘mùa’. Trong đoạn văn như: ‘Một *giả thời* lớn trong một khu rừng vĩ đại [99]’ - *giả thời* ở đây có nghĩa là ‘cuộc hội họp’. Trong đoạn văn như: ‘Hỡi Bhaddāli, nhà người không nhận thức được *giả thời* là gì: Đức Thế Tôn đang lưu lại tại *Sāvatthī*, và Ngài sẽ biết Tỳ-khuru Bhaddāli chưa hoàn tất được việc tu luyện trong đạo Phật [100]’ - *giả thời* ở đây có nghĩa là ‘nguyên nhân – *hetu*’. ‘Vào lúc đó, một hành giả siêng năng cần mẫn, [58] tên là Mana, con trai của ni cô *Mundikā*, đang trụ trì tại Công Viên Nữ Hoàng *Mallikā*, bao quanh là một hàng rào gồm toàn những cây vải và có cả một sảnh đường để thảo luận về *giả thời* [101]’ - trong đoạn văn như vậy, *giả thời* có nghĩa là ‘những ý kiến’ –

*Bất kỳ ‘thiện pháp’ nào nơi cõi thế gian này
Bất cứ ‘thiện pháp’ nào nơi cõi thế ngày mai –
Chỉ duy nhất một mình ngài là người trí tuệ tài đức*

Đấng giác ngộ được hiện chứng (abhisamaya) nơi thiện pháp [102].

Trong những đoạn văn đó, *giả thời* có nghĩa là điều ‘thu nhận được’. ‘Nhờ *hiện chứng* đúng đắn nơi ý nghĩ lạc quan, ngài đã diệt được bệnh tật^[103]’ – trong đoạn văn đó, *giả thời* có nghĩa là ‘loại bỏ’. ‘Sự kiện bệnh tật có ý nghĩa là sức đè nén, hữu vi, thiêu rụi, đảo lộn, thấm nhuần (*abhisamayattho*)^[104]’ - trong đoạn văn đó, *giả thời* có nghĩa là ‘sự thấm nhuần’.

Như vậy, trong số nhiều ý nghĩa của từ này còn có.

*Thời gian, tính hài hoà nơi tiền đề sẵn có,
Giây phút, nguyên nhân, nhóm
Người trí nên ghi nhớ năm điều này,
Ở đây giả thời có nghĩa là những điều này.*

Như vậy, trong vấn đề tâm thiện, trong đó ‘khi tâm thiện dục giới v.v...’ được phát biểu, thì ngoài ý nghĩa trên, người trí tuệ nên hiểu rõ năm điều này.

Ở đây, tính hài hòa nơi các tiền đề có nghĩa là, trùng lặp nơi các nguyên nhân: và nhờ ‘giây phút đó’, bốn Bánh xe (wheel) luân hồi, duy nhất chỉ giây phút ‘thứ chín’ được am tường đầy đủ.

Nói rộng ra, chúng ta nên hiểu tính ‘hài hòa’ nơi các tiền đề’ như là sự trùng khớp nơi tiếp xúc nhân quả, do việc chúng đem lại kết quả chung. Một lần nữa, chính trong giây phút thứ chín, mà Đức Thế Tôn đã tuyên bố trong câu: ‘Hỡi chư vị Tỳ-khuru, chỉ có một ‘giây phút’, một cơ hội để thực hiện đời sống thánh thiện’, nên được nhận biết như là giây phút thứ chín, giây phút duy nhất^[105].

Lại nữa, ‘Này chư Tỳ-khuru, có bốn bánh xe cùng một trong bốn bánh xe được phú cho cả các vị chư thiên và lẫn con người, đang liên tục chuyển bánh, nghĩa là: đang cố định ở một nơi rất phù hợp, liên kết với thiện pháp, tự kiểm chế, tích lũy những giá trị công đức nơi kiếp trước.^[106] Như vậy bốn bánh xe đã được công bố, nhưng thực chất nên phân loại thành một khoảng khắc hiểu theo nghĩa như là một tình huống (hoặc cảnh ngộ), bởi vì chúng tạo tình huống cho việc tạo ra công đức.

Giả thời (*samaya*) sau khi được chứng minh có nghĩa là tính ‘hài hòa nơi các tiền đề’ và ‘khoảng khắc, hoặc cơ hội’ thì việc diễn giải sau đây đem lại những ý nghĩa khác của từ: ‘Thời gian’, có thể được chứng tỏ cách rõ ràng như là một khái niệm được tách ra từ cách sử dụng phát xuất từ (biến cố) này hay (biến cố) kia. Một tập hợp các hiện trạng như ‘tiếp xúc’ v.v... có thể được giải thích rõ ràng như là một ‘nhóm’ hay một ‘khối lượng’ (các biến cố nào đó).

Nói rộng ra: Thời gian chỉ là một khái niệm xuất phát từ hiện tượng này nọ mà thôi, chẳng hạn như (a) các hiện trạng được diễn tả trong đoạn văn như: ‘(khía cạnh) tạm thời của tâm’, ‘(khía cạnh) tạm thời của Sắc; (b) sự kiện mang tính hiện tượng được diễn tả trong các từ như: ‘quá khứ’, ‘tương lai’; (c) việc diễn tiến mang tính hiện tượng trong một tổ chức được diễn tả qua ‘thời gian gieo hạt’ và ‘thời gian đâm chồi’; [59](d) những dấu hiệu mang tính đặc trưng nơi các hiện tượng được diễn tả qua ‘thời gian sinh’ ‘thời gian diệt; (e) các chức năng nơi hiện tượng được diễn tả qua ‘thời gian thọ’ và ‘thời gian nhận thức’; (f) các chức

năng của các hữu thể được diễn tả qua ‘thời gian tắm rửa’ và ‘thời gian ăn uống’; (g) những kiểu dáng tư thế được diễn tả qua ‘thời gian đi lại’ và ‘thời gian ngưng nghỉ; (h) cách xoay vần nơi mặt trăng mặt trời v.v... được diễn tả qua ‘buổi sáng, buổi tối, ngày và đêm’; hoặc (i) việc nhóm lại thành ngày và đêm v.v... làm thành những giai đoạn được diễn tả qua từ ‘nửa tháng’, ‘một tháng’. Chúng ta nên hiểu rằng (thời gian trừu tượng) này chỉ là một khái niệm, bởi vì thời gian không tồn tại nhờ bản chất của riêng nó.

Một khối các hiện trạng như xúc, thọ, v.v... được diễn tả thành ‘nhóm’ trong kinh văn của chúng ta nên biểu thị thành các ‘nhóm’. Như vậy Giả thời (samaya) đã chứng tỏ cho thấy cũng còn có nghĩa là ‘thời gian’ hoặc các ‘nhóm’, ý nghĩa khác nữa của từ ‘nguyên nhân’ phải được hiểu là ‘duyên hệ’. Một vài nguyên nhân có thể được hiểu nhờ vào những “Môn” (doors) hay là các tương quan. Nói rộng ra: Trong mỗi tương quan này, thì tương quan nhân quả là một nguyên nhân. Có thể hiểu được vô số những nguyên nhân có thể được hiểu từ các “môn” (doors) hay các tương quan của chúng. Điều này nên được hiểu như thế nào? Thừa con mắt, đối tượng, ánh sáng, chú ý v.v... đều là vô số những tương quan nhân quả của nhãn thức v.v... xuất hiện trong ‘nhãn- môn’ (cửa-con mắt v.v... Trong Bộ Vị Trí (*Paṭṭhāna*), có hai mươi tư duyên hệ đã được diễn giải, nghĩa là các nhân duyên v.v... Ngoài trừ những tương quan nhân quả về kết quả và hậu hiện- hữu (post-existence), những tương quan còn lại đều là tương quan nhân quả về các Pháp thiện. Cả hai loại tương quan hệ nhân quả ở đây đều (nghĩa là trong tiếp xúc này) mang ý nghĩa nhờ thuật ngữ ‘nguyên nhân’ mà ra. Do đó, chúng ta nên hiểu những nguyên nhân nhờ phương tiện là những ‘môn’ hoặc các tương quan vậy.

Bây giờ chúng ta nên hiểu rằng có năm ý nghĩa nơi tính ‘hài hòa nơi các tiền đề’ v.v... đều được hiểu theo từ Giả thời (samaya). Nhưng tại sao phải hiểu toàn bộ năm ý nghĩa này, thay vì có thể hiểu bất kỳ ý nghĩa nào trong số đó một cách riêng biệt? Thừa bởi vì thuật ngữ này được sử dụng để bày tỏ những ý nghĩa riêng biệt khác nhau. Nói rộng ra: Trong số này, chỉ mang ý nghĩa là tính ‘hài hòa nhịp trong các tiền đề’, Giả thời (samaya) chứng tỏ xuất hiện từ nhiều nguyên nhân khác nhau. Bằng cách chứng tỏ điều này, quan điểm cho rằng chỉ có một nguyên nhân^[107] duy nhất là mâu thuẫn. Tính ‘hài hòa trong các tiền đề’ có nghĩa là cùng kết hợp nhằm tạo ra một thành quả chung. Do đó, điều này cũng chứng tỏ rằng không có một tác nhân đơn lẻ nào cả. Bởi vì khi có một nguyên nhân (đầy đủ) nơi bản chất^[108] của riêng, không phù hợp đang khi chờ đợi một nguyên nhân khác. Do đó, bằng cách chứng tỏ sự thiếu vắng bất kỳ nguyên nhân nào (quan điểm sai lầm) đau khổ và niềm vui do chính mình^[109] tạo ra là mâu thuẫn.

Ở điểm này, ta có thể đổi lại thành ngữ ‘điều này cho thấy có sự xuất hiện từ nhiều nguyên nhân khác nhau’ là không thích hợp. [60] Tại sao vậy? Thừa bởi vì các nguyên nhân nào không phải là nhân duyên khi chúng tồn tại một cách riêng rẽ, sẽ không trở thành nhân duyên khi chúng tác động trong tính hài hòa đó. Khi cả một trăm người khiếm thị không thể nhìn thấy được, thì không thể nào (tập thể) cả gồm trăm con người lại không nhìn thấy được. Cách lý luận này không phải là không hợp lý. (Câu trả lời là): Các nguyên nhân được cho là hài hòa, khi chúng thực hiện được một kết quả chung, chứ không chỉ do sự phối hợp nhiều tiền đề khác nhau. Và nhãn thức của người mù không phải là kết quả chung. Tại sao vậy? Thừa bởi vì họ không có khả năng nhìn thấy, mặc dù có thể họ gồm cả hàng trăm con người. Nhưng nhãn thức v.v... là một kết quả chung, bởi vì khi có con mắt tồn tại, thì kết

quả nhãn thức cũng xuất hiện theo. Điều khá rõ ràng là mặc dù có thể các hiện trạng đó không phải là nguyên nhân, khi chúng không hòa hợp với nhau, chúng chỉ trở thành nguyên nhân khi hòa hợp chung lại với nhau mà thôi. Có thể hiểu được điều này bằng cách Không có kết quả nào khi không có sự hoà hợp nào diễn ra và cũng không có kết quả, thiếu vắng sự hoà hợp. Sự thất bại hay thành công nơi nhãn thức khi thiếu vắng nhãn căn hay không có cơ quan đó tồn tại là điều đã quá rõ ràng nơi cõi đời này. Trước tiên điều này chính là để chúng tỏ từ Giả thời (samaya) được hiểu theo tính ‘hài hòa nơi các tiền đề’ vậy.

‘Khoảng khắc thứ chín’ đó, vốn ngược lại với tám tình huống không đúng đắn, và Tứ Luân (tức là bốn cảnh ngộ) như thể ‘có nơi cư ngụ phù hợp’ v.v... được gọi là ‘khoảng khắc’ hiểu theo nghĩa là ‘tình huống’ hay ‘thời cơ’. Khoảng khắc này không xảy ra nếu không có sự trùng hợp của nhiều hoàn cảnh khác nhau, chẳng hạn như có con người xuất hiện, có Đức Phật xuất hiện, và tính bền vững của Giáo pháp v.v... Trong *Twang Ung bộ kinh*, Đức Phật đã cho thấy những việc như tái sanh thành kiếp người v.v... không dễ gì thực hiện được, bằng cách minh họa trường hợp của con rùa bị mù v.v.[\[110\]](#)... Có thể nói nền thiện pháp giúp hỗ trợ ta đạt đến được hiện trạng siêu thế và có liên quan đến với khoảng khắc tinh tế nhất – tinh tế, là bởi vì khó mà đạt được hiện trạng này. Chính vì thế, từ *Giả thời (samaya)* có nghĩa là ‘khoảng khắc hoặc ‘tình huống’ đã làm sáng tỏ việc thực hiện thiện pháp không phải là chuyện dễ dàng. Bằng cách minh họa ‘tình huống’ theo cách đó, cuộc sống buông thả nơi những kẻ nào, cho dù đã đạt đến được khoảng khắc thích hợp, rất có thể giây phút đó sẽ trở thành vô tích sự, nếu không biết liên tục phấn đấu để thực hành thiện pháp, ngay trong giây phút đó và vì thế họ thật đáng bị lên án. Do đó, ta đã chứng minh được *giả thời* phải được hiểu theo nghĩa là ‘khoảng khắc’ hay là ‘tình huống’. Có thể hiểu được sát na tâm thiện xuất hiện là cực kỳ ngắn ngủi và ta có thể hiểu được những khoảng khắc như vậy cực kỳ hiếm hoi như đọc thấy trong phần chú giải Bộ *Dalhadhanuggaha*[\[111\]](#), trong đó có câu nói rằng: ‘Này chư Tỳ-khuru, con người này di chuyển với tốc độ rất cao; vượt cả tốc độ mặt trời và mặt trăng; vượt cả tốc độ cõi Dạ Ma (Yama) Chư thiên, ngài luôn vượt lên trước cả mặt trời và mặt trăng; ấy vậy mà việc huỷ hoại các hành vi công đức nơi cuộc sống con người còn mau lẹ hơn biết mấy.’

Trước hết, ta thấy được mô tả ở đây ‘khoảng khắc’ thời gian ngắn ngủi trong sắc mạng quyền. Trong khi (một đơn vị) Sắc đã từng xảy ra vẫn tồn tại ở đó, có tới mười sáu sát na tâm xuất hiện rồi lại tan biến - Và chẳng có cách minh họa nào có thể truyền tải được khoảng thời gian ngắn ngủi chúng diễn ra.[\[61\]](#) Vì thế, Đức Thế Tôn đã phán: ‘Này chư Tỳ-khuru, chẳng dễ dàng gì ta có thể chứng minh được những thay đổi[\[112\]](#) mau lẹ đến nhường nào nơi tâm. Do đó, khi tâm thiện xuất hiện, từ *giả thời*, mang ý nghĩa thời gian, được sử dụng đã chứng tỏ được tính cách cực kỳ ngắn ngủi của thời gian. Thuật ngữ này đã nói lên được thời gian là cực kỳ ngắn ngủi đến nhường nào, (Đức Phật) khuyến khích và cổ vũ chúng ta nên có cái nhìn (trực giác[\[113\]](#)) tích cực và hăm hở thực hiện thiện pháp, mặc dù nhận thức được vấn đề đó đối với tâm khó khăn cũng tương đương với một chuỗi hạt ngọc quý có thể toả sáng trong bóng tối được, bởi vì khoảng khắc thời gian thực hiện việc này là cực kỳ ngắn ngủi. Đây là cách chú giải *Giả thời (samaya)* theo ý nghĩa là thời gian’.

Giả thời (samaya) còn có nghĩa là ‘nhóm’, Giả thời (samaya) cho thấy có sự xuất hiện đồng thời nhiều hiện trạng khác nhau. Bởi vì ta thấy có việc tập hợp nhiều hiện trạng lại với nhau cùng một lúc, chẳng hạn như xúc v.v... được cho là một ‘nhóm’; tâm xuất hiện nơi ‘nhóm’

các hiện trạng đó đồng thời cũng xuất hiện nơi các trạng thái đó. Do đó, chứng tỏ cho thấy trong cùng một khoảng khắc có nhiều hiện trạng diễn ra. Như vậy từ này chứng tỏ bản chất của một nhóm. Sự xuất hiện một pháp riêng rẽ là điều mâu thuẫn rõ ràng. Đây chính là cách diễn giải Giả thời (samaya) mang ý nghĩa của một ‘nhóm’.

Giả thời (samaya) cũng có nghĩa là ‘nguyên nhân’, điều này chứng tỏ cho thấy hiện trạng xuất hiện độc lập riêng lẻ với nhau. Cụm từ ‘ở vào một thời gian nào đó’ hàm ý sự xuất hiện của một hiện trạng nào đó được tồn tại với nguyên nhân riêng của nó, ý muốn nói là hiện trạng đó phải tùy thuộc vào một nguyên nhân mà tồn tại. Như vậy từ này cho thấy có nguyên nhân xuất hiện, tính tự phụ của người nào đó tin rằng các hiện tượng xảy ra tiếp theo sau ý chí^[114] của chính họ vô điều kiện đã được chứng tỏ là sai hoàn toàn.. Đây là ý nghĩa của từ Giả thời (samaya) mang ý nghĩa là ‘nguyên nhân’.

Do đó, khi cụm từ ‘*yasmim samaye*’ hàm chứa ý nghĩa là ‘thời gian’, có nghĩa là ‘vào khoảng thời gian nào; khi cụm từ đó hàm chứa ý nghĩa là ‘nhóm’, có nghĩa là ‘thuộc nhóm nào’; khi hàm chứa ý nghĩa là ‘tình huống’, chính là việc ‘hài hòa nơi các tiền đề’, và hàm chứa ý nghĩa ‘nguyên nhân, có nghĩa là ‘khi ở vào tình huống nào đó, có sự trùng hợp nơi các nguyên nhân’ và đặc biệt là ‘khi tình huống đó tồn tại’. Chẳng hạn, khi tâm thiện dục giới xuất hiện, có một tình huống diễn ra, cũng có sự trùng hợp nơi các nguyên nhân, hoặc một nguyên nhân nào đó tồn tại, thế rồi xúc v.v... cũng xuất hiện. Chúng ta nên hiểu về ý nghĩa theo cách đó. Ở đây, Giả thời (samaya) hiểu theo nghĩa ‘thời gian^[115]’ và ‘nhóm’, *Giả thời (samaya)* được sử dụng trong trường hợp là vị trí, có nghĩa là vị trí hiểu theo nghĩa là ‘nền tảng các sự vật’ được diễn giải ở đây (trong Bộ Vi Diệu Pháp). Do Giả thời (samaya) xuất hiện như là một cơ hội ‘tình huống’ ‘có sự trùng hợp giữa các nguyên nhân’, hoặc những ‘điều kiện’, ta thấy đánh dấu sự trùng lặp xuất hiện nơi các trạng thái đó (như xúc v.v...chẳng hạn) Vì vậy, nếu hiểu theo nghĩa này, đó chính là những biểu hiện vị trí Giả thời (samaya) ghi lại trên hiện trạng hay hiện hữu vậy.

Hiểu theo ‘Dục’ có nghĩa gộp lại nơi các pháp dục. Cụ thể các pháp diễn ra nơi ‘A Tỳ Địa Ngục (*Avīci*) ở phía dưới và Cõi (*Paranimmitavāsavatti*) ở phía trên’^[116] v.v... – câu hỏi và câu trả lời liên quan đến những cõi đó cũng được nêu lên. [62] Nói một cách ngắn gọn, theo sát định nghĩa thuật ngữ như sau đây: kinh nghiệm dục gồm hai khía cạnh: một mặt vật dục và còn mặt khác là Phiền não dục. Khía cạnh Phiền não có nghĩa là ái dục; vật dục có nghĩa là vòng luân hồi gồm ba cõi hiện hữu. Trong đó, ta có tính dục Phiền não xuất phát từ tham dục, và điều còn lại, vật dục được gọi như vậy là bởi vì tính cách tham dục bao gồm những điều Phiền não đó đặt nền tảng nơi những kinh nghiệm thuộc khát ái. Có tới mười một cõi cơ bản, đó là: bốn cõi khổ, một cõi người và sáu cõi chư thiên, trong đó hai đặc tính nhục dục này đang chiếm ưu thế. Và ‘dục’ là thuật ngữ được áp dụng cho tất cả các nơi này, bởi vì đặc tính nhục dục thường xuyên xuất hiện và tồn tại ở đó, giống như những quân lính thường xuyên lui tới trận mạc. Là nơi có những người lúc nào cũng cầm vũ khí trong tay, bởi vì họ xác định rõ được đặc điểm của nơi đó, mặc dù có thể có những chúng sanh khác, những hữu thể không được trang bị vũ khí thuộc loại hai chân và cả loại bốn chân nữa. nơi đó vẫn còn tiếp tục thường xuyên được gọi là cõi ‘dục’, bởi nơi đó đã do chính những ‘nhục dục’ xác định rõ đặc điểm. Tương tự như Cõi Sắc Giới (*rūpa-sphere*) được viết gọn thành ‘*Sắc-giới*’ (rupa), như vậy, Cõi ‘dục giới’ được gọi một cách đơn giản là ‘dục giới’, bằng cách đọc lướt thuật ngữ đầu. Như vậy, ‘cõi dục giới’ có nghĩa là tâm thiện đầu tiên

này thường xuyên xuất hiện nơi mười một cõi dục đã được định vị cách rõ ràng, nó cũng xuất hiện thường xuyên ngay cả ở các cõi ‘*sắc giới*’ và cõi *vô sắc giới* - Tương tự như một con voi lâm trận đã được mang danh là ‘có kinh nghiệm-trận mạc’, xuất phát từ sự thể là nó đã từng tham gia thường xuyên nơi trận mạc. Tuy nhiên cho dù con voi đó có thường xuyên lui tới thành phố thì danh xưng này vẫn được dành riêng cho nó; cũng tương tự như vậy đối với những sinh vật khác có nơi cư ngụ trên mặt đất hoặc mặt nước, mặc dù chúng có thoát ra khỏi môi trường riêng của chúng, nhưng chúng vẫn được gọi là những sinh vật ‘đang cư ngụ trên mặt đất’ hoặc ‘đang vượt-trên-mặt nước.’ Chính vì thế cho dù tâm dục giới có xảy ra bởi bất kỳ nơi nào đi chăng nữa, thì vẫn được biết đến như là tính ‘nhục dục’ vậy.

Hoặc giả (tâm này được gọi là) dục giới, bởi vì tính cách nhục dục thường xuyên tồn tại ở đó, bằng cách tham gia vào các đối tượng giác quan. Chắc chắn tâm này cũng thường xuyên xuất hiện trên cõi Sắc này cho dù có bị suy yếu đi đôi chút và ngay cả ở cõi vô sắc nữa. Nhưng một con bê gọi là ‘bê’ là bởi vì tiếng kêu ‘bê bê’ của nó (*vaccha-vadati* = *vadyati*); và một con trâu có tên gọi là ‘*Mahīsa*’, là bởi vì nó thường nằm trên mặt đất (*Mahī*). Tất cả những con vật khác (mặc dù chúng cũng tạo ra tiếng kêu và cũng nằm trên mặt đất), nhưng vẫn không có được những danh xưng này. Vậy chúng ta nên hiểu cách áp dụng sự minh họa này theo cách đó.

Hoặc giả tâm loại này được gọi là ‘dục giới’, là bởi vì nó gây ra những caûnh tái sanh thường xuyên nơi cõi dục giới.

Danh từ *kusala* có nghĩa là ‘thiện’ (xét dưới góc độ thiện) hiểu theo nghĩa sự xuất hiện của nó sẽ phá hủy hoặc gây xáo trộn các trạng thái^[117] đáng ghê tởm; hoặc được hiểu là các hiện trạng lành mạnh, không lỗi phạm và đạt được tài khéo. Để minh họa, trong câu ‘Thưa ngài, Ngài có khỏe không? Ngài khỏe chứ?’, thiện ở đây được hiểu là ‘sức khỏe tốt’, nghĩa là không bị đau yếu bệnh tật hoặc thân thể không khỏe. Như vậy trong các trạng thái tâm, chúng ta nên hiểu từ này theo ý nghĩa là ‘sức khỏe’ nghĩa là không bị ốm đau, yếu đuối hoặc bệnh tật, do những ‘Phiền não mang lại. Ngoài ra, từ lỗi lầm, lòng hận thù và những dằn vặt do những ‘Phiền não’, thiện ở đây mang ý nghĩa là ‘không lỗi phạm’. Việc am tường này được mô tả như là một ‘tài khéo’. ‘Thiện’ mang ý nghĩa là ‘do tài khéo đem lại’.

Giờ đây, có thể nói tâm ‘tương ứng với trí’ cũng là thiện. Nhưng làm thế nào mà tâm ‘bất tương ứng với trí’ cũng được gọi bằng danh xưng^[118] đó? (Câu trả lời) là: Tâm cũng được gọi là thiện pháp (hoặc thiện pháp) nhờ một cách thức nói. Khi chiếc quạt không được làm bằng những lá thốt nốt, nhưng được làm bằng cối v.v... thì được gọi, một cách tượng trưng, là một cây quạt bằng lá thốt nốt, do nét tương đồng của nó, như vậy mặc dù bất tương ứng với trí, nhưng tâm vẫn được gọi là thiện.

Nhưng nói theo kiểu triết lý, ‘tâm tương ứng với Trí’ được gọi là thiện pháp theo ba ý nghĩa là: sức khỏe, vô can và tài khéo; và ‘tâm bất tương ứng với Trí’ được gọi là thiện pháp chỉ theo hai nghĩa mà thôi. Bộ kinh *Bāhiṭṭikā* có diễn giải ‘thiện’ theo phương pháp Kinh Bốn Sanh (*Jātaka*) và nhờ phương pháp^[119] Vi-diệu pháp được áp dụng vào tâm này trong cả ba ý nghĩa đó.

Thiện tốt được định nghĩa bằng cách xác định trạng thái v.v... là không có lỗi phạm và thành quả hạnh phúc là trạng thái. Phận sự của nó là phá hủy những điều phi thiện pháp; được thành tựu bằng tính thanh khiết; và nguyên nhân gần là sự chú ý dựa trên lý trí. Hoặc, do đối nghịch với lỗi phạm thiện pháp tốt có đặc điểm là vô lỗi phạm; phận sự của nó là tính thanh khiết; nó thành tựu bằng những kết quả như ý muốn; và nguyên nhân gần chính là sự chú ý dựa trên lý trí như đã nói ở trên.

Nói rộng ra: đối với các đặc điểm v.v... những thuộc tính đặc trưng hoặc mang đặc tính chung của những trạng thái này hoặc trạng thái kia đều được gọi là 'trạng thái (*lakkhanam*).

Phận sự (*rasa*) có nghĩa là chức năng hoặc là thành tích.

Thành tựu (*paccuPatthāna*) có nghĩa là cách biểu thị, hoặc hiệu quả.

Nhân cần thiết (*padatthānam*) có nghĩa là nguyên nhân gần. Do đó, bất cứ khi nào chúng ta nói đến đặc điểm v.v... chúng ta nên hiểu có khác biệt với nhau theo cách đó.

'Ý thức' (*citta*) có nghĩa là liên tưởng đến đối tượng được nhận thức một cách đa dạng. Hoặc bởi từ 'tâm' được áp dụng chung cho tất cả các hiện trạng hoặc các loại tâm khác nhau, được biết đến như có tính thể tục, thiện pháp, bất thiện pháp, hoặc không đem lại hiệu quả' [\[120\]](#) to lớn, tất cả đều được gọi là 'tâm', bởi vì tâm tự phân thành các chuỗi (*cinoti*) hoặc thành các chuỗi liên tục riêng), bằng cách tổng giác trong một lộ trình tâm. và kết quả cũng được gọi là 'tâm', bởi lẽ tâm do chính nghiệp chướng và những Phiền não mà tích lũy lại (*cito*)

Ngoài ra, toàn bộ (bốn loại) cũng được gọi là 'tâm', bởi lẽ chúng được đa dạng hóa tùy theo hoàn cảnh. Cũng có thể hiểu ý nghĩa tâm từ khả năng của nó trong việc tạo ra các hậu quả đa dạng hoặc khác biệt.

Ở đây, tâm với sự tính tham là một điều, [\[64\]](#) cùng với sân là một đàng khác, với si, và những gì cảm nghiệm được trong dục giới và những điều cảm nghiệm được trong Sắc giới v.v... lại là những điều khác nữa. Điều khác biệt là tâm đối với cảnh sắc, và với cảnh thính v.v... đồng thời trong tâm trước cảnh sắc, sự đa dạng là tâm về một đối tượng màu xanh dương-xanh lục, một đối tượng màu vàng v.v... Và tương tự như vậy là trường hợp tâm về những cảnh thính.

Và trong toàn bộ loại tâm này, có loại thì thấp, loại khác thuộc dạng trung bình vừa phải còn loại cuối cùng lại rất phấn chấn. Giữa loại thấp thì tâm cũng có khác khi do ước muốn thực hiện kiểm chế hay một khi lại do năng lực chế ngự hoặc do việc điều tra nghiên cứu thống lãnh. Do đó, chúng ta nên hiểu bản chất đa dạng của tâm nhờ những đặc điểm liên kết này, nhờ vào định hướng, đối tượng và ba mức độ so sánh và sự chế ngự.

Quả thật, mặc dù bất cứ một tâm riêng lẻ nào trong số những tâm đó không hề tự bản thân hay do chính nó mà được đa dạng hóa theo nghĩa đã được giải thích, tuy nhiên, đúng ra cần phải nói về bất cứ tâm nào trong số những tâm đó, tâm được gọi như vậy là do đặc điểm đa dạng của nó, bởi vì đặc điểm này bao gồm trong tâm, khi nó làm nên một tổng thể tâm

được đa dạng hóa. Do đó, cách giải thích đầu tiên về tâm chính là từ bản chất đa dạng của nó.

Làm thế nào tâm (nghĩa là thức) lại có khả năng tạo ra một sự đa dạng hoặc khác biệt về các hiệu quả trong hành động như vậy? Trên thế giới, chẳng có một nghệ thuật nào đa dạng hơn nghệ thuật hội họa. Trong hội họa, kiệt tác^[121] của người họa sĩ mang tính nghệ thuật hơn những bức tranh còn lại của họ. Một thiết kế nghệ thuật đến với những nhà họa sĩ qua những kiệt tác, mà bức tranh nào đó nên được vẽ theo cách thế nào đó. Thông qua bản thiết kế nghệ thuật này, xuất hiện những cách vận hành của tâm (hoặc vận hành nghệ thuật) thực hiện được những việc như phác họa, sửa sang và tô điểm. Sau đó, trong bức tranh được biết đến như là một kiệt tác, nó chịu ảnh hưởng từ một hình ảnh nghệ thuật (trung tâm) nào đó. Thế rồi phần còn lại của bức tranh được hoàn tất nhờ việc lên kế hoạch trong tâm như: ‘Bên trên hình vẽ này, phải vẽ hình ảnh này; bên dưới, phải vẽ hình ảnh kia; ở hai bên, phải vẽ hình ảnh nọ’. Như vậy, tất cả những hình thái nghệ thuật trên thế giới, dù riêng biệt hoặc có đặc điểm chung, đều được thực hiện nhờ vào tâm. Và nhờ khả năng đó của tâm mà tạo ra một sự đa dạng hoặc khác biệt về hiệu quả trong hành động, khi thực hiện tất cả những nghệ thuật này, tự bản thân tâm lại mang tính cách nghệ thuật, giống như chính bản thân nghệ thuật vậy. Không, tâm còn mang tính nghệ thuật hơn, so với chính bản thân nghệ thuật, bởi vì nghệ thuật không thể nào thực hiện được một cách hoàn hảo từng bản thiết kế. Vì lý do đó, Đức Thế Tôn đã phán: ‘Này chư Tỳ-khuru, các người có nhìn thấy một tác phẩm hội họa kiệt tác nào chưa?’. ‘Thưa ngài, có ạ’. ‘Này chư Tỳ-khuru, kiệt tác^[122] nghệ thuật đó do tâm thiết kế. Thật vậy, này chư Tỳ-khuru, tâm thậm chí lại còn nghệ thuật hơn, so với chính bản thân nghệ thuật’ nữa. Không những thế, mà còn hơn thế nữa. Toàn bộ những nhân tố tổ chức nhận thức đa dạng này, chẳng hạn như nghiệp chướng (kamma), ý tưởng^[123] đường nét, ngôn ngữ v.v... nơi những vận mệnh của chư thiên, con người, chúng sanh nơi địa ngục, những động vật cấp thấp hơn v.v... đều cũng do tâm sáng tạo ra cả. Tâm còn thực hiện được những hành vi tốt đẹp và xấu xa trong những hành vi khác nhau, như bố thí, trì giới, sự tàn bạo, lừa dối v.v... Do đó, có một sự đa dạng về nghiệp chướng (kamma); và do tính cách đa dạng nơi nghiệp chướng (kamma), [65] nên trong những vận mệnh khác nhau, cũng có sự khác biệt về đường nét, nghĩa là có khác biệt nơi bàn tay, bàn chân, lỗ tai,^[124] dạ dày, cổ, gương mặt v.v...; sự khác biệt về mặt nhận thức hoặc ý tưởng là do sự khác biệt về hình dáng bên ngoài, được diễn tả qua câu ‘đây là người phụ nữ, đây là người đàn ông’, tất cả đều tùy thuộc vào hình dáng có được. Sự khác biệt trong cách sử dụng về mặt ngôn ngữ chung đối với những thuật ngữ như ‘người đàn ông’, ‘người phụ nữ’ là tùy theo những ý tưởng, là do sự khác biệt về mặt ý tưởng. Do sự khác nhau của việc sử dụng ngôn ngữ, nghệ thuật, nên tính cách hữu ích (trong việc tái sanh) giữa cá nhân này hoặc cá nhân kia, được thực hiện (với ước muốn) ‘Phải chi tôi là một người phụ nữ, một người đàn ông, một hoàng tử, một Bà la môn’, vì thế, sự khác biệt trong hoạt động có hiệu quả [(nghiệp chướng (kamma))] là do sự khác biệt trong cách sử dụng mà thôi. Khi sự khác biệt trong các hoạt động ảnh hưởng đến sự thực thể (trong tương lai) theo như lời cầu khẩn, bởi vì thực thể đó làm như vậy thông qua vận mệnh, thế rồi từ sự khác biệt về nghiệp chướng đó (kamma) đưa đến kết quả là sự khác biệt trong vận mệnh. Sự khác biệt nơi nghiệp chướng (kamma) biểu lộ sự khác biệt tiêu biểu hoặc đặc trưng của những động vật không có chân, những động vật hai chân v.v... trong vận mệnh này hoặc vận mệnh kia của các sinh vật, sự khác nhau mang tính cách di truyền nơi các sinh vật thuộc đẳng cấp thấp hoặc cao nhất, sự hiện hữu có tính cách thụ động của chúng ta; sự khác nhau về vẻ đẹp, hay

xấu xí v.v... trong các đường nét của một cá nhân; và sự khác biệt về ích lợi và mất mát v.v... trong những điều kiện thế tục. Do đó, chúng ta nên hiểu theo cách đó về tất cả những nhân tố của tổ chức giác quan[125], chẳng hạn như cá tính, vẻ bên ngoài, ý tưởng, ngôn ngữ v.v... trong những vận mệnh của chư thiên, con người, chúng sanh nơi địa ngục, những động vật cấp thấp hơn v.v....nên được hiểu như vậy.

Điều giải thích này nên được hiểu nhờ một bộ Kinh không được kể lại trong Hội Nghị thứ ba. Vì “chúng ta nên hiểu theo cách giải thích này. Bởi vì chúng ta được biết: ‘Qua việc phân tích sự đa dạng những cách phân chia và chia nhỏ ra của những đường nét khác nhau, đã xác định được những cách phân chia và chia nhỏ ra của những ý tưởng khác nhau. Qua việc phân tích sự đa dạng những cách phân chia và chia nhỏ ra của những ý tưởng khác nhau, ảnh hưởng đến sự phân biệt những cách phân chia và chia nhỏ ra của những cách sử dụng khác nhau về mặt ngôn ngữ. Qua việc phân tích sự đa dạng của những cách phân chia và chia nhỏ ra của những cách sử dụng khác nhau về mặt ngôn ngữ, phân biệt được sự đa dạng của những cách phân chia và chia nhỏ ra của những nghiệp chướng (kamma) khác nhau. Tùy theo sự khác biệt của những nghiệp chướng (kamma), xuất hiện sự đa dạng trong những đường nét cá nhân của các sinh linh như đẹp đẽ hoặc xấu xí, sinh ra ở đẳng cấp cao hoặc thấp, tốt đẹp hoặc bị biến dạng. Tùy theo sự khác biệt của những kamma, xuất hiện sự đa dạng trong những điều kiện thế tục của các sinh linh như được lợi lộc và mất lợi lộc, có tiếng tăm và bị thất sủng, bị khiển trách và được khen ngợi, hạnh phúc và đau khổ. Hơn nữa, có câu:

[66] Từ nghiệp chướng (kamma) và hình dạng, nổi lên hình dáng và nhận thức, Những nhận thức khác biệt lại là nguyên nhân

Nơi vạn vật ‘phụ nữ có’ ù và, ‘nam giới[126] cũng có’.

Cảnh giới chuyển vận nhờ nghiệp chướng cùng chúng sanh tồn tại.

Vạn vật ràng buộc liên kết cũng nhờ nơi nghiệp chướng.

Như bánh xe gắn chặt vào thân xe nhờ cái chốt.

Chúng sanh được vinh quang và khen ngợi cũng nhờ ở nghiệp chướng,

Vì nghiệp chướng làm kẻ thành nô lệ, bị diệt vong và thành bạo ngược,

Ai cũng biết tạo chánh quả trăm lần nhờ chánh nghiệp.

Thế tại sao chúng sanh lại phủ nhận:

Nghiệp chướng chẳng tồn tại nơi cõi trần? [127]

‘Ôi chàng trai trẻ, mọi chúng sanh đều lấy nghiệp chướng làm thuộc tính, họ là người thừa kế nghiệp chướng đó, xuất phát từ nghiệp chướng đó mà ra, là thân thuộc và nương nhờ nghiệp chướng làm nơi che chở. Chính nghiệp chướng (Kamma) phân loại chúng sanh thành thấp hèn và cao sang[128]. Nhờ khả năng này chúng sanh tạo được nhiều thành quả đa dạng (cho vận mệnh mình), chúng ta nên hiểu sự đa dạng tâm theo những tình tiết vừa nêu trên. Chỉ duy nhất có tâm mới thực hiện được toàn bộ những khác biệt đó.

Bởi vì khi một tâm, không gặp cơ hội[129] (chín mùi để đem lại kết quả riêng), hoặc thiếu mất những điều kiện [130]còn lại, tâm đó sẽ không tạo ra được bất kỳ kết quả đa dạng nào, (chỉ duy) những nhân tố thuộc nhiều cơ quan[131] giác quan chịu ảnh hưởng do tâm (mang lại hiệu quả)như đã được công bố. Thậm chí tâm còn đa dạng hơn rất nhiều so với những hậu quả này. Do đó, Đức Thế Tôn đã phán: ‘Này chư Tỳ-khưu, ta chẳng nhìn thấy bất kỳ

hữu thể nào khác lại đa dạng hơn các tạo vật nơi thế giới súc sanh; này chư Tỳ-khuru, ngay cả như vậy nữa thì tâm[132] còn đa dạng hơn những tạo vật đó gấp nhiều lần.

Trong cụm từ ‘sanh’ [133], việc nổi lên (*uppanna*) mang rất nhiều nghĩa, như ‘hiện hữu’ ‘tồn tại’ v.v.... Trong số những ý nghĩa đó, tất cả những gì được phú cho ngay lúc sanh, diệt và tan biến, đều được gọi là ‘sanh thành hiện hữu trong sát na hiện tại’.

Những tâm thiện pháp, bất thiện đều đã ngưng lại, sau khi cảm nghiệm được đối tượng và do đó ta biết được đối tượng như thể đã ‘cảm nghiệm được và trôi qua’, các pháp hữu vi cũng được biết đến cùng một cách như ‘đã sinh rồi diệt’, bởi vì toàn bộ vạn vật sẽ diệt sau khi đạt đến được ‘sát na hình thành’, bị Phiền não rồi tan biến, tất cả đều được gọi là ‘xuất hiện sau khi vừa hình thành’. Bởi vì ta thấy trong những đoạn diễn giải nói về nghiệp chướng như sau: ‘Những tác nghiệp đó ngài đã thực hiện được trong cõi hiện hữu và vị thế đã qua, cho dù chỉ trong tâm, nhờ ngăn chặn được hậu quả khác và tạo điều kiện để thành quả cho riêng mình xuất hiện’, hay ‘đã xuất hiện như thể có được một cơ hội tiềm tàng ảnh hưởng đến việc hình thành vậy.’

[67] Hành vi bất thiện không được gỡ bỏ bằng Đạo, khi chưa xuất hiện nơi những cõi hiện hữu khác nhau cũng được gọi là ‘được nổi lên vì đã chiếm hữu được cõi hiện hữu cho tương lai’. Ở đây, chúng ta nên hiểu rõ sự khác biệt giữa một bên là ‘cõi hiện hữu’ và bên kia là ‘hiện trạng đạt đến được một cõi hiện hữu trong tương lai.’

Từ ‘Cõi’ ở đây được hiểu là ngũ uẩn thuộc ba cõi, là đối tượng Thiên định (tuệ giác). Khối lượng những Phiền não (điều thối nát) phù hợp để nổi lên nơi các uẩn đó được biết đến như là ‘đã đạt đến được cõi hiện hữu trong tương lai’. Bởi vì chính khối lượng Phiền não đó (thối nát) đã giúp chiếm được cõi hiện hữu trong tương lai đó, chính vì vậy mà nó (khối lượng Phiền não đó) được coi như đã đoạt được cõi hiện hữu trong tương lai đó.’ Về bốn ý nghĩa *sanh (uppanna)* được mô tả ở đây, cũng hàm ý muốn đề cập đến việc ‘hiện hữu trong (sát na) hiện tại’. Về điểm này ta có định nghĩa từ ngữ sau đây: hiện hữu hay tồn tại’ cũng được gọi là *sanh (uppanna)* ta có thể nói thế là bởi vì hữu thể đó đã tiến gần sát tới việc (xuất hiện) hình thành v.v..., sau khi đã hoàn tất hiện trạng hiện hữu tiền kiếp..

Từ *uppanna* có nhiều nghĩa như: ‘tiến kiếp,’ ‘có được,’ ‘nổi lên.’ ‘xuất hiện’ ‘không thái hời,’ ‘không cắt bỏ hoàn toàn,’ ‘toàn bộ ba giai đoạn[134].’ Như trong các đoạn văn sau: ‘Này chư Tỳ-khuru, vào thời điểm Kakusandha đó, Đức Thế Tôn, Bạc Thánh, Đấng Phật Tử Tối Thượng đã *xuất hiện* trên cõi đời[135] này - *uppanna* ở đây có nghĩa là ‘quá khứ’. ‘Đối với Trưởng Lão Ananda đã xuất hiện trong bộ áo cà sa tồi tàn’ [136] – ở đây, *uppanna* có nghĩa là ‘có được’. như trong câu: ‘Này chư Tỳ-khuru, ngay cả như một ngọn gió mạnh đôi lúc xua tan những đám mây mù đã *nổi lên*’ [137] - ở đây, *uppanna* có nghĩa là ‘xuất hiện (nổi dậy)’. ‘Thật khó lòng xua tan được những ý nghĩ vẫn vương nơi tâm đã *xuất hiện*; (bằng niệm hơi thở) và rồi như vậy điều bất thiện sẽ bị xua tan, nghĩa là những trạng thái bất thiện biến mất mỗi khi (thiên định) *xuất hiện*’ – ở đây, *uppanna* có nghĩa là ‘thải hời’. ‘Người nào vun trồng, và tu luyện Bát Thánh Đạo, tức khắc ở những khoảng khắc bất thiện, những trạng thái tâm bất thiện đó biến mất ngay lập tức, trước khi chúng có cơ may *xuất hiện*’ [138]- ở đây, *uppanna* có nghĩa là ‘cắt đứt’. Trong giáo lý có câu, ‘Phải chăng một hữu thể xuất hiện trong quá trình sinh ra? Thừa đúng’ [139] - ở đây, *uppanna* có nghĩa là ‘đạt được ba đặc tính hiện hữu phổ quát (sanh, lão, diệt). Ở đây cũng có nghĩa là như vậy; sao cho ‘(tâm) có

thể *đã xuất hiện*’ [140] nghĩa là: ‘đạt đến được ba đặc tính hiện hữu toàn diện’, ‘đang hiện hữu’, hoặc ‘đang có mặt’. Đây là ý nghĩa trong cách phác thảo ngắn gọn. ‘Tâm đã sanh’ là phần mở đầu của Bài Pháp này.

Nhưng tâm không xuất hiện một cách đơn lẻ. Như trong câu nói: ‘Nhà vua đã đến’, rõ ràng là hoàng thượng không xuất hiện một mình mà không có người theo hầu phục vụ, nhưng ngài luôn đi cùng với đoàn tùy tùng, như vậy, chúng ta nên hiểu rằng tâm cũng xuất hiện cùng với hơn năm mươi hiện trạng Danh (thiện pháp). Nhưng có thể nói rằng tâm xuất hiện theo nghĩa là một điều gì đó xuất hiện trước. Bởi vì nơi những hiện tượng hiệp thể, tâm nắm quyền chủ chốt, tâm là người tiên phong. [68] Tuy nhiên, trong hiện tượng siêu thế, trí tuệ (Tuệ giác) là điều chính yếu. Do đó, khi Đức Thế Tôn giải thích về Luật tạng, trong câu hỏi được đặt ra ngài đã không hỏi: ‘xúc, thọ, tưởng, trí, của quý vị là gì vậy?’, nhưng khi muốn biến tâm thành điều chính yếu, ngài đã hỏi: ‘Hỡi chư Tỳ-khuru, tâm chư Tỳ-khuru là gì vậy?’. Khi được trả lời là, ‘Thưa ngài, các đệ tử chẳng còn tâm trí nào để nghĩ đến việc lấy của người khác’, câu trả lời của ngài là không phải thế ‘Nầy chư Tỳ-khuru, việc kiêng không trộm cắp qua tiếp xúc thật sự không phải là lỗi phạm’ v.v... nhưng ngài trả lời là ‘Nầy chư Tỳ-khuru’ [141], cố ý kiêng không trộm cắp mới không là điều lỗi phạm. Không chỉ trong những lần diễn giải Luật tạng, mà trong một số Bài Pháp khác, Đức Phật cũng đã cho thấy tâm là điều chính yếu. Thậm chí ngài còn nói, ‘Nầy chư Tỳ-khuru, bất kỳ hiện trạng nào, mang tính chất bất thiện, đứng về góc độ thiện pháp, tất cả đều do tâm đưa đến; trong số những trạng thái này, tâm xuất hiện đầu tiên’ [142].

*‘Tâm dẫn lối, chỉ huy, tạo thành đủ loại tâm.
bất kỳ ai nói năng, hoặc hành động với tâm xấu xa,
điều ác bám theo như bánh gắn vào Cổ xe.
Tâm dẫn lối, chỉ huy, tạo thành đủ loại tâm,
bất kỳ ai nói năng, hoặc hành động với tâm tốt lành.
hạnh phúc, tựa như bóng trung thành’ [143] áp ủ.
nhờ tâm sẽ dẫn dắt cõi phàm, nhờ trí tuệ mà cõi phàm được cuốn hút.
Và bá tánh đều có tâm làm chủ’ [144] bản thân mình.*

‘Nầy chư Tỳ-khuru, thông qua những tâm Phiền não, chúng sanh bị phiền não; qua tâm thanh tịnh, chúng sanh lại được thanh lọc’ [145] thanh tịnh. Nầy chư Tỳ-khuru, tâm thật đáng khâm phục kính nể, tuy nhiên, tâm cũng lại bị những điều Phiền não (thối nát) [146] bên ngoài làm vẩn đục’. ‘Hỡi các người chủ gia đình, khi tâm không được bảo vệ, thì hành động, lời nói, ý của con người cũng không được bảo vệ’... ‘Hỡi các chủ gia đình, khi tâm được bảo vệ ... cho dù có tà ý ... hay không có tà ý ... bị đắm chìm trong tham dục... hay thoát khỏi đắm chìm trong đó... thì những hành vi, lời nói và ý đều rơi vào Giáo pháp tương ứng’. Do đó khi đối phó với những vấn đề thế tục, tâm là điều chính yếu, tâm chính là chủ chốt, tâm là người tiên phong. [69] Vì thế và hơn nữa, chúng ta nên hiểu rằng không chỉ nghiên cứu vài ba Kinh tạng là đủ, nhưng chúng ta cần tiếp thu toàn bộ những Kinh tạng một cách cặn kẽ để bộ này có thể hỗ trợ cho bộ kia cho thêm phần đầy đủ ý nghĩa’.

Khi đặt ra những câu hỏi những vấn đề siêu thế, Đức Phật không nói rằng ‘chư vị đã tiếp thụ được loại xúc, thọ, tưởng, tư gì?’, nhưng ngài nói, ‘Nầy chư Tỳ-khuru, chư vị đã đạt đến được tuệ gì cho chẳng? – tuệ về Chánh Đạo đầu tiên, thứ hai, thứ ba hay thứ tư?’ Đức Phật

đã nhấn mạnh đến Tuệ giác như là điều chủ yếu và chính yếu. Không hề có Pháp thiện nào do trí tuệ điều hành lại trở nên mất giá trị. Nhưng mục đích Tuệ giác nhắm tới là gì? ‘Này chư Tỳ-khuru, vị Thánh đệ tử của Đức Phật (Ariyan) được phú cho Tuệ giác, tín, tấn, niệm và định tiếp theo sau trí tuệ.’[147]

Ở đây, ta nên lưu ý đến những Bộ này hoặc các Bộ khác (khi muốn ám chỉ đến trí hay tuệ như là năng lực chính yếu). Do đó, khi chúng ta đề cập đến những vấn đề siêu thế, tuệ của chúng ta phải nắm phần chủ chốt, chính yếu, tiên phong. Nhưng ở đây, chúng ta đang bàn luận về những vấn đề thế tục. Chính vì thế, khi làm cho tâm trở thành điều chính yếu, Đức Phật đã dạy rằng, ‘tâm (tức thức) đã sanh’.

‘Câu hành hỷ’ câu này có nghĩa là ‘bước vào hiện trạng có chung nguồn gốc với niềm vui, hiểu theo nghĩa là thưởng thức niềm hoan lạc tựa như mật ong’. Từ ‘câu hành’ (*sahagata*) có nghĩa là ‘bản chất tương ứng’ ‘hòa lẫn’, ‘lệ thuộc’, ‘đối tượng’, ‘liên kết với’. ‘Khát ái này tạo ra cảnh tái sanh liên tục và đi kèm theo với hỷ ái’[148] – ở đây *sahagata* có nghĩa là mang ‘bản chất tương ứng’. Ý nghĩa của câu này là lòng khao khát đã trở thành hỷ ái. ‘Này chư Tỳ-khuru, cuộc điều tra nghiên cứu này đi kèm theo sự lười biếng,[149] tương ứng với sự lười biếng’ - ở đây, nên nhận biết rằng *sahagata* có nghĩa là ‘hòa lẫn’, ‘hòa lẫn với sự lười biếng xuất hiện vào những lúc nghỉ ngơi’. ‘Ngài triển khai rằng nhân tố tạo ra trí tuệ được gọi là ĩ niệm, đi kèm với ý tưởng về điều cốt lõi’[150] – ở đây, chúng ta nên hiểu về *sahagata* như là ‘lệ thuộc vào’. Ý nghĩa của câu này là ‘tùy thuộc vào khái niệm về điều cốt lõi và việc triển khai ý tưởng, đã đạt được niệm như là nhân tố của sự trí tuệ’. Trong đoạn văn ‘Đức Phật đã đạt được những thiền chứng đi kèm với Sắc giới, hoặc vô sắc giới’[151]. *Sahagata* được sử dụng theo ý nghĩa là ‘đối tượng’ trí tuệ. [70] Trong đoạn văn ‘Niềm hạnh phúc này câu hành hỷ, cùng tồn tại và liên kết hỷ’[152] – *sahagata* được sử dụng theo nghĩa ‘kết hợp’. Và trong cách diễn tả này, ‘đi kèm với niềm vui’, bao hàm ý nghĩa sau này. Bởi vì ở đây, ‘đi kèm với niềm vui’ đồng nghĩa với ‘hoàn toàn hòa lẫn với niềm vui’.

Và thuật ngữ ‘hoàn toàn hòa lẫn với’ này (*samsattha*) có nhiều ý nghĩa khác nhau, chấp nhận ‘tương tự’, ‘đắm chìm’, ‘cùng đồng hành’, ‘cùng tồn tại’. ‘Nên tránh những con ngựa *samsattha* gây còm và to béo đã được cột ách (về tuổi tác, về bề ngoài và tốc độ) – ở đây, từ *samsattha* có nghĩa là ‘tương tự’. ‘Hỡi các người phụ nữ, chị em sống hoà lẫn (*samsattha*) với niềm đam mê’ – ở đây, từ này có nghĩa là ‘đắm chìm trong đam mê’. ‘Ông ấy sống chung với những người chủ nhà’ - ở đây, *samsattha* có nghĩa là ‘thân thiết về mặt Danh’. ‘Niềm hạnh phúc này đi kèm với điều sáng khoái, niềm hạnh phúc này cùng tồn tại, *samsattha* và liên kết với điều đó’ – từ này có nghĩa là ‘cùng tồn tại’. Cũng ở đây, trong cụm từ ‘đi kèm với niềm vui’ - *samsattha* có nghĩa là ‘cùng tồn tại trong liên kết’. Ở đây, không có sự kết hợp nào mà không cùng tồn tại, hoặc đi kèm theo. Nhưng sự cùng tồn tại có thể hoặc không thể liên kết hoặc kết hợp. Bởi vì trong các hiện trạng Sắc hoặc phi sắc được tạo ra cùng với nhau, sắc cùng tồn tại với điều phi Sắc, nhưng không liên kết hoặc kết hợp với nó. Tương tự như vậy, phi sắc cùng tồn tại với Sắc, và Sắc lại cùng tồn tại với Sắc. Nhưng thứ phi Sắc thì luôn luôn kèm theo, cùng tồn tại, liên kết và kết hợp với điều phi Sắc. ‘Bằng cách chịu đựng tình trạng cùng tồn tại trong một trạng thái hòa lẫn, nghĩa là trong sự liên kết’ – câu này mang ý nghĩa khi nó được nói rằng ‘câu hành hỷ’.

‘Tương ứng trí’ có nghĩa là ‘ràng buộc một cách đều đặn nhờ có một nguồn gốc chung’ v.v... Điều mà chúng ta nên nói rõ hơn ở đây, là chúng ta đã nói trong Mẫu đề tam về thọ trong phần bình luận ở Mẫu đề. Do đó, chúng ta nên hiểu rằng tâm tương ứng (với Trí) nhờ những đặc điểm của nguồn gốc chung, điểm kết thúc chung, nền tảng chung, đối tượng chung. Việc diễn giải này biểu thị một giới hạn tối đa. Nhưng trong cõi vô sắc, đã đạt được sự liên kết mà không có một nền tảng chung.

Trong câu này (tức là ‘dục tương ứng ... với Trí’), ta đang bàn đến loại tâm nào đây? Thừa đó là loại tâm thiện biết trong cõi dục giới, câu hành hỷ, tam nhân tương ứng trí, vô dẫn. Qua câu hỏi không xác định ‘Các pháp nào là thiện?’ Ở đây muốn ám chỉ đến nền thiện thuộc bốn cõi cuộc sống[153]. Qua những từ ‘tâm thiện dục giới đã sanh’, tâm thiện thuộc ba cõi (cao hơn) bị loại trừ, và chỉ có tám loại tâm thiện dục giới được tiếp nhận. Qua cụm từ ‘câu hành hỷ’, có bốn loại tâm câu hành xả bị loại trừ khỏi tám loại tâm này; chỉ có bốn loại tâm câu hành hỷ là được tiếp nhận. Qua cụm từ ‘tương ứng Trí’, từ bốn loại tâm bị loại trừ này, hai loại tâm đã bất tương ứng trí; [71] chỉ có hai loại nữa tương ứng Trí là được chấp nhận. Không nên bình luận về tâm vô nhân (hoặc tự phát)[154], bởi vì trong chính kinh văn, loại tâm này chưa hề được đề cập tới. Nhưng mặc dù loại tâm này không được triển khai rõ ràng, bởi vì loại lớp tâm kế tiếp được cho là do sự thúc đẩy một cách có tâm, tuy nhiên, chúng ta nên hiểu rằng đó là loại tâm thứ nhất là vô dẫn. Bởi vì ngay từ đầu, Đức Phật Tối Cao đã có ý định phân loại tâm chính yếu theo nguyên tắc này, và do đó ở đây, chúng ta nên coi loại tâm này đã được tiến hành.

Giờ đây để chứng minh tâm nhờ vào cảnh làm phương tiện, Đức Phật đã nói ‘cảnh sắc hay là v.v...; Như vậy đang lúc trình bày chi tiết về các hiện trạng phi sắc, Đức Thế Tôn chỉ cho thấy các hiện trạng đó dựa trên căn hoặc cảnh hay dựa trên cả căn lẫn cảnh, hoặc dựa vào chính chức năng hay thuộc tính riêng của chúng.

Nói rộng ra: trong đoạn văn như – ‘Có xúc [dựa trên căn] là nhãn, nhĩ Ý căn; thọ phát sinh ra từ nhãn xúc ... ý căn; nhãn thức ... ý thức’ giới’ - các hiện trạng phi sắc được chứng tỏ cho thấy nhờ dựa trên xứ[155] làm phương tiện. ‘tương về cảnh sắc ... thuộc về tư tưởng mà ra; nhận thức về màu sắc – thuộc về tư tưởng[156] – trong đoạn văn này, các hiện trạng phi sắc được chứng tỏ cho thấy nhờ vào các cảnh làm phương tiện. ‘nhãn thức xuất hiện tùy thuộc vào nhãn căn và cảnh sắc, sự tiếp xúc xuất phát từ sự trùng hợp của ba cơ sở.... này; ý thức xuất hiện tùy thuộc vào ‘ý môn’ và cảnh của ý, sự tiếp xúc xuất phát từ sự trùng hợp của cả ba[157] cơ sở mà có’ – trong đoạn văn này chúng được chứng tỏ cho thấy dựa trên căn và cảnh làm phương tiện. ‘Nầy chư Tỳ-khưu, tư xuất hiện lại thông quan vô minh; tâm tái sinh xuất hiện lại thông qua tư’[158] – Trong các câu phát biểu như vậy các hiện trạng phi sắc được chứng tỏ cho thấy dựa vào chính chức năng hoặc thuộc tính của riêng chúng làm phương tiện. Nhưng ở chỗ này, khi chứng tỏ cho thấy về chúng nhờ các cảnh làm phương tiện, ngài đã nói: ‘đó là cảnh sắc hoặc’ v.v...

Về điểm này, ‘cảnh sắc’ chỉ là đối tượng trong quá khứ, hiện tại hoặc tương lai đang xuất hiện từ bốn (pháp)[159]; ‘cảnh thanh’ chỉ là đối tượng tiếng động ở quá khứ, hiện tại hoặc tương lai, nhờ hai (pháp)[160]; ‘cảnh khí’ cũng chỉ là đối tượng ngửi được trong quá khứ, hiện tại hoặc tương lai, nhờ bốn (pháp)(n. 6); ‘cảnh xúc’ chỉ là đối tượng sờ mó được trong quá khứ, hiện tại hoặc tương lai, nhờ bốn (pháp) vừa nêu trên; ‘cảnh pháp’ bao gồm (a) các

hiện trạng do một, hai, ba, bốn hoặc không do một nguyên nhân[161] nào trong số những nguyên nhân này; (b) các hiện trạng trong quá khứ, hiện tại hoặc tương lai; và (c) các hiện trạng không thể nói được là thuộc về (a) hoặc (b), nghĩa là tất cả các hiện trạng được cho là thuộc phạm vi tâm, nhưng khác với năm căn như đã được mô tả[162].

[72] Những ai cho rằng, ‘cảnh pháp’ gộp cả trong ngũ căn không ăn nhập gì với lộ trình căn môn nên bị bác bỏ theo như Kinh tạng sau đây. Trong đó có nói rằng, “Hồi chư Tỳ-khưu, tâm là nơi nương nhờ vững chắc (hoặc là nơi ta lui tới thường xuyên với nhau) thuộc năm căn quyền. Có rất nhiều đối tượng và căn không thể cảm nghiệm lẫn nhau được. Tâm lại có khả năng cảm nghiệm được một số lãnh vực[163] đó. Những cảnh sắc v.v... là những lãnh vực khách quan thuộc năm căn quyền này; mặc dù chỉ có tâm mới cảm nghiệm được, nhưng rõ ràng là chúng vẫn còn là những cảnh sắc[164] v.v... Hơn nữa, chúng ta có thể làm sáng tỏ ý nghĩa từ sự kiện những điều có thể cảm nhận được này cũng đều là đối tượng thuộc Trí xuất phát từ Thiên nhãn mà ra.v.v... Bởi lẽ năm cảnh trần không dẫn đến lối mở đường vào những giác quan thông thường, nên đều là đối tượng của thiên nhãn đó v.v... nhưng chúng không phải là cảnh sắc. Nhờ những gì đã đề cập đến cho tới lúc này ta nên hiểu cách xác định đối tượng là như vậy.

Trong số sáu đối tượng đó, mỗi đối tượng lại xâm nhập vào lộ trình thuộc hai môn’: cảnh sắc (tức là ánh sáng và màu sắc) xâm nhập vào lộ trình ý môn’ đúng lúc nó tác động vào cơ quan cảm giác, nghĩa là nó tạo ra hộ kiếp rung động. Tương tự như vậy đối với trường hợp của thính, khí, vị, và xúc với tư cách là những cảnh. Giống như một con chim đang bay ngang qua bầu trời và đậu xuống trên thân cây, đụng chạm vào cành cây và bóng mát của cây đó tác động lên mặt đất, sự đụng chạm vào cành cây và sự tỏa bóng mát xảy ra đồng thời, trong một giây phút, như vậy, sự tiếp xúc với cơ quan tri giác v.v... do cảnh trần được bày tỏ ra, thì đồng thời với sự kiện xâm nhập vào lộ trình ý môn’, thông qua khả năng của nó trong việc làm hộ kiếp rung động. Sau đó, hộ kiếp dứt dòng do một quy trình qua ‘nhãn’ v.v.... bắt đầu bằng việc ‘phân đoán’ và kết thúc bằng việc ‘xác định[165]’; ngay sau đó, xảy ra một hiện trạng tâm chính yếu cùng với bất cứ đối tượng nào trong số đó.

Tuy nhiên, trong quá trình biểu hiện thuần túy thông qua ‘ý môn’, không có một chức năng tác động vào cơ quan tri giác. Những đối tượng này tự thể hiện mình một cách tự nhiên, do đã được nhìn, nghe, ngửi, nếm và sờ vào. Bằng cách nào vậy? Thừa ở đây có người nào đó đi vòng quanh một ngôi chùa không lò, tường gấn thạch cao thật đẹp, tô điểm với những màu sắc thư hoàng và hùng hoàng (màu vàng) sặc sỡ v.v... chung quanh là hàng loạt cờ xí và biểu ngữ khác nhau, xen lẫn với bông hoa, tràng hoa và vòng ánh sáng rực rỡ, tỏa sáng một thứ ánh sáng làm say mê lòng người, cộng với những kiểu trang trí khéo léo đến từng chi tiết. Trên mười sáu bệ, người đó tỏ lòng cung kính bằng năm kiểu tiếp xúc[166]. Với đôi bàn tay chấp lại với lòng cung kính, người đó đứng ngược mắt nhìn lên phía trên, với tâm lòng phỉ lạc xuất phát từ việc chiêm ngắm Đức Phật. [73] Như vậy, bằng cách nhìn vào điện thờ, khi trong lòng tràn đầy phỉ lạc xuất phát từ việc chiêm ngắm Đức Phật, thế rồi người đó với tư thế cúi mình đi đến và ngồi thiền trên bất kỳ chỗ nào (được dành riêng) suốt cả ngày lẫn đêm, chìm đắm trong nghiền ngẫm, điện thờ trang hoàng lộng lẫy đó dường như xuất hiện trước mắt người đó giống hệt như lúc người đó còn đang đi vòng quanh. Do đó trước hết, nhờ thấy trước đây, một cảnh sắc xâm nhập ‘lộ trình[167]’. Khi nghe được tiếng nói của chư vị đang pháp với giọng nói ngọt ngào, hoặc giọng nói của chư

vị Pháp sư đang kể lại Kinh tạng nào đó, tiếp theo sau, chư vị đó liền ngồi thiền để nghiên ngẫm, Bài Pháp được chú giải hoặc kinh văn được kể lại đã hiển hiện ra trước ý môn chư vị đó, như thể đang rót từng lời vào lộ trình nhĩ môn người đó, giống như đang lắng nghe và dâng lời tán tụng của mình. Do đó, nhờ đã lắng nghe trước đó, cảnh thính đã được thẩm nhập vào. Khi đó hương thơm ngát của một bông hoa toả lan, người đó liền dâng hiến bông hoa thơm ngát này như là một đối tượng tâm nơi chính chỗ ngồi thiền của mình hoặc trong điện thờ; thế rồi bất cứ chỗ nào sau này người đó ngồi thiền để nghiên ngẫm, dường như hương thơm xâm nhập vào lộ trình tỷ môn, đang lúc đó có nhiều người đang cúng hương hoa. Do đó, qua mùi vị trước đây, cảnh khí đã được cảm nghiệm. Người đó thường thức một bữa ăn tuyệt vời cùng với các nhà sư-đồng đạo; sau đó, trong khi dùng thức ăn chay đơn sơ hơn bất cứ nơi nào, người đó nghiên ngẫm nghĩ về việc mình được vui hưởng một bữa ăn tuyệt vời cùng với các nhà sư-đồng đạo, dường như thể cảnh vị thâm nhập vào lộ trình thiệt môn ngay lúc đang thường thức. Vì thế, cảnh vị thâm nhập vào lộ trình thiệt môn thông qua kinh nghiệm đã có được trước đây. Người đó lại được nằm trên một cái giường mềm mại hoặc trên ghế, thảm, hoặc tấm phủ thật dễ chịu, khi đụng chạm vào, và sau đó, bất cứ chỗ nào người đó cảm thọ như là một cái giường cứng, và nghiên ngẫm về trường hợp mình đã gặp được trước đây, đã được nằm trên một cái giường mềm mại, cảm thọ được cảnh xúc, khi thực sự cảm thọ đối tượng này ngay vào lúc người đó vui hưởng sự tiếp xúc dễ chịu đó. Do đó, thông qua lần tiếp xúc trước đây, cảnh xúc đã được cảm thọ. Do đó, trong “ý môn” cũng diễn ra như vậy, không có chức năng liên hệ với căn trần. Khi đã được nhìn, nghe, ngửi, nếm và sờ vào, chúng ta nên hiểu về những đối tượng này giống như chúng tự nhiên thâm nhập vào các căn của ta vậy.

Tiếp theo sau đây là một phương pháp chú giải khác nữa, [74] chưa được đề cập đến trong những Bài Bình Luận (trước đây), nói về cách trình bày tự nhiên đối với những đối tượng đã được nhìn thấy v.v... Trước tiên và trên hết, chúng ta nên hiểu những gì đã được nhìn, nghe và những thứ liên kết cả hai lại nhau. Những thứ ‘đã nhìn thấy’ bao gồm cái đã nắm bắt được thông qua năm môn [168]; những thứ ‘đã nghe’ là những gì không trực tiếp ‘nhìn thấy được’, nhưng đã được nghiên cứu bằng cách nghe nói về năm căn. Một ý tưởng nối kết với cả hai nguồn gốc xuất phát ra những trí tuệ được gọi là ‘liên kết với cả hai lại với nhau’. Do đó, chúng ta nên hiểu rằng nhờ được nhìn thấy và nghe, nên những đối tượng này (nghĩa là những điều nhận thức được) thâm nhập vào ‘ý môn’. Ở đây, việc trình bày về chúng đã được mô tả ở trên theo năm cách. Nhưng (đối với những điều nối kết cả hai lại với nhau), một số người nghe nói về hình dáng của Đức Phật, bẩm sinh đã có giá trị cao, giống như cái này và cái nọ, giọng nói của ngài cực kỳ ngọt ngào, hương thơm của những bông hoa tại nơi ngài đang hiện diện toả thơm làm say mê lòng người, mùi vị của những trái cây tại nơi ngài hiện diện rất ngọt ngào, cả khi sờ tay vào những lớp vỏ bên ngoài v.v... cũng rất thú vị. Chỉ mới nghe nói thôi, chưa có tiếp xúc với các căn, nhưng những gì có thể nhận thức đó đã thâm nhập vào (hoặc tái diễn) nơi “ý môn”. Thế rồi với một tâm như vậy (loại tâm chính yếu đầu tiên đó), đối tượng lại chính là cảnh sắc hoặc cảnh thính đã được mô tả, đã xuất hiện nhờ vào niềm tin; hoặc tâm tưởng tượng về cùng một loại với hương thơm ngào ngạt đó v.v... vì là đối tượng nên đã xuất hiện nhờ một ước muốn giới thiệu với các bậc Thánh nhân (Ariyan) (những bông hoa, trái cây, hoặc những lớp phủ ngoài đã được mô tả), hoặc nhờ sự tán đồng tinh thần về với những gì do những người khác cung cấp cho. Vì thế năm căn được đó đã thâm nhập vào lộ trình ‘ý môn’ thông qua những gì ‘nghe’ được. Cuối cùng, có một người khác hoặc cũng đã được nghe hay nhìn thấy những điều đã

trình bày ở trên, tức khắc tưởng tượng lại xuất hiện nơi người ngày: ‘chắc hẳn Đức Phật sẽ có hình dáng thế nọ thế kia trong tương lai người đó sẽ nhìn thấy. Bằng cách tưởng tượng ra những cảnh sắc v.v... thâm nhập vào lộ trình ý môn liên kết lại với những gì đã nhìn thấy hoặc nghe được, mà không có bất kỳ tiếp xúc thực sự với các căn. Thế rồi đối với người đó, tâm (về loại chính yếu đầu tiên), với một vài điều này nọ trong số năm trần cảnh, đã xuất hiện theo cách đã mô tả ở trên. Như vậy ta nên hiểu rằng nhờ liên kết cả hai lại với nhau (kinh nghiệm và thông tin), những cảnh sắc v.v.... thâm nhập vào ‘lộ trình ý môn’. Đây chỉ là cách gọi ý mà thôi.

Do bởi (a) một niềm tin (mù quáng), do (b) lời bình phẩm chấp nhận được, do (c) suy luận về những khía cạnh các pháp, do (d) thỏa mãn trực giác đối với bất cứ chân đế nào v.v... sự kiện những cảnh sắc thâm nhập vào lộ trình ý môn v.v... toàn bộ những thứ đó nên được hiểu theo từng chi tiết. Bởi vì những đối tượng này vốn đã được trình bày nhờ vào niềm tin, sự phê phán, sự suy luận, trực giác v.v..., thì vừa có thật lại vừa không có thật, phương pháp này không được ứng dụng trong tập chú giải. Chúng ta nên hiểu rằng khi một tốc lực^[169] tâm có được bất cứ cảnh nào, nó xuất hiện thông qua hai môn theo cách thức đã được mô tả ở trên. Do đó, tốc lực tâm của cảnh sắc xuất hiện tại nơi nhãn môn thì cũng xuất hiện tại ý môn nữa. Tương tự như vậy đối với những tốc lực tâm của cảnh thanh v.v... Trong số những môn này, tốc lực tâm của cảnh sắc xuất hiện tại ‘ý môn’ thuộc về cả ba loại: được thực hiện nhờ bố thí, trì giới hoặc nhờ vào tu tiên. [75] Trong số này, một lần nữa, mỗi tâm đều thuộc về cả ba loại: hành động (thân), lời nói và ý. Và tương tự như vậy đối với tốc lực tâm của cảnh thanh v.v...

Trong số những đối tượng này, tâm thiện thuộc loại đầu tiên xuất hiện, vì là cảnh sắc, nên khi có màu sắc theo ý muốn, thú vị, phù hợp, làm mê hoặc lòng người như biểu hiện của vẻ đẹp nơi những bông hoa, nơi những bộ quần áo, nơi đá hoặc kim loại quý đủ màu sắc xanh dương-xanh lá cây, vàng, đỏ hoặc trắng. ‘Nhưng phải chăng đối tượng như ý muốn này không phải là nguyên nhân chính của lòng tham? Thế vậy tâm này là tốt đẹp sao?’ – (người phản đối có thể đặt câu hỏi). (Câu trả lời là): Thừa ý thức này có thể trở thành tốt đẹp hơn, là do chính lúc ý thức được xác định, uốn nắn, huấn luyện và đặt vào tâm^[170] con người ta. Nói rộng ra: khi một người suy nghĩ rằng: ‘Tôi phải làm những hành vi xứng đáng’, thì tâm người đó đã được ‘xác định’ theo những hành vi thiện pháp, được ‘uốn nắn’ theo những hành vi thiện pháp, bằng cách ngăn cản những hành vi phi thiện pháp, được ‘tu luyện’ tốt nhờ việc thường xuyên thực hành thiện. Và được ‘đặt vào tâm’ thông qua những điều kiện thích hợp như được cư trú tại một nơi phù hợp, (được giúp đỡ) hoặc tùy thuộc vào những người bạn tốt, được nghe Giáo pháp, nơi kiếp trước người đó đã hành động xứng đáng v.v... Vì thế, nhờ việc xác định, nhờ khuynh hướng, việc huấn luyện và ý tưởng, mà tư tưởng thiện pháp xuất hiện nơi người đó.

Ở đây, chúng ta nên hiểu hiện trạng ‘câu hành hỷ’ nhờ những đối tượng cụ thể xuất hiện trước tâm. Bởi vì loại tâm đầu tiên này câu hành hỷ, là do bởi một đối tượng đúng theo ý muốn đã xuất hiện, nên sự phong phú nơi các nhân tố như niềm tin chính là nguyên nhân đem lại niềm vui. Bởi vì nơi những người không có niềm tin và có tà kiến, niềm vui không xuất hiện, ngay cả khi họ được nhìn thấy chính bản thân đức Như Lai, là đối tượng thực sự đúng như mơ ước. Lại nữa, những người nào nhận ra ích lợi do việc tạo ra công đức, sẽ không cảm nghiệm được niềm vui, ngay cả khi có nhiều người khác kích thích làm thiện

pháp. Do đó, chúng ta nên hiểu rằng niềm tin dồi dào, những chánh kiến trong sáng, nhận ra được lợi ích do việc công đức đem lại, đều là những nhân tố khiến cho tâm câu hành hỷ vậy.

Mười một hiện trạng còn dẫn đến việc tạo ra hỷ (hoặc phần trần) giác chi, nghĩa là những tùy niệm về Đức Phật, Giáo pháp, Tăng Đoàn, về Giới, việc bố thí, ân đức chư Thiên, tịch tịnh, về việc xa lánh những người xấu (tức là những kẻ hay bần gắt), phục vụ những người khiêm tốn, suy liên tưởng đến Kinh tạng giúp có đức tin và có được khuynh hướng ngả theo tất cả những điều vừa kể. [76] Vì thế, chúng ta nên hiểu được trạng thái ‘câu hành hỷ’. Cách giải thích chi tiết hơn trong Phân biệt Bồ-đề-phần (*BojjhangaVibhanga*)^[171] sẽ làm rõ điều này.

Ta có thể suy luận ra sự tương ứng với Trí đã được đề cập đến trong loại tâm này từ những nguyên nhân như nghiệp chướng (kamma) (trong cõi hiện hữu này), như việc tái sanh đã do chính nghiệp chướng (kamma) tiền kiếp định đoạt trước, như việc trưởng thành do khả năng kiềm chế và việc xa lánh những điều Phiền não (hư hỏng). Chẳng hạn như, kẻ nào đó diễn giải Giáo pháp cho người khác, giảng dạy nhiều loại nghệ thuật thanh tịnh khác nhau, rồi truyền bá công việc lao động chân tay và truyền trí tuệ cho người khác, rồi kính cẩn yêu cầu Luận sư pháp, và bố thí đủ loại của thí chủ với mong muốn là: ‘trong tương lai, tôi sẽ trở nên trí tuệ’ – đối với người đó lại tùy vào nghiệp chướng (kamma), (có thể nói) tâm thiện sẽ xuất hiện tương ứng Trí có được. Đối với người nào đó sinh ra nơi một cõi hoàn toàn thoát khỏi ý đồ sân hận (ill-will) (nghĩa là cõi Sắc tế), nơi người đó cũng sẽ nảy sinh tâm thiện tương ứng Trí. Trong trường hợp đó, liên can đến niềm hạnh phúc đó ghi lại trong giáo lý những lời dạy, lấy ví dụ như, ‘Này chư Tỳ-khuru, công việc tạo chánh niệm diễn ra thật chậm chạp; nhưng khi đã được tạo ra rồi, người đó sẽ nhanh chóng đạt được những nét mang tính đặc thù riêng biệt^[172]’ – bằng cách này, cũng tùy thuộc vào việc tái sanh, tâm thiện sẽ nổi lên tương ứng Trí. Ngoài ra, khi một tâm thiện lại xuất hiện tùy thuộc vào các khả năng đã đạt đến trưởng thành, tâm này chắc chắn sẽ xuất hiện tương ứng với Trí nơi những người đã đạt được các khả năng đã trưởng thành ngay trong thập kỷ-trí tuệ^[173] (wisdom-decade). Và khi một tâm thiện xuất hiện tùy thuộc vào việc xa lánh khỏi những phiền não, thì tâm đó cũng xuất hiện tương ứng với Trí nơi những người đã được giải thoát khỏi (những Phiền não hủy hoại đó).

Thật vậy, có lời phán rằng:

*Người siêng năng đạt được trí tuệ^[174],
người lơ đãng đánh mất điều đó.*

Chính vì vậy, ta có thể suy ra nhân tố tâm thiện tương ứng Trí phát xuất từ những nhân duyên như nghiệp chướng (kamma), tái sanh, mức trưởng thành do sức mạnh kiềm chế mang lại, lánh xa những Phiền não (thối nát phạm tục).

Ngoài ra, còn có bảy hiện trạng đưa đến việc trạch pháp (nghiên cứu) Giác chi đó là: thường xuyên nghiên cứu về (các giới, ngũ uẩn v.v...) thanh lọc những gì ta có, cân bằng những khả năng nơi ta, tránh những kẻ thiếu trí tuệ, thường xuyên lui tới với những bậc trí tuệ, nghiêm ngặt những lời pháp liên quan đến Tuệ giác siêu phàm, và hướng tâm về

những điều. Vì những lý do vừa nêu, ta cũng có thể suy ra mối liên kết giữa tâm thiện tương ưng Trí như đã được đề cập đến ở trên. Việc giải thích chi tiết hơn trong Phân biệt Bồ-đề-phận (*BojjhangaVibhanga*) sẽ làm rõ điều này.

(Loại) tâm thiện chính yếu đã xuất hiện tương ưng Trí, [77] được cho là tự động diễn ra, do bởi nó xuất hiện mà không có sự hỗ trợ, xúi giục, hoặc thúc đẩy từ bên ngoài. Việc liên kết này mang một màu sắc quyến rũ giống như đối tượng của nó, và xuất hiện theo ba cách cố định, được đem lại nhờ bố thí, nhờ trì giới và do tu tiên. Bằng cách nào vậy? Chủ thể nào có được cả những bông hoa, những bộ đồ vải vóc, hoặc cả những đồ trang sức (kim loại hoặc đá quý) mang đủ màu sắc: xanh dương-xanh lá cây, vàng, đỏ hoặc trắng, rồi mang trong tâm những màu sắc và suy nghĩ đặc biệt ‘Đây sẽ là của bố thí đầy màu sắc của tôi’, chủ thể đó dâng cúng những (của bố thí đó) cho Tam Bảo, nghĩa là Đức Phật, Giáo pháp và Tăng Đoàn; như vậy, tâm đó dẫn đến bố thí. Đây là câu chuyện tôi đã được nghe: Nghe nói rằng người chủ kho bạc Sanghamitta (của Vua Dutthagāmani) [175] nhận được một chiếc áo cà sa thêu bằng vàng, và đã giới thiệu chiếc áo cà sa đó tại điện thờ vĩ đại, với những lời nói rằng ‘Chiếc áo cà sa này bên ngoài có màu vàng, Đức Phật Chí Tôn cũng xuất hiện trong ánh hào quang vàng óng ả, và đây cũng là của bố thí đầy màu sắc của chúng ta’. Chúng ta nên hiểu rằng vào thời điểm đó, tâm phải được thể hiện bằng hành động bố thí. Nhưng khi người chủ kho bạc nhà vua dâng cúng cho Tam Bảo, tức là Đức Phật v.v... và thưa rằng ‘Đây (tức là hành vi dâng hiến này) là phong tục, truyền thống, thói quen của gia đình tôi, đó là nhiệm vụ của tôi’, như vậy tâm được thực hiện nhờ những việc trì giới [176]. Nhưng trong khi giới thiệu một bộ áo cà sa lên Tam Bảo, người đó cũng cố (niềm tin vào) tính chất tàn lụi và chóng qua, nghĩa là ‘màu sắc này sẽ phai nhạt, sẽ qua đi’, như vậy, tâm được thực hiện nhờ tu tiên.

Khi tâm cho dù được thể hiện qua hành vi bố thí, lại diễn ra nơi người dâng cúng của bố thí đó lên cho Tam Bảo với chính tay mình thực hiện, ngay sau đó thì một hành vi về thân được đi kèm theo với của bố thí này. Trong khi dâng cúng của bố thí đó lên Tam Bảo, người đó lại lệnh cho vợ con và những gia nhân v.v... cũng phải thực hiện bố thí, thì một hành vi lại nổi lên qua lời nói. Nhưng căn cứ vào giải thích Vi Diệu Pháp (*Abhidhamma*), một tâm thiện chỉ nổi lên ngay từ thời điểm tư tưởng nổi lên trong tâm bằng cách dâng cúng của bố một đối tượng hiện hữu. Ta nghe nói [trong tập Chú Giải Bộ Vị Trí] rằng ngay sau khi một hành vi hay một lời nói người đó sẽ biết phải làm điều gì thật cần thiết. Như vậy tâm được thực hiện nhờ hoàn tất việc bố thí đem lại ba việc công đức đó là những hành vi thân, khẩu, ý.

Nhưng một khi đã có được đối tượng đã đề cập tới, người đó dâng nó lên cho Tam Bảo bằng chính bàn tay của mình theo truyền thống gia đình, khi ấy hành vi thân đó được hoàn tất bằng việc trì giới. Một khi theo truyền thống gia đình người đó lệnh cho những thành viên trong gia đình thực hiện bố thí thì hành vi lời nói đó cũng được hoàn tất bằng việc trì giới. [78] Khi người đó nghĩ đến việc dâng cúng của bố thí đầy màu sắc, theo truyền thống, phong tục và thói quen của gia đình, coi như đó là nhiệm vụ của mình, thì đó là một hành vi ý. Thực vậy một tâm được hoàn thành bằng một việc trì giới, một tư tưởng được thực hiện nhờ ba yếu tố: hành vi thân, khẩu và ý. Nhưng khi nhận được một đồ vật như đã được đề cập đến, người đó dâng cúng lên Tam Bảo, và trong khi lui tới liên tưởng đến cúng cố (niềm tin nơi) tính chất tàn lụi và huỷ diệt chóng qua, thì hành vi thân nổi lên, và được hoàn

tất nhờ tu tiên. Đối với một người có suy tư kỹ càng như trên, đi kèm với những lời nói, nổi lên một hành vi lời nói (đi kèm với tu tiên). Đối với một người có suy tư như vậy, mà không hề cần đến bất kỳ các căn nào như (miệng phát ra lời nói) hoặc thân thực hiện hành vi đó, tức khắc nổi lên một hành vi ý (đi kèm với tu tiên). Như vậy, một tâm được hoàn tất tu tiên cũng có ba đặc tính đó là: thân, khẩu và ý vậy.

Như vậy Đức Thế Tôn, vị Chủ Giáo pháp đã chỉ rõ tâm thiện này như là một cảnh sắc được xếp loại dựa trên ba cơ sở một hành vi đức hạnh, và chín ‘môn’ tác nghiệp. Việc phân loại này được áp dụng cho những cảnh thịnh.... và những đối tượng khác. Chẳng hạn như khi một cái trống hoặc một nhạc cụ tạo ra đối tượng tâm mang bản chất âm thanh quyến rũ, thì tâm cũng xuất hiện theo ba cách thức đã được đề cập đến ở trên. Ở đây, ta không thể tạo ra được một âm thanh như là búng một củ hành hay nhổ một cây con, rồi đặt nó vào lòng bàn tay giống như một bông sen màu xanh và dâng cúng cho người nào đó. Nhưng ta có thể tạo ra được một củ bồ thí dựa trên cơ sở đó, có nghĩa là một nhạc cụ. Chính vì thế, với ý định tạo một món quà (củ bồ thí) qua âm thanh dâng lên cho Tam Bảo, người đó tạo ra một củ bồ thí như là một nhạc cụ này hay nhạc cụ nọ, như chiếc trống v.v.... dâng lên cho Tam Bảo hoặc tạo ra những dụng cụ như vậy để đóng lên (tiếng nhạc); người đó dâng cúng cho vị Luận sư dầu và đường mật v.v.... như là phương dược để cải thiện giọng nói, hoặc loan báo những Bài Pháp hoặc phân tích những gì cần phải được sắp xếp^[177]; bày tỏ việc cổ vũ; sau đó tâm đó được hoàn tất bằng việc bồ thí. Khi người đó hoàn tất toàn bộ các lễ nghi đó theo truyền thống gia đình, coi như đó là nhiệm vụ của mình, nhiệm vụ đó được thực hiện nhờ việc tạo trì giới. Sau khi đã thực hiện tất cả những việc này, người đó nghiền ngẫm suy tư rằng: một âm thanh như vậy, ngay cả khi đạt thấu được đến cõi Phạm Thiên, đều sẽ tàn lụi và qua đi, nhưng âm thanh đó được thực hiện thông qua tu tiên.

Về điểm này, trước tiên được thực hiện nhờ qua việc bồ thí, tâm trở thành một hành động về thân khi người đó cầm lấy chiếc trống v.v.... dâng lên bằng chính đôi bàn tay của mình, hay mặc dù thường xuyên dâng cúng nhạc cụ này, nhưng người đó dâng cúng bằng chính đôi bàn tay của mình, hoặc khi có ý định dâng của bồ thí về âm thanh, người đó ra đi loan báo việc lắng nghe Giáo pháp, hoặc diễn giải về Giáo pháp, hay công bố những kinh văn (trong Kinh tạng *Pāli*).

Ý định này được biến thành hành động do lời nói. khi người đó truyền lệnh: ‘Hỡi các bạn, hãy ra đi, hãy dâng lên [79] Tam Bảo của bồ thí âm thanh của chúng ta’ và ‘hãy đặt cái trống-bheri hay cái trống-mutinga ngay trong điện thờ’, hoặc khi chính người đó loan báo Giáo pháp cho người nghe, pháp những bài về tôn giáo, hoặc tụng những Bộ Kệ trong kinh văn (trong Kinh tạng). Nhưng đó vẫn chỉ là một hành vi trong ý tưởng mà thôi khi không hề xuất hiện bất kỳ cử động nào dựa trên cơ sở những các căn như giọng nói và thân, người đó chào thưa xét về mặt tinh thần, trước đối tượng đang thực sự hiện hữu với suy nghĩ ‘Tôi sẽ thực hiện một bồ thí âm thanh’. Với người có ý tưởng dâng của bồ thí âm thanh quen thuộc với truyền thống, thói quen, tập tục của gia đình, người đó dâng hiến cái trống v.v... bằng chính đôi bàn tay của mình hoặc đặt chúng ngay trong điện thờ.v.v... bằng chính đôi bàn tay của mình, hoặc dâng chúng (cho những vị Luận sư đang pháp đạo giáo) bằng chính đôi bàn tay của mình như là phương thuốc để cải thiện giọng nói, hoặc ra đi, kết hợp với nhiệm vụ loan báo việc nghe Giáo pháp, hoặc thuyết Giáo pháp, hoặc để tụng kinh văn, thì tâm đó được thực hiện nhờ trì giới trở nên một hành vi thân. Đối với người ra lệnh: ‘Của

Bồ thí về âm thanh phù hợp với truyền thống, thói quen, tập tục của gia đình chúng ta; hỏi các bạn, hãy ra đi, đến với Tam Bảo, nghĩa là Đức Phật v.v...; và dâng cúng'; hoặc đối với người tự mình nói về Giáo pháp, hoặc đọc kinh văn như là một truyền thống của gia đình v.v..., thì điều này được chuyển thành một hành động thuộc lời nói. Đối với người suy nghĩ rằng: 'Của bồ thí âm thanh phù hợp với truyền thống, của gia đình chúng ta, tôi sẽ dâng cúng của bồ thí này, và dâng cúng về mặt tinh thần đối với đối tượng đang hiện hữu, mà không hề cử động những cơ quan của giọng nói và thân, thì điều đó vẫn chỉ là một hành vi thuộc ý mà thôi. Đối với người nghiêm ngẫm suy tư kèm theo những lời nói, nhưng không vận dụng đến bất kỳ cử động thuộc các căn như giọng nói và thân, điều này trở thành một hành vi tư tưởng. Do đó, Đức Phật, vị Chúa Tể Giáo pháp đã chứng tỏ ý thức về đối tượng có thể nghe thấy được, như đã được phân loại dựa trên ba cơ sở hành vi tạo công đức, dựa trên cơ sở chín 'môn' tác nghiệp mà ra.

Khi lựa chọn một cảnh khí có hương thơm quyến rũ thuộc các loại củ.v.v... một tâm thiện nổi lên theo ba cách cố định như đã đề cập ở trên. Trong trường hợp này, đang khi có được bất kỳ đối tượng có hương thơm thuộc loại củ v.v... người đó lại quan tâm đến đối tượng do hương thơm nó toát ra, nói rằng, 'Tôi sẽ thực hiện bồ thí hương vị của tôi', ngợi khen đức Phật v.v...lúc đó tâm thiện được thực hiện nhờ bồ thí đó. Chúng ta nên hiểu toàn bộ điều này theo từng chi tiết, như đã đề cập đến trong trường hợp của bồ thí màu sắc. Như vậy là Chúa Tể Luật tạng đã chứng tỏ cho thấy tâm thiện biết cảnh khí xếp loại dựa trên ba nền tảng căn bản một hành vi công đức thông qua chính 'môn tác nghiệp,'

Thực hiện một cảnh vị quyến rũ trong vị các củ cây v.v... một tâm thiện nổi lên căn cứ vào ba căn bản đã nói đến ở trên. Trong trường hợp này, khi người đó có được bất kỳ đối tượng quyến rũ nào nơi các củ v.v... [80] và nghiêm ngẫm đối tượng đó nhờ vào hương vị đó nói rằng. 'của bồ thí thuộc dạng hương vị sắp sửa diễn ra' rồi thực hiện một việc dâng cúng, một việc từ bỏ. Rồi một tâm thiện lại nổi lên và hoàn tất bằng hành vi bồ thí. Toàn bộ những chi tiết này nên được hiểu như đã được triển khai trong trường hợp của bồ thí về màu sắc.

Nhưng ở đây, có sự khác biệt trong trường hợp tâm được hoàn tất nhờ việc trì giới (virtue). Những câu chuyện xuất hiện trong Phần Chú giải Bộ Vị Trí bắt đầu bằng những chuyện kể về nhà vua *Dutthagāmani* Abhaya, người đã thưởng thức một bữa ăn rất tuyệt, sau khi đã dâng cúng (một bữa tương tự như vậy) thiết đãi cho mười hai ngàn chư vị Tỳ-khưu, nói rằng: 'Chúng ta không có thói quen tham gia bữa ăn nào trước khi dâng của ăn cho Tăng Đoàn trước đã.' Do đó, Đức Phật Chúa Tể Giáo pháp đã chứng tỏ biết cảnh vị đã được phân loại dựa trên ba nền tảng các hành vi đáng khen thưởng, thông qua chín 'môn' tác nghiệp.

Khi đối tượng là điều gì đó có thể sờ mó được, lại bao gồm trong ba Sắc Đại Hiên (các giới) chủ yếu, có nghĩa là: đất, lửa, gió. Qua việc tiếp xúc này, không ám chỉ đến những ba điều trên, nhưng ám chỉ đến những thứ khác như: giường, ghế v.v... Nói rộng ra: Trong số những đồ đạc, một khi có được bất cứ đối tượng nào quyến rũ có thể tiếp xúc được, người ta quan tâm đến đối tượng này nhờ vào cảnh xúc và chính đối tượng đó còn chi phối cả tâm cho rằng, 'Đây là của bồ thí thuộc lãnh vực cảnh xúc của tôi', lúc đó tâm được hoàn chỉnh nhờ việc bồ thí đó. Chúng ta nên hiểu toàn bộ những điều này theo từng chi tiết, như đã đề

cập đến trong trường hợp của bố thí về cảnh sắc. Do đó, Đức Phật, Chúa Tể Giáo pháp cũng đã chứng tỏ cho thấy tâm về cảnh xúc, cũng được phân loại dựa trên ba cơ sở thuộc những hành vi đáng khen thưởng, thông qua chín ‘môn’ tác nghiệp (action).

Trong trường hợp cảnh của ý thuộc lãnh vực sáu xứ nội phần, ba pháp ấn, ba uẩn vô sắc, 15 Sắc tế. Niết Bàn và cả trong lãnh vực khái niệm. Mặc dù bao gồm trong đó đối tượng có sẵn hay không, toàn bộ những thứ đó đều tạo thành đối tượng của ý. Trong tiếp xúc này, ta không ám chỉ đến những điều vừa nêu trên, nhưng chỉ muốn đề cập đến những của bố thí thức ăn, thức uống trong cuộc sống. Một tâm thiện trước đối tượng quyến rũ trong số những chất dinh dưỡng v.v... xuất hiện theo ba cách thức cố định như đã đề cập đến ở trên. Trong đó, khi một người dâng cúng bơ đặc, bơ lỏng v.v... như của bố thí thực phẩm của người đó. có tám loại nước uống làm của bố thí về thức uống, và đối với của bố thí trong cuộc sống, người đó dâng cúng một bữa ăn bằng lựa chọn một bữa ăn liên hoan, một bữa ăn cho các Đức Phật v.v... phân phối thuốc men cho các vị Tăng Lữ ốm yếu, hoặc mời một lương ý đến chăm sóc cho vị Tỳ-khưu đau yếu, phá tan lưới đánh cá, tiêu hủy lồng chim, phóng thích những con vật giam tù, bằng tiếng trống, ra lệnh không được sát nhân và thực hiện những hành vi tích cực khác để bảo vệ sự sống. Vậy vấn đề ý được thực hiện nhờ công việc bố thí. Và khi vì nhiệm vụ chính yếu hoặc thiêng liêng, người đó thực hiện những việc bố thí gồm đồ ăn, thức uống và duy trì cuộc sống theo truyền thống gia đình, thói quen gia đình, tập tục gia đình, thì tâm thiện được hoàn tất nhờ vào những việc công đức thật. Khi người đó thiết lập được xác tín cho rằng vạn vật đều qua đi và nhất thời nơi đối tượng của ý, thì vấn đề tâm được hoàn tất nhờ tu tiến. Khi bằng chính đôi bàn tay của mình, người đó thực hiện bố thí gồm đồ ăn, thức uống và cả các nhu cầu cuộc sống, thì vấn đề ý được hoàn tất cũng nhờ bố thí và điều đó trở thành một hành động về thân. Khi người đó thực hiện việc này bằng cách ra lệnh cho gia đình, thì việc này trở thành một hành vi công đức qua lời nói. Khi không vận dụng đến các cử chỉ thuộc các cơ quan như tiếng nói và về thân, người đó liên tưởng đến việc bố thí một đối tượng đang thực sự hiện hữu, như của bố thí gồm đồ ăn, thức uống và các nhu cầu duy trì cuộc sống, thì việc này trở thành một hành động của ý. Nhưng khi bằng chính đôi bàn tay của mình, người đó dâng tặng một đối tượng gồm đủ mọi thứ đang thực sự hiện hữu như đã mô tả ở trên, tùy thuộc vào truyền thống gia đình v.v.... tư tưởng được thể hiện nhờ trở thành một hành động về thân. Khi người đó thực hiện việc này bằng cách ra lệnh cho gia đình mình, thì việc này trở thành một hành vi thuộc phạm vi lời nói. Nhưng khi bằng chính đôi bàn tay của mình, người đó dâng cúng một đối tượng thuộc đủ mọi loại hình thức đang thực sự tồn tại như đã mô tả ở trên, tùy thuộc vào truyền thống của gia đình v.v..., thì việc đó trở thành một hành động của ý. Trong khi đi tới đi lui nhằm củng cố mỗi thâm tín rằng mọi sự đều vô thường và sẽ qua đi cảnh của ý được hoàn tất, và ý đó được thể hiện thông qua Tu tiến lại trở thành một hành động về thân. Đối với người dùng lời nói để xây dựng củng cố niềm xác tín đó, mà không hề phải đụng chạm tay chân, thì việc đó trở thành một hành vi của lời nói. Đối với người chỉ xây dựng và củng cố niềm tin nơi tâm, mà không hề dùng đến hành động chân tay cũng như vận động đến các cơ quan tiếng nói, thì việc đó trở thành một hành động của ý. Vì thế, ý được thực hiện nhờ tu tiến do ba yếu tố: thân, lời nói và ý. Do đó, Đức Phật, Chúa Tể Giáo pháp đã chứng tỏ ý và cảnh của ý, được căn cứ vào ba nền tảng của hành vi đáng khen, nhờ chín ‘môn’ tác nghiệp

Đến đây ta bàn đến loại tâm này (tức là tâm thiện chính yếu đầu tiên) liên quan đến những căn khác nhau và những cảnh khác nhau đã được minh chứng rõ ràng. Và ta có thể đạt được loại tâm này nhờ những cảnh khác nhau liên quan đến bất cứ chủ đề nào của Bài Pháp. Bằng cách nào vậy? Ta hãy quan sát chiếc y trong bốn loại nhu cầu thiết yếu của một vị *tu sĩ* – ta có thể đạt được sáu loại cảnh và sáu loại tâm liên quan. Chẳng hạn như màu sắc một chiếc áo cà sa mới nhuộm trông thật dễ chịu và đẹp để biết nhường nào: đây ta có cảnh sắc. Khi đã qua sử dụng, chiếc áo cà sa mới thát ra tiếng sột soạt – *patta, patta* – vậy thì chiếc áo cà sa là cảnh thính (có thể nghe thấy được). Hương thơm chiếc áo cà sa mới này là hương thơm của loại vải mới nhuộm, như mùi pha tạp gỗ đàn hương hau cây lô hội, cho cảnh khí. Có thể nói một cách bóng bẩy là vị thơm làm đối tượng trong chiếc áo cà sa mới khác với vị thơm trong chiếc áo đã qua sử dụng lâu ngày. Ta có xúc lạc khi sờ tay vào chiếc áo cà sa mới này, đó là cảnh xúc (hay dụng chạm vào được). Cảm giác thọ lạc nổi lên, bởi do chiếc áo cà sa mới lại trở thành cảnh của ý. Trong tô đựng các loại lương thực sau buổi khát thực, cảnh vị thơm ngon hiểu theo nghĩa đen toát ra từ đó. Do đó, xét bốn nhu cầu thiết thực hàng ngày (thực phẩm, y phục, nhà ở và thuốc men), những cảnh khác nhau chiếm được vị trí riêng ở mỗi thứ, chúng ta phân loại (ý của mình) tùy theo hành động bố thí v.v...

Đến thời điểm này trong các loại tâm vừa nêu trên, cảnh quan thường xuyên đi kèm theo với những hiện vật khác nhau, bởi vì nếu không có cảnh, thì tâm kia không thể xuất hiện được. Nhưng ‘môn’ không phải là một thứ đi kèm theo, Tại sao vậy? Thừa đó là do sự đa dạng trong những hành động nghiệp chướng trước đây (*kamma*). Không phải lúc nào chúng ta cũng có thể dự đoán được hành động, cũng vậy, chúng ta không thể dự đoán các ‘môn’ đó.

-00000-

[1] Dhs. tr. 2-8

[2] Gantha. trong B.P.E.: ‘là nhóm Ràng Buộc’

[3] Paramasa. trong B.P.E ‘là nhóm Lây Lan’

[4] không được coi như là các đoạn Mẫu đề tam hoặc hai câu.

[5] Kinh Bản Sinh Dasaratha, *Jat.* iv., No. 461

[6] Trung Bộ Kinh (Majjhima) ii, 115

[7] Trường Bộ Kinh (Dygha Nikāya) iii, 102

[8] Trung Bộ Kinh (Majjhima) ii, 94.

[9] Kinh Bản Sinh (Jataka) vi, 25

[10] Trường Bộ Kinh (Dygha Nikāya) iii, 58

[11] Tập chú giải bản về Kinh Chuyển Luân Vương (cakkavatti), Trường Bộ Kinh (Dygha Nikāya) iii, 58 tt.; Dhs §43.

[12] Trung Bộ Kinh (Majjhima) i. 133.

[13] (Bộ Phân Tích (Vibhaṅga), 293

[14] Trường Lão Kệ (Theragatha), Ver. 304.

[15] Trung Bộ Kinh (Majjhima) i. 61

[16] Từ chữ ku, ‘là xấu + $\sqrt{sal}$, có nghĩa là ‘rung sợ’, hiểu theo nghĩa trong các tập chú giải.

[17] Từ chữ ku, ‘là xấu, + $\sqrt{si}$, có nghĩa là nằm

[18] Từ chữ *Kusa*, từ chữ *góc* + $\sqrt{lu}$, có nghĩa là cắt bỏ.

[19] Từ chữ *Ku*, ‘có nghĩa là xấu’ + $\sqrt{so}$, có nghĩa là rút lại giảm thiểu.

[20] Từ chữ *kusa*, phần định nghĩa + $\sqrt{la}$, có nghĩa là lấy đi.

[21] Nghĩa đen “Và ở đây là gì?” là công cụ chú giải được áp dụng để chứng tỏ là việc nghiên cứu chưa hoàn chỉnh.- Tr.

[22] Trích từ thiền Jhāna tứ đạo; xin xem e.g *Dhs.* §165...

[23] *Dhp.* 194.

[24] Phật Tự Thuyết (*Udana*) ii. 1

[25] *S.* iii. 69

[26] *A.* iv. 98

[27] *M.* iii 172; nhưng từ *Upama* lại thay thế bằng từ *Akkhanena papunitum*. Xin đọc., tuy nhiên vì trong đoạn 5, là nơi có đoạn trích và kinh văn cũng khớp với điều đó.- Ed (NXB)

[28] *S.* i. 5. 200

[29] Không tìm ra đầu mối

[30] *Dhp* 203, 204

[31] Từ công thức trong thiền Jhāna tứ đạo. xin đọc e.g. *Dhs* § 165

[32] *Vin*, i. 10 (kinh văn Luật tạng i. 95)

[33] *S.* iii. 69

[34] *Dhp.* 117

[35] *M.* iii. 169

[36] *K.V.* vii 2 (tr. 337; bản Dịch trong 196)

[37] *Dhs.* tr. 1.

[38] Vipakadhamma-dhamma, là từ ‘pháp đầu tiên được nói đến trong cách diễn tả này lại đồng nghĩa với ‘Sabhavā’ đã được giải thích kỹ hơn bằng từ ‘*pakaTikā*’ Vipakadhamma tự bản thân từ đó có nghĩa là ‘những kết quả nhưng toàn bộ cách diễn tả lại ám chỉ về những nhân duyên ảnh hưởng đến những kết quả đó.’- Tr.

[39] Tức là ‘vipakabhava’ Giáo pháp trở thành hậu quả, và vipakasabhaya’ một nguyên nhân có bản chất tạo ra những kết quả (nghiệp chướng).-

[40] Tức là, tùy thuộc hay lệ thuộc vào sự hư hỏng đồi bại đó.

[41] Về từ này (gotrabhu) xin đọc Compendium. tr. 55-215, tự điển dành cho trẻ em, s.v.

[42] Có nghĩa là có một vị thế ngay trong qui trình tâm Đạo như ‘chú ý’ thực hiện trong qui trình tâm.- Tr.

[43] Nói cách khác, ta không nên hiểu cụm từ trên không được nêu lên do bởi ‘phi nhân do tri kiến và tu tiến được đoạn trừ.

[44] Nói cách khác, ta không nên hiểu cụm từ trên không được nêu lên do bởi ‘hữu nhân không cần phải đoạn trừ do tri kiến và tu tiến.

[45] Lý luận đưa ra ở đây là nếu những nhân không thể đoạn trừ được thì chắc hẳn có điều gì đó khác hơn là những nhân phải được đoạn trừ đi.

[46] *Dhs.* tr. 2

[47] Cụ thể là cái vòng luân hồi sanh tử chứa lại.

[48] như giai đoạn thứ tám

[49] *Trường Bộ Kinh (Samyutta)* iii, 144

[50] có nghĩa là ‘cái chết’ Một khi nhiều hành vi đem lại những kết quả như vậy, thì chỉ có hành vi nào mãnh liệt nhất mới tạo ra kết quả, chứ không phải các hành vi khác, mang tính chất vô tích sự. - Tykā

[51] *Trung Bộ Kinh (Majjhima)* iii. 112.

[52] *Trường Bộ Kinh (Dīgha Nikāya)* ii. 107

[53] Nt. ii. 301

[54] *Pattisambhidamagga* i. 122

[55] Chúng ta chỉ gồm những phần riêng biệt tồn tại nơi một tổng thể duy nhất bằng cách gộp chung nơi hàng loạt những cá biệt nhân cách thông qua những chức năng đặc biệt như tiếp xúc v.v... cũng như thông qua các căn v.v... tạo thành bản ngã (Ngã (atta), *kāya*) hợp thành một tổng thể (ngũ uẩn v.v... được gọi là Giáo pháp bản ngã (attavata) là một toàn khối. Từ ‘cá biệt’ được áp dụng đối với những hiện tượng tạo thành bản ngã (có nghĩa là toàn bộ ngũ uẩn) một nơi chứa đựng các thành phần gộp thành hay là những bản ngã, hay một nơi chứa ý tưởng về bản ngã như và một tư duy qui ước này, “chúng ta sẽ hiểu như vậy” có nghĩa là theo như nghĩa đã nói đến ở trên.’ – Pyī Sadaw.

[56] *Patihannana*

[57] Hetu là ‘nguyên nhân’ như được nói đến trong *B.P.P.E.* tr. 274, n. 1; cũng như S.Z. Aung trong *Compendium* 279 tt. Dhs. tr. 2

[58] Sankhata, *asankhāra.B.P.E.*: phức hợp, không phức hợp.’

[59] Dhs. tr. 3

[60] *Lokiya B.P.E.* ‘trần tục’ – Tr.

[61] *Lokuttara*

[62] Giống như máu mủ thối tha từ các vết thương chảy ra.

[63] Chính vì thế kinh văn luôn hiểu ngầm Dhamma và các Giáo pháp.

[64] *Bassia latifolia* bằng thứ lá ngày các nhà sư có thể làm kẹo bằng thứ nước chiết xuất này.- Tr.

[65] hoặc ‘những đối tượng lậu hoặc xảy ra cùng với chủ thể, được gọi là cảnh lậu’- Tr.

[66] *Samyojaniya. B.P.E.*: thuận lợi cho những kiết sử’

[67] Dhs. tr. 4

[68] Dhs. tr. 4

[69] xin đọc eva. P.T.S. xb.: evam

[70] nghĩa đen là đồng đối tượng (co-object) *B.P.E.* có đối tượng suy tư đi kèm’

[71] *Cetasika. B.P.E.* – liên can đến cuộc sống giác quan’ *Compendium* – các thuộc tính Danh.

[72] *B.P.E.*: ‘từ tư tưởng nổi lên’

[73] *B.P.E.* bốn hiện tượng vĩ đại’

[74] Từ upadiyanti được hiểu theo nghĩa chủ động và thọ động. như *sinssayanti* và *nissiyanti*. – tr.

[75] Dhs. tr. 6

[76] *B.P.E.*; ‘cảnh sắc giới’ (*Rūpa*) có nghĩa là a) sắc b) những vật hữu hình, về rūpa được coi như là Sắc suy giảm đi’ xin đọc *Dialogues* ii. 244, 264 – Ed (NXB)

[77] 5 Anantariyakammas và niyatamicchāditthi đem lại kết quả ngay lập tức sau khi chết. Bốn đạo cũng đem lại kết quả ngay sau khi xuất hiện. xin xem Dhs§1200; *points of controversy* tr. 275, số 2

[78] Rana = (a) renu- ‘bụi bậm’ hay là sương mù, tham dục, v.v.... (b) ‘trận chiến, chiến tranh đi ngược lại với Đạo; (c) ‘đau khổ’ (*dukkhavighata*) ‘khổ não’ cả về Sắc lẫn tinh thần. là do kết quả của điều bất thiện mà có. – phân đoạn (*Tīkā*) – *B.P.E.* ; xảy ra đồng thời với chiến tranh.’

[79] nghĩa đen là – gia tăng hạnh phúc’

[80] Tương Ứng Bộ Kinh (Samyutta). iii. tr. 87

[81] Nghĩa là để gọi một điều duy nhất, như tư tưởng, bằng ba tên khác nhau.

[82] (Theo như nóng hay lạnh v.v...) xin đọc *op. cit.* iii. 86.

[83] nghĩa đen là ‘ái sinh hữu’- Ed (NXB)

[84] hay, thành thạo trong việc xác định được giai đoạn nhập thiền *Jhāna*’-tr.

[85] Dhs. tr. 8

[86] Paggaha. *B.P.E.*, ; ‘tham lam’

[87] Sampada *B.P.E.* : có nghĩa là ‘tiến bộ’

[88] Tăng Chi Bộ Kinh (Anguttara) i. 95

[89] Trung Bộ Kinh (Majjhima) iii. 203

[90] Hoặc, từ việc hướng trí tuệ chưa được thuần hoá đến đối tượng Níp-bàn. Do tuần (yojana)

[91] Dhs. § 1

- [92] *Trung Bộ Kinh (Majjhima)* iii. 19tt
- [93] *D.* ii, 290 (hơi khác một chút xú)
- [94] Santati (xin đọc trong T.T.S. ed)
- [95] *Sum V.* i. tr. 31tt.
- [96] *Dīgha* i. 205
- [97] Tăng Chi Bộ Kinh (*Anguttara*), iv. 227. xin đọc *Tương Ưng Bộ (Samyutta)* iv. 126; *Jat.* I 381
- [98] . *Vin.* iv. 117 (kinh văn Luật tạng i. 44)
- [99] *Dīgha* ii. 254.
- [100] *Trung Bộ Kinh (Majjhima)* i. 438
- [101] *Nt.* ii. 22; v.I *Mandika*.
- [102] *Tương Ưng Bộ (Samyutta)* i. 87
- [103] Tăng Chi Bộ Kinh (*Anguttara*) iv. 8
- [104] . *Pts* ii. 106 (nhưng trong P.T.S. ed (nxb), *abhidamayatto* được bỏ qua. – Ed (NXB)
- [105] Tăng Chi Bộ Kinh (*Anguttara*) iv. 227. *Tss. Thuộc các tăng đoàn 243, n.I*
- [106] *Trường Bộ Kinh (Dīgha Nikāya)* III. 276; Tăng Chi Bộ Kinh (*Anguttara*) II. 32.
- [107] Như là Đấng Phạm Thiên (*Brahma*), *Prajapati*, *Purasa*. *Kala*, hay *Visnu* là đấng tạo hoá (*isarakarranvada*) hoặc thiên nhiên là nhân duyên (*pakaTikāranavada*) - *Tīkā*
- [108] Như thể trường hợp các căn td. Mắt và cảnh sắc.- *Pyī*
- [109] *Tương Ưng Bộ (Samyutta)* ii. 22
- [110] *M.* iii. 169; *S.* v. 455ff
- [111] *S.* ii 266 . chú thích cuốn v.I *Dạ Ma (Yama)*.
- [112] Tăng Chi Bộ Kinh (*Anguttara*) (như đã vạch ra ở đoạn A. i. 10)
- [113] *Pativedha*.
- [114] *Sa-vasa* nói cách khác, nguyên lý ý chí tuyệt đối đã bị bác bỏ. – Tr.

[115] Bằng cách nào, vừa là một khái niệm, thời gian có thể là nền tảng cho vạn vật như được diễn tả trong Vi Diệu Pháp (Abhidhamma)? Vì Giáo pháp xuất hiện trong thời gian có tâm ghi nhận không tồn tại trước và sau khoảng thời gian đó.- *Tīkā*.

[116] Như trong cụm từ ‘ ngài tu luyện Đạo để đạt đến ‘Sắc giới’ – Tr.

[117] Do kiểu chơi chữ theo kiểu kinh viện có tác dụng một thời ở cả Triết Đông lẫn Triết Tây; các từ là *kucchitānam*, *salanādīhi*. Điều này đã được nói ở trên. Xin đọc tr. 48 tt. Tr.

[118] Xin đọc Dhs. (hay *B.P.E.*) §§147. 149

[119] được dẫn chứng nhờ các ví dụ được trích ở tr. 49 - Ed (NXB)

[120] Về từ này xin đọc ở trên. Pt. x ch. vi

[121] Carana

[122] Tương Ưng Bộ (Samyutta) iii. 151.

[123] Linga.

[124] Không phải nơi hội thánh điển *Pāli*. Ed (NXB)

[125] *AjḥatTīkā*

[126] không tìm thấy nguồn tài liệu.

[127] Kinh-Nipata., tr. 654.

[128] *Trung Bộ Kinh (Majjhima)* iii. 203.

[129] Do bởi có một vài nghiệp chương cao cấp nào đó ngăn cản. Hay vì người biểu diễn lại thực hiện ở một nơi chốn hay thời điểm nào đó không tạo ra bất kỳ thành quả nào. – Tr.

[130] Đó là thời gian, định mệnh và mục tiêu v.v... - Tr.

[131] *AjḥatTīkā*

[132] *Tương Ưng Bộ (Samyutta)* iii. 152

[133] Dhs.§

[134] có nghĩa là toàn bộ cuộc sống của bất kỳ sinh vật nào – đó là sanh, tồn tại và chết – Ed (NXB)

[135] *Tương Ưng Bộ (Samyutta)* (như đã chỉ rõ trong S.) ii. tr. 191.

[136] Luật tạng ii. 213

[137] A. iii. 185; S. v. 50

[138] S. v. 50

[139] Yam. ii. 18

[140] Dhs., § 1

[141] Vin. iii. 58

[142] A. i. 11

[143] *Dhp.*, ver. i., 2

[144] S. i. 39. xin đọc *prrikassati*. Ở đây là *parikissiti*

[145] A. i., 10

[146] S. iii. 151.

[147] S. v. 229.

[148] S. iii 158

[149] S. v. 280

[150] S.v 131

[151] không tìm ra tông tích.

[152] Vibh. 258.... Như là nước với sữa hoà quyện với nhau.- *Tīkā*.

[153] Xin đọc Dhs. (hay **B.P.E.**) §§1281-87.

[154] *Asankharriyabhavo*. xin đọc *B.P.E.* § 146

[155] trong tiếp xúc thị giác. v.v... các căn chính là cơ sở; trong ý thức trí tuệ. v.v....thì môn trí tuệ, như là nguyên nhân lẫn cơ sở. – *Tīkā*

[156] S. ii. 251

[157] Trung Bộ Kinh (Majjhima) (cũng cho thấy trong M.) i., 11; X. iv. 32.

[158] S. ii. 2

[159] đó là nghiệp quá khứ, tâm, Sắc âm dương, Và chất dinh dưỡng

[160] điều thứ hai và thứ ba đã nói ở trên (fn. 5)

[161] thí dụ như tuổi già và tính vô thường. – Tr.

[162] Như vậy (c) muốn ám chỉ về khái niệm và Níp-bàn

[163] M. i. 295

[164] Chính vì thế chúng không thể là đối tượng của ý được.- Tr.

[165] Xin đọc Compendium 27-30; 126 tt.

[166] Nếu đang khi đứng (a) bằng cách giữ cho hai chân khếp lại đều với nhau trên sàn (b) giữ cho hai bàn tay khếp lại với nhau (c) đưa chúng lên trên trán. (d) vái chào hay cúi xuống về một đối tượng bất phục., (e) cuối cùng tách hai bàn tay ra và đặt lên hai bên đầu. Nếu ngồi (a) với tư thế thống hai đầu gối ngang bằng trên sàn nhà. (b) thông hai khử tay trên sàn nhà (c) duỗi hai cánh tay và trải hai bàn tay ra (d) giữ yên chúng trên sàn nhà, (e) đặt đầu và trán lên trên lòng hai bàn tay đó – vinayalankara.

[167] Apatham. Xin đọc Luật tạng ii. 12; M. i. 190. Tâm lý học Phật giáo tr. 66

[168] Hai khía cạnh này có thể được biết thông qua ‘kinh nghiệm’ cũng như ‘thông tin.’ Xin đọc Compendium of Phil. 37. – Tr.

[169] Javanam. Xin đọc Compendium of Phil. Tr. 29

[170] *Abhujita*

[171] *Vibbhanga*. Tr. 227. xin cũng đọc tr. 101.- Ed (NXB)

[172] A. ii. tr. 185

[173] Pannādasaka, có nghĩa là người năm (bốn mươi đến năm mươi) trưởng thành trong trí tuệ. Xin xem Visuddhi-magga. Chương xx. – Tr.

[174] *Bhūrī*. Nghĩa đen là dồi dào.- Dhp.. đoạn 282.

[175] Xin đọc Do tuần (yojana).

[176] Sīla ở đây là *Cārittasīla*. Việc công đức tích cực, ngược lại với từ *vārittasīla* có nghĩa là giới luật tiêu cực. Xin đọc Visuddhi-Magga, tr. 11.- Tr.

[177] *Upanisimnakkatham karoti* (xin đọc Upanisad). Nhà chủ giải (phân đoạn (*Tīkā*) giải thích điều này như là: kệ *Pāli*. Pháp thiện, thuyết trình những bài giảng thuyết.’

PHẦN III

PHÁP VỀ ‘MÔN’ (hoặc ‘CÔNG’) (*Dvārakathā*)

Chương I

‘MÔN’ CHÍNH LÀ THÂN NGHIỆP

Để giải thích ý nghĩa đa dạng của cả tác nghiệp (Kamma) lẫn các ‘môn’ [82], tập Chú Giải Bộ Vị Trí đã trình bày một bài diễn giải (pháp) về các ‘môn’ (hay là các Công) như sau.

Trong chương này, những chủ đề sau đây đã được phân loại trong Mẫu đề (mục lục), gồm có: ba loại tác nghiệp (Kamma), ‘Tam Môn’ tác nghiệp, năm loại thức, năm môn thức, sáu loại xúc, ‘Lục Môn’ xúc, tám (cách) không-kiềm chế, tám ‘môn’ không-kiềm chế, tám (cách) kiềm chế, tám ‘môn’ kiềm chế, mười bất thiện nghiệp đạo, mười thiện nghiệp đạo, như đã được sắp xếp trong Mẫu đề (mục lục) (Pt.I). Mặc dù trong Mẫu đề (mục lục) đó, có ba tác nghiệp được mô tả đầu tiên, nhưng chúng ta vẫn để lại và bàn đến sau này, và chỉ triển khai Ba “Môn” thuộc tác nghiệp như cách sắp xếp đã nói đến ở trên. Vậy ‘Ba “Môn” tác nghiệp đó là gì vậy? Thưa đó chính là ‘Môn” thân nghiệp. Môn khẩu nghiệp, và “Môn” ý nghiệp.

Trong cụm từ ‘hành vi thể chất’ hay ‘thân’, ta phân thể xác thành bốn loại sau đây: thân là ‘cái’ có thể sờ mó, do chấp thủ, thân thể được tạo ra nhờ lương thực, nhờ quý tiết, nhờ tâm. Trong số này, có tám loại sắc do tác nghiệp (Kamma) tạo ra, nghĩa là những loại đó bắt đầu bằng nhãn thanh triệt và kết thúc bằng những mạng quyền, có tám sắc cũng do tác nghiệp (Kamma) tạo ra, đó là bốn sắc: sắc, khí, vị và chất dinh dưỡng tạo thành cơ thể, giống như những sắc đã được do chấp thủ (do ước muốn v.v... kèm theo tác nghiệp (Kamma) chúng ta đang thảo luận tới). Tám loại sắc này phát xuất từ lương thực tạo nên thân thể, khi do lương thực tạo ra; tương tự như vậy, tám loại sắc phát xuất từ quý tiết tạo nên thân thể, khi do sức nóng tạo ra; và tương tự như vậy, cũng có loại sắc chất phát xuất từ tâm tạo nên thân thể, do trí tuệ tạo ra.

Trong số ba ‘môn’ này, ‘môn thân nghiệp không phải là (khía cạnh của) thân do nghiệp (Kamma) chấp thủ, cũng chẳng phải tạo thành bằng cách nào khác. Nhưng trong số tám loại sắc do tâm tạo ra, có một loại sắc đó là (khả năng) gợi ý cho biết, và chính vì điều này mà loại sắc này có được coi như là “môn thân nghiệp. Xét về công này, có câu hỏi nêu lên như sau ‘Sắc thân nào được gọi là khả năng gợi ý thân? Chính loại sắc thân đặc biệt này cung cấp các thông tin, gợi ý hoặc liên hệ theo một cách thức duy nhất, và sắc đó hỗ trợ, nâng đỡ hay củng cố thân xác cho con người, với tâm thiện, bất thiện hoặc mất tinh thần, chuyển động về phía trước, hoặc bước lùi về phía sau, nhìn thẳng hoặc nhìn xéo, uốn cong hoặc duỗi thẳng tứ chi^[1] ra’.

Nói rộng ra: Khi một ý tưởng nổi lên như: ‘Tôi sẽ di chuyển về phía trước, hoặc bước lùi về phía sau’, thì ý tưởng này tạo ra những sắc thân (phát xuất từ tâm) mà ra. Đến đây, trong số những sắc thân này, lại được phân thành tám nhóm: 4 nhóm đầu tiên thuộc các hành vi:

đuổi thẳng, dính liền, sức nóng, sự di động, và bốn nhóm còn lại tùy thuộc vào những yếu tố sau đây: sắc, khí, vị, chất dinh dưỡng (*ojā*). Trong số những thành tố này, việc chuyển động củng cố, nâng đỡ, lay động, di chuyển về phía trước hoặc về phía sau đối với trạng thái đang hiện hữu của thân thể. Đến đây, trong quá trình nhận thức về việc ‘phân đoán’ đơn giản (gây sự chú ý), khi thiết lập được bảy sát na tốc lực tâm (*tiến trình - javana*), sáu khoảng khắc đầu tiên chỉ tạo ra được sự [83] chuyển động mà thôi, trong khi có thể củng cố và nâng đỡ trạng thái hiện hữu nơi thân thể, nhưng không thể tạo ra bất kỳ di chuyển cho thân xác cả. Mặc dù do hậu quả của hành động sáu sát na đầu tiên này, sát na thứ bảy làm cho việc di chuyển có cả hai khả năng di chuyển thân xác về phía trước hoặc phía sau và tạo ra hành vi nhìn thẳng hoặc xéo, uốn cong hoặc đuổi thẳng chân tay. Do đó, những hành động đó đưa đến kết quả là một hành vi đi tới đi lui, hoặc cả hai; (do có sự lập đi lập lại hơn một ngàn lần), giúp chúng ta nói được rằng một người ‘đã đi được một do tuần (*yojana*), thì cũng đi được cả mười 10 do tuần (*yojana*)’ nữa. Khi có bảy con bò đực cột vào ách cùng kéo một chiếc xe, con bò đực cột ở ách đầu tiên có khả năng mang được cái ách, nhưng nó không làm chuyển động được bánh xe. Tương tự như vậy đối với con bò đực cột ở chiếc ách thứ hai... và ách thứ sáu. Nhưng bằng cách đóng yên cương cho những con bò vào cái ách thứ bảy, thì một người có thể điều khiển khéo léo ngồi ở phía trước chiếc xe cầm lấy bộ dây cương và dùng chiếc roi thúc cho những con bò tiến tới, bắt đầu từ con đầu tiên; thế rồi một khi có được sức mạnh liên kết củng cố cho cái ách, thì tất cả những con bò đều xoay chuyển được bánh xe, kéo chiếc xe tiến lên phía trước, giúp chúng ta nói được rằng chiếc xe đó đi được cả mười hay hai mươi do tuần (*yojana*). Do đó, chúng ta nên hiểu được tính cách toàn diện của quá trình này.

Giờ đây giả sử như tâm tạo ra thân xác điều đó chắc chắn không phải do ‘gợi ý’ đâu’. Nhưng khi được tâm thiết lập, có một vài thay đổi lạ lùng và độc nhất nào đó diễn ra nơi những sắc chủ yếu, như thể là một điều kiện, qua đó việc di chuyển có khả năng củng cố, nâng đỡ và lay động thân xác cùng tồn tại. Đây chính là ‘sự gợi ý’. Nó không được tâm thiết lập như đối với tám loại sắc kể trên. Nhưng Đức Phật đã nói: ‘Hỡi chư vị Tỳ-khuru, từ đặc tính mục nát và sự chết của vạn vật không bền vững v.v... sự mục nát và sự chết đều mang tính vô thường và có nguyên nhân cả.v.v[2].... Như vậy, nhờ khả năng truyền đạt do những sắc tâm tạo ra, nên cũng có thể nói được rằng sự gợi ý là do tâm tạo ra. Bởi vì đó là một khả năng truyền đạt, nên khả năng đó được gọi là ‘sự gợi ý’. Vậy khả năng đó truyền đạt những gì? Thừa nó truyền đạt ước muốn có thể truyền đạt được do một hành vi của thân. Nếu có một người nào đó đứng ngay đúng tầm nhìn của ta, đưa hai bàn tay hoặc bàn chân lên, lắc đầu hoặc nhướn chân mày, thì ta có thể nhìn thấy được cử động của đôi bàn tay v.v... của người đó. Tuy nhiên, sự gợi ý lại không thể nhìn thấy được giống như vậy, nhưng chỉ nhận biết được nhờ tâm mà thôi. Bởi vì nhờ con mắt, người ta nhìn thấy được màu sắc bên ngoài đang chuyển động do sự thay đổi của vị trí hai bàn tay v.v... Nhưng bằng cách phản ánh trên con mắt như là sự gợi ý, nhờ tâm ý môn, người ta nhận biết được sự gợi ý đó là: ‘Tôi hình dung ra rằng người này muốn tôi làm hành vi này hoặc hành vi kia’. Bởi vì giống như trong suốt mùa nóng, ở những nơi nào có nước, người ta cột những chiếc lá cọ v.v... trên ngọn một thân cây trong rừng và nói rằng: ‘Nhờ dấu hiệu này, người ta sẽ nhận biết được rằng ở đây có nước’; [84] hoặc người ta treo một lá cờ trên ‘cổng’ một quán rượu; và khi ngọn gió lay động thân cây, sẽ thổi lá cờ đó và khi những con cá đang quẫy động dưới nước, thì trên bề mặt nước xuất hiện những bong bóng; lại nữa, giống như lúc một trận lụt lớn đang diễn ra rất quyết liệt, cuốn theo cây cỏ, lá cây, rách

bướm, và vì thế, nơi những chiếc lá cọ, nơi ngọn cỏ, trong tán lá đang nhấp nhô, nơi những chiếc bong bóng trên mặt nước, cây cỏ, những chiếc lá rách bướm, mặc dù không nhìn thấy được những mục tiêu hiện có, nhưng nhờ tâm, người ta vẫn nhận biết được như sau: ‘Chắc hẳn là ở đây, mặt nước, quán rượu, thân cây, những đàn cá ở dưới nước đã bị gió bão va đập, chắc hẳn giòng chảy của trận lụt đã tràn đến tận chỗ này’, ngay cả như vậy, tuy không nhìn thấy được sự gợi ý, nhưng vẫn nhận biết được. Bằng con mắt, người ta chỉ nhìn thấy màu sắc của đối tượng đang lay động do sự thay đổi vị trí ở hai bàn tay v.v... Nhưng bằng cách suy nghĩ về sự gợi ý, người ta hiểu được sự gợi ý bằng cách nhận biết ý muốn như sau: ‘Tôi cho rằng người đó muốn tôi làm hành vi này hoặc hành vi nọ’.

Và người ta gọi đó là sự gợi ý không chỉ vì nó truyền đạt, nhưng nó truyền đạt được thông tin. Sự truyền đạt bằng dấu hiệu rất dễ hiểu đối với người khác, ngay cả đối với những loài vật thấp kém hơn. Bất cứ nơi nào có những con chó, con cáo, con quạ và loài gia súc tụ tập, và khi chúng nhìn thấy những cử chỉ tấn công, bằng gậy hoặc bằng cách ném một hòn đá, chúng đều biết là ‘Người đó muốn tấn công chúng’, và chúng liền bỏ chạy tán loạn. Có lúc sự gợi ý không được biểu lộ ra, đối tượng bị một bức tường, hàng rào v.v... ngăn cách. Nhưng mặc dù lúc đó không được biểu lộ ra, tuy nhiên, khi được biểu lộ ra cho những đối tượng đang có mặt, thì vẫn được gọi là sự gợi ý.

Khi thân xác cử động do tâm điều khiển, phải chăng thân xác cử động là do ba nguyên nhân kia điều khiển không? Thừa cùng với thân xác do tâm điều hành cử động, thân xác do ba nguyên nhân kia thiết lập cũng cử động y như vậy, và lúc nào cũng đi theo đó. Giống như khi những cây gậy khô ráo, ngọn cỏ v.v... rơi xuống mặt nước đang khi trôi, thì chúng cũng trôi đi hoặc ngừng lại theo giòng nước, như vậy, chúng ta nên hiểu toàn bộ quá trình theo cách này. Do đó, trong số những loại sắc do tâm thiết lập, chúng ta nên hiểu ‘sự gợi ý’ như là ‘môn’ thuộc thân nghiệp.

Bằng ước muốn biểu lộ qua ‘môn’ đó, người ta đã sát hại mạng sống, phạm tội trộm cướp, phạm tội ngoại tình; hoặc nếu không, người ta tự kiềm chế việc sát hại mạng sống v.v... ý muốn này được gọi là một thân nghiệp.

Có một quan điểm Di giáo cho rằng thân xác chính là ‘môn’, ý muốn tự biểu lộ trong ‘môn’ đó là một thân nghiệp, nên được phân loại là theo thiện hoặc bất thiện. Nhưng khi đặt quan điểm này sang một bên, thì cũng nên bao gồm cả những hành vi mất tinh thần, do đó, hợp lại thành cả ba yếu tố.

Ở đây, khi cổng-thành phố toạ lạc ngay nơi đã được xây dựng, thậm chí một ngón tay cũng không hề di chuyển tới lui, và người ta đi qua ‘cổng, như vậy, trong khi ‘cổng’ không hề thay đổi chỗ so với những ‘cổng’ khác, thì hành động xuất hiện tại ‘cổng’ này hoặc ‘cổng’ kia lại thay đổi. Do đó, cổ nhân nói rằng:

Những hành vi băng ngang qua các ‘môn’ chứ các ‘môn’ không băng qua các ‘môn’ khác bao giờ

người ta có thể phân loại được một cách rõ ràng hành vi này với hành vi kia.

[85] Trong số các môn này có một “môn” tiếp nhận tên từ hành động nào đó và ngược lại. Bởi vì những nơi tâm v.v... được thiết lập, ta gọi là “môn” tâm, “môn” tiếp xúc, “môn” không-kiềm chế, “môn” kiềm chế, như vậy nơi xuất hiện một hành vi thể chất được biết đến bằng tên gọi “môn” thuộc thân nghiệp’. Và tương tự như vậy đối với ‘những ‘môn’ thuộc khẩu nghiệp và ý nghiệp. Khi một năng tiên xuất hiện tại thân cây này hay thân cây kia được đặt tên bằng chính cây mang tên đang lưu lại đó, chẳng hạn như năng tiên bông vải, năng tiên cây-butea, năng tiên cây-nimba, hoặc năng tiên cây-phandana, như vậy nơi xuất hiện thân nghiệp thì mang tên là “môn” của thân nghiệp đó’. Và tương tự như vậy đối với những khẩu nghiệp và ý nghiệp.

Trong số này, thân xác là một vật và hành động cũng là một vật khác. Nhưng khi được thân thể thực hiện, thì điều này được gọi là thân nghiệp. Do đó, các Luận sư đã nói rằng:

*Hành động do cây kim mà có là hành động của cây kim;
cây kim và hành động của cây kim hoàn toàn khác nhau.
Hành động do một cây rìu tạo ra là hành động của cây rìu;
cây rìu và hành động của cây rìu lại hoàn toàn khác nhau.
Hành động do con người tạo ra là nghiệp con người;
con người và hành động con người là những điều khác biệt nhau.
Một hành vi do thân tạo ra là thân nghiệp;
thân xác và thân nghiệp là hai điều khác biệt nhau.*

(Người ta có thể phản đối rằng) nếu như vậy thì những ‘môn’ không được xác định một cách đúng đắn, cả những hành vi cũng vậy. Như thế nào vậy? Thừa trong gợi ý của thân xác, có câu nói rằng:

‘Những hành vi đi xuyên suốt qua các ‘môn’...’ [3]

cũng có thể xuất hiện một khẩu nghiệp; do đó, xác định việc ‘gợi ý thể chỉ là một “môn” thân nghiệp’ là không đúng. Còn nữa, thân nghiệp có thể xuất hiện trong việc gợi ý lời nói; chính vì thế, cách xác định đây là một thân nghiệp là không đúng đắn. (câu trả lời của chúng ta) – Điều này là đúng. Tại sao vậy? Thừa đó là do tính thường xuyên hay xảy ra và ưu thế áp đảo to lớn (của thân nghiệp). Bởi vì thường thường một thân nghiệp, chứ không phải là khẩu nghiệp hoặc ý nghiệp thường xuất hiện nơi việc gợi ý thân; chính vì thế, việc gợi ý bằng cử chỉ có thể được gọi là ‘môn’ của hành vi thân. Những hành vi được xác định một cách đúng đắn y như các thuật ngữ vậy: ngôi làng Bà-la-môn, rừng xoài, rừng gỗ-thép đã được áp dụng một cách đúng đắn. Một thân nghiệp xuất hiện vượt trội tại thân môn, nhẹ nhàng tại ‘khẩu môn’. Do đó, xuất phát từ việc các hành vi nổi lên chủ yếu tại ‘thân môn’, [86] hiện trạng một thân nghiệp (coi như được thực hiện tại ‘môn’ đó); như chúng ta thường gọi ‘tiểu phu’ là những người thường xuyên hiện diện ở trong rừng, và (nói chung) ‘những thiếu nữ đầy sức sống’, cùng một cách thức như vậy, những hành vi này cũng được xác định [4] y hệt như vậy.

Đến đây, kết thúc Bài Chú Giải về ‘môn’ thuộc thân nghiệp..

Chương II

‘MÔN’ THUỘC KHẨU NGHIỆP

Trong lý thuyết về ‘khẩu môn’, ta có thể cứ xét lời nói dưới ba góc độ đó là: góc độ ý chí, kiểm chế và âm thanh. Chẳng hạn như câu: ‘Này chư Tỳ-khuru, đối với người trí tuệ^[5], lời nói được phú cho bốn nhân tố sau đây: nói đúng, không nói điều tội lỗi, không nói sai lời, và không chê trách được vào đâu’ – Ở đây, lời nói mang tính tự giác. ‘Việc tránh nói tầm bậy và kiểm chế bốn điều tội lỗi trong lời nói ... ta gọi là chánh ngữ^[6] –lời nói này mang tính tiết chế. ‘Lời nói, tiếng nói, cách phát âm, lời phát biểu, tiếng động, tạo tiếng ồn, cách thức nói, những âm thanh lưu loát^[7]’ – là những thuộc tính của âm thanh. Đến đây, trong những gì ta vừa nêu trên, ‘‘môn’ thuộc khẩu nghiệp’ không phải là tên gọi đặt cho lời nói bằng cách ước muốn hay tiết chế. Nhưng có một gợi ý nào đó đi kèm với âm thanh (hoặc lời nói): - đây là ‘môn’ khẩu nghiệp. Liên quan đến vấn đề này, một câu hỏi được đặt ra: ‘Điều gì được gọi là gợi ý bằng lời nói? Thừa lời nói, tiếng nói, cách phát âm, lời phát biểu, tiếng ồn, gây tiếng ồn, cách nói, tính lưu loát của một người có tâm thiện, tâm bất thiện hoặc tâm vô ký được gọi là lời nói. Nhờ lời nói, ta có được gợi ý, thông tin, cách truyền đạt; thuộc tính này là việc gợi ý bằng lời nói^[8]. ‘Tôi sẽ nói điều này, tôi sẽ nói điều kia’ - bởi vì một ý nghĩ theo cách đó sẽ xuất hiện một âm thanh được tạo ra do sự truyền đạt cách ứng dụng ban đầu của tâm. Ta có thể nhận thức được điều này không phải nhờ lỗ tai, nhưng nhờ tâm. Quan điểm này được công bố trong Tập Chú Giải Bộ Vị Trí. Nhưng trong những Bài Chú Giải theo truyền thống về các Kinh tạng, cách nói ‘âm thanh được tạo ra do sự truyền đạt cách ứng dụng tâm ban đầu’ được giải thích là âm thanh xuất hiện đối với người nghiêm ngắc khi nghe thấy những lời, qua việc truyền bá cách ứng dụng tâm ban đầu, được thì thầm cả trong giấc ngủ hoặc khi bị ngắt xiu. Liên quan đến những lời này, người đó suy nghĩ ‘Như vậy đó là điều bạn đang suy nghĩ; như vậy đó cũng là tâm bạn đang bộc lộ!’ và vì thế, ý nghĩ nói lên những câu chuyện^[9] có tính cách diễn giải.

Trong Bộ *Patthāna*, cũng xuất hiện câu này ‘Tự bản thân âm thanh xuất phát từ trí tuệ liên quan đến nguyên nhân với ý nghĩa nơi điều nghe được, qua phương tiện làm đối tượng’. Vì thế, do cách truyền đạt ứng dụng tâm ban đầu, không có âm thanh nào xuất hiện mà không có tác động của việc gợi ý cả, và không có thể nhận thức được nhờ lỗ tai^[10]. Ý tưởng suy nghĩ ‘Tôi sẽ nói điều này, tôi sẽ nói điều kia’ tạo ra tám loại Sắc – tính mở rộng, [87] tính gắn kết, sức nóng, tính di động, sắc, mùi, vị và chất dinh dưỡng. Trong số đó, xuất hiện sự mở rộng ảnh hưởng do tâm tạo ra, hoặc tác động lên giới mang tính chất cứng do tác nghiệp (Kamma) chấp thủ. Âm thanh xuất hiện cùng với tác động đó nơi các giới. Âm thanh do ý thức thiết lập, không phải do việc gợi ý. Nhưng có một sự thay đổi duy nhất nào đó (trong những điều cốt lõi do ý thức thiết lập nên) là nguyên nhân đưa đến tác động của giới, do tác nghiệp (Kamma) chấp thủ, do tâm thiết lập trên đó. Đây là việc gợi ý bằng lời nói. Việc gợi ý này đi theo sau với những điều vừa mới được nói đến ở trên, nghĩa là ‘Điều này không do tâm tạo ra, giống như tám loại sắc vừa nêu trên’ v.v...

Nhưng ở đây, nghĩa là trong trường hợp ‘môn’ khẩu nghiệp, hoặc việc gợi ý bằng lời nói, nếu chúng ta nghe được rằng âm thanh của một tiếng nói khác đang gọi tên chúng ta ‘Tissa’, ‘Datta’, hoặc ‘Mitta’ chẳng hạn, và suy nghĩ về lời gợi ý, chúng ta nhận thức được điều gợi ý như là ‘Theo ý tôi, người đó mong muốn tôi làm điều này hoặc điều kia’. Giống

như trong việc gợi ý bằng cử chỉ, điều này cũng dễ hiểu cả đối với những động vật cấp thấp nữa. Khi nghe được những âm thanh như ‘hãy đến’, ‘hãy đi’, chúng đều nhận biết rằng, ‘theo ý tôi, người đó mong muốn tôi làm điều này’ và chúng đến hoặc đi một cách phù hợp. Nhưng lỗi nói thay thế ‘hãy di chuyển hoặc đừng đụng chạm thân do ba nguyên nhân tạo ra’ không có ở đây. Cũng không có chức năng củng cố (sự mở rộng, hoặc hành vi tác động) do sát na đầu tiên của tốc lực tạo ra. Chính do ý muốn được thực hiện trong ‘khẩu môn’ đó, mà chúng ta nói điều sai lầm, vu khống, những lời chối tai, những lời phù phiếm, hoặc chúng ta kiểm chế tất cả những lỗi nói này. Đây là một khẩu nghiệp. Từ nay trở đi, chúng ta nên hiểu toàn bộ việc xác định về nghiệp và về ‘môn’ như đã nói ở trên.

Đến đây, Kết thúc Bài chú giải về ‘môn’ thuộc khẩu nghiệp.

-00000-

Chương III

‘MÔN’ THUỘC Ý NGHIỆP

Trong Bài Pháp về ‘môn’ ý nghiệp, trí tuệ coi như được phân làm bốn lãnh vực, do phương tiện thuộc các cõi cuộc sống.

Trong số này, cõi tâm dục giới lại chia thành năm mươi bốn loại; những loại thuộc về cõi Sắc giới có tất cả 15 loại; những loại thuộc cõi vô sắc giới có cả thảy mười hai loại; cõi vô sắc có tám loại – toàn bộ gồm tất cả là tám mươi chín loại.

Trong số này, ta không thể nói rằng ‘cái gọi là’ tâm không phải là ‘ý môn’, chẳng có gì hơn ngoài điều ta có thể nói rằng ý chí không phải là tác nghiệp (kamma). Thậm chí đúng như ý chí liên kết với ngũ song thức (nghĩa là ngũ song thức) đã được trình bày như là tác nghiệp (kamma) trong Bộ Vị Trí, ngay cả như thế, chúng ta cũng không nên cho rằng tâm không phải là ‘ý môn’.

Ở đây, ta có thể đề ra một câu hỏi: tác nghiệp (Kamma) thuộc (tâm) này là gì vậy? Thưa nó điều hòa, phân loại, phối hợp, suy nghĩ, kích thích và quyết định. Như vậy, ý chí thuộc ngũ song thức điều hòa, phân loại, [88] phối hợp điều gì vậy? Thưa đó là những nhân tố cùng tồn tại. Bởi vì nó điều hòa, phân loại, phối hợp, suy nghĩ, kích thích và quyết định những uẩn liên kết cùng tồn tại. Nói chung, phần này được (các nhà luận sư) thuyết trình qua bản tóm tắt. Bản tóm tắt này có nghĩa là gì? Sau đây là câu trả lời được chọn ở đây: – tâm có hai mươi chín giai đoạn, theo thiện hoặc bất thiện, và khá phổ biến thuộc ba cõi, đó là ‘môn’ thuộc ý nghiệp. Ý chí được ‘môn’ đó thực hiện. Thông qua ý chí, chúng ta xét đến tham ác, sân ác, những tà kiến, hoặc vô tham, vô sân, và chánh kiến: - ý muốn này là một ý nghiệp.

Từ nay trở đi, chúng ta nên hiểu toàn bộ việc xác định về nghiệp và về ‘môn’ như đã trình bày ở trên.

Đến đây kết thúc Bài chú giải về ‘môn’ thuộc ý nghiệp. Đây là ba ‘môn’ của nghiệp.

Chương IV

NGHIỆP (KAMMA)

(‘Tam môn’ Nghiệp) đã được diễn giải không xét đến ba nghiệp[11] (Kamma). Giờ đây, đang khi giải thích ba nghiệp (Kamma) này, chúng ta sẽ bắt đầu nghiên cứu chi tiết Mầu đề (mục lục) trong phần còn lại của Pháp về các ‘môn’.

Đó là ba nghiệp (Kamma): Thân nghiệp (Kamma), Khẩu nghiệp (Kamma) và Ý nghiệp (Kamma). Vậy những nghiệp (Kamma) này là gì vậy? Thưa đó là cố ý, cùng với một số hiện trạng liên đới với cố ý đó. Những Kinh sau đây chứng tỏ cố ý đó chính là tạo nghiệp (Kamma). ‘Hỡi các Tỳ-khuru, ta tuyên bố rằng cố ý đó chính là tạo nghiệp (Kamma). Khi đã cố ý, người ta hành động về thân, khẩu và ý’[12]. ‘Hỡi Ananda, Khi có hành động về thân, khẩu hoặc ý diễn ra, thì đau khổ và hạnh phúc sẽ xuất hiện nơi bản thân người đó, vì lý do cố ý có khả năng tạo ra một thân, khẩu, ý.’[13] Nay chư Tỳ-khuru ba thứ cố ý đó có khả năng tạo ra một hành vi biến thành thân nghiệp, bất thiện, gia tăng đau đớn và tạo ra hậu quả đau khổ; Nay chư Tỳ-khuru, bốn cố ý đó cũng có khả năng tạo thành khẩu nghiệp bất thiện, v.v... Nay chư Tỳ-khuru, ba cố ý đó cũng có khả năng tạo thành ý nghiệp bất thiện v.v[14]... Cũng tương tự như vậy thân nghiệp, khẩu nghiệp và ý nghiệp thiện, tăng thêm đau khổ và mang lại một kết quả sáng khoái.[15] Hỡi Ananda, nếu như con người vô dụng Samiddhi này, bị chất vấn, hấn nhá người sẽ phải trả lời cho vị hành giả Pāṭaliputta rằng ‘Hỡi chư Tỳ-khuru Pāṭaliputta bất kỳ người nào thực hiện một hành vi cố ý sáng khoái qua thân, khẩu và ý đều cảm nghiệm được điều sáng khoái, nếu người đó lại thực hiện một hành vi ... đem lại đau khổ... nếu là một hành vi... phi lạc phi khổngười đó ắt chẳng cảm nghiệm được phi khổ hay phi lạc gì.’ Sau đó người vô dụng Samiddhi trả lời ngay cho vị hành giả Pāṭaliputta mà rằng, Ôi thưa ngài Ananda,[16] - rằng đây chính là những Kinh tạng chứng tỏ cho thấy ngay lúc đầu thì cố ý cũng chỉ là một tác nghiệp (Kamma) mà thôi.

Và pháp tương ưng với cố ý cũng là nghiệp (Kamma) đã được bốn cách phân loại nghiệp (Kamma) chứng minh rõ ràng: ‘Nay chư Tỳ-khuru, có bốn điều [89] Như Lai đã tự thực chứng giác ngộ, thắng trí. Bốn điều đó là gì vậy? Nay chư Tỳ-khuru, 1/ có loại nghiệp (Kamma), 2/ không trong sạch và tạo ra mọi điều chính trực; nay chư Tỳ-khuru, 3/ có loại nghiệp (Kamma) vừa tinh khiết lại vừa ô uế, và vừa tạo ra sự trong sạch đồng thời cũng tạo ra cả những điều ô uế; nay chư Tỳ-khuru, 4/ có loại nghiệp (Kamma) phi bất tịnh phi tịnh, nên chẳng tạo ra được điều trong sạch mà cũng chẳng tạo ra điều ô uế nào cả, và qua chính nghiệp (Kamma), đã dẫn đến sự hủy diệt các nghiệp (Kamma) đó. Và nay chư Tỳ-khuru, nghiệp (Kamma) nào không phải là ô uế và cũng chẳng phải là trong sạch, chẳng đã tạo ra được điều trong sạch lẫn điều ô uế? Thế nào là chính nghiệp (Kamma), dẫn đến hủy diệt được nghiệp (Kamma) khác đây? Có thể nói rằng thất giác chi : Chánh Niệm v.v... cũng có thể được coi là nghiệp (Kamma) phi bất tịnh phi tịnh, không tạo ra được điều trong sạch mà cũng chẳng tạo thành điều ô uế, và dẫn đến hủy diệt các nghiệp (Kamma) khác. *Cũng như vậy đối với thất giác chi*[17], được đề cập đến thay thế Bát Chánh Đạo. Do đó, bốn cách phân biệt nghiệp (Kamma) đã chứng tỏ cho thấy có 15 pháp vô sân này, đó là Thất giác chi và những nhân tố Bát Chánh Đạo vậy.

Có hai mươi một pháp, tức là 15 pháp này cộng với sáu pháp như: - lòng tham lam, tính sân hận, tà kiến, vô sân, chánh kiến - nên được hiểu như là pháp tương ưng với cố ý (volition).

Trong số đó, Đạo siêu thế có thể bao hàm và phân loại thành ba hình thức nghiệp (Kamma) (thân nghiệp, khẩu nghiệp và ý nghiệp). Nói rộng ra: khi thân kiềm chế được những vi phạm điều xấu xa, chúng ta nên hiểu đó là thân nghiệp; khi khẩu kiềm chế được những vi phạm điều xấu xa, chúng ta nên hiểu đó là khẩu nghiệp. Chính vì thế hành động chính là thân nghiệp và chánh ngữ chính là khẩu nghiệp vậy. Khi có được cả đôi chánh ngữ, chánh nghiệp này, tức khắc ta có được chánh mạng, bởi vì chánh mạng này bao gồm cả hai tác nghiệp (Kamma) đó. Khi tâm kiềm chế được những điều vi phạm xấu xa, thì đó là ý nghiệp. Ý nghiệp lại gồm năm khía cạnh khác nhau đó là: chánh kiến, chánh tư duy, chánh tinh tấn, chánh niệm và chánh định. Vì thế nếu được phân loại, thì Đạo siêu thế được phân loại dưới ba hình thức nghiệp (Kamma). Đến điểm này là chủ đề bàn về tác nghiệp (Kamma) lòng tóm với các ‘môn’. Mặc dù những thân nghiệp và khẩu nghiệp phát xuất từ ‘ý môn’ - nhưng vẫn có một nghiệp (Kamma) đã không diễn ra với đầy đủ tiến trình của nó. [90] Những loại nghiệp (Kamma) này đã được gộp lại dưới những ‘môn’ khác nhau. Sau đây là một đề ví dụ minh họa:

Có người nghĩ rằng ‘Tôi sẽ đi săn nai’, liền chuẩn bị sẵn sàng cung tên của mình, cuộn[18] những sợi dây cung, mài sắc những ngọn giáo, ăn uống, sắp xếp quần áo – người đó đã lên đường. Sau khi đi lang thang trong rừng suốt cả ngày, người đó không bắt được thậm chí một con thỏ hoặc một con mèo rừng nào cả. Vậy điều này phải chăng là do thân nghiệp (Kamma) bất thiện mà ra hay chăng? Thưa không phải. Tại sao vậy? Thưa đó là do nghiệp (Kamma) đó không đạt đến đầy đủ tiến trình hành động. Nghiệp (Kamma) này chỉ nên hiểu như là một hành động thân kém cỏi mà thôi. Tương tự như vậy đối với những hành động khác như bắt cá v.v...

Đặt trường hợp những ‘môn’ tiếng nói, người đó ra lệnh: ‘Tôi sẽ đi săn; hãy nhanh chóng chuẩn bị sẵn sàng cung tên và những thứ cần thiết còn lại’. Và tương tự như lần trước, người đó chẳng hề bắt được con mồi nào trong rừng cả. Trong trường hợp này, mặc dù có khẩu nghiệp, nhưng động tác chẳng khác gì thân nghiệp cả, bởi vì nó không xuyên suốt được đầy đủ tiến trình hành động. [Do đó, nghiệp (Kamma) này cũng chỉ nên hiểu như là một hành động kém cỏi trong lời nói mà thôi][19].

Nhưng trong trường hợp ‘ý môn’ ta thấy có sự khác biệt này: Chỉ nguyên việc che giấu ý định sát sanh cũng đã là nghiệp (Kamma) rồi, và đó mới chỉ là ý định xấu mà thôi chứ chưa phải là hành động sát sanh thực sự. Bởi vì thân nghiệp (Kamma) bất thiện xuất hiện trong các ‘thân-môn’ và “khẩu-môn”, nhưng không xuất hiện nơi ‘ý môn’ khẩu nghiệp bất thiện cũng như vậy. Nhưng ý nghiệp bất thiện phát sanh trong ba môn. Tương tự như vậy đối với thân nghiệp (Kamma) thiện, khẩu-nghiệp và ý nghiệp. Bằng cách nào vậy? Người nào tự tay mình đoạt mạng sống, ăn cắp của người khác và phạm tội gian tham, tức là ta đã vi phạm thân nghiệp (Kamma) thông qua ‘thân-môn’. Vì thế trước hết, thân nghiệp(kamma) bất thiện xuất hiện nơi ‘thân-môn’. Lòng tham, sân ác và tà kiến cùng tồn tại với những tâm đó, đều đi đôi với cố ý và (với tư cách là thân nghiệp (kamma) đều không đáng kể[20]. Đối với những ai đang thực sự ra lệnh cho người khác như: ‘Nào, hãy lấy mạng (giết) người này, người nọ cho ta, hãy lấy đem về đây của này của nọ’, thì người đó đã thực hiện thân-

nghiệp (kamma) thông qua ‘khẩu-môn’ rồi đó. Vì thế, thân-nghiệp (kamma) bất thiện xuất hiện nơi ‘khẩu-môn’-. Nhưng lòng tham ác, sân ác và tà kiến cùng tồn tại với những tâm này, đi đôi với cố ý và (với tư cách là khẩu nghiệp (kamma) thì đều không đáng kể. Cho đến bây giờ, các nhà Luận sư đều đồng ý với cách diễn giải này.

Nhưng một số thành viên (giáo phái) lại cho rằng nghiệp thân bất thiện thực hiện cũng có thể xuất hiện trong ‘ý môn’. Khi bị ép phải trích dẫn bất cứ Bộ kinh nào đã được Ba Đại Hội thông qua để chứng minh điều này, thành viên đó trích dẫn kinh *Kulumpā*: - “Này chư Tỳ-khuru,[91] và lại ở trên cõi đời này, có một số người, vốn sống cuộc đời ẩn sĩ hay Bà la môn (brahmin), được phú cho sức mạnh thần thông, và có khả năng kiềm chế được ý muốn của mình, nhưng lại liên tục có ý định xấu, có quan hệ tình dục để có con với người phụ nữ nào đó. nhưng lại không muốn thai nhi đó sanh ra đời một cách an toàn! Này chư Tỳ-khuru, đó là tội sát sanh trẻ em mà *Kulumpā* đã vi phạm’. Sau khi đã trích dẫn Bộ kinh này, thành viên đó nói ‘Như vậy, chỉ cần có ý tưởng thôi, thì bào thai đó coi như đã bị tiêu diệt giống như một đám bọt bóng (con cá làm) nổi trên mặt nước. Về điểm này động tác của thân và khẩu do đâu mà có? Thừa chính tại ‘ý môn’, mà thân nghiệp (kamma) bất thiện xuất hiện’. Sau khi nói rằng ‘Chúng ta sẽ cân nhắc ý nghĩa Bộ kinh[21] của chư Tỳ-khuru’, các vị Luận sư đã cân nhắc như sau: ‘Chư Tỳ-khuru đã khẳng định việc sát sanh qua thần thông (năng lực tâm)’. Vậy thì có mười loại thần thông: (1) quyết đoán, (2) phép biến hoá, (3) do trí tuệ hoàn tất (4) do tuệ giác phổ biến (5) thuộc bậc thánh (6) bẩm sinh đã mang lại kết quả nghiệp (kamma) (7) thần thông đem lại công đức (8) có kỷ xảo hoàn tất được (9) qua Tuệ giác và hiểu biết (10) thực hiện được công việc này nọ qua các qui trình công nghệ[22] ‘Trong số những điều vừa liệt kê trên, chư Tỳ-khuru muốn ám chỉ thần thông nào vậy?’ ‘Thưa đó là thần thông do hiểu biết mà có được.’ ‘Cái gì? Chẳng lẽ lại có một hành động sát sanh do thần thông được thực hiện qua hiểu biết sao?’. ‘Dạ thưa có ạ’ (Một số Luận sư cho rằng mỗi hành động chỉ được thực hiện có một lần mà thôi. Chẳng hạn, khi một người muốn gây đau đớn cho người khác liền ném vào người đó một chiếc bình đựng nước, chiếc bình đó vỡ tan và nước chảy hết ra ngoài, như vậy, do thần thông thực hiện nhờ hiểu biết, hành động sát sanh chỉ có thể được thực hiện có một lần mà thôi. (Kể từ đây, hành động đó đã biến mất). Qua sự việc này, sau khi tuyên bố rằng thần thông được thực hiện qua hiểu biết, hành động sát sanh được thực hiện không phải là một lần hoặc hai lần, các vị Luận sư đã chất vấn chư Tỳ-khuru đó về những khái niệm ‘Vậy có phải thần thông được thực hiện nhờ hiểu biết lại đặc tính thiện, bất thiện hoặc vô ký sao; tương ưng với thọ lạc, thọ khổ hoặc thọ xả; có liên quan với hữu Tầm hữu tứ có liên quan với vô Tầm hữu tứ không có liên quan với vô tầm vô tứ được cảm nghiệm thấy nơi cõi Dục giới, Sắc và cả vô sắc giới nữa hay sao?’. Thành viên nào biết câu trả lời, sẽ đáp lại như sau: ‘Thần thông được thực hiện nhờ hiểu biết thì vừa không mang đặc tính cách thiện hay vô ký, nhưng chỉ tương ưng với thọ xả, mà không có tương quan hệ gì với tầm hoặc Tứ, và chỉ cảm nghiệm được nơi cõi Sắc giới (ta nên chất vấn) ‘Ý định sát sanh bao hàm loại giá trị đạo đức nào?’. Nếu am hiểu vấn đề, người đó sẽ trả lời ‘Ý định sát sanh chỉ là một hành động bất thiện mà thôi, và chỉ liên quan tới cảm giác đau khổ, chỉ xảy ra nơi với tầm và Tứ và chỉ được cảm nghiệm qua cõi Dục giới mà thôi’. Câu đáp lại câu hỏi này là ‘Nếu đúng như vậy, thì lối giải thích của huynh không hài hòa với tam đề thiện,[92] tam đề thọ, tam đề hữu tầm hữu Tứ, cũng không hài hòa với vũ trụ quan đâu’. ‘Sao cơ! thế thì Kinh tạng Vĩ Đại như vậy lại vô dụng sao?’. Câu trả lời chính thức là ‘Không hề vô dụng đâu, nhưng chư Tỳ-khuru không biết ý nghĩa của Bộ kinh này đâu’. Để giải thích: - ở đây, cách nói ‘được phú

cho thần thông siêu phàm, và đạt được kiểm chế ý muốn của mình' không ám chỉ đến thần thông được thực hiện nhờ Thiên định, nhưng ám chỉ thần thông được luận giải trong bộ A-thất vệ đà[23] (Atharvaveda) mà thôi. Trong đoạn Bộ kinh này, quả thật người đó đã đạt đến thần thông. Và không thể nào giành được thần thông nếu không nhờ đến các căn và giọng nói hoặc các 'môn' khác. Bởi vì những ai ao ước thần thông A-thất (Atharva) này đều phải tu luyện lối sống khổ hạnh trong vòng bảy ngày, như ăn thức ăn lạt(không có muối), và nằm trên cỏ *dabba* trải trên mặt đất, và trong vòng bảy ngày, phải trải qua một chuỗi hành động nào đó tại một nghĩa trang với tư thế đứng yên, sau khi đã tiến hành xong bảy bước và xoay bàn tay ra đang khi lập đi lập lại một số câu thần chú nào đó; sau đó, họ mới hoàn tất được công việc. Như vậy, không thể nào đạt được thần thông này mà không thông qua những 'thân-môn' và khẩu-môn. Đến đây, ta có thể kết luận thân nghiệp (Kamma) đó không xuất hiện tại 'ý môn' được.

Hành động của người nói điều sai lầm v.v..., bằng cách ra hiệu bằng tay cũng là một khẩu nghiệp, nhưng 'môn' đó lại là thân nghiệp. Do đó, khẩu nghiệp bất thiện cũng xuất hiện tại 'thân-môn'. Nhưng tham lam, ác tâm, tà kiến lại cùng tồn tại với những tâm đi đôi với cố ý và (với tư cách là những thân nghiệp), thì đều không đáng kể. Nhưng hành động của một người đang nói điều sai lầm v. v. . là khẩu nghiệp, và 'môn' cũng là 'khẩu-môn'. Do đó, mà khẩu nghiệp bất thiện xuất hiện trong 'khẩu-môn'. Nhưng tham lam, ác tâm, tà kiến cùng tồn tại với những tâm đi đôi với cố ý và (với tư cách là những thân nghiệp), thì đều không đáng kể. Đến đây, các vị Luận sư đều đồng ý.

Nhưng người thành viên đó lại nói 'Một khẩu nghiệp bất thiện cũng xuất hiện trong 'ý môn'- Khi được yêu cầu trích dẫn một Bộ kinh đã được thông qua tại đại hội ba, thành viên đó trích dẫn trong kinh *Upasathakkhandha*: - Nếu chư vị Tỳ-khuru, nếu như sau khi đã được triệu tập lên để thú nhận đến ba lần, nhưng vị Tỳ-khuru đó vẫn không nhớ lại và không thú nhận được mình đã thực sự vi phạm điều gì, thì người đó đã cố ý[24] nói dối'. Trong khi trích dẫn Bộ kinh này, người đó nói. 'Vì không thú nhận được tội đã vi phạm, mà vẫn giữ im lặng, nên vị Tỳ-khuru đó lại phạm phải một lỗi phạm khác. Ở đây, do đâu mà có thân nghiệp và khẩu nghiệp nơi vị Tỳ-khuru đó? Thừa khẩu nghiệp bất thiện này từ trong 'ý-môn' nổi lên.

Câu trả lời lại là: - 'Đến đây thì sao? Kinh tạng của quý vị trích đó có ám chỉ, hoặc mang ý nghĩa trực tiếp nào không?' 'Thưa kinh tạng của tôi mang ý nghĩa trực tiếp.' Chúng ta nên nhắc các vị đó, 'Không nên nói như vậy; chúng ta sẽ cân nhắc kỹ ý nghĩa của Bộ kinh này' và chúng ta nên chất vấn chư vị Tỳ-khuru đó, 'Người nào cố ý nói dối thì phạm tội vậy?'. Một người dối lập có hiểu biết sẽ trả lời rằng đó là phạm tội *dukkata* (tác ác), cố ý nói dối[25]. Sau đó, chúng ta nên nói với thành viên đó rằng[93]: 'Thân và khẩu là hai cái gốc của giới luật. Bởi vì tất cả mọi loại tội mà Đức Phật Tối Cao đã công bố đều có liên quan đến hai 'môn' này. Không có đạo luật nào về những sai phạm lại ám chỉ đến 'ý môn' cả. Chư Tỳ-khuru đã quá quen thuộc với tính chất của Giáo pháp, qua đó, chính chư Tỳ-khuru đã đưa ra qui định về vi phạm những lỗi phạm trầm trọng, chứ không phải do Đức Phật ban hành. Chư Tỳ-khuru đã tô cáo Đức Phật toàn giác (là không toàn giác), chư Tỳ-khuru đã giáng một cú vào lãnh vực uy quyền của Đấng Chinh Phục (Conqueror)'. Sau khi phát biểu những lời này để hạ bệ Đức Thế Tôn, chúng ta nên chất vấn thêm người đó về vấn đề sau:

‘Phải chăng điều sai trái cố ý đó xuất hiện từ lỗi phạm hoặc quên sót?’ Nếu có Tuệ giác, người đó sẽ nói rằng ‘Thừa từ quên sót mà ra’. Sau đó, người đó sẽ phải đương đầu với câu hỏi này ‘Kẻ nào không chịu thú nhận lỗi phạm của mình, thì thực sự người đó đã hành động như thế vậy?’. Một khi không tận mắt chứng kiến bất kỳ hành động cụ thể nào, chắc chắn người này sẽ lo lắng. Vì thế, ta nên thuyết phục người đó bằng ý nghĩa có trong Bộ kinh này. Ý nghĩa Bộ kinh này chính là điều sẽ được nói: Qua lỗi phạm, Đức Phật đã nói gì đến những lỗi phạm cố tình? Nói cách khác, đó là loại lỗi phạm gì vậy? Đó là lỗi phạm về *tình trạng tác ác (dukkata)*, và đúng là như vậy, không phải do đặc điểm của lời nói sai lầm, nhưng qua những lời Đức Phật, chúng ta nên hiểu điều này như là sự vi phạm xuất hiện từ thiếu sót trong ‘khẩu-môn’.

Và có câu nói:

*Nếu không hàn huyên với bất kỳ ai,
Không để kẻ khác lợi tận lời nói của mình,
Thì đã lỗi phạm trong lời nói chứ không trong hành động: -
Kẻ đó có thể phán đoán ở đây như là một lời cảnh báo[26].*

Như vậy lời kết luận đúng đắn ở đây là: khẩu nghiệp bất thiện không xuất phát từ ‘ý môn’ đâu.

Nhưng bằng cách khua múa chân tay, khi có tâm đi kèm cộng tính thêm khát, kẻ nào nắm lấy tay của người phụ nữ v.v.... nắm lấy cây gậy với ác ý v.v... với tà kiến, người đó lại tỏ lòng tôn kính, chào hỏi, kính trọng, sửa soạn thực hiện bố thí trước bàn thờ Đức Phật, trong khi nói rằng ‘Khandha[27], Siva hoặc (những vị chư thiên) khác đều là những vị Cao Tăng cả, thế rồi hành động là ý nghiệp còn ‘môn’ chính là thân môn. Do đó, một ý nghiệp bất thiện xuất phát từ ‘thân-môn’, nhưng ở đây, không thể gọi cố ý là một thân nghiệp được (thật vậy, tác nghiệp này là điều không đáng kể).

Một khi các cơ quan tiếng nói đó rung động có tâm đi kèm theo với tham lam một người nào đó ham thích tài sản của người khác lại suy nghĩ: “Giá như những điều thuộc sở hữu của kẻ khác lại là của tôi thì hay quá!”; với ác tâm người còn tuyên bố, ‘Cứ để mặc cho những người đó bị giết, bị bỏ tù, bị xẻ ra từng mảnh, hoặc không tồn tại nữa; với tà kiến, người đó còn nói ‘Của bố thí, việc bố thí cũng chẳng đem lại lợi lộc gì.[28] v.v... thế thì hành vi đó lại trở thành ý nghiệp còn ‘môn’ lại là ‘khẩu-môn’. Do đó, một khẩu nghiệp bất thiện xuất hiện tại ‘khẩu-môn’- nhưng ở đây, cố ý không được gọi là khẩu nghiệp (nghĩa đen là không đáng kể).

Nhưng khi ta không hề động chân, động tay hoặc nói năng gì cả, ta cứ ngồi nơi kín đáo, áp ủ những tâm kèm theo với tham lam, ác ý và tà kiến, thì hành vi đó lại là ý nghiệp và ‘môn’ cũng chính là ‘ý môn’. Nhưng ở đây, cố ý và các pháp đi kèm với cố ý đó xuất hiện tại ‘ý môn’. Do đó, chúng ta nên hiểu rằng một ý nghiệp bất thiện xuất hiện ở tại cả ba ‘môn’.

Và với những gì đã được trình bày đến ở trên, cùng những thân nghiệp, khẩu nghiệp và ý nghiệp[29] cũng đều tương tự như vậy cả.’ Đây chính là phương pháp cần áp dụng: Vì bất cứ nguyên nhân nào, một khi ta chỉ dùng bàn tay để ra dấu hiệu, vì không có khả năng nói, người đó tiếp nhận những điều học như: - ‘Tôi kiêng không sát sanh, không trộm cắp,

không tà dâm’, thì tác nghiệp đó là thân nghiệp và ‘môn’ cũng chỉ là ‘thân-môn’ mà thôi. Do đó, một thân nghiệp thiện xuất hiện tại ‘thân-môn’. Và lòng vị tha, tâm từ, chánh kiến đi kèm với những tâm đó, liên kết với cố ý, nhưng không được gọi là những ý nghiệp[30]. Nhưng khi người này tiếp nhận cả ba điều học đó bằng lời nói xuất phát ra từ cửa miệng mình, thì nghiệp đó lại chính là thân nghiệp, nhưng ‘môn’ lại là ‘khẩu-môn’. Do đó, một thân nghiệp thiện xuất hiện tại ‘khẩu-môn’. Và lòng vô vị lợi v.v... đi kèm với những tâm đó, liên kết với cố ý, nhưng không được gọi là ý nghiệp. Nhưng khi những điều học như vậy được ban ra, và lúc ta tiếp nhận chúng, mà không hề cử động chân tay hoặc nói năng tiếng nào cả, người đó nhằm trong đầu: - Tôi kiêng không sát sanh, không trộm cắp, không tà dâm, thì nghiệp đó lại là thân nghiệp, và ‘môn’ chỉ có thể là ‘ý môn’ mà thôi. Do đó, một thân nghiệp thiện xuất hiện tại ‘ý môn’. Và lòng vô vị lợi, v.v... đi kèm với những tâm đó, liên kết với cố ý, nhưng lại không được gọi là những ý nghiệp.

Một khẩu nghiệp có đạo đức của người nào luôn nương nhờ bốn điều học kiêng không làm những điều tội lỗi v.v... bằng thân mình v.v... bằng cách thức như đã mô tả ở trên nên được hiểu là xuất phát từ ba ‘môn’ ta nên hiểu là nổi dậy nơi ba ‘môn’. Ở đây lòng vị tha v.v... liên kết với cố ý, nhưng không gọi là ý nghiệp. Nhưng hành động của một cử động tay chân do tâm câu hành với vô vị tha và thực hiện những hành vi như quét dọn nơi chánh điện và tôn kính chánh điện đó bằng cách dâng cúng hương hoa. Là một ý nghiệp và môn chính là thân môn. Như vậy một ý nghiệp thiện xuất hiện nơi ‘thân-môn’ nhưng cố ý ở đây không được gọi là một ý nghiệp. Còn một người nào đó đang khi đang khi sử dụng nhưng cơ quan tiếng nói qua tâm đi kèm với vô vị lợi, v.v... lại nói rằng: ‘Phải chăng điều gì thuộc về những người khác lại không thuộc về tôi’; nhưng ai là người với tâm đi kèm theo với tâm từ, lại nghĩ rằng, ‘[95] Chớ gì hết thảy mọi chúng sanh được thoát khỏi mọi thù hằn, mọi ác ý, thoát khỏi mọi nỗi đau khổ; giả mà họ có thể tự giữ mình một cách hạnh phúc’; hay người đó có thể suy nghĩ theo chánh kiến rằng ‘việc bố thí sẽ đem lại nhiều lợi ích v.v... thì nghiệp đó là ý nghiệp, nhưng ‘môn’ lại là ‘khẩu-môn’. Do đó, một ý nghiệp thiện xuất hiện tại ‘khẩu-môn’, nhưng ở đây, cố ý không được gọi là một ý nghiệp – nghĩa là không đáng kể. Nhưng khi không hề cử động chân tay hoặc nói năng gì cả, người đó cứ ngồi một mình, áp ủ tâm đi kèm với tính vô vị lợi v.v... thì tác nghiệp là ý nghiệp, và ‘môn’ là ‘ý môn’. Do đó, một ý nghiệp thiện xuất hiện tại ‘ý môn’.

Nhưng tại nơi này, cố ý và các pháp đi kèm với nó chỉ xuất hiện ở ‘ý môn’. Về điểm này, khi người nào nói rằng theo mệnh lệnh xúi giục, nghiệp sát sanh, trộm cắp là những thân nghiệp, và môn vốn nhờ vào nghiệp đó, lại chính là ‘thân-môn’ bảo toàn được nghiệp đó nhưng lại phá bỏ được nghiệp đó. Chính vì thế với ý đồ bảo vệ nghiệp chúng ta không nên ‘phá bỏ’ ‘môn’, cũng không nên vì mục đích ‘duy trì’ ‘môn’ mà ‘phá bỏ’ nghiệp. Nghiệp và ‘môn’ nên được hiểu như đã được nói đến ở trên thân, và chính vì ‘môn’ đó, nên hành động là một thân nghiệp, đã ‘bảo vệ’ ‘môn’, nhưng lại ‘bẻ gãy’ hành động. Do đó, với ý định ‘bảo vệ’ hành động, người ta không nên ‘bẻ gãy’ ‘môn’; không nên vì ý định ‘bảo vệ’ ‘môn’, mà lại ‘bẻ gãy’ hành động. Vậy chúng ta nên hiểu được hành động và ‘môn’ theo như đã được đề cập đến. Do đó, bằng lời nói, ta sẽ không nên phá bỏ là gì cả nghiệp lẫn ‘môn’.

Đến đây, kết thúc Bài giảng về Nghiệp (Kamma).

Chương V

BẤT THIỆN NGHIỆP ĐẠO

Giờ đây chúng ta khảo sát các thuật ngữ: (a) ‘Năm ngoại xúc, (b) ‘năm ‘xúc-môn’-, thuật ngữ (a) muốn đề cập đến tâm nhãn thức, nhĩ thức, tỷ thức, thiệt thức và thân thức; còn thuật ngữ (b) muốn nói đến các ‘Môn’ (tức là các cổng) qua đó năm môn nhãn môn, nhĩ môn, tỷ môn, thiệt môn và thân môn được thể hiện. Ta nên hiểu có ý nổi lên nhờ năm ‘Môn’ này như là một hành động không thuộc thân và khẩu, nhưng là ‘môn’ thuộc về ý môn.

‘Việc tiếp xúc’ nơi con mắt, lỗ tai, lỗ mũi, lưỡi, thân và ý được gọi là sáu xúc giác. Có sáu ‘môn’ xúc là những ‘môn’ thuộc các tương quan ta thực hiện bằng nhãn xúc, nhĩ xúc, tỷ xúc, thiệt xúc, thân xúc. lại có tám điều “không kiểm chế” đó là không kiểm chế con mắt, lỗ tai, lỗ mũi, lưỡi, thân xác nhạy cảm, thân xác-vận động, khẩu và ý

Xét về góc độ nội dung, tám điều không kiểm chế này được rút lại thành năm pháp, cụ thể là: không giới, thất niệm, thiếu trí, thiếu kiên nhẫn, và lười biếng. Không một pháp nào trong số đó lại [96] xuất hiện ở năm ‘môn’ trong quá trình nhận thức, sau khi chúng đã được xác định rõ ràng. Các pháp này chỉ xuất hiện ngay vào lúc bắt đầu qui trình tri giác. Tâm về hiện trạng ‘không-kiểm chế’ xuất hiện ngay trong qui trình tốc lực tâm được gọi là việc ‘không-kiểm chế trong năm ‘môn’. Sự tiếp xúc cùng-tồn tại với nhãn thức được gọi là nhãn xúc và có ý là một ý nghiệp. Và tâm đó (nghĩa là nhãn thức) được gọi là ‘môn’ của một ý nghiệp. Trong nhãn thức, không có năm điều “không-kiểm chế”; sự tiếp xúc cùng-tồn ở (sát na) ‘tâm tiếp thu’ là tâm xúc, và có ý là một ý nghiệp. Và cũng tâm đó (tức là tâm tiếp thu) là ‘môn’ của một ý nghiệp. Ở đây, cũng không có năm điều “không-kiểm chế.” Tương tự như vậy đối với trường hợp ‘quan sát’ và ‘phân đoán[31]’. Tiếp xúc cùng-tồn tại với tốc lực tâm là một tâm xúc; có ý là ý nghiệp và tốc lực tâm là ‘môn’ của ý nghiệp đó. Ở đây, việc “không-kiểm chế” là không kiểm chế về nhãn thức, và tương tự như vậy là phương pháp cần được áp dụng trong ‘môn’ thuộc nhĩ môn, tỷ môn, thiệt môn và thân môn. Nhưng khi tốc lực tâm về ‘ý môn’ xuất hiện, với đối tượng là một trong những đối tượng của giác quan hoặc đối tượng khác, ảnh hưởng đến sự cử động (của thân xác), được gọi một cách đơn giản là thân ‘môn’ (nghĩa là thậm chí không có sự trợ giúp của ‘khẩu-môn’ (cổng lời nói), thì sự tiếp xúc cùng-tồn tại với tốc lực tâm là ý xúc.

Có ý là một hành vi dẫn đến nghiệp. Nhưng tốc lực tâm thường xuyên không được nhắc[32] đến như là ‘ý môn’. (Ý muốn nói ở đây là) do thân nghiệp xuất hiện, những sự xuất hiện này không phải là ‘ý môn’. Ở đây, việc “không-kiểm chế” chính là không-kiểm chế thân nghiệp. Khi tốc lực tâm đó xuất hiện, ảnh hưởng đến những vận động ‘khẩu-môn’ (lời nói), trong sạch và đơn giản, mà không có ‘thân-môn’, thì sự tiếp xúc cùng-tồn tại với tâm đó chính là ý xúc.

Có ý là một hành vi làm xuất hiện lời nói. Nhưng tốc lực tâm thường không được gọi là ‘ý-môn’. Do bởi vì có sự xuất hiện các vận động (của cơ quan giọng nói), nên sự xuất hiện này không được gọi là ‘ý môn’. Ở đây, không-kiểm chế chính là không-kiểm chế khẩu. Nhưng

khi xuất hiện tốc lực tâm đó, lại không có sự trợ giúp của tay chân và tiếng nói, với tư cách là ‘ý môn’ thuần túy, thì sự tiếp xúc cùng-tồn tại với tâm đó chính là ý xúc.

Ýu muốn là một ý nghiệp; tâm đó là ‘môn’ của ý nghiệp đó. Ở đây, không-kiềm chế chính lại là công việc không-kiềm chế tâm vậy.

Những ‘môn’ không-kiềm chế nhãn, nhĩ, tỷ, thiệt, thân xác nhậy cảm, thân xác-vận động-, lời nói và tâm, do tám hiện trạng không-kiềm chế này, nên được hiểu như là tám ‘môn’ không-kiềm chế.

Tám hiện trạng không-kiềm chế là không-kiềm chế nhãn, nhĩ, tỷ, thiệt, thân, thân xác-vận động- lời nói và tâm. Theo nghĩa tuyệt đối, đây chính là năm nguyên lý, có nghĩa là: trí giới, chánh niệm, trí tuệ, kiên nhẫn và tinh tấn. [97] Không thấy xuất hiện bất kỳ nguyên lý nào trong số tám nguyên lý này trong các qui trình tâm cho đến sát na xác định cuối cùng xuất hiện. Mặc dù xuất hiện cùng với tốc lực tâm, việc kiềm chế này lại ám chỉ đến các ‘môn’. Chúng ta nên hiểu việc toàn bộ các kiềm chế này xuất hiện giống như phương pháp trong trường hợp nhưng ‘không-kiềm chế’: ‘Tiếp xúc cùng-tồn tại với nhãn thức là nhãn xúc v.v... Chính vì thế, nhờ tám kiềm chế đó, chúng ta nên hiểu ‘kiềm chế nhãn môn’ giống hết như tám ‘môn’ kiềm chế vậy.

Mười bất thiện nghiệp đạo là: Sát sanh, trộm cắp, tà dâm, vọng ngôn, lưỡng thiệt, ác khẩu, ỷ ngữ, lòng tham ác, sân ác và tà kiến.

Trong những hành vi kể trên, ‘sát sanh’ có nghĩa là tàn sát hay giết chết các sinh vật. ‘Sinh mạng’ nói chung là một chúng sanh (nghĩa đen ám chỉ bất kỳ vật gì có hơi thở) hiểu theo nghĩa tuyệt đối, đó là sinh linh[33] (mạng sống). Và thuật ngữ ‘sát sanh’ được áp dụng cả trong ‘khẩu-môn’ lẫn ‘thân-môn’ nơi bất kỳ ai biết được chúng sanh đó là một “sinh vật”, mà lại cố tình cắt đứt sinh mạng nơi chúng sanh đó. Trong số những sinh vật gây hại [không có ích (*guna*)], sát sanh là một hành động hơi xấu trong trường hợp giết hại những sinh vật nhỏ bé, còn trong trường hợp những sinh vật lớn sát sanh quả là một hành vi vô cùng xấu xa. Tại sao vậy? Thưa đó là tùy thuộc vào khối lượng nỗ lực bỏ ra và kích cỡ to lớn nơi đối tượng bị giết hại, cho dù cố gắng bỏ ra có thể giống nhau. Trong số những người (thực hiện sát sanh) v.v... rất có thể là những người đức hạnh, thì sát sanh những sinh vật nhỏ gây tổn hại đến đức hạnh của họ nhỏ thôi, nhưng nếu là những sinh vật lớn thì tổn hại gây ra đối với đức hạnh của họ càng lớn hơn. Chúng ta nên hiểu rằng khi ích lợi Sắc bằng nhau, tội nhẹ hơn hoặc nặng hơn tùy thuộc vào mức độ những điều gây tổn hại và nỗ lực (của người lỗi phạm) bỏ ra ít hay nhiều. Có năm chi tạo nên mức độ nặng nhẹ ở lỗi phạm sát sanh đó phải là: - một chúng sanh đang sống, biết rõ ràng đó là một chúng sanh có mạng sống, cố ý giết hại, nỗ lực và hậu quả gây ra do cái chết của chúng sanh đó. Và cũng còn có sáu phương tiện để thực hiện nỗ lực (sát sanh) đó là: - do chính bàn tay của (kẻ sát sanh), người nào chủ mưu, phương tiện (sát sanh), mưu chước (ý đồ) lâu dài, phương cách và nỗ lực (thực hiện sát sanh). Bởi vì luận giải chi tiết những điểm trên sẽ rất dài dòng, thế nên chúng tôi bỏ qua phần này, cũng như những cách giải thích khác. Những ai muốn biết đầy đủ chi tiết, xin đọc tập Chú Giải *Sāmantapāsādikā* về Luật Tạng[34].

‘Trộm cắp’ (*adinnādāna*) có nghĩa là “lấy đi thứ gì không được cho”; lấy đi thứ gì là tài sản của người khác, trộm cướp, hoặc hiện trạng đang làm kẻ trộm. Ở đây, ‘không được cho’ ám chỉ tài sản đó thuộc sở hữu của người khác. Một tài sản được gọi là thuộc sở hữu của người khác, có nghĩa là người sở hữu tài sản đó có thể thực hiện bất cứ điều gì họ thích đối với tài sản đó, mà không hề bị trừng phạt hoặc khiển trách. Ý định ăn cắp, cố gắng lấy một vật gì đó, với tâm biết rằng vật đó [98] thuộc quyền sở hữu của người khác, những điều vừa nêu trên được gọi là ‘trộm cắp’. Và hành vi này gây ra lỗi phạm nhẹ, nếu vật thuộc sở hữu của người khác thuộc loại tầm thường, và gây ra lỗi phạm nặng, nếu vật thuộc sở hữu của người khác thuộc loại có chất lượng cao. Tại sao vậy? Thưa đó là do đặc tính phẩm chất nơi đối tượng. Nếu có giá trị ngang nhau, thì lấy cắp những vật thuộc quyền sở hữu của người có đức hạnh sẽ lỗi nặng hơn, so với việc lấy cắp những vật thuộc sở hữu những người có ít (hay kém) đức hạnh hơn. Có năm chi tạo nên (tội trộm cắp): - tài sản của người khác, biết rõ về vật đó có chủ, có tâm trộm cắp, nỗ lực lấy cắp, và hậu quả gây ra. – và có sáu phương tiện thực hiện “trộm cắp”: - tự tay lấy cắp v.v... Một trong những phương tiện này có thể được thực hiện tùy thuộc vào hoàn cảnh, trong việc lấy cắp bằng những dụng cụ đó như: cân đo sai lệch, bằng sức mạnh, bằng giả mạo, bằng âm mưu hoặc bằng sự mạo danh. Đây là một bản báo cáo phác thảo về tội trộm cắp. Bản báo cáo chi tiết xin đọc trong Tập Chú giải *Sāmantapāsādikā*. (Luật tạng)

Trong cụm từ ‘tà dâm, ‘dâm dục’ có nghĩa là ‘trong những chuyện giao cấu tính dục’; ‘tà hạnh’ có nghĩa là ‘tính cách cơ bản và thực sự đáng khiển trách’. Đặc điểm của ‘tà hạnh là cố ý xuất hiện tại ‘thân-môn’, thông qua ý định không hợp pháp, qua việc xâm phạm đến một con người mà mình không có quyền làm như vậy. Ở đây, những người mà mình không có quyền xâm phạm đến là: (a) mười hạng phụ nữ chưa kết hôn: - một phụ nữ còn đang dưới sự giám hộ (1) của người mẹ, (2) của người cha, (3) của cả cha mẹ, (4) của anh trai, (5) của chị gái, (6) của họ hàng, (7) của thị tộc, (8) của người hướng dẫn tinh thần, (9) người phụ nữ đã đính hôn, (10) người phụ nữ đang thi hành án phạt; và (b) mười hạng phụ nữ đã kết hôn, nghĩa là: (1) người phụ nữ được bỏ tiền ra mua, (2) người phụ nữ tự nguyện làm vợ cho một người đàn ông nào đó, hoặc (3) do lòng ham muốn tài sản của người ấy, hoặc (4) ham muốn có quần áo đẹp, (5) người phụ nữ do cha mẹ kết hôn cho theo đúng luật pháp, sau nghi lễ nhúng bàn tay hai vợ chồng vào một tô nước, (6) người phụ nữ được giải thoát khỏi tầng lớp nghèo khổ, (7) người vợ-nô lệ, (8) người vợ-của-người -hầu, (9) người vợ là tù binh chiến tranh (bắt được trong chiến tranh), (10) một tình nhân.

Trong số những phụ nữ này, người phụ nữ đã đính hôn và người phụ nữ đang bị phạt tù, cùng với hạng người phụ nữ trong loại (b): - nam giới không được đến gần mười hạng phụ nữ này. Và tội phạm nặng hơn hoặc nhẹ hơn, tùy thuộc vào cảnh phụ nữ cảm đoán đó có được nhân đức nhiều hay ít, cụ thể là tuân giữ Giáo pháp. Có bốn chi tạo thành tội này: chủ tâm hưởng lạc với đối tượng bị cấm, nỗ lực gắng đạt được sự hưởng lạc đó, những thủ đoạn nhằm đạt được và chiếm đoạt người phụ nữ đó. Và chỉ có một phương tiện duy nhất đó là: kinh nghiệm cá nhân.

‘Vọng ngôn’ được áp dụng trong thân nghiệp và khẩu nghiệp, đối với người nói dối, để làm hại đến của cải của người khác. Yù muốn đưa ra đầy đủ nỗ lực của bản thân và lời nói để lừa dối, với ý đồ lừa đảo người khác, [99] được gọi là ‘vọng ngữ.’ Một định nghĩa khác nữa: - ‘Dối’ áp dụng với điều không xác thực hay không tồn tại, và ‘Nói’ có nghĩa là dùng

lời nói mà trình bày điều đó là đích thực và tồn tại. Đặc điểm của ‘lời nói dối’ hoặc ‘nói lời sai trái’ hay ‘cách cư xử sai trái’ là cố ý của một người mong muốn trình bày cho người khác một điều không có thật như là điều xác thực, điều này đưa đến một sự gọi ý tương ứng. Lỗi phạm này nặng hoặc nhẹ, tùy thuộc vào niềm vui bị tổn hại lớn hơn hoặc nhỏ hơn do ‘nói dối’ tạo ra. Hoặc nói cách khác: Đây chỉ là một lỗi nhẹ trong trường hợp những người bình thường, nếu họ nói một điều không có thật: - ‘Tôi không có cái đó’ – vì không muốn cho đi một thứ gì đó của chính họ; và là một lỗi nặng nếu, với tư cách là chứng nhân, họ khai man nhằm mục đích gây thiệt hại (cho người khác). Đối với những người sống xa cách mọi người, đây là một lỗi nhẹ nếu, bằng cách nói đùa trong khi chỉ xin một ít bơ hoặc dầu, người đó nói rằng: - ‘Theo ý tôi, hôm nay, có một con sông đầy dầu tuôn chảy trong làng’. Tuy nhiên, đó lại là một lỗi nặng đối với những người nói rằng họ đã nhìn thấy một điều gì đó mà họ không hề thấy’. Có bốn chi tạo nên lỗi phạm này đó là: điều không có thật, ý đồ lừa đảo, nỗ lực tương ứng, truyền đạt vấn đề cho những người khác. Chỉ có một phương tiện duy nhất đó: hành vi của cá nhân; và chúng ta nên hiểu về hành vi này như là hành động lừa dối người khác bằng thân thể, hoặc bằng cách nào đó liên quan đến thân thể[35], hoặc bằng lời nói. Nếu bằng hành động đó, người khác nhận biết được ý nghĩa của hành động đó, thì lúc đó, cố ý tạo ra hành động đó liên kết với hành động đối trá. Tương tự như vậy đối với một người lừa dối người khác bằng hành vi, bằng một cách nào đó liên kết với hành vi này, hoặc bằng lời nói; cũng tương tự như vậy, đối với một người xúi giục người khác ‘Hãy nói điều đó với anh ta’, hoặc đặt một chiếc lá có viết chữ trước mặt một người khác, hoặc ghi một hàng chữ cố định trên những bức tường v.v... với mục đích ‘Chúng ta nên hiểu ý nghĩa này theo cách đó’, như vậy cũng là lừa dối người khác. Do đó, thật hợp lý khi khẳng định là những cách ghi chép mang tính cách xúi giục, truyền đạt và cố định cũng liên quan đến hình thức bất thiện này. Nhưng khi những bài bình luận không thừa nhận điều này, thì chỉ nên thông qua sau khi đã xem xét phê bình mà thôi.

‘Lưỡng thiệt’ có nghĩa là lời nói đặt điều, khi nói điều gì đó với một người khác, làm tổn hại đến lòng quý mến và tôn trọng của người bị vu khống, hoặc chính người nói lời vu khống đó cũng bị tổn hại đối với một nhân vật thứ ba.

Ác khẩu[36] làm cho chính bản thân người nói trở nên lỗ mẫn, hoặc làm cho người khác trở nên thô bỉ, tự bản thân lời nói đó là chói tai, không dễ nghe và cũng không thu thập được nhân tâm. Một lời nói như vậy được gọi là ‘ác khẩu’.

‘Ỗ ngữ’ là nói những điều vô nghĩa, vô ích. Ở đây, được hiểu là cố ý nằm sâu trong tất cả những lời nói thuộc loại này và được gọi là cách nói vu khống v.v... Với tâm đòi bại, một người cứ cố gắng dùng lời nói và thái độ để gây mất hòa khí giữa những người khác, hoặc để làm cho người khác quý mến mình, điều đó được gọi là cố ý nói lời vu khống. [100] Lỗi này nặng hay nhẹ, tùy theo người bị chia rẽ có đức độ nhiều hơn hoặc ít hơn. Có bốn nhân tố tạo nên tội này: (1) Chia rẽ người khác; (2) có mục đích: ‘họ sẽ bị chia rẽ’, hoặc mong muốn cho bản thân mình được người khác quý mến; (3) cố gắng tương ứng; (4) truyền đạt thông tin. Nhưng khi không gây ra sự tuyệt giao, thì sự vi phạm rốt cuộc không phải là một cách giải quyết đầy đủ; chỉ khi có sự tuyệt giao, thì mới đúng là sự vi phạm.

‘Ác khẩu[37]’ có nghĩa là với cố ý hoàn toàn nhẫn tâm, cố gắng dùng lời nói và thái độ để gây đau khổ cho người khác bằng một vết thương chết người[38]. Câu chuyện sau đây là

một minh họa: Một cậu bé không vâng lời mẹ, đã đi vào rừng. Không ngăn cản được con trai, bà nói rằng: ‘Giá mà có một con trâu rừng rượt đuổi nó!’ . Và một con trâu đã xuất hiện theo đúng ý nguyện của bà. Cậu bé quả quyết một sự thật rằng ‘Mong sao lời mẹ mình nói không xảy ra; giá mà xảy ra điều mẹ mình nghĩ trong tâm!’ . Con trâu đứng trơ trọi như chết khiếp^[39] tại đó’. Do đó, mặc dù nỗ lực qua lời nói của bà làm tổn thương cực kỳ, tuy nhiên, lời nói của bà không thực sự độc địa, bởi vì tâm lòng của bà nhân hậu. Bởi vì đôi khi, các bậc cha mẹ thường nói kiểu này với con cái của họ ‘Giá mà bọn cướp bắt tụi con thành từng mảnh!’ Tuy nhiên, họ không mong muốn, thậm chí một chiếc lá sen rơi xuống trên con cái họ. Thỉnh thoảng, các thầy giáo và những người hướng dẫn tinh thần cũng nói với các học sinh của họ ‘Chúng ta phải làm gì cho bọn học trò trơ trọi, khinh suất này? Cứ tổng cổ chúng đi thôi!’ Nhưng tuy nhiên, họ vẫn mong muốn rằng các học sinh của họ có thể thành đạt và hoàn tất công việc học hành. Nhưng bởi vì nếu có trái tim nhân hậu, thì những từ ngữ không thể trở nên cay nghiệt được, cũng vậy, phải chăng họ không phải là người hòa nhã chỉ vì lời nói thiếu mềm mại của họ. Lời nói của một người có ý muốn giết hại: ‘Hãy cứ để cho anh ta ngủ thoải mái!’ không hề thiếu nhẹ nhàng; bởi vì với tư tưởng cay nghiệt, thì từ ngữ hẳn là lỗ mãng. Lời nói cay nghiệt cân xứng với cách cư xử của một người nói những lời chói tai. Ba nhân tố tạo nên lời nói xúc phạm này là: Người bị xỉ nhục, tư tưởng bực dọc, và sự xỉ nhục.

Cổ ý bất thiện tạo ra lời nói và thái độ truyền đạt những điều vô ích, được gọi là ‘nói chuyện phù phiếm’. Lỗi phạm này nặng hay nhẹ tùy thuộc vào việc phạm phải những lỗi phạm đó một cách lặp đi lặp lại nhiều lần hay là không. Hai chi tạo nên lỗi phạm này là: khuynh hướng nói những điều vô bổ - chẳng hạn như những câu chuyện về cuộc chiến đấu Bharatas và việc bắt cóc Sita^[40] v.v... và việc thuật lại những chủ đề này. Nhưng lỗi phạm không diễn ra xuyên suốt quá trình hành động, nếu những người khác [101] không chấp nhận câu chuyện; chỉ khi nào họ chấp nhận, thì mới đúng là có lỗi phạm.

‘Lòng tham ác’ có nghĩa là lòng tham lam: một quá trình nhắm chiếm đoạt tài sản của người khác khi đối mặt với tài sản đó. Lòng tham có dấu hiệu suy nghĩ đặc trưng như ‘A! giá mà món đồ đó thuộc về mình!’. Lỗi vi phạm này nặng hay nhẹ tùy thuộc vào trường hợp hành vi trộm cắp xảy ra sau đó. Hai chi tạo nên lỗi phạm này là: Tài sản thuộc sở hữu người khác và khuynh hướng của bản thân. Mặc dù xuất hiện lòng tham đối với món tài sản vốn là của người khác, nhưng vẫn chưa phân biệt được quá trình đầy đủ của hành động, chừng nào người ta không có khuynh hướng nói là ‘A! giá mà món đồ đó thuộc về mình!’.

YUù muốn làm tổn hại đến sự thịnh vượng hay hạnh phúc được gọi là ‘Sân ác’. Ý đồ này có dấu hiệu đặc trưng là lỗi phạm về tinh thần, gây tổn hại đến những người khác. Mức độ lỗi phạm tùy thuộc trường hợp lỗi nói độc địa là như thế nào. Hai chi tạo nên lỗi phạm này là: Người khác và cổ ý làm hại. Chỉ có tức giận với người khác mà thôi, thì chưa đạt đến giai đoạn phân biệt qui trình hành động^[41], chừng nào không có ý làm hại, chẳng hạn như ‘Cầu cho hần ta bị chết đột ngột và bị tiêu hủy!’.

‘Tà kiến’ có nghĩa là nhìn nhận một cách sai lệch, bằng cách không chấp nhận chánh kiến. Đặc điểm của tà kiến là những cái nhìn sai lệch, chẳng hạn như ‘Một món quà tặng không có (ích lợi) gì cả’. Và lỗi phạm nặng hay nhẹ tùy thuộc vào trường hợp lỗi nói phù phiếm đó, hoặc tùy thuộc vào tà kiến mang tính tạm thời hay lâu dài. Hai chi tạo nên lỗi phạm này

là: sai lệch về cách nhìn nhận một đối tượng và cách thể hiện sự sai lệch này tùy thuộc vào tà kiến trái ngược với quan điểm này. Sau đây là quan điểm đạt đến giai đoạn phân biệt được quá trình hành động: (1) không có *kết quả* (trong một nghiệp thiện); (2) không có *nguyên nhân* (nơi những điều xảy ra); (3) không có *hành động* (thiện), và không do những quan điểm khác.

Với mười bất thiện nghiệp đạo, chúng ta có thể đi đến những quyết định liên quan tới chúng theo năm khía cạnh, nghĩa là: (1) với tư cách là những nhân tố tâm lý cơ bản (2) với tư cách là các nhóm, (3) với tư cách là những đối tượng, (4) với tư cách là cảm thọ, (5) với tư cách là nguồn gốc^[42] (căn). (1) Theo thứ tự là những nghiệp đạo, bảy nhân tố đầu tiên chỉ là những cố ý mà thôi; ba quá trình bắt đầu bằng lòng tham ác là những nhân tố liên kết với ý muốn. (2) bảy nhóm đầu tiên và những tà kiến— tám nhóm này là những nghiệp đạo, không phải là nguồn gốc. Nhưng cả lòng tham ác lẫn sân ác đều là những nghiệp đạo và nguồn gốc. Với tư cách là nguồn gốc, tham ác là nguồn gốc Bất thiện tham, với tư cách là nguồn gốc, sân ác là nguồn gốc Bất thiện sân. (3) Hành vi sát sanh có một sự vật nhân duyên làm đối tượng, vì hành vi sát sanh này có mạng sống làm cảnh. Hành vi trộm cắp có chúng sanh hoặc sự vật làm đối tượng. Tà dâm có sự vật làm điều kiện và làm đối tượng, hoặc theo như một số người nói, đó là do tiếp xúc với một chúng sanh. Vọng ngôn cũng có một chúng sanh hay một sự vật nhân duyên làm đối tượng. Lưỡng thiệt cũng y như vậy. Ác khẩu chỉ có đối tượng là chúng sanh. Ý ngữ có cả chúng sanh lẫn sự vật nhân duyên làm đối tượng, bằng cách thấy, nghe, cảm thọ và ý. Tương tự như vậy đối với tính tham ác. Sân ác có đối tượng là chúng sanh và tà kiến có cảnh là sự vật nhân duyên ở ba cõi. (4) Hành vi sát sanh liên quan đến thọ khổ. Bởi vì mặc dù là nhà vua, khi nhìn thấy một tên trộm, vẫn có thể vừa nói vừa cười mà rằng ‘Nào, hãy giết chết hắn ta đi!’, ý định chỉ liên kết với thọ khổ mà thôi. Hành vi trộm cắp có thể liên kết với ba loại thọ. Khi nhìn thấy tài sản thuộc sở hữu của người khác, tên trộm sẵn sàng vớ lấy với thọ lạc; nếu hắn ta ăn cắp tài sản này trong nỗi sợ sệt, thì hắn có thọ khổ; hắn có cảm giác tương tự như vậy, nếu hắn ăn cắp trong khi suy nghĩ về những hậu quả sẽ xảy ra. Nếu hắn ăn cắp một cách hững hờ, thì đó là thọ xả (phi lạc phi khổ). Tà dâm liên kết với hai loại thọ lạc hoặc thọ xả; nhưng trong ý tưởng quyết định, không có thọ xả. Vọng ngôn có cả ba loại thọ giống như hành vi trộm cắp; lưỡng thiệt cũng y như vậy. Ác khẩu liên kết với thọ khổ; ý ngữ có cả ba loại thọ. Để minh họa: - Khi người dẫn chuyện kể lại câu chuyện bắt cóc Sita, hoặc cuộc chiến đấu Bharatas v.v... cử tọa vỗ tay hoan hô và ném những chiếc khăn của họ lên trời v.v..., đối với người dẫn chuyện, có một thọ lạc và dễ chịu. Sau này, khi có một người đã từng khen thưởng tiến lên và nói ‘Xin kể lại cho chúng tôi từ đầu đi’, người dẫn chuyện không hài lòng với đề nghị này và suy nghĩ rằng ‘Liệu mình đã nói điều gì đó không xác đáng và làm nhảm chẳng?’. Trong trường hợp như vậy, thọ khổ trong lúc kể chuyện sẽ xuất hiện; nếu người dẫn chuyện cảm thấy không hưng phấn trong khi kể chuyện, một thọ xả sẽ diễn ra. Tham ác có hai thọ, lạc và xả; tương tự như vậy đối với những tà kiến. Sân ác sẽ tạo ra một thọ khổ. (5) Hành vi sát sanh có hai nhân, do sân và si; hành vi trộm cắp cũng xuất phát từ hai căn nguyên, do sân và si, hoặc do tham với si; tà dâm cũng có hai căn nguyên, do tham và si; cũng thế, vọng ngôn là do sân và si, hoặc do tham và si mà ra; tương tự như vậy đối với lưỡng thiệt và ý ngữ. Ác khẩu do sân và si, và tham ác do lừa dối, đều có duy nhất một căn nguyên; tương tự như vậy đối với sân ác. Tà kiến có hai nhân là tham và si.

Đến đây, kết thúc Bất Thiện Nghiệp Đạo.

Chương VI

THIỆN NGHIỆP ĐẠO

Có mười thiện nghiệp đạo là: - tiết giảm hành vi sát sanh v.v.... vô tham, vô sân và chánh kiến.

Trong số những hành vi này, sát sanh v.v.[\[43\]](#)... đã được giải thích ở trên. Nhờ ‘tiết chế, người ta kiêng không thực hiện sát sanh v.v... hoặc tự mình tiết chế; hoặc đó chỉ là hành vi tiết chế. Trong đoạn văn có câu: ‘Vào thời điểm đó, việc tránh né hay tiết chế sát sanh nơi một người kiêng không sát sanh[\[44\]](#) – sự tiết chế liên kết với tâm thiện có ba khía cạnh: (1) (bất chấp) cơ hội đạt được, (2) do việc tuân thủ, (3) do việc tiết trừ.

(1) Khi họ không tiến hành tuân theo bất kỳ điều học đặc biệt nào, nhưng kẻ nào đang khi suy tư về ngày sinh, tuổi tác, kinh nghiệm của riêng mình v.v... và lên tiếng nói rằng ‘Thực hiện một điều xấu xa như vậy thật không thích hợp với chúng ta một chút nào cả,’ lúc đó họ không lỗi phạm đến một đối tượng mà họ thực sự đã bắt gặp, việc tiết chế phải được coi như ‘bất kỳ trường hợp nào’, giống như việc tiết chế của Cakkana, một đệ tử tại đảo quốc Ceylon. Câu chuyện kể lại rằng khi đệ tử đó còn trẻ, mẹ của anh đã phải chịu đau đớn do bệnh tật gây ra, và bác sĩ khuyên nên ăn thịt thỏ rừng. Sau đó, người anh trai của Cakkana liền bảo em trai mình mà rằng ‘Em thân yêu, em hãy ra đi, và rao quanh các cánh đồng’ và rồi người em đã được sai đi. Người em đã đi đến đó, lúc đó có một con thỏ rừng chạy ngang qua đó và đang thưởng thức những ngọn cây non. Khi nhìn thấy anh, thỏ rừng liền chạy thật nhanh, và bị vướng vào những bụi cây leo gần đó, nó liền kêu lên kiri! kiri! Nghe tiếng kêu, Cakkana chạy tới bắt được con thỏ và suy nghĩ rằng ‘Mình sẽ làm thuốc cho mẹ mình uống’. Một lần nữa, anh lại suy nghĩ ‘Nếu chỉ vì mục đích cứu sống mẹ mình, thì điều đó không đúng, mình nên cứu sống một sinh mạng khác’. Sau đó, anh đã thả con thỏ ra, và nói rằng, ‘Thỏ ơi hãy đi đi, hãy tận hưởng cỏ và nước cùng với những con thỏ khác trong rừng’, và khi người anh hỏi ‘Em đã bắt được con thỏ nào chưa?’, cậu em liền kể lại sự việc đã xảy ra. Vì thế, người anh đã quở trách người em thậm tệ. Nhưng anh đã đến đứng trước mặt bà mẹ và xác nhận sự thật ‘Kể từ khi con được ra đời, con tuyên bố rằng con không hề cố tình sát sanh bất cứ tạo vật nào’. Và ngay lập tức, người mẹ đã được bình phục.

(2) Những người đã tuân giữ điều học mà còn thực hiện tiết chế, cả trong lẫn ngoài một thời gian hạn định nào đó, người đó đã không lỗi phạm chống lại bất kỳ đối tượng nào, ngay cả khi phải chịu đau đớn đến chết, phải được coi như ‘do việc tuân thủ tiết chế mà ra’, giống như việc tiết chế của người đệ tử đạo hữu cư ngụ ở trong vùng núi Uttaravaddhamāna. Câu chuyện kể lại rằng, sau khi đón nhận điều học trước sự hiện diện của Trưởng Lão Pingalabuddharakkhita, người đang cư ngụ tại thiền viện Ambariya, đạo hữu đã đi cày cánh đồng của mình. Nhưng con bò của anh đã bị thất lạc. Trong khi đi kiếm bò, người đạo hữu đi xuống núi Uttaravaddhamana, tại đó đã bị một con rắn khổng lồ quấn chặt. Người đệ tử suy nghĩ ‘Mình sẽ chặt đứt đầu con rắn bằng chiếc rìu bên này chăng?’. Một lần nữa, đệ tử đó lại nghĩ ‘Mình đã được đón nhận điều học từ nơi vị Luận sư, nếu mình vi phạm lời giáo huấn này, thì quả thật là không đúng đắn’. Và lần thứ ba người đệ tử

đó lại suy nghĩ ‘Mình sẽ phải hy sinh tính mạng của mình, nhưng không thể vi phạm lời giáo huấn được’, rồi đệ tử đã quăng cây rìu sắc cùng với ngọn giáo trên vai của mình đi. Ngay tức khắc, con trăn đang quấn lấy anh đã thả anh ra và chạy mất.

[104] (3) Việc tiết chế ‘bằng cách tiết trừ’ nên được hiểu như là việc liên kết với Thánh Đạo. Khi Thánh Đạo đã xuất hiện một lần, thì thậm chí tư tưởng ‘chúng ta sẽ sát hại một tạo vật’ cũng không xuất hiện nơi suy nghĩ của các vị bậc thánh nữa. Bây giờ, cùng với trạng thái bất thiện cũng như Thiên pháp, năm khía cạnh theo đó, ta có thể thấu đạt được những quyết định liên quan – nghĩa là (1) với tư cách là những nhân tố tâm lý cơ bản, (2) với tư cách là các nhóm, (3) với tư cách là những đối tượng, (4) với tư cách là cảm thọ, (5) và với tư cách là những căn nguyên.

(1) Trong mười nhân tố, thật phù hợp khi ta gọi bảy nhân tố đầu tiên là cố ý, cũng như việc tiết chế; còn ba nhân tố sau là những nhân tố liên kết với cố ý.

(2) Bảy nhóm đầu là những nghiệp đạo chứ không phải là căn nguyên; ba nhóm sau cuối cùng là những nghiệp đạo và căn nguyên. Với tư cách là căn nguyên, vô tham, vô sân và chánh kiến, với tư cách là căn nguyên cũng sẽ trở thành những căn thiện: đây là những điều trái với tham, sân và si.

(3) Những đối tượng này cũng tương tự như các hành vi sát sanh v.v... Bởi vì việc tiết chế khỏi (lỗi phạm chống lại) đối tượng đã bị lỗi phạm. Tương tự như vậy Thánh Đạo cùng với Niết Bàn, với tư cách là đối tượng của Thánh Đạo, đã trừ diệt những phiền não. Cũng vậy, khi có được mạng căn, với tư cách là đối tượng, những tác nghiệp này đã loại bỏ được phiền não đó v.v....

(4) Tất cả đều là thọ lạc, thọ xả, là bởi vì cùng với việc đạt đến được thiện pháp, thì không còn thọ khổ nữa.

(5) Bảy căn nguyên (đầu tiên) lại gồm ba nhân, tức là vô tham, tâm từ, trí thông minh, nơi một người đang tiết chế, với tâm tương ưng với trí; có hai nhân, nơi một người đang tiết chế, với tâm bất tương ưng của trí. Vô tham ác có hai nhân, nơi một người đang tiết chế, với tâm tương ưng với trí, và có một đặc tính, khi tâm bất tương ưng với trí. Tự bản thân vô tham ác không phải là căn nguyên riêng của mình. Vô sân ác cũng vậy. Chánh kiến cũng có hai nhân, giống như vô tham ác và tâm từ. Đó là mười thiện nghiệp đạo.

-ooOoo-

Chương VII

KẾT LUẬN

Với phần thảo luận vừa trình bày ở trên, nên được bổ sung với việc nghiên cứu về những nghiệp đạo liên kết với việc tự kiểm chế v.v.... Ý muốn tự kiểm chế xuất hiện thông qua năm ‘môn’ tiếp xúc chính là một ý nghiệp bất thiện. Hành vi nào xuất hiện thông qua ý, thì ‘môn’ nội xúc đều có ba khía cạnh nơi hoạt động. Bởi vì khi đạt thấu được sự vận động nơi ‘thân-môn’-, thì đó là một thân nghiệp bất thiện; khi đạt được cách vận động của ‘khẩu-

môn' - thì đó là một khẩu nghiệp bất thiện. Khi không đạt thấu được sự vận động thuộc cả hai 'môn' đó, thì đó là một ý nghiệp bất thiện.

Ý muốn tự kiểm chế xuất hiện qua năm 'môn' cũng chỉ là một thân nghiệp Bất thiện; ý muốn không kiểm chế xuất hiện thông qua năm 'thân-môn' không kiểm chế đang hoạt động cũng chỉ là thân nghiệp bất thiện; ý muốn tự kiểm chế xuất hiện qua năm 'ngũ-môn' hoặc qua 'ý môn' cũng chỉ là những khẩu nghiệp và ý nghiệp bất thiện mà thôi[105] thuộc khẩu hay ý tương ứng[45]. Ba tư cách Bất thiện thuộc thân xác cũng chỉ là thân nghiệp bất thiện; bốn tư cách Bất thiện thuộc lời nói cũng là một khẩu nghiệp Bất thiện và ba tư cách Bất thiện thuộc ý cũng chỉ là một ý nghiệp Bất thiện mà thôi.

Việc tự kiểm chế xuất hiện qua năm 'môn' ngoại xúc chỉ là một ý nghiệp thiện; nếu việc tự kiểm chế này xuất hiện thông qua 'môn' ý xúc, thì lại nổi lên ba nghiệp giống như trường hợp của việc không-kiểm chế ta đã triển khai ở trên. Việc tự kiểm chế xuất hiện thông qua năm 'môn' chỉ là một ý nghiệp thiện; nếu việc tự kiểm chế này xuất hiện thông qua 'thân-môn' đang hoạt động, hoặc thông qua 'khẩu-môn', hoặc thông qua 'ý môn', thì đó cũng chỉ là thân nghiệp thiện, khẩu nghiệp, hoặc ý nghiệp tương ứng.

Ba tư cách đạo đức tốt của thân thể cũng chỉ là thân thiện nghiệp; bốn tư cách đạo đức tốt thuộc lời nói chỉ là một khẩu nghiệp thiện; ba tư cách thiện thuộc cũng chỉ là một ý nghiệp thiện mà thôi.

Một thân nghiệp bất thiện không xuất hiện thông qua năm 'môn' tiếp xúc (bên ngoài), nhưng chỉ thông qua 'môn' gùg mà thôi; tương tự như vậy đối với một khẩu môn bất thiện. Nhưng một ý nghiệp bất thiện lại xuất hiện thông qua sáu 'môn' tiếp xúc. Nếu đây là kết quả nơi hành động trong các thân-môn và khẩu môn, thì đó là một thân nghiệp và khẩu nghiệp Bất thiện; khi không đạt đến được nơi những nghiệp này, thì đó lại là những ý nghiệp bất thiện. Bởi vì nó không xuất hiện thông qua 'môn' tiếp xúc, nên không một thân-nghiệp bất thiện nào xảy ra thông qua năm 'môn' không kiểm chế. Nhưng nếu chúng xuất hiện qua 'thân-môn' và 'khẩu-môn' [46] không kiểm chế đang vận động; nó không xuất hiện thông qua các 'ý-môn' không kiểm chế. Khi không kiểm chế, thì không có một khẩu nghiệp bất thiện nào xuất hiện qua năm 'môn' cả; nó xuất hiện thông qua 'thân-môn' đang vận động khi không kiểm chế, và khẩu-môn đang vận động; nó không xuất hiện thông qua 'ý-môn' không kiểm chế mà thôi.

Một ý nghiệp bất thiện thậm chí còn xuất hiện thông qua tám 'môn' không kiểm chế; và cùng một phương cách đó tiếp tục xuất hiện trong những thân nghiệp thiện v.v.... nhưng với sự khác biệt sau đây: - những 'thân-môn' và 'khẩu-môn' bất thiện không xuất hiện thông qua 'ý-môn' không kiểm chế, nhưng những nghiệp này không phải là như vậy. Khi không có hành động của tay chân và lời nói, thì chúng xuất hiện trong 'ý-môn' không kiểm chế nơi người đang đón nhận những điều học.

Trong trường hợp như vậy, tâm thiện dục giới xuất hiện thông qua ba 'môn' nghiệp, và không thông qua năm 'môn' (ngoại xứ). Thọ lạc, thọ khổ, hoặc thọ xả là do nhãn xúc đặt điều kiện. Có cảm giác như vậy là thông qua sáu 'môn' tiếp xúc, nhưng khi không kiểm chế, thì cảm giác này không thông qua tám 'môn' đó; nó không xuất hiện thông qua mười

bất thiện nghiệp đạo; nhưng lại xuất hiện qua mười thiện nghiệp đạo. Do đó, mặc dù tâm này (loại tâm thiện pháp chính yếu đầu tiên) đã xuất hiện thông qua những ‘môn’ thuộc ba nghiệp, hoặc thông qua thông qua sáu ‘môn’ tiếp xúc, hoặc thông qua tám ‘môn’ không kiềm chế, hoặc mười thiện nghiệp đạo, thì ta vẫn coi như chúng tương quan với tất cả những loại tâm dục giới, vì ‘tâm thiện dục giới xuất hiện đã có cả một tương quan cảnh sắc hoặc một cảnh thính v.v... hoặc một ý tưởng làm đối tượng cho chúng.’

-ooOoo-

[1] Dhs. § 636

[2] S. ii. 26

[3] Đang khi trong qui trình biểu hiện chỉ có một loại phân đoán nơi một đối tượng tâm tại ý môn mà thôi. trong qui trình nhận thức trực tiếp có tới hai loại phân đoán xảy ra cùng một lúc, trước tiên là một cảnh trần bên ngoài diễn ra tại ‘môn’ ngoại vi, sau đó là một khái niệm xảy ra tại môn nội vi. – Tr.

[4] Một ngôi làng được gọi là Ngôi làng Bà-la-môn, cho dù có nhiều người không phải là người Bà-la-môn chung sống trong đó. Cũng vậy đối với một rừng xoài. Bà-la-môn muốn ám chỉ hành vi thể chất còn ngôi làng là ‘môn’ ý hệt như ngôi làng đông nghẹt những người Bà-la-môn như vậy ‘môn’ thuộc về các hành vi đó.- *Ariyāḷankāra*. Muốn biết thêm chi tiết về ‘những thiếu nữ đầy sinh lực’ xin đọc Kinh Bản Sinh (Jataka) iv. 220.- Ed (NXB)

[5] Sn. câu 78; S. I, 189 (xin đọc Kindred Sayings i., tr. 239) bốn điều đó là ‘nói đúng, nói chính xác, nói tế nhị và nói sự thật. – Ed (NXB)

[6] *Vibhanga*

[7] Dhs. § 637

[8] Dhs. § 637

[9] Xin đọc *Dialogues* i. 278 (Kinh Kaveddha)

[10] Xin đọc Thuyết Luận Sự (*Kathāvatthu*) ix. 9

[11] Xin đọc ở trên. Tr. 109

[12] A. iii. 415.

[13] A. ii. 39tt.; A. ii 157 tt.

[14] không xác định được xuất xứ đoạn kinh trên.

[15] Câu này không thấy xuất hiện trong Hội Thánh Điển *Pāli* xuất bản.

- [16] Trung Bộ Kinh (Majjhima) iii. 208tt.
- [17] Tăng Chi Bộ Kinh (Anguttara) ii. 230 tt.
- [18] *Lege vtteti*.
- [19] Không thấy xuất hiện trong tác phẩm Hội Thánh Điển *Pāli* xuất bản.
- [20] Vì ta không được phép nhắm chiếm được những gì thuộc sở hữu của người khác, cũng chẳng có ai được phép ra lệnh cho ta phải sát sanh cả. – *Anutikā* – còn về ‘điều không đáng kể’ (*abboharikā*) xin đọc những điểm tranh luận (points of Controversy. 361, n.4
- [21] Điều này có nghĩa là kinh này không được chấp nhận tại Đại Hội (Công nghị).
- [22] Pts. li. 205 tt; Thanh Tịnh Đạo (*Visuddhimagga*). Mag. Xii.;’ Compendium, 60tt
- [23] thần thông đề cập đến trong kinh này, tức cuốn Vệ đà thứ tư, được gọi là thần thông có được nhờ tập luyện và Tuệ giác (*vijjamayiddhi*). – *Pyī*
- [24] Luật tạng i., 243 (Vin. I 103)
- [25] Luật tạng i. 32. thực chất là tội *Pācittiya*. Nhưng thành viên này muốn ám chỉ là người cố tình nói dối, vì nhớ lại điều đó và không thú nhận , chính là tội *dukkata* vậy – theo *Ariyāṅkārā*.
- [26] Vin., v. 216 qua đó ta phát hiện ra bài đọc sai sót được in trong tạp chí Hội Thánh Điển Pāli (P.T.S.) ed có thể được chữa lại.- Ed (NXB)
- [27] có nghĩa là *Skanda*. Muốn biết về vị thần Saivite này xin đọc Hopkins: Tôn giáo Ấn độ (Religions of India. 410, 414. – Ed (NXB)
- [28] xin đọc Dialogues. I. 73
- [29] xin đọc ở trên tr. 120, hàng 6.
- [30] Abbogaruka: có nghĩa là không đáng kể.
- [31] Xin đọc kinh văn. Tr. 271; Compendium 28 tt
- [32] Abbodarika, xin đọc. tr. 120
- [33] *Jivitindriyam*. Khả năng kiềm chế đó là sự sống.” Ed (NXB)
- [34] Giáo sư tiến sĩ J. Takakusu đã sửa soạn ấn bản tác phẩm này cho Hội Thánh Điển Pāli (P.T.S.). Ed (NXB)
- [35] Như là một cây dù hoặc là một cây gậy. - *Ariyāṅkārā*

[36] Giống như cạnh một lưới cửa. – Tykā

[37] Đoạn này nên đặt tiếp theo đoạn trên.

[38] *Mamma=marati anenāti, yasmin tālite na jīvati, tam thānam mannam nāma*- chỗ đó được gọi là ‘mamma’ có nghĩa là bị đánh đập, khiến cho không sống nổi. - Do tuần (*yojanā*)

[39] *Mandā viya*; Burn xuất bản, *baddhā* hay là *bandhā viya*.

[40] *Summangala-Vilāsinī*, I 76; Rhys Davids, Phật giáo Ấn độ 183.

[41] (1) Từ chối kết quả nghiệp chướng; (2) từ chối cả nguyên nhân lẫn kết quả; (3) Từ chối nghiệp.- tr. Xin đọc tác phẩm Dialogues of the Buddha. I. 73

[42] hay căn nguyên tác nghiệp, như truyền thống thường gọi như vậy- Tr.

[43] Có nghĩa là, trộm cướp, hành vi tà dâm, và bốn loại tà ngữ. Xin đọc chương V

[44] Vibb, 285

[45] Tạp chí Hội Thánh Điển *Pāli* (P.T.S.) , cũng ghi lại một bài đọc khác nữa

[46] “đó là nghiệp Danh nơi các ‘môn’ đó - *Pyī*

PHẦN IV

KINH NGHIỆM TÂM THIỆN TRONG DỤC GIỚI

Chương I

BẢN TÓM TẮT TRẠNG THÁI TÂM

Bất kỳ điều gì là đối tượng đều liên quan đến tâm. [1] – nói cách khác, tâm nói đến ở đây đã khiến nổi lên mối tương quan đó, nghĩa là, tâm đã trở thành đối tượng chính là nhận thức về một đối tượng, bất cứ cảnh xứ hay đối tượng ý xứ nào đã được xác định ở trên. Trong mệnh đề nêu trên, dường như bất kỳ đối tượng nào trong số những đối tượng này, đều được tâm này nhận biết; sao cho tâm này nổi lên trong một cơ hội nào đó nơi người nào chú trọng đến cảnh sắc, và tâm lại nổi lên trong một cơ hội khác có cảnh thính v.v... làm đối tượng nhưng không nhất thiết phải theo một thứ tự nào như vậy, khi việc hình thành nơi bất kỳ một hiện hữu đầu tiên nào với một cảnh sắc, sau đó với một cảnh thính. Cũng chẳng có bất kỳ tính chất đồng đều nào, khi lần đầu tiên nó được hình thành cùng với một đối tượng màu xanh dương-xanh lá cây, sau đó, cùng với một đối tượng màu vàng trong số những đối tượng đó. Và để chứng tỏ rằng nó có thể xuất hiện nơi tất cả mọi đối tượng, và nơi những đối tượng này, không hề theo bất kỳ một thứ tự nào, vì thiếu vắng thứ tự như vậy, chẳng có bất cứ một cảm giác đặc trưng nào giống nhau cả, nên Đức Phật nói rằng ‘Mặc dù đối tượng có thể là bất kỳ thứ gì đi chăng nữa v.v...’. Nghĩa là tâm không chỉ xuất hiện với một cảnh sắc duy nhất nào đó trong số những đối tượng này, nhưng trên thực tế, nó còn xuất hiện cùng với bất kỳ đối tượng nào trong những đối tượng với tư cách là một đối tượng. Thoạt tiên tâm không chú ý đến một cảnh sắc rồi sau đó đến cảnh thính. Tâm nổi lên với bất kỳ một đối tượng trong số, bằng cách vượt qua một hay hai giai đoạn trung gian hay nhiều hơn nữa, theo thứ tự trái ngược, hay bằng cách nối tiếp chính xác. Ngoài ra, trong trường hợp một cảnh sắc, trong khi chú trọng trước hết đến một đối tượng màu xanh dương-xanh lá cây, rồi sau đó, đến đối tượng màu vàng, thì nó không xuất hiện với một sự đồng dạng như vậy, nhưng với bất cứ đối tượng nào trong số đó. Đó chính là ý nghĩa. Và tương tự như vậy đối với cảnh thính. Đây là một lời giải thích từ ngữ trong mệnh đề đã đề cập đến ở trên.

Có cách giải thích khác nữa như sau: - Ý thức được hiểu là nhận thức, nhĩ thức v.v.... bởi vì tâm có một cảnh sắc, cảnh thính, v.v... [107] hay có một ý tưởng làm đối tượng. Sau khi nói rằng tâm đó xuất hiện cùng với đối tượng tương ứng, ngài bổ sung thêm câu, ‘Mặc dù đối tượng là bất cứ điều gì v.v...’. Ý nghĩa câu này là: tâm có thể xuất hiện cùng với bất cứ một đối tượng trong số những đối tượng đó, theo cách thức đã được giải thích ở trên. Tuy nhiên, Tập Chú Giải Bộ Vị Trí giải thích như sau: - ‘Không có điều gì mới mẻ bao hàm trong cách diễn đạt “Mặc dù đối tượng là bất cứ điều gì”; vậy cần phải tiếp nhận điều đã được liệt kê’. Và ngài giải thích tiếp: - ‘Cách diễn đạt này đã được sử dụng nhằm mục đích diễn giải rằng ý thức được hình thành cùng với đối tượng này hay đối tượng kia, nghĩa là cảnh sắc... hay cảnh của ý’. Như vậy thì chỉ thấy xuất hiện trong tập Chú Giải Bộ Vị Trí này mà thôi.

‘Vào thời điểm đó[2]’ là một cách diễn đạt ấn định rõ rệt thời gian vô hạn trong cách diễn đạt ‘vào thời điểm nào’. Vì thế, vấn đề này nên được coi như: - *Khi tâm thiện trong cõi dục giới xuất hiện, sau đó chỉ có tiếp xúc v.v.... hoàn toàn thiếu vắng phóng dật.*

Ở đây, hầu như có tâm xuất hiện thì cũng có sự tiếp xúc nổi lên v.v... Loại tiếp xúc nào vậy? Thưa đó là sự tiếp xúc đã được cảm nghiệm trong cõi dục giới; đó là tiếp xúc thiện; tiếp xúc xuất hiện, và câu hành hỷ – ta nên đặt câu theo cách này, nhờ những thuật ngữ như vậy, được coi như có thể chấp nhận được. Cách diễn đạt “được coi như có thể chấp nhận được” được sử dụng, bởi vì trong trường hợp cảm thọ, không thể có được cụm từ ‘câu hành hỷ, và trong trường hợp trí, không thể có được đặc tính ‘tương ưng Trí’, đó là một ý kiến của các vị Luận sư[3] nhà Luận sư, không liên quan gì đến những bài bình luận cả, và cũng chẳng nên coi như chứa đựng bất cứ giá trị nào.

Nhưng tại sao tiếp xúc ở đây lại đề cập đến đầu tiên? Thưa bởi vì nơi tiếp xúc, ngay trong phạm vi hoạt động của tâm trên đối tượng, đã nổi lên đụng chạm với đối tượng. Do đó, nó được đề cập đến ở đây. Khi đụng chạm được nhờ xúc, tâm được cảm nghiệm nhờ thọ, nhận biết được nhờ tưởng, cố ý nhờ tư[4]. Do đó, có câu nói: - ‘Này chư Tỳ-khưu, khi có xúc, con người ta có thọ, có tưởng có tư’. Hơn nữa: cũng như trong một cung điện, cột trụ chính là phần nâng đỡ vững chắc cho các phần còn lại thuộc cấu trúc một tòa nhà, chẳng hạn như những cây xà dầm, xà ngang, phần chống đỡ mái nhà, mái nhà, những rui mè chống đỡ viên ngói lợp, tất cả đều có ràng buộc, gắn bó vào với cây cột cả, như vậy, chúng tiếp xúc với phần chống đỡ vững chắc trong một hiện trạng cùng tồn tại và liên kết với nhau. Hiện trạng này giống như cây cột trụ, và Các pháp còn lại giống như các phần cấu trúc còn lại của tòa nhà.

Nhưng một lần nữa, tại sao tiếp xúc lại được đề cập đến đầu tiên? bởi vì điều đã được nói đến ở trên không hề đưa ra một lý do nào cả. Thưa trong số các pháp đã xuất hiện trong một thời điểm ý thức, chẳng hợp lý chút nào một khi nói rằng: ‘điều này’ xuất hiện trước hết, ‘điều kia’ xuất hiện sau đó. Lý do không phải bởi vì xúc là điều nâng đỡ vững chắc. Xúc chỉ được đề cập đến [108] trước hết, theo thứ tự của pháp, nhưng cũng có thể chấp nhận được việc đưa điều này vào câu như sau: ‘Có thọ và xúc, tưởng và xúc, tư và xúc; tức khắc xuất hiện ngay tâm và xúc, thọ, tưởng, tư, tầm. Tuy nhiên, theo thứ tự việc giảng giải, xúc được đề cập đến trước tiên. Chẳng hề có một chuỗi những từ nơi các pháp còn lại mang bất kỳ có ý nghĩa đặc biệt nào cả. [Nên hướng dẫn cách đặt vấn đề như sau: -] xúc có nghĩa là ‘đụng chạm vào’. Điều đó đang được xúc như là điểm đặc trưng nổi bật nhất, được tác động với phạm sự của nó, ‘trùng hợp’(với căn, cảnh và tâm) như là thành tựu của nó, và đối tượng đã xâm nhập vào phương thức (của tâm thức) như là một nguyên nhân gần.

Mặc dù đó là một hiện trạng vô hình, nhưng điều đó vẫn tiếp diễn đối với những đối tượng, theo sau kiểu xúc đó (đụng chạm). Do đó, sự đụng chạm chính là trạng thái hiện trạng đó.

Không hề có tác động từ một phía đối tượng (giống như trong xúc căn), tuy nhiên, xúc lại làm cho tâm và đối tượng đụng chạm với nhau, giống như cảnh sắc và nhãn thanh triệt, cảnh thanh và nhĩ thanh triệt; do đó, tác động chính là chức năng đối tượng; hay đối tượng đã tác động với tư cách làm thuộc tính chủ yếu của mình, hiểu theo nghĩa là sắp đặt được, do tác động của căn với cảnh của ý. Bởi vì điều này đã được nói đến trong tập chú giải: -

‘Không bao giờ xúc diễn ra nơi bốn mức độ hiện hữu, mà thiếu trạng thái xúc với đối tượng cả; nhưng phạm sự của tác động đó lại xảy ra trong năm ‘môn’. Bởi vì đối với căn, hay năm ‘môn’ xúc đã được gán cho một tên: ‘là mang đặt điểm xúc’ cũng như “có phạm sự ghi lại dấu ấn xúc”. Nhưng đối với xúc trong ý môn, chỉ có trạng thái xúc, nhưng không có phạm sự ghi dấu ấn đó. Và rồi kinh này được trích dẫn: ‘Thưa bệ hạ, như thể hai con cừu đực đang húc nhau kịch liệt, một con tượng trưng cho con mắt, con kia tượng trưng cho cảnh sắc; và sự xung đột xảy ra chính là xúc. Và thưa bệ hạ, như thể hai cái chũm chọe phải va chạm vào nhau, hay hai bàn tay phải vỗ vào nhau; một bàn tay tượng trưng cho con mắt, còn bàn tay kia tượng trưng cho cảnh sắc; và việc xung đột cả hai chính là xúc. Do đó, xúc có trạng thái thuộc đụng chạm và phạm sự tạo ra dấu ấn[5]. Đây là cách giải thích chi tiết.

Trong những cụm từ như ‘nhìn thấy cảnh sắc bằng con mắt’ [6], nhãn thức được nói đến với tên gọi là con mắt v.v... cũng vậy, ở đây, đối tượng được nói đến với tư cách là con mắt v.v... Do đó, chúng ta nên hiểu ý nghĩa điều ‘nhãn thanh triệt’ v.v... như là ‘nhãn thức’ v.v... Chính vì vậy theo kinh này [109] hiểu theo nghĩa thành tích, thì chức năng dấu ấn này đã hoàn tất nơi tác động tâm với đối tượng.

Xúc trùng lặp với việc thành tựu, bởi vì xúc được hiện rõ qua chính nguyên nhân của nó, được biết đến như là sự trùng hợp với cả ba pháp (căn, cảnh và tâm) Điều này được chứng tỏ nơi này hay nơi khác trong đoạn Kinh tạng: - ‘Tiếp xúc là sự trùng hợp của cả ba pháp.[7] Và trong đoạn kinh này ta thấy ý nghĩa chính là đây chính là xúc vì có sự trùng hợp của cả ba, nhưng ta không nên hiểu xúc đó chỉ duy nhất là sự trùng hợp mà thôi. Như vậy, bởi vì ta đã công bố rằng xúc tự thành tựu bằng cách này, do đó, việc thành tựu của xúc được gọi là sự trùng hợp. Nhưng nếu hiểu việc thành tựu theo nghĩa là kết quả, thì xúc lại mang thọ là kết quả. Có nghĩa là, xúc tạo ra thọ, là nguyên nhân tạo ra thọ đó. Giống như chính hơi nóng có trong sữa được đun nóng lên, chứ không phải là những cục than đã nóng hay nguyên nhân bên ngoài, tạo ra sự dễ chịu, cũng vậy, mặc dù có một nguyên nhân khác, nghĩa là cảnh của ý và căn, nhưng thọ do ý tạo ra, chứ không phải là nguyên nhân (bên ngoài) kia.

Bởi vì xúc phát sinh do tập trung chú ý thích hợp, hay do ‘phân đoán’, và thông qua một số quyền (nghĩa là nhãn quyền, v.v...), và xuất hiện ngay tức khắc trong đối tượng đã được tâm chuẩn bị trước, vì thế, nguyên nhân gần nhất của xúc chính là đối tượng đã xâm nhập vào đường hướng tâm.

‘Thọ[8]’ là điều cảm nhận được. Nó có (1) cảm nhận được như là trạng thái, (2) đang có một phạm sự là hưởng nhận, hay chứa đựng phần đáng mong đợi nơi đối tượng làm phạm sự (3) có hương vị những sở hữu tâm là thành tựu, và (4) có sự yên tĩnh như là nguyên nhân gần.

(1) Chẳng có điều gì được gọi là thọ như vậy nơi bốn cõi lại thiếu trạng thái cảm nhận được.

(2) Nếu nói rằng phạm sự hưởng cảnh là chính việc đạt được phạm sự chiếm đoạt được đối tượng nơi những thọ lạc, thì chúng ta loại bỏ ý kiến đó và nói rằng: - ‘Thọ lạc, hay thọ khổ,

hay thọ xả – tất cả đều có chức năng là hưởng cảnh (anubhavana=chiếm đoạt được) đối tượng.

Đối với việc có được hương vị của đối tượng, Các pháp liên quan còn lại chỉ hưởng được một phần hương vị đó mà thôi. Còn về việc xúc, chỉ có (chức năng) tiếp xúc, nhận thức, nhớ biết hay nhận biết, về cố ý, chỉ có sự phối hợp (Các pháp liên quan, hay thực hiện, hay đang hoạt động), về tâm, thì chỉ có nhận thức mà thôi. Nhưng duy nhất đối với cảm thọ, thông qua sự điều hành, làm chủ, thành thạo, thì được thưởng thức hương vị của đối tượng. Bởi vì cảm thọ giống như một nhà vua, Các pháp còn lại giống như người đầu bếp. Với tư cách là đầu bếp, khi người này chuẩn bị thức ăn với những hương vị khác nhau, đặt thức ăn vào trong giỏ, đậy kín lại, đưa đến cho nhà vua, mở nắp đậy ra, mở giỏ, [110] lấy ra món súp và món cà-ri ngon lành nhất ra, đặt cái đĩa, nếm thử (một chút) món ăn đó, để xem thức ăn đó có gì sơ sót hay không, và sau đó, đem dâng món ăn với những hương vị xuất sắc khác nhau cho nhà vua, và đức vua, vốn là bậc vua chúa, là người sành điệu và là chủ nhân, ngài dùng bất cứ món nào ngài thích, ngay cả như vậy, thì việc người đầu bếp nếm thử thức ăn cũng giống như Các pháp còn lại đó là thưởng thức một phần đối tượng, và khi người đầu bếp nếm phần thức ăn, cũng vậy, Các pháp còn lại thưởng thức một phần của đối tượng, và với tư cách là đức vua, vốn là bậc vua chúa, là người sành điệu và là chủ nhân, ngài dùng thức ăn tùy theo sở thích của ngài, cũng vậy, cảm thọ, vốn là của bậc vua chúa, của người sành điệu và của chủ nhân, thưởng thức hương vị của đối tượng, và do đó, có thể nói được rằng việc thưởng thức hay cảm nhận chính là phận sự của cảm thọ.

Theo cách định nghĩa^[9] thứ hai này, cảm thọ được hiểu như là việc hưởng cảnh phần đáng mong muốn ‘theo bất kỳ cách nào’ (nghĩa là do bản chất thọ hay do ý định). Do đó, thọ phải có phận sự hưởng cảnh phần đáng mong muốn.

(3) Chỉ riêng sự hiện diện của thọ, như vậy, được ám chỉ tới bằng cách gọi tới thành tựu của đối tượng đó là ‘nếm thử một thuộc tính tâm sở (cetasika)’.

(4) Và bởi vì khi một thân xác đã được trấn an thưởng thức niềm vui tột đỉnh hay hạnh phúc, thọ cũng có sự yên tĩnh làm nguyên nhân gần.

Nhớ biết đến một đối tượng, như màu xanh dương-xanh lá cây chẳng hạn v.v... đó là tưởng. Tưởng có trạng thái là nhớ biết và có phận sự nhận diện được điều đã được nhớ biết đến trước đây. Trong bốn cõi hiện hữu, không có tưởng nào không mang trạng thái là nhớ biết cả. Tất cả tưởng đều có trạng thái là nhớ biết. Trong số đó, nhờ trí tuệ, tưởng có phận sự nhận diện điều đã được nhớ biết đến trước đây. Chúng ta có thể nhận rõ điều này, khi một người thợ mộc nhận ra miếng gỗ bằng trí tuệ chuyên môn của mình, anh ta đã đánh dấu; khi chúng ta nhận ra được một người nhờ dấu hiệu môn phái khắc trên trán, chúng ta đã ghi nhận bằng trí tuệ, và nói rằng: ‘Anh ta như thế này, như thế kia’; hay khi người Chủ Kho bạc của nhà vua, vốn chịu trách nhiệm về đồ trang phục của hoàng gia, đã gắn nhãn hiệu trên mỗi chiếc áo và khi được yêu cầu mang đến chiếc áo nào đó, ông ta đã thấp đèn lên, đi vào gian phòng lưu trữ đồ quý giá, đọc nhãn hiệu và đưa chiếc áo ra. Theo một phương pháp khác, bằng một hành động bao hàm tổng quát, thì tưởng trạng thái là sự nhớ biết, và có phận sự (ấn định) ‘những lý do việc đánh dấu’ để tạo ra nhớ biết toàn diện này, giống như khi những người tiều phu ‘nhận ra’ được những súc gỗ v.v...

Tướng có thành tựu bằng cách (gây nhớ biết), giống như trường hợp một người mù ‘đi xem’ voi[10]. Hay nó thành tựu một cách ngắn gọn, giống như tia chớp, do đó không có khả năng xâm nhập vào đối tượng.

[111] Nguyên nhân gần của tướng là bất cứ đối tượng nào đã tỏ lộ ra, giống như tướng xuất hiện nơi con nai con, đang lầm tưởng rằng những người bù nhìn là con người. Trong khi đó, tướng liên kết với nhận biết theo sau, cũng như trong số những yếu tố mở rộng địa đại v.v... liên kết với các thành phần của chúng, đó là những thành phần còn lại theo sau yếu tố của việc mở rộng[11] v.v....

Tư chính là yếu tố phối hợp, nghĩa là ràng buộc chặt chẽ[12] với Các pháp tương ưng với chính nó như là đối tượng. Đây là trạng thái của tư; phạm sự của tư là cố ý. Trong bốn cõi, không có điều gì giống như tư, mà không có trạng thái là sự phối hợp; tất cả mọi tư đều có trạng thái này. Nhưng phạm sự của cố ý chỉ có nơi những Pháp thiện và bất thiện mà thôi; về mặt sinh hoạt trong những hành động thiện pháp và bất thiện pháp, Các pháp liên đới còn lại chỉ đóng một vai trò hạn chế mà thôi. Nhưng tư có nghị lực vô cùng mạnh mẽ. Nó tạo ra cố gắng, ráng sức gấp đôi. Do đó, cổ nhân đã nói rằng: ‘Yù muốn giống như bản chất của một địa chủ[13], người làm ruộng cùng đi xuống các cánh đồng với năm mươi lăm người đàn ông khỏe mạnh để gặt lúa. Anh ta có nghị lực vô cùng mạnh mẽ và hăng hái vô cùng; anh gia tăng gấp đôi năng suất, gia tăng gấp đôi nỗ lực của mình, và bảo họ: “Hãy cầm lấy những lưỡi hái” v.v... anh ta chỉ định chỗ nào cần phải gặt trước, mang đến cho họ nước uống, thức ăn, dầu thơm, và cả những bông hoa v.v... và anh cũng chia sẻ phần việc giống như những người thợ gặt’. Do đó, nên áp dụng điều tương tự như vậy: ‘tư giống như một người nông dân; năm mươi lăm Pháp thiện xuất hiện với tư cách là những yếu tố của tâm giống như năm mươi lăm người đàn ông khỏe mạnh; giống như khi người nông dân gia tăng gấp đôi năng suất, gia tăng gấp đôi cố gắng của mình, đó là gia tăng gấp đôi sức mạnh, gia tăng gấp đôi ráng sức cố ý về mặt sinh hoạt trong những hành vi thiện pháp và bất thiện pháp. Do đó, chúng ta nên hiểu rằng cố ý chính là phạm sự của tư.

Tư thành tựu bằng cách hướng dẫn. Tư nổi lên bằng cách hướng dẫn Các pháp liên đới với nhau, giống như người môn sinh đứng đầu, người thợ (mộc) cả cai quản v.v.... phải hoàn tất chính bốn phạm của mình và của người khác nữa. Khi nhìn thấy Luận sư từ xa đi lại, người môn sinh đứng đầu tự trả bài học của mình cho thầy nghe đồng thời cũng khiến các môn sinh khác phải trả bài học của họ cho Luận sư nữa. Khi môn sinh trưởng bắt đầu trả bài, những người còn lại đọc theo; và giống như người tiểu phu trưởng, đang khi đốn gỗ, anh ta còn chỉ huy những người tiểu phu khác thực hiện [112] phần việc của mình; bởi khi người tiểu phu trưởng bắt đầu làm việc, những người còn lại phải làm theo; và giống như một vị tướng ngoài trận chiến, tự mình phải chiến đấu, ông còn điều hành quân lính tham gia trận chiến, bởi vì khi vị tướng bắt đầu chiến đấu, thì quân lính cũng phải noi theo gương của ông ta, không hề quay lưng chạy lại phía sau; cũng như vậy, mỗi khi bắt đầu vận hành đối tượng, tư biến mỗi hiện trạng liên đới phải thực hiện công việc của nó. Bởi vì khi tư tận dụng hết năng lực, thì mỗi hiện trạng liên đới cũng tận dụng hết năng lực của mình. Do đó, có thể nói được rằng tư hoàn tất được công việc của mình và cả công việc của nhiều người khác nữa, giống như người môn sinh trưởng hay người thợ cả cai quản công việc học tập và việc đốn gỗ trong rừng. Có điều cũng rất hiển nhiên là khi xuất hiện, tư làm cho Các pháp

liên đới trở nên đầy nghị lực trong những công việc như hồi tưởng lại một công việc cấp bách, và v.v...

(Tâm) hay thức[14] chính là việc ‘liên tưởng’ hay ‘đang liên tưởng’ đến đối tượng. Trên đây, ta đã định nghĩa[15] về từ này. Đối với những trạng thái của tâm, v.v... việc nhận thức về đối tượng là trạng thái rõ nét nhất, phận sự của nó là báo trước, thành tựu của nó là sự liên kết, nguyên nhân gần của nó chính là một tổ chức[16] Sắc hay tinh thần. Trong bốn cõi, chẳng có điều gì giống như thức, mà không có trạng thái là nhận thức cả. Toàn bộ thức đều mang trạng thái này. Nhưng khi đạt đến được ‘môn’ ngay tại địa điểm[17] ‘đối tượng’ xuất hiện, thì thức là yếu tố báo hiệu, là điềm báo trước. Mắt nhìn thấy một cảnh sắc là do nhãn thức v.v... nhận thức được, ý nhận biết được ý tưởng cũng do ý thức nhận thức được. Giống như người lính canh gác tháp, ngồi tại ngã tư trung tâm thành phố, xác định và chú ý đến từng người đi lại trong thành phố: - ‘Người này là một cư dân thành phố, người kia là một người xa lạ,’ v.v... Như vậy, chúng ta nên hiểu vấn đề này. Cũng vậy, Trưởng Lão (Nāgasena)[18] đã nói rằng: - ‘Thưa bệ hạ, giống hệt như người lính canh gác tháp, ngồi tại ngã tư trung tâm thành phố, ông ta phải nhìn thấy có người đi từ phía đông tới, người khác đến từ phía tây, phía nam, phía bắc đi tới: cũng vậy, thưa bệ hạ, cảnh sắc do con mắt thấy, cảnh thính do lỗ tai nghe, cảnh khí do lỗ mũi ngửi được, cảnh vị do lưỡi nếm thử, cảnh xúc do thân thể đụng chạm tới, cảnh pháp do ý nhận ra, thì toàn bộ những thứ đó đều là đối tượng của ý thức nhận thức được cả’.[113] Do đó, ta có thể nói rằng tâm có chức năng báo hiệu (mỗi khi có đối tượng xuất hiện vậy.)

Tâm nổi lên tiếp theo sau đó lại báo hiệu tâm xuất hiện trước đó, tạo thành một chuỗi tâm liên kết với nhau. Do đó, tâm thành tựu tính liên kết như là thành tựu riêng của nó.

Ở đâu xuất hiện toàn bộ ngũ Uẩn, thì tức khắc sẽ xuất hiện một tổ chức Sắc hay Danh làm nguyên nhân gần cho tâm; ở đâu xuất hiện toàn bộ bốn uẩn[19], thì chỉ duy nhất có danh làm nguyên nhân gần mà thôi. Vì vậy, ta có thể nói rằng Danh-và-Sắc chính là nguyên nhân gần cho tâm vậy.

Nhưng phải chăng tâm ở đây có giống như tâm đã nổi lên trước đó, hay hoàn toàn khác biệt gì không? Thưa cả hai hoàn toàn giống nhau. Thế thì tại sao tâm đã được đề cập đến trước đó lại được lặp lại một lần nữa? Điều này chưa thấy đã động đến trong Tập Chú Giải Bộ Pháp Tụ này. Nhưng ở đây, ta đề cập đến điểm này ở đây là rất phù hợp. Ta có thể cho mặt trời và nhiều điều khác nữa là những từ đồng thời cũng là những khái niệm xuất phát từ Sắc và các dữ kiện khác mà ra, chúng không thực sự khác biệt gì so với những dữ liệu đó, chỉ cần làm sao khi mặt trời làm nổi bật đặc tính Sắc của nó, có nghĩa là sức nóng xuất hiện, mặc dù không hề có mặt trời nào khác có đặc tính Sắc (sức nóng) đó. Tâm cũng xuất hiện như là một yếu tố phát xuất từ những hiện tượng như việc tiếp xúc v.v... Để chứng tỏ được ý nghĩa này, cần lập đi lập lại và nên quan tâm đến điều đã được đề cập[20] về ý thức.

Như trong những đoạn văn[21] sau đây: ‘đề đạt đến được cõi Sắc Giới (rupa), ta phải tu tiên Chánh Đạo phải xa lánh dục lạc và những pháp bất thiện, nhờ đề mục đất, đạt đến và trú trong thiền thứ nhất ... thế rồi sau đó lại nổi lên tiếp xúc’ v.v... ‘sau đó’, vào một thời điểm cố định nào đó, kẻ nào đang khi tu luyện đạo, trở thành khác biệt so với những người khác phải tái sanh trở lại. Và do đó, trong đoạn văn này, chỉ đề cập đến ‘có tiếp xúc... thọ xuất

hiện’; mà chẳng đá động đến[22]: việc người đó phải tái sanh trở lại đang khi tu luyện (đạo). Nhưng cũng trong đoạn văn đó ta thấy: - ‘Khi tâm thiện xuất hiện’ v.v[23]... tâm được ấn định trong thời gian cho sẵn thực sự lại không đồng nhất với thời gian tâm trước đó đã nổi lên so với tâm đã được ấn định trong thời gian trước đó. Vì thế, khi nói rằng: ‘Sau đó, có tiếp xúc và thọ nổi lên’, ta cũng nói được rằng: ‘có tâm’. Và như vậy, phải coi việc lập đi lập lại từ ‘tâm’ như là điều chứng tỏ điều gì đó đã thực sự xảy ra.

Đây là cách phán đoán (của ta) liên quan đến việc lập đi lập lại từ ‘tâm’. Trong phần phác thảo, ta đã đưa ra một ý nghĩa hết sức cô đọng[24]. Bởi vì từ tâm đầu tiên chỉ ấn định về sát na mà thôi. Nhưng sát na thì lại do tâm ấn định, nhằm mục đích chứng tỏ Các pháp nào đang hiện hữu, được mở đầu bằng ‘có sự tiếp xúc’, tâm cũng (được gọi là) hiện hữu; do đó, việc lập đi lập lại là đã bao hàm cả tâm trong đó.

[114] Ở đây, nếu không đề cập đến từ ‘đó’, thì phần chú giải[25] không thể nào phân loại được tâm (xuất hiện) vào sát na ‘đó’ được. Như vậy, cách phân loại về tâm sẽ phải chịu tổn hại. Do đó, để phân loại tâm trong đoạn chú giải này, tâm đã được lập đi lập lại nhiều lần.

Hay do bởi trong cụm từ ‘đã xuất hiện’, điều này, cụ thể có nghĩa là ‘tâm đã xuất hiện’ chính là thuật ngữ chính yếu trong việc giải pháp, Tập Chú Giải cho biết, kể từ khi tâm không xuất hiện riêng biệt, thì trong từ ‘xuất hiện’, tâm không được hiểu theo tự thân của nó, nhưng phải được hiểu chung với năm mươi lăm hiện tượng thiện pháp (đi kèm). Và do đó trước tiên, ‘tâm’ được sử dụng bao hàm chính tâm đó và Các pháp (thiện pháp) này, và thứ hai là, ý thức được sử dụng tách biệt khỏi Các pháp này, và được phân loại chung trong đó, tùy thuộc vào bản chất của chúng theo từng chi tiết một, bắt đầu bằng ‘tiếp xúc’, ở đây, ý thức được coi như là một trong Các pháp (thiện pháp) này.

Hiểu theo nghĩa đen, ‘ứng dụng nhập định[26] ban đầu là ‘ta suy gẫm đến’ hay việc ‘suy nghĩ về’ điều gì đó. Người ta cho rằng tầm là yếu tố không liên quan đến [tâm.[27] Trạng thái (chính) của tầm là nâng cao tâm lên thành đối tượng; khi có đối tượng, thì nó nâng tâm lên tới đối tượng đó. Giống như một người cùng là họ hàng hay bạn bè thân thiết với nhà vua đi vào cung điện hoàng gia, như vậy, tùy thuộc vào Tầm, tâm được nâng cao đối tượng đó. Do đó, có thể nói được rằng Tầm đó đã nâng cao tâm lên tới đối tượng. Và Trưởng Lão *Nāgasena* đã nói rằng, ‘Tầm của tâm có điểm đặc trưng trọng tâm ban đầu. Thừa bề hạ, giống như khi ta đánh trống, nó vang lại và phát ra âm thanh liên tục, cũng như vậy, nên coi Tầm của tâm như là trọng tâm ban đầu đó; và coi ‘Tứ như là tiếng vang dội lại-sau đó và liên tục phát ra âm thanh[28]’. Tầm có phạm sự gây ảnh hưởng, và tạo ảnh hưởng ra chung quanh. Nhờ tầm, người ta cho rằng người nào có tham vọng tác động vào đối tượng đồng thời gây tác động ra chung quanh. Tầm đó có thành tựu là đem tâm đến gần với đối tượng.

‘Tứ[29]’ là tiến đến suy xét hay quán sát đối tượng. Trạng thái của tứ này là va đập (hay nghiêm ngặt[30]) đối tượng, nó có phạm sự liên kết với Các pháp cùng-tồn tại với đối tượng, và thành tựu bằng việc liên kết liên tục. Mặc dù nơi một vài tâm nào đó thí dụ như trong tầng thiền thứ nhất thuộc hệ thống thiền bốn bậc, không có sự cách biệt về tầm hay tứ, do vậy tầm chính là tác động đầu tiên của tâm lên đối tượng, giống như việc gõ chuông, bởi vì áp đặt này mạnh mẽ hơn và có tác động trước (ứng dụng sau). [115] Tứ là hậu quả sự

liên kết nơi tâm trên đối tượng, giống như tiếng chuông vang ra xa, bởi vì áp đặt này tinh tế hơn và xuất phát từ những va đập được lập đi lập lại vào cái chuông (tức là đối tượng).

Trong hai pháp trên, Tầm mang trạng thái là ‘rung động.’ Khi lần đầu tiên tâm này xuất hiện, nó được coi như là một hiện trạng chấn động tâm, giống như tiếng chim vỗ cánh khi bay lên không trung, và giống như một con ong đậu xuống một bông hoa sen, với ý định là lấy hương thơm; Tứ có khuynh hướng yên tĩnh hơn, không gây ra nhiều chấn động tâm, giống như cử động đôi cánh của một con chim dự định bay lên không trung, và chuyển động bay lòng vòng của con ong khi đáp xuống một bông sen. Nhưng trong Tập Chú Giải về Tầm, như là việc nâng cao tâm trên đối tượng, nó được ví như những chuyển động của một con chim bay vào bầu trời, điều khiển được sức gió nhờ đôi cánh, và giữ cho đôi cánh được vững vàng trên một quãng đường dài. Bởi vì tâm đề ra xu hướng trên một đối tượng riêng lẻ. Mặt khác, chúng ta nên hiểu Tứ như là một hiện trạng được tiên liệu trước, giống như cử động của con chim đang bay vỗ đôi cánh để điều khiển sức gió. Bởi vì tầm này được gọi là một cú va đập trên đối tượng. Đây lại là một thuật ngữ rất phù hợp để sử dụng đối với một sự kiện xảy ra liên tục. Sự khác biệt giữa Tầm và Tứ rõ rệt nổi lên trên tầng thiền *Jhāna*^[31] thứ nhất và thứ hai. Hơn nữa, khi một người cầm chắc trong tay một cái tô bằng đồng bản thiêu, và tay kia đang lấy một bàn chải cọ rửa cái tô (hay dùng vỏ khô để cọ rửa), thì Tầm cũng giống như bàn tay cầm chắc lấy cái tô đó, và tứ giống như bàn tay cọ rửa vậy. Cũng vậy, khi người thợ gốm xoay bàn xoay gốm bằng cách đánh vào cái cán và tạo ra chiếc bình, thì tầm cũng giống như bàn tay nén vào cục đất sét, và Tứ giống như bàn tay xoay tới xoay lui chiếc bàn xoay gốm. Lại nữa, khi xoay một vòng, thì tầm giống như gắn chắc cái gai vào trong cục đất sét, và tứ giống như việc loại cái gai ra ngoài vậy.

Hiểu theo nghĩa đen, ‘thích thú’, ‘hỷ’ là điều làm cho người ta được thỏa mãn, phát triển^[32]. Cả hai đều có trạng thái đó là sự thỏa mãn, nó có phạm sự gây xúc động (hay truyền đạt) cho cả thân lẫn tâm, và tạo phần chấn là thành tựu của nó. Có năm loại hỷ: - tiểu đản hỷ, sát na hỷ, hải triều hỷ, khinh thăng hỷ và sung mãn hỷ. Trong số đó, chỉ cần tiểu đản hỷ là đủ làm cho thân xác dựng tóc gáy; sát na hỷ giống như thỉnh thoảng tạo ra một tia chớp; tựa như những đợt sóng [116] vỗ vào bờ biển, hải triều hỷ ủa vào thân xác và tan vỡ ra; sung mãn hỷ thì mạnh mẽ hơn, và nâng thân xác lên tới mức độ như thể ném thân xác vào không gian.

Khi Trưởng Lão Mahātissa trụ trì tại Punnavallika, vào một buổi tối trăng rằm, ngài đã bước vào sân bên trong của điện thờ, khi nhìn thấy ánh sáng mặt trăng, và quay về phía Điện Thờ Vĩ Đại, ngài đã thấy trong lòng gọi lên sung mãn hỷ, lấy Đức Phật làm đối tượng suy tư, và vì ngài đã từng có thói quen đắm chìm trong ảo cảnh, với ý nghĩ trong tâm: - ‘Nhìn kìa! Trong suốt một giờ, cả bốn hội chúng lễ bái Điện Thờ Vĩ Đại’ – trên sân nhà láng xi-măng, tâm ngài nhập thiền định, ngài đã bay bổng lên không tựa như một quả bóng bay, và ngài cứ đứng ngậy người trên sân bên trong Điện Thờ. Tương tự như vậy, có một người con gái thuộc một gia đình sang trọng trong làng Vattakalaka, chuyên ủng hộ thiền viện Girikandaka, do sung mãn hỷ khi nghĩ đến Đức Phật, cô gái đó cũng đã bay bổng lên không. Người ta kể lại rằng đến tối, khi cha mẹ cô ấy tới thiền viện để nghe pháp về giáo lý của Đức Phật, hai ông bà đã thốt lên: ‘Hỡi con gái yêu quý, con đã quá nặng gánh, bây giờ không phải là lúc con ra đi; con không có khả năng đi đâu. Cha mẹ sẽ đi nghe pháp, và sẽ đem lại phúc đức cho con’, rồi họ ra đi. Mặc dù rất mong muốn đi, nhưng cô gái ấy không

thể coi thường những lời dặn dò của cha mẹ và đã ở lại nhà. Khi cô đứng bên cánh cửa và nhờ ánh sáng mặt trăng, cô đã nhìn vào sân bên trong Điện Thờ tại thiền viện Girikandaka, cô ta nhìn thấy quang cảnh dâng cúng đèn hoa nến đang diễn ra bên điện thờ, có bốn hội chúng tỏ lòng tôn kính điện thờ bằng những vòng hoa và hương thơm ngào ngạt v.v.... và khi đi vòng quanh điện thờ, cô nghe thấy tiếng ngâm kệ của Chư Tỳ-khưu vang vọng. Thế rồi một tư tưởng nổi lên trong cô: ‘Chắc hẳn đoàn người kia phải vô cùng hạnh phúc, vì họ có thể đi tới thiền viện, vào đến tận bên trong sân và nghe pháp một đạo giáo ngọt ngào đến như vậy’. Và ngay lúc đó cô nhìn thấy Điện Thờ bay bổng lên cao, tựa như một khối ngọc, sung mãn hỷ đã trào dâng trong cô. Cô gái cũng bay bổng lên không, và từ đó, cô đáp xuống sân điện thờ trước lúc cha mẹ cô có mặt trong đó, cô lễ bái Điện Thờ và đứng lắng nghe diễn giảng Giáo Pháp. Sau đó một lúc cha mẹ cô mới xuất hiện và hỏi cô: ‘Hỡi con gái yêu quý, con đến đây bằng cách nào vậy?’. ‘Thưa cha mẹ, con đã bay bổng lên không và bay đến đây, không phải đi trên đường’. ‘Hỡi con, chỉ có thánh nhân mới có thể đi trên không được mà thôi; bằng cách nào con đến được đây?’. Khi cha mẹ hỏi như vậy, cô liền nói ‘Khi con đang đứng nhìn ngắm điện thờ dưới ánh trăng rằm, trong con đã nổi lên lòng hỷ lạc mạnh mẽ đang khi con nghĩ đến Đức Phật. Thế rồi con không biết mình đứng hay ngồi nữa, nhưng con đã nắm chặt được một ấn chứng, thế rồi con bay bổng lên không, và đã đáp xuống bên trong sân điện thờ như cha mẹ thấy đó’. Sung mãn hỷ có thể tác động lên con mạnh đến như vậy đó.

[117] Khi khinh thăng hỷ nổi lên, toàn bộ thân xác hầu như hoàn toàn được nâng bổng lên, bị thổi đi tựa như một quả bong bóng căng phồng đầy hơi, hay tựa như một cái hang trên núi bị dòng nước lũ hung hãn chảy siết ngập tràn. Khi năm loại hỷ tràn tràn đã đạt đến tột đỉnh và trở nên phong phú và chín mùi, hỷ này lại phát sinh ra hai loại tịnh: tịnh tâm và tịnh thân; khi đã trở nên phong phú và chín mùi, tịnh phát sinh ra hai lạc thân và tâm; khi đã trở nên phong phú và chín mùi, lạc phát sinh ra ba loại định: - sát na định, cận hành định và án chỉ định. Trong số này, hai loại định đầu tiên thuộc loại này:

An lạc[33] sáng khoái dễ chịu là điều mang lại niềm vui[34]. Theo ý nghĩa đó, khi niềm vui xuất hiện, nó làm cho con người ta cảm thấy an lạc. An lạc đồng nghĩa với thọ hỷ. An lạc mang trạng thái v.v... tương tự như trong thọ[35] vậy. Theo một phương pháp khác, an lạc hay niềm vui dễ chịu sáng khoái mang theo trạng thái thoải mái, có phạm sự làm phát triển các pháp liên đới, và thành tựu bằng cách tỏ ra chiếu cố 4 đến những thể hiện tương tự nhau. Tuy nhiên, nơi một số loại tâm[36], hỷ lạc tách biệt nhau là bao, hỷ lạc là niềm vui sướng khi đạt được đối tượng ao ước, lạc hay sự dễ chịu thoải mái chính là thưởng thức hương vị những gì đã đạt được. Ở đâu có lòng hỷ, ở đó có lạc; nhưng ở đâu có lạc, không phải lúc nào ở đó cũng có hỷ đâu. Hỷ được xếp vào loại hành uẩn thuộc tâm hành, lạc được xếp vào loại thọ uẩn. Hỷ giống như cảm giác của một người đã kiệt sức vì đi qua sa mạc vào mùa hè, người đó nghe nói đến, hay nhìn thấy nước, hay một bóng cây. Lạc giống như cảm giác của người đó khi được hưởng giòng nước hay được đi vào khu rừng rợp bóng mát. Một người đang đi trên đường, băng qua một sa mạc rộng lớn và bị kiệt sức vì sức nóng, rất khát nước và mong muốn được uống nước, nếu nhìn thấy một người trên đường, người đó sẽ hỏi ‘Nước ở đâu?’. Người kia sẽ nói ‘Bên ngoài kia là khu rừng rậm có một cái hồ tự nhiên. Anh hãy đi đến đó, và anh sẽ được uống nước’. Khi nghe những lời này, người đó sẽ vui mừng và phấn khởi, và khi ra đi, anh ta nhìn thấy những chiếc lá sen v.v... rơi xuống trên mặt đất, anh ta càng vui mừng và phấn khởi hơn. Khi tiến về phía trước, anh ta

sẽ nhìn thấy những người đàn ông với mái tóc và quần áo ướt sũng, nghe được những tiếng kêu của loài gà hoang và loài công v.v.... nhìn thấy một khu rừng rậm xanh tươi, tựa như một mạng lưới đầy những viên ngọc đang hiện rõ bên bờ hồ thiên nhiên. Anh ta sẽ nhìn thấy những bông hoa huệ nước, hoa sen, hoa huệ trắng v.v.... mọc trong hồ, anh ta sẽ nhìn thấy giòng nước trong suốt sạch sẽ, anh ta sẽ hoàn toàn vui mừng và phấn khởi hơn, [118] nhảy xuống hồ để tắm và uống nước thoả thích và khi đã bớt nổi khó chịu, anh sẽ ăn những sợi sen và hái bông sen, tự trang điểm cho mình bằng những bông sen màu xanh dương, vác trên hai vai những gốc cây mandālaka, từ hồ bước lên, mặc quần áo vào, phơi khô quần áo dưới ánh nắng, và dưới bóng cây mát mẻ, thoáng qua là những làn gió thổi quá đổi nhẹ nhàng, anh đã nằm xuống và nói: ‘Ôi thật hạnh phúc! Ôi thật hạnh phúc!’. Do đó, nên ứng dụng phần minh họa này: - Thời gian hỷ và lạc từ khi người đó nghe nói có một hồ nước thiên nhiên và khu rừng rậm, cho đến khi anh ta nhìn thấy giòng nước giống như hỷ có cách thức vui mừng và sung sướng đối với đối tượng trong tầm nhìn. Sau khi tắm và uống nước, người đó nằm dưới bóng cây mát mẻ và nói: ‘Ôi thật hạnh phúc! Ôi thật hạnh phúc!’ v.v.... hiểu theo nghĩa là an lạc thoả mái gia tăng[37], hương vị của đối tượng được thiết lập trong cách thưởng thức đó. Trên thực tế, cách miêu tả (cả hai thuật ngữ) được minh họa[38] lập đi lập lại, và tương tự như vậy, nơi nào có hỷ hay sự thú vị, thì nơi đó cũng có cả an lạc nữa.

Cittekaggatā[39] chính là nhất hành tâm, lại là một tên gọi khác để gọi Định. Liên quan đến trạng thái v.v... này, ta thấy có nhận định trong Tập Chú Giải như sau: - Định là trạng thái không những mang tính thống lãnh, mà còn mang tính bất phóng dật. Giống như kết cấu mái vòm của căn nhà tương ứng với những cấu trúc còn lại nơi tòa nhà là phần chủ chốt trong công trình kiến trúc, cũng vậy, Định thống lãnh toàn bộ các pháp đó từ lúc tâm hoàn tất liên kết Định. Do đó, có câu nói rằng: ‘Tâu bệ hạ, tất cả những rui mè của cái nhà đều được liên kết với xà nóc vòm nhà đều hướng về nóc vòm nhà như thế nào thì cây xà nóc nhà là yếu tố quan trọng nhất trong kết cấu của ngôi nhà, cũng vậy, thưa bệ hạ, tất cả mọi Pháp thiện đều hướng về định, nghiêng về phía Định, nương tựa vào Định; trong số Thiện pháp này, Định được gọi là yếu tố chủ chốt[40]. Giống như trong một trận đánh, nhà vua sẽ đi ngang qua bất kỳ nơi nào quân lính đã mở đường đi tới. Chính quân lính được củng cố sức mạnh do sự hiện diện của nhà vua và khi đội ngũ kẻ thù tan rã, quân lính đi theo sau nhà vua[41], cũng vậy, khi để cho các pháp cùng-hiện hữu chung với nhau bị đẩy lùi ra ngoài và tan tác hết, tức khắc Định lại mang trạng thái bất phóng dật làm trạng thái.

Sau đây là một cách giải thích khác nữa: Định này, được biết đến như là nhất hành tâm, có trạng thái tự bản chất không-tán loạn, hay không phóng dật nơi các hiện trạng liên kết, phạm sự của nó là gắn kết với các pháp cùng-hiện hữu, giống như một lớp kem tắm, có nước hòa lẫn với phần tắm, bình tâm hay Tuệ giác chính là cách thành tựu của định. Bởi vì có câu nói rằng: [119] ‘kẻ nào vốn có Định thì hiểu biết, thấy như thật[42]’ Điều được phân biệt rõ ràng là an lạc chính là nguyên nhân gần của Định. Giống như khi gió lặng, thì ngọn đèn được ổn định bền vững, ta nên hiểu trạng thái của tâm cũng như vậy.

Nhờ nó tin tưởng nơi nhiều người hay nhiều hiện trạng liên đới, hay giả ta tin cậy, hay duy chỉ là niềm tin mà thôi – đây chính là saddhā (tín)[43]. Từ việc chế ngự được tính chất bất tín, niềm tin đã trở thành một tín quyền hiểu theo nghĩa là một ưu thế áp đảo, hay với trạng thái khi quyết đoán sử dụng đến uy quyền thống lãnh (đối với toàn bộ các pháp liên đới).

Tín và quyền (indriya), hay năng lực kiềm chế, tạo thành từ ghép ‘tín quyền’. Trạng thái của nó là thanh lọc, hay khao khát. Giống như viên ngọc Thanh tịnh nước vua hoàn vũ đã ném xuống nước để Thanh tịnh nước, tạo ra đồ ăn đặc, phù sa, tảo rong và bùn để lắng đọng nước, và khiến nước trở nên trong trẻo, tinh khiết và yên tĩnh trở lại. Cũng vậy, khi xuất hiện, niềm tin loại bỏ được những trở ngại, lắng đọng được những Phiền não (đòi hỏi), thanh lọc tâm, và trả lại bình yên cho tâm; khi đã được tinh luyện, vị tôn giả thuộc gia đình cao quý đã thực hiện bố thí, tuân thủ giới luật, chu toàn nhiệm vụ thờ cúng (sabbath duties) và bắt đầu tu dưỡng đạo đức. Như vậy, đức tin chính là trạng thái thực hiện Thanh tịnh. Do đó, theo lời Ngài *Nāgasena* nói rằng: ‘Thưa bệ hạ, nếu vua hoàn vũ phải băng qua một con suối nhỏ cùng với bốn đạo binh của ngài và dòng suối bị lũ voi, ngựa, những cỗ xe và bộ binh làm khuấy động, vẩn đục, dơ bẩn và đầy bùn nhơ. Và khi đi băng qua, nhà vua phải ra lệnh cho mọi người phán nói rằng: “Hãy mang nước đến cho ta uống cho đỡ khát”. Lúc đó, giả thử họ mang theo những viên ngọc Thanh tịnh nước của vua, họ sẽ trả lời: “Tâu bệ hạ, hạ thần xin tuân lệnh”. Và họ ném viên ngọc Thanh tịnh xuống nước. Ngay sau đó, những vật thể cứng, phù sa, rong tảo và bùn đều lắng xuống, và nước suối trở nên tinh khiết, trong suốt và yên tĩnh, rồi họ sẽ dâng nước lên cho đức vua và tâu rằng “Xin bệ hạ dùng nước”. Thưa bệ hạ, nên coi tâm giống như giòng nước; con người khát khao bậc Thánh được ví như đạo quân; những điều Phiền não đòi hỏi được coi như những vật thể cứng, phù sa, tảo rong và bùn dơ; Niềm tin được coi như những viên ngọc Thanh tịnh nước; khi được ném xuống nước, thì những vật thể cứng, phù sa v.v... đều lắng xuống, nước suối trở nên tinh khiết, trong suốt và yên tĩnh, cũng vậy, thưa bệ hạ, lòng tin loại bỏ được những Trở Ngại, [120] và tâm được giải thoát khỏi những Phiền não đó, sẽ trở nên tinh khiết, trong suốt và yên tĩnh[44]’.

Lại nữa, giống như một đám đông nhút nhát đứng hai bờ sông rộng lớn đầy rẫy loại cá sấu, yêu quái, cá mập và yêu tinh v.v... Rồi một chiến binh to lớn, người hùng các trận chiến, đi tới và hỏi, ‘Tại sao mọi người vẫn còn đứng đây?’. Họ trả lời ‘Chúng tôi không dám qua sông, bởi vì có quá nhiều thứ hiểm nguy đang rình rập. Nhưng người chiến binh đó vừa nắm chặt thanh gươm sắc bén vừa nói ‘Hãy đi theo ta và đừng sợ hãi gì cả’, người chiến binh băng qua giòng sông và đẩy lùi cá sấu v.v... Và sau khi biến giòng sông trở nên an toàn cho đám đông, người chiến binh đó đã đưa dẫn họ sang tới bờ[45] bên kia an toàn. Cũng vậy, lòng tin là người tiền trạm, là tiền thân của những người đang dâng cúng của bố thí, đang tuân thủ giới luật, đang thực thi bốn phận thờ cúng và đang bắt đầu tu dưỡng bản thân. Do đó, có câu nói rằng: “Lòng tin mang điểm đặc trưng là thanh lọc và khao khát thực thi việc công đức”.

Tuy nhiên còn có một quan điểm khác nữa: - Lòng tin có trạng thái đó là lòng phó thác; mang sẵn phận sự Thanh tịnh, giống như những viên ngọc thanh lọc, hay có phận sự đem lại niềm tin đầy khao khát công đức, giống như băng qua những giòng sông lụt lội; Thành tựu của lòng tin là giải thoát ta khỏi Phiền não hay tính quyết đoán trong mọi công việc; một cảnh xứng với niềm tin hay những yếu tố của dự lưu phần[46] là nguyên nhân gần. Nên coi lòng tin một mặt vừa là một thuộc tính quan trọng lại vừa là hạt giống[47] cần thiết.

Cần (Viriya) là hiện trạng của một con người đầy cần, hay là hành động của một con người đầy tiềm năng, hay là điều được tác động, được thực hiện nhờ phương pháp hay phương tiện thích hợp. Từ việc thắng vượt được tính nhàn rồi hiểu theo nghĩa mang đặc tính chiếm

ưu thế, Hay cần còn thi hành cai quản với trạng thái là quyền năng. Khi kết hợp với năng lực này, chúng ta có được từ ghép: ‘cần quyền’. Điểm đặc trưng của cần là khả năng tăng cường sức mạnh và sinh lực hay hỗ trợ. Giống như một căn nhà cũ kỹ đứng vững sau khi được gia cố bằng những cây cột mới, cũng vậy, giống như Thiền pháp, khi được củng cố bằng sinh lực, thì người (có lòng khát khao công đức) không bị suy đồi, hay trở nên sa đọa. Chúng ta nên hiểu rõ trạng thái của việc củng cố theo cách này. Do đó, Ngài Nāgasena đã nói rằng: ‘Thưa bệ hạ, khi một căn nhà đang sụp đổ, chúng ta nên gia cố bằng cách thay thế những cây cột mới; sau khi được gia cố như vậy, thì căn nhà sẽ không sụp đổ nữa, cũng vậy, thưa bệ hạ, [121] trạng thái của cần là củng cố; khi được củng cố, tất cả Thiền pháp sẽ không biến mất[48]. Và giống như một đạo quân nhỏ bé khi lâm trận có thể bị đẩy lùi; sau đó, họ sẽ thưa với nhà vua, để ngài phái một đội quân hùng mạnh đến tiếp viện; khi được hỗ trợ như vậy, đội quân của nhà vua sẽ đánh bại quân thù: - cũng vậy, cần không để cho các pháp liên đới bị giảm sút, bị tụt hậu; nghị lực nâng cao, chống đỡ chúng. Do đó, có câu nói rằng, ‘nâng đỡ hỗ trợ là trạng thái của nghị lực’.

Có một quan điểm khác nữa cho rằng cần có trạng thái là cố gắng, có phận sự là tăng cường các pháp cùng tồn tại (hiện hữu). Lại có lời nói rằng: ‘Khi bối rối, con người ta thực hiện một cố gắng[49]’. Do đó, nguyên nhân gần nhất của cần là bối rối, hay điều kiện cơ bản để tạo nên nghị lực. Nên coi chánh tinh tấn như nguồn gốc của tất cả mọi thành tích đạt được.

Niệm (Sati)[50] - nhờ có yếu tố này, người ta nhớ lại được đối tượng, hay ghi nhớ được đối tượng, hay chỉ đơn giản là ghi nhận được đối tượng— đây chính là *Chánh Niệm* (mindfulness). Từ việc vượt thắng được trí nhớ sai lệch, đây là một khả năng nghĩa là nó cũng chiếm thế ưu việt. Nhờ trạng thái ‘hiện diện nội tại[51]’, nó thực hiện được việc cai quản (các pháp liên đới), do đó, đây là một khả năng kiểm chế, và vì thế, có từ ghép ‘niệm quyền.’ Trạng thái của nó ‘không trôi dạt mất’ và chiếm đoạt được. Giống như người chủ kho bạc trẻ hoàng gia, chịu trách nhiệm về mười kho tàng trong hoàng cung, Tối sớm đến cho nhà vua biết và ghi nhớ toàn bộ tài sản hoàng gia, cũng vậy, Chánh niệm ghi nhận lại, ghi nhớ hành vi thiện pháp v.v.... Do vậy vị Trưởng Lão đã nói: ‘Thưa bệ hạ, giống như người cố vấn tin cẩn của nhà vua sớm tối nhắc nhở nhà vua hoàn vũ phải ghi nhớ: thưa bệ hạ, ngài có quá nhiều voi, ngựa, quá nhiều chiến xa, quá nhiều đạo binh, quá nhiều vàng bạc, châu báu, quá nhiều tài sản; xin ngài hãy cứ ghi nhận lấy – ngay cả như vậy, thưa bệ hạ, Chánh Niệm không cho phép xảy ra tính lơ đãng hờ hững đối với Thiền pháp, chẳng hạn như Tứ niệm xứ, Tứ chánh cần, Tứ như ý túc, ngũ căn, ngũ lực, Thất giác chi, Bát Chánh Đạo, chỉ quán, giải thoát, pháp siêu thế: - do đó, thưa bệ hạ, trạng thái của chánh niệm là không lơ đãng. Và khi con người quý giá, cố vấn thân tín của nhà vua hoàn vũ, nhận biết được điều gì bất lợi và điều gì có lợi, đã loại bỏ điều bất lợi và củng cố điều có lợi, cũng vậy, khi phát hiện rõ ràng được các qui trình của các pháp bất lợi và có lợi: - ‘đây là các pháp bất lợi, hạnh kiểm xấu thuộc về thân’ v.v.... Chánh Niệm đã loại bỏ pháp bất lợi [122] và đạt được pháp có lợi: - ‘đây là các pháp có lợi, cách cư xử thuộc về thân’ v.v.... Do đó, Trưởng Lão đã nói: ‘Thưa bệ hạ, khi con người quý giá, cố vấn thân tín nhận ra được điều gì bất lợi và điều gì có lợi với nhà vua: - “những điều này có lợi cho đức vua, còn những điều kia lại bất lợi; đức vua có thể sử dụng những điều này, không thể sử dụng những thứ kia” – và rồi người đó loại bỏ điều bất lợi và chiếm đoạt những điều có lợi. Cũng vậy, thưa bệ hạ, khi xuất hiện, Chánh Niệm đã tìm thấy rõ ràng các qui trình thuộc các pháp có lợi và bất lợi: - “những điều này có lợi, những điều kia bất lợi; có thể sử dụng được

những thứ này, còn những thứ kia thì không” – và rồi chánh niệm đã loại bỏ điều bất lợi và chiếm đoạt điều có lợi. Cũng vậy, thừa bệ hạ, trạng thái của Chánh niệm là chiếm đoạt[52] được’.

Sau đây là một phương pháp khác: Chánh niệm có trạng thái là ‘không lơ lửng’, nó có phận sự là không hay quên, thành tựu bằng cách canh giữ, hay trong hiện trạng đương đầu với đối tượng, và có nguyên nhân gần là niệm tưởng vững vàng, hay thân niệm xứ v.v.... Nên coi chánh niệm là cánh cửa-cột trụ, do bởi chánh niệm được thiết lập vững vàng bên trong đối tượng, và với tư cách là người canh cửa, do bởi chánh niệm canh giữ các căn.

‘Định [53]’ là hiện trạng bố trí và sắp đặt tâm bên trong đối tượng. Từ việc chế ngự phóng tâm, đây là một khả năng lực kiềm chế, nghĩa là Định mang tính thống lãnh. Nhờ trạng thái là không chao động, Định thực hiện việc cai quản (đối với Giáo pháp liên đới); do đó, đây là một khả năng kiềm chế, và cho ta từ ghép ‘định quyền’. Trạng thái v.v... của nó là trạng thái của ‘nhất hành tâm’(tr. 156).

Tuệ (Pannā)[54] có nghĩa là những hiểu biết rõ (*pajānāti*). Vậy hiểu biết rõ là gì vậy? Thừa nhờ phương pháp Tứ Diệu Đế (hay là Chân Đế), đây là khổ. Nhưng trong Tập Chú Giải Bộ Vị Trí, tuệ được định nghĩa như là ‘điều kiện cho ta am hiểu (hay biết được). Vậy tuệ khiến con người ta biết được điều gì vậy? Thừa đó là tính vô thường, khổ não, vô ngã. Thông qua chế ngự vô minh, đây là một khả năng kiềm chế, nghĩa là nó mang tính ưu việt. Nhờ trạng thái là tri kiến, nó thực hiện việc quản trị (đối với các pháp liên đới); do đó, đây là một khả năng kiềm chế, và cho ta từ ghép ‘tuệ quyền’. Trạng thái của nó là soi sáng và hiểu biết. Giống như khi thắp lên ngọn đèn vào ban đêm, trong một căn nhà có bốn bức tường, thì cảnh tối tăm sẽ kết thúc, ánh sáng tự tỏ hiện ra, cũng vậy, trạng thái của tuệ là soi sáng. Không có cách soi sáng nào bằng với cách soi sáng của tuệ. Có thể nói chỉ trong một lần duy nhất cả mười ngàn cõi xuất hiện trong một ánh sáng duy nhất. Do đó, Trưởng Lão đã nói: ‘Thừa bệ hạ, giống như khi một người đưa cao ngọn đèn dầu vào một căn nhà tối tăm, thì ngọn đèn đã xua tan bóng tối, tạo ra ánh sáng, tỏa ra ánh sáng rực rỡ, [123] khiến ta có thể nhìn thấy các đối tượng, cũng vậy, thừa bệ hạ, khi xuất hiện, tuệ xua tan bóng tối dốt nát, tạo ra ánh sáng trí tuệ, tỏa ra ánh sáng Tuệ giác rực rỡ, khiến cho Tứ Diệu Đế trở nên rõ rệt hơn. Do đó, thừa bệ hạ, trạng thái của tuệ chính là khả năng soi sáng’.

Và giống như một thầy thuốc tài giỏi biết được thức ăn nào phù hợp, và không phù hợp cho con bệnh, cũng vậy, khi xuất hiện, tuệ biết được các pháp nào là thiện hay bất thiện, có ích hay gây hại, thấp hèn hay cao sang, bản thủ hay thanh tịnh, giống nhau hay khác biệt nhau. Và vị Tướng quân Chánh pháp (*Sāriputta*) đã nói: ‘tuệ này nhận biết rõ; vì thế, thừa chư Tỳ-khưu, kết quả là hiểu biết rõ này được gọi là Tuệ’. Và tuệ này nhận biết được điều gì vậy? Thừa đây là khổ thánh đế[55] v.v... Vì thế, nên phổ biến tuệ tri. Và vì thế, nên coi sự hiểu biết như là trạng thái của trí tuệ.

Lại có một quan điểm khác nữa: - tuệ có khả năng thâm nhập vào được bản chất nội tại, có trạng thái là khả năng thâm nhập không hề giảm sút, giống như việc thâm nhập của mũi tên của người bắn cung thiện xạ; tuệ tri còn có phận sự soi sáng đối tượng, như thể là một ngọn đèn; có nguyên nhân gần là không tán loạn, tuệ như thể là một hướng dẫn viên tài giỏi trong rừng.

Ý[56] (mano) chính là hành vi của thức, nghĩa là ý có khả năng phân biệt (nhận thức). Nhưng các tác giả của Tập Chú Giải nói rằng: ‘giống như đo lường bằng *nāli* hay cân bằng một cái cân to, ý nhận ra được đối tượng. Nhờ trạng thái là đo lường, ý thực hiện việc cai quản (đối với các pháp liên đới); do đó, đây là một khả năng kiềm chế, và cho ta từ ghép ‘ý khả năng kiềm chế’. Đây chính là một từ đồng nghĩa với (tâm=citta) đã được đề cập đến ở trên.[57]

Sumano, ‘hảo ý’[58], có nghĩa là khi tâm của ta liên kết với hỷ (zest) và lạc, thì tâm con người ta trở nên vui mừng. Nhờ trạng thái là những điều thú vị, vui mừng thực hiện việc cai quản (đối với các pháp liên đới); do đó, đây là một khả năng kiềm chế, và cho ta từ ghép ‘hỷ quyền’. Đây chỉ là một thuật ngữ khác của lạc, sáng khoái đã được đề cập đến ở trên.[59]

‘Sinh mệnh[60]’ là yếu tố nhờ đó, các pháp liên đới sinh sống. Nhờ trạng thái là không ngừng bảo vệ, nó thực hiện việc cai quản (đối với các pháp liên đới); do đó, đây là một khả năng kiềm chế, và cho ta từ ghép ‘mạng quyền’. Đây là ảnh hưởng thống trị mang tính liên tục trong các qui trình (có hệ thống). Đối với trạng thái v.v.... của sinh mệnh, có trạng thái là không ngừng bảo vệ các pháp không thể tự phân tách khỏi chính mình; có phận sự là các quá trình của các pháp đó, hay các pháp cùng-tồn tại (hiện hữu); nó thành tựu bằng việc sắp đặt các hiện trạng; nguyên nhân gần là các hiện trạng nào cần phải tiếp tục duy trì. Và mặc dù trong những thuộc tính chủ yếu v.v.... của sinh mệnh, có sự phân loại theo thứ tự, nhưng sinh mệnh chỉ bảo vệ các pháp đó, trong sát na hiện hữu của chúng mà thôi, [124] giống như giòng nước bảo vệ những bông sen v.v.... Và mặc dù sinh mệnh bảo vệ các hiện trạng, khiến cho chúng được hồi sinh như là thuộc tính của sinh mệnh, giống như một nữ y tá bảo vệ đứa bé, nhưng sinh mệnh chỉ tiếp tục bằng cách ràng buộc với các pháp tiếp diễn, giống như người hoa tiêu trên con tàu. Khi sinh mệnh kết thúc, thì nó không còn tiếp diễn nữa, do không tồn tại của chính bản thân sinh mệnh và của các pháp đáng lẽ vẫn phải tiếp tục tiếp diễn. Vào lúc kết thúc, sinh mệnh không còn duy trì được các hiện trạng nữa, do sinh mệnh đã bị tiêu hủy, giống như dầu tàn lụi trong bấc đèn không còn có thể duy trì được ngọn lửa trong cây đèn được nữa. Sức mạnh tạo ra hiệu quả của sinh mệnh giống như khoảng thời gian tồn tại của nó vậy.

Còn năm thuật ngữ [61]tiếp theo sau đây, chánh kiến chuyển tải ý nghĩa tri kiến; chánh tư duy chuyển tải ý nghĩa của tâm;[62] Chánh tinh tấn chuyển tải ý nghĩa hỗ trợ; chánh niệm chuyển tải ý nghĩa của việc hiện hữu (hay hiện hữu ngay tức khắc); Chánh định chuyển tải ý nghĩa bất phóng dật. Theo định nghĩa các từ: - điều gì nhìn thấy chính xác, hay nhờ đó, các chúng sanh nhìn thấy những đối tượng một cách chính xác – đây chính là chánh kiến. Điều gì được hoạch định một cách chính xác, hay nhờ đó mà các chúng sanh có thể được hoạch định chính xác thì được gọi là chánh tư duy. Điều gì được gắng sức đúng đắn hay nhờ đó các chúng sanh cố gắng chính xác thì được gọi là Chánh tinh tấn. Điều gì ghi nhớ một cách chính xác, hay nhờ đó, các chúng sanh có thể nhớ lại được một cách chính xác – đây cũng là chánh niệm. Điều gì giữ cho tâm cân bằng trên đối tượng, hay nhờ đó, các pháp liên đới duy trì tâm một cách cân bằng trên đối tượng – đây chính là chánh định. Lại nữa, một quan điểm đúng hay quan điểm chân chánh chính là chánh kiến. Vậy chúng ta nên hiểu định nghĩa các từ theo cách này. Các trạng thái v.v.... của sinh mệnh như đã được đề cập đến ở trên.

Còn bảy ‘lực[63]’, ‘niềm tin’ v.v... như đã được mô tả ở trên. Chúng ta nên hiểu ‘lực’ (bala) theo ý nghĩa ‘không lay chuyển’. Trong bảy yếu tố này, điều gì không lay chuyển vì thiếu niềm tin, đó chính là tín lực của niềm tin. Điều gì không lay chuyển do lười biếng – đó chính là cần lực. Điều gì không lay chuyển vì lãng quên - đó chính là niệm lực. Điều gì không lay chuyển vì phóng dật – đó chính là Định lực. Điều gì không lay chuyển do vô minh - đó chính là Tuệ lực. Điều gì không lay chuyển vì không hổ thẹn đó chính là tầm lực; điều gì không lay chuyển do không lo sợ trước những lỗi lầm, đó chính là uy lực. Đó chính là cách giải thích ý nghĩa theo cách thức hai thuật ngữ.

Những trạng thái v.v... của năm ‘lực’ đầu tiên đã được mô tả trên đây. Hai lực cuối cùng[64], sự hổ thẹn làm cho bá tánh ghê tởm hay co rúm lại trước những điều xấu xa. Đó chính là từ đồng nghĩa của tầm. (hiểu theo nghĩa đen), Việc úy tỏa sáng (nghĩa là với sức nóng mạnh liệt). Đó chính là từ đồng nghĩa của sự bối rối trước tội ác. Trong Mầu đề, tầm đã được nói đến như là trạng thái. Trong Bài Pháp chi tiết sau đây, sẽ nêu bật sự khác biệt giữa hai điều trên, nguồn gốc và ảnh hưởng của chúng ra sao.[125] tầm có một nguồn gốc chủ quan, úy có nguồn gốc bên ngoài. Tầm chịu ảnh hưởng của chính mình, úy chịu ảnh hưởng của thế gian. Úy bắt nguồn từ bản chất nội tại do hối tiếc mà ra, Uùy bắt nguồn từ bản chất nội tại của nỗi sợ hãi. Tầm có trạng thái là việc tuân phục đầy kính trọng, úy có trạng thái là nhìn vào tội lỗi với tính nhút nhát và sợ hãi. Trong hai điều này, thì ngay thẳng cùng với nguồn gốc chủ quan của nó xuất phát từ bốn nguyên nhân sau: quan tâm đến giòng dõi, tuổi tác, thái độ anh hùng, kinh nghiệm rộng. Bằng cách nào vậy? ‘Hành động xấu này không do những người giòng dõi (tốt đẹp) thực hiện; nó do những người có giòng dõi (kém cỏi), những ngư dân và những người đại loại như vậy sẽ thực hiện hành động này; không phù hợp khi cho rằng tôi, một người được sinh ra trong một gia đình tốt, đã thực hiện hành động này’ – như vậy, khi quan tâm đến giòng dõi của một người, và không phạm tội ác như sát sanh v.v... thì người đó duy trì được (tiêu chuẩn về) tầm. Lại nữa, khi cho rằng ‘hành vi xấu xa này chỉ thích hợp với con trai; không phù hợp với một người cùng tuổi với tôi nên làm hành động này’ - như vậy, khi quan tâm đến tuổi tác, ta cũng duy trì được tính ngay thẳng. Lại nữa, khi cho rằng ‘hành vi xấu xa này là một hành động của kẻ yếu đuối; thật không phù hợp với tôi chút nào, một người có lòng can đảm và sức mạnh, nên thực hiện hành vi này’ - như vậy, khi quan tâm đến điều đó, ta duy trì được sự ngay thẳng. Lại nữa, khi cho rằng ‘hành vi xấu xa này là một hành động dành cho những kẻ điên rồ mù quáng và không dành cho những bậc trí tuệ; thật không phù hợp với tôi, là người được phú cho tính trí tuệ và kinh nghiệm rộng rãi, chẳng nên thực hiện hành vi đó. Như vậy, khi quan tâm đến kinh nghiệm sống của một người, thì kẻ đó tự kiểm chế và duy trì được tầm. Như vậy, một khi đã thiết lập được tầm, bằng cách đưa điều đó vào tâm trí, thì người ta không làm những hành vi xấu xa, và vì thế, lòng ngay thẳng có nguồn gốc chủ quan. Úy có nguồn gốc ngoại vi như thế nào? ‘Nếu bạn làm một hành vi xấu xa, thì bạn sẽ bị khiển trách trước bốn hội chúng’.

Kẻ khôn sẽ khiển trách mình. Hỡi đại chúng.

Hãy xa lánh điều bất trung. Nếu ta xa lánh những điều lành.

Hỡi Tỳ-khưu, ai sẽ làm được điều bất thiện?

Khi cân nhắc như vậy, ta sẽ chẳng làm điều tội lỗi, do sợ điều tội lỗi. Như vậy, úy chính là một nguồn gốc ngoại vi.

Tâm ảnh hưởng đến từ bản ngã như thế nào? Hãy lấy ví dụ từ một người con trai của một gia đình quý phái,[126] tự cho mình là nhân vật gây nhiều ảnh hưởng, và chính vì thế, cậu bé xa lánh điều xấu: - ‘Thật không phù hợp khi cho rằng một người như tôi, đã ly tục vì lòng tin, trong khi đã có được nhiều kinh nghiệm rộng rãi, đặt niềm tin đời ẩn cư, lại có thể thực hiện điều xấu xa’. Như vậy, tâm gây ảnh hưởng nhiều đến bản thân. Do đó, Đức Thế Tôn đã phán: ‘Kẻ nào tự coi bản thân mình là người tạo ảnh hưởng lớn, và từ bỏ điều bất thiện pháp, sẽ tu luyện thiện, từ bỏ các tội lỗi và tu luyện lòng thanh tịnh vô tội, và giữ bản thân luôn trong sạch[65]’.

Úy ảnh hưởng đến cõi trần tục như thế nào? Hãy lấy một người con trai trong một gia đình quý phái làm ví dụ, người đó cho rằng cõi trần tục là ảnh hưởng chính gây ra muôn vàn tội lỗi, và không làm bất kỳ điều xấu nào. Theo lời Đức Thế Tôn: ‘Quả thật cõi trần rộng lớn bao la; nơi cõi trần tục rộng lớn này, có nhiều Tỳ-khưu và thầy Bà la môn (brahmin) có đầy uy lực siêu nhiên, có khả năng nhìn thấu và đọc được tư tưởng của người khác. Họ nhìn thấy từ xa, mặc dù họ ở gần ngay bên cạnh ta, nhưng ta vẫn không thể nhìn thấy họ; họ nghiền ngẫm trong tâm mà biết được tư tưởng của người khác, (ngài nghĩ) bằng cách đó, họ sẽ nhận biết được cả chính ta nữa: “Hãy nhìn ngắm người con trai của gia đình quý phái đó. Mặc dù nhờ lòng tin, anh ta đã trở thành một Tỳ-khưu, sau khi xuất gia vì muốn sống cuộc đời vô gia cư, anh ta sống hòa lẫn với những ác. Có những vị chư thiên có uy lực siêu nhiên, có khả năng nhìn thấu và đọc được tư tưởng của người khác. Họ nhìn thấy từ xa” v.v.... Như vậy, anh ta cho rằng cõi đời này gây ảnh hưởng chính, từ bỏ điều bất thiện, tu luyện thiện, từ bỏ tội lỗi và tu luyện tính vô tội, và giữ cho bản thân được trong sạch[66]’. Vì thế, úy đã chịu ảnh hưởng từ cõi đời này.

Tâm bắt nguồn từ bản chất nội tại do lòng hối tiếc mang lại. Úy bắt nguồn từ bản chất nội tại của nỗi khiếp sợ. Ở đây, tâm có nghĩa là cảm thấy xấu hổ, và lòng ngay thẳng bắt nguồn từ bản chất nội tại điều đó. Úy có nghĩa là sợ hãi cõi âm ti, và lòng sợ tội bắt nguồn từ bản chất nội tại của điều đó. Và cả hai thành tựu bằng việc xa tránh tội lỗi. Đối với người con trai gia đình quý phái đó, đang khi theo những tiếng gọi của thiên nhiên, khi nhìn thấy những nhân vật đáng kính trọng, sẽ tỏ ra hối tiếc, sẽ bị xấu hổ. Cũng như vậy, khi chìm đắm trong cảm giác xấu hổ nội tâm, anh ta không làm điều xấu. Khi có người khiếp sợ cõi âm ti, thì người đó sẽ không phạm tội. Sau đây là một câu chuyện minh họa: Hai quả banh sắt, một quả thì lạnh ngắt và dính đầy phân, còn quả banh kia thì nóng hổi và bốc lửa, người trí tuệ không cầm quả banh lạnh, vì ghê tởm tình trạng bản thủ dính phân, cũng không cầm quả banh kia, vì sợ bị bỏng tay. Ở đây, hành vi không cầm quả banh lạnh, vì ghê tởm quả banh đó dính đầy phân, cũng tương tự như không làm điều xấu, vì đang chìm đắm trong cảm giác xấu hổ nội tâm. [127] Nên coi sự việc không cầm quả banh nóng vì sợ bị bỏng như là không làm điều xấu, vì sợ cõi âm ti.

Tâm có trạng thái là lòng vâng phục vì kính trọng, còn úy có trạng thái là nhát đảm khi nhìn vào khía cạnh đáng sợ của điều sai trái. Cả hai điều này đều thành tựu bằng việc tránh né tội ác. Thật vậy, khi một người nào đó, do bốn nguyên nhân là do mối quan tâm đến giòng dõi gia đình, đến phẩm giá của vị Luận sư, đến số tài sản thừa kế khổng lồ, đến danh dự của người bạn đồng đạo của mình, nên đã tạo ra lối sống ngay thẳng, với trạng thái là sự vâng phục vì kính trọng, và không làm điều xấu. Khi người đó, do bốn nguyên nhân là tự kết tội chính mình, bị những người khác kết tội, bị trừng phạt, có số mạng xấu, nên đã tạo ra úy,

với trạng thái là nhất đảm khi nhìn vào khía cạnh đáng sợ của việc sai trái và không làm điều xấu. Ở đây, có thể giải thích chi tiết về sự quan tâm đến giòng dõi cao v.v... và nỗi sợ hãi đối với việc tự kết tội chính mình (như trên).

Bằng cách này, họ không thêm khát tham dục, hay tự bản thân không thêm khát tham dục, hay chỉ có hành động không thêm khát tham lam – đây là vô tham’ (hay tính vô vụ lợi). Và cũng tương tự như vậy đối với sự ‘vô sân’ và ‘vô si[67]’. Trong số ba điều trên, vô tham có trạng thái là tâm thoát khỏi thói tham lam trước một đối tượng của ý, hay có trạng thái là tình trạng không dính mắc, giống như giọt nước trên chiếc lá sen. Phận sự của nó là không chiếm đoạt cái gì làm của riêng, giống như một Tỳ-khưu đã được giải thoát, và Lòng vô tham thành tựu bằng việc không lệ thuộc, giống như một người bị rơi vào một nơi hôi thối. Tình trạng vô sân có trạng thái là thoát khỏi thói lỗ mắng hay oán giận, giống như một người bạn dễ chịu; phận sự của nó là tiêu hủy điều gây ra khó chịu, hay xua tan nỗi đau khổ, giống như loại gỗ đàn hương; vô sân thành tựu bằng hoan hỷ, giống như vàng trắng rằm. Vô si đã được giải thích tùy thuộc vào trạng thái v.v... liên quan đến thuật ngữ ‘tuệ quyền[68]’.

Còn nữa, trong ba điều trên, vô tham [69] tương phản với vết nhơ bẩn xén, vô sân tương phản với vết nhơ tính độc ác, vô si tương phản với vết nhơ của thói không tu luyện những tính chất đạo đức. Và vô tham còn là điều kiện để bố thí, vô sân là điều kiện của trì giới, và vô si là điều kiện của tu tiến. Ngoài ra, vô tham, ta tránh được những cách tham lam quá độ; thông qua quan hệ từ bi, ta tránh được thói thiên vị của kẻ hận thù; thông qua tuệ, ta tránh được những điều si mê. Còn nữa, khi phát hiện ra một điều gì thực sự sai trái, người vô tham vạch trần điều đó, bởi vì kẻ tham lam che đậy tội lỗi; tương tự như vậy, khi khám phá được một nhân đức, người đó có tình thân thiện tỏ bày điều đó, bởi vì kẻ có lòng hận thù [128] xóa bỏ nhân đức; và người trí tuệ bộc lộ ra điều gì họ nhận thấy thực sự là đúng, trong khi kẻ ngu dốt lại cho điều đúng đắn là sai trái, và cho điều sai trái là đúng đắn. Và còn nữa, thông qua vô tham, người ta không cảm thấy nỗi đau khi phải chia lìa những gì là thân yêu, bởi vì cảm xúc cũng như bất lực trong việc chịu đựng nỗi đau chia cách khỏi những gì thân yêu vốn là bản chất nội tại của kẻ tham lam. Thông qua vô sân, ta không cảm thấy nỗi đau phải kết hợp với những gì họ không ưa thích, bởi vì do lòng hận thù cũng như bất lực trong việc chịu đựng nỗi đau kết hợp với những gì ta không ưa thích vốn là bản chất nội tại của kẻ có lòng hận thù. Thông qua tính vô si, người ta không cảm thấy nỗi đau vì không đạt được điều mà mình ao ước, bởi vì người vô si có những mối quan tâm như: ‘Điều này xảy ra làm sao được[70]?’. Và còn nữa, thông qua vô tham, ta không trải qua nỗi đau phải tái sinh, bởi vì vô tham tương phản với tham ái, và nỗi đau phải tái sinh bắt nguồn từ tham ái mà ra. Thông qua vô sân, ta không cảm thấy nỗi đau của tuổi già, bởi vì kẻ có lòng hận thù dữ dội sẽ trở thành già nua một cách mau chóng. Thông qua vô si, ta không cảm thấy nỗi đau khi phải chết, bởi vì cái chết thực sự, với trí tuệ bị cản trở là nỗi đau không đến với người không bị lừa đảo. Và cuối cùng, đối với các phàm nhân, những người hạnh phúc có cuộc sống hài hòa là nhờ họ vô tham, đối với các Tỳ-khưu, những người hạnh phúc có cuộc sống hài hòa là nhờ họ vô si, và đối với bá tánh, những người hạnh phúc có cuộc sống hài hòa là nhờ họ vô sân.

Để phân biệt: - Vô tham, sẽ không phải tái sinh nơi cõi Ngạ quỷ[71] (peta); thường thì do tham ái chắc chắn chúng sanh phải tái sinh nơi cõi đó, tuy nhiên vô tham đối nghịch với

lòng tham ái. Khi vô sân, cũng không phải tái sanh trong cõi địa ngục; bởi vì chắc chắn thông qua hận thù và thói thô bỉ, ta phải tái sanh nơi cõi địa ngục, tuy nhiên vô sân lại đối nghịch với lòng hận thù. Khi vô si, việc tái sanh thành súc sanh hèn kém sẽ không xảy ra; bởi vì chắc chắn do si mê, con người ta lại phải tái sanh nơi súc sanh hạ cấp luôn hay si mê, mà vô si đối nghịch với si mê. Trong số ba điều trên, vô tham hạn chế được tính tham ác; vô sân hạn chế được chia rẽ do lòng hận thù mà ra; vô si hạn chế được thói dưng dưng do si mê[72] mà có.

Ngoài ra, tùy theo thứ tự ba điều kể trên, có ba loại tướng như sau: giải thoát (liên đới với Thiền đầu tiên), vô sân (liên đới với tâm từ), và bất hại (liên đới với tâm bi). Cũng có ba nhận thức: thói xấu xa, không thể lường trước được và các giới. Thông qua vô tham, ta tránh được khuynh hướng hoàn toàn chạy theo dục lạc; thông qua vô sân, ta tránh được việc tự khổ hạnh; thông qua vô si, ta đạt đến được Trung Dung Chi Đạo (Middle Course). Tương tự như vậy, vô tham bề gây tham ác thân phược, [73] vô sân bề gây sân độc thân phược, vô si bề gây được hai mối ràng buộc còn lại. Còn nữa, hai niệm xứ đầu tiên được hoàn tất nhờ sức mạnh của hai điều trước (tức là vô tham và vô sân); và hai niệm xứ sau cùng được hoàn tất nhờ sức mạnh của điều sau này (tức là vô si). Lại nữa, vô tham là nguyên nhân dẫn đến sức khỏe tốt, bởi vì người không tham lam thì không sử dụng đến điều hấp dẫn nhưng không phù hợp, vì thế, người đó có sức khỏe tốt. [129] Vô sân là nguyên nhân dẫn đến tính trẻ trung, bởi vì người không có lòng hận thù, không bị ngọn lửa hận thù thiêu đốt, làm nhăn nhó và khiến cho tóc bạc trắng, người đó vẫn giữ được tính trẻ trung lâu dài. Vô si là nguyên nhân dẫn đến sống lâu, bởi vì người vô si nhận biết được điều gì ích lợi và không ích lợi, họ tránh được điều bất lợi và thực hiện điều có lợi, người đó có cuộc sống trường thọ. Còn nữa, vô tham là nguyên nhân tạo ra của cải, bởi vì ta đạt được của cải thông qua tính hào phóng mà thôi. Vô sân là nguyên nhân dẫn đến tình hữu nghị, bởi vì nhờ có tâm từ, ta có được bạn bè thân hữu chứ không bị mất đi. Vô si là nguyên nhân tạo ra những thành tích cá nhân, vì một khi chỉ làm những điều tốt đẹp cho bản thân, thì ta không si mê để tự hoàn thiện chính mình. Lại nữa, vô tham sẽ đem đến cuộc sống trên cõi chư thiên dục giới, vô sân sẽ đem lại cuộc sống nơi cõi Phạm Thiên (heavens), vô si đưa đến cuộc sống bậc Thánh. Ngoài ra, thông qua vô tham, ta được sống bình an [74] cùng với chúng sanh và những gì thuộc con người, bởi vì nếu xảy ra tai họa, ta không phải đau khổ do quá gắn bó với của cải thuộc bọn thù địch. Nhờ vô sân, ta được sống hạnh phúc giữa chúng sanh với nhau và những gì thuộc về con người, bởi vì người không thù oán không thể có lòng hận thù được. Thông qua vô si, ta được sống hạnh phúc giữa chúng sanh và những gì thuộc về con người vô tư, bởi vì đối với người không si mê, họ không gắn bó quá mức vào bất kỳ ai và những gì thuộc về người quân bình. Lại nữa, nhờ vô tham, ta hiểu được tính chất vô thường và nhất thời, bởi vì người tham lam không coi những gì vô thường là vô thường, do họ mơ ước cảnh giàu sang và phú quý. Nhờ vô sân, ta hiểu thấu đáo điều gì là khổ não, bởi vì khi ta có khuynh hướng thiên về tình bằng hữu, ta loại bỏ được tận gốc thói gây khó chịu và coi những gì vốn trong tình trạng vô thường là khổ não. Nhờ vô si, ta hiểu thấu được vô ngã, bởi vì ta không có si mê [75] khéo léo trong việc nắm bắt được bản chất thực tiễn, và biết được ngũ uẩn mà không cần đến bất kỳ ai cố vấn [76] theo cách thông thường. Khi minh sát vô thường, khổ não và vô ngã, và vô ngã. Thông qua quán vô thường, xuất hiện vô tham; thông qua quán minh khổ não, xuất hiện vô sân; thông qua quán minh vô ngã, xuất hiện vô si, bởi vì khi nhận biết một cách đúng đắn rằng đây là vô thường, thì minh khổ não ai sẽ gây ra hành vi làm xuất hiện tham lam đó.

Khi nhận biết được các pháp hữu vi là khổ não, thì ai sẽ gây ra cơn tức giận vượt quá mức độ bạo lực để làm xuất hiện những điều sân hận này? Và khi nhận biết được các pháp đều vô ngã rồi không, thì ai lại rơi vào si mê?

‘Vô tham ác[77]’ là không tham muốn của cái của tha nhân.

Vô sân ác[78] tức là không hủy hoại hạnh phúc thân tâm của người khác, không hủy hoại lợi thế và tiếng tốt ở cõi đời hay ở cõi đời sau.

Điều gì ta nhìn thấy là đúng đắn hay là quan niệm chân chánh: - đó chính là chánh kiến[79]. Thuật ngữ này và hai thuật ngữ sau, có nghĩa là vô tham ác, v.v... là những tên khác dùng để chỉ vô tham, vô sân và vô si. Ở trên, ba thuật ngữ này được hiểu nhờ các căn của chúng, ở đây, ta nên hiểu ý nghĩa của chúng theo các qui trình tác nghiệp.

Ở trên[80], ta hiểu theo nghĩa tầm (lối sống ngay thẳng) và úy như là những ‘lực’, nhưng ở đây, hai khái niệm này (được lập lại) theo nghĩa là những người bảo vệ cho cõi đời này, như ngài đã nói ‘Nầy chư Tỳ-khuru, hai pháp này đang bảo vệ cõi trần gian này. Hai pháp đó là gì vậy? Đó là ý nghĩa về tầm và úy. [130] Nầy chư Tỳ-khuru, nếu hai pháp này không thể bảo vệ được cõi trần gian này, chẳng có ai kính trọng mẹ mình, hay bà bác, bà dì, họ cũng chẳng kính trọng hiền thê của thầy mình, cũng như người vợ hiền của các nhân vật đáng trọng. Cõi đời này sẽ đầy rẫy những cảnh tái sanh bừa bãi, chẳng hạn như tái sanh vào loài dê, cừu, gà, heo, chó nhà và chó rừng. Nầy chư Tỳ-khuru, bởi vì hai pháp này bảo vệ trên cõi đời này, nên các bà mẹ và những phụ nữ còn lại[81] mới được kính trọng.

‘Tịnh thân (kāya)[82]’ chính là an tịnh thuộc ba nhóm sở hữu tâm (cùng xuất hiện với tâm); tịnh tâm là sự an tĩnh của thức. Ở đây, kāya (thân) ám chỉ ba uẩn sau: – cảm giác (thọ), (tưởng) và hành. Khi phối hợp chung với nhau, thì cả hai hiện trạng này đều mang trạng thái là trần an nổi khổ thuộc sở hữu tâm và tâm; cả hai có phận sự dẹp tan nổi khổ thuộc cả hai yếu tố trên; thành tựu là các pháp không dao động và diễm tĩnh nơi cả hai yếu tố này; và chúng có thành tựu gần là có những sở hữu tâm và tâm. Hai hiện trạng này đều đối nghịch với những phiền não, chẳng hạn như tính phóng dật gây xáo trộn nơi các sở hữu tâm và tâm.

‘Khinh thân’ là lòng hăng hái thuộc các sở hữu tâm; khinh tâm (citta) là tinh thần hăng hái thuộc tâm[83]. Cả hai đều có chung trạng thái là trần áp tính chất nặng nề cách này cách khác; chẳng có phận sự dẹp tan sự nặng nề nơi cả hai yếu tố này; chúng thành tựu ra bằng cách đối nghịch lại với thói uể oải nơi cả hai yếu tố này, và nguyên nhân gần là có sở hữu tâm và tâm. Chúng là nhân tố đối kháng lại Phiền não (đòi bại xấu xa), chẳng hạn như hôn trầm và thụy miên, tạo ra bầu khí nặng nề và cứng ngắc nơi các sở hữu tâm và tâm.

‘Nhu thân’ chính là sự mềm dẻo thuộc các sở hữu tâm; như tâm[84] (citta) chính là sự mềm dẻo thuộc phạm vi tâm. Trạng thái của cả hai là trần áp tính cứng ngắc nơi các sở hữu tâm và tâm; chúng có phận sự dẹp tan tính cứng ngắc nơi cả hai yếu tố này; thành tựu hay hậu quả của chúng là không tạo ra sức đối kháng, và nguyên nhân gần là có sở hữu tâm và tâm. Hai yếu tố mềm dẻo thể chất và Danh đều là đối thủ của những Phiền não (đòi bại xấu xa), chẳng hạn như kiến chấp, ngã mạn, gây ra hiện trạng cứng ngắc nơi các sở hữu tâm và tâm.

‘Thích thân’ (*kāya*) là tính dễ sử dụng nơi các sở hữu tâm; thích tâm^[85] (*citta*) là tính dễ sử dụng thuộc tâm. Chúng có trạng thái là trần áp tính khó xử dụng nơi sở hữu tâm và tâm; chúng có phạm sự đẹp tan tính chất cứng cõi nơi cả hai yếu tố trên; thành tựu thành tích của cả hai trong việc tạo ra những đối tượng của ý, và nguyên nhân gần nhất của cả hai là có sở hữu tâm và tâm. Hai pháp này là những đối thủ chống lại các triền cái^[86] còn sót lại, chúng thường tạo ra hiện trạng khó sử dụng nơi sở hữu tâm và tâm. [131] Chúng nên được coi chúng là những yếu tố đem lại niềm tin cho các đối tượng niềm tin, sự ứng dụng kiên trì trong những công việc ích lợi và chúng giống như sự thanh tịnh của vàng.

‘Thuần thân’ là sự sung sức của các sở hữu tâm; thuần tâm là sự sung sức của tâm. Chúng có trạng thái là sự giải phóng sở hữu tâm và tâm khỏi điều xấu xa; phạm sự của chúng là đẹp tan sự xấu xa trong cả hai yếu tố này; thành tựu của chúng là sự giải phóng khỏi điều ác, và nguyên nhân gần nhất của chúng là có sở hữu tâm và tâm. Hai sự sung sức này là những đối thủ của những điều xấu xa, chẳng hạn như sự thiếu tự tin, gây ra sự xấu xa nơi sở hữu tâm và tâm.

‘Chánh thân’ (*kāya*) là tính chất ngay thẳng của các sở hữu tâm; chánh tâm là tính chất ngay thẳng của tâm. Cả hai đều có trạng thái là của sở hữu tâm và tâm; phạm sự của cả hai là tiêu diệt điều bất chánh, chúng thể hiện là không tà vạy; nguyên nhân của chúng là có sở hữu tâm và tâm. Và đối kháng lại với những phiền não (đôi bại xấu xa) như là giả dối và xảo trá, là điều tạo ra sự tà vạy cho cả tâm và sở hữu tâm.

‘Chánh niệm^[87]’ chính là ghi nhớ. ‘Tỉnh giác^[88] thấu đáo (Hiếu biết)’ tức là am tường đầy đủ. Điều này mang ý nghĩa là nhận thức sự vật về mọi mặt, và theo nhiều cách khác nhau. Hiếu biết về sự vật dựa theo tính hữu dụng nơi các sự vật đó. Tính thiết thực, mục tiêu và để am tường chúng một cách rõ ràng không nhằm lẫn.: - Sau đây là bốn cách phân loại chánh niệm. muốn biết thêm trạng thái v.v... xin tham khảo hoặc là thuật ngữ đã trình ở trên về quyền^[89] (faculties) được nói đến ở trên là những năng lực. Về điểm này, những năng lực đó lại được đề cập đến dưới góc độ tiện ích (serviceableness).

‘Chỉ tịnh^[90]’ là điều trấn an các pháp bất thiện, dục lạc. ‘Quán minh’ có nghĩa là xem xét mọi hiện trạng dưới góc độ vô thường. Về ý nghĩa, đó là trí tuệ. Như đã đề cập đến những trạng thái v.v... đã nêu ở trên về cả hai yếu tố này. Và ở đây, cả hai được coi như một cặp^[91] ràng buộc chặt chẽ với nhau.

‘Chiếu cố’ là duy trì các pháp đồng sanh^[92]. ‘Cân bằng’ trái nghĩa với phóng dật được gọi là bán loạn.^[93] Những trạng thái v.v... của cả hai yếu tố này đã được trình bày ở trên^[94]. Ở đây, hai yếu tố này được đề cập đến nhằm mục đích chứng tỏ mối liên kết giữa ‘tinh tấn’ và ‘Định tâm’ mà thôi.

‘Hoặc bất kỳ hiện trạng nào khác phi sắc nào khác liên kết một cách ngẫu nhiên đều là Thiện pháp^[95] có nghĩa là đã có năm mươi hiện trạng và hơn (sáu) hiện trạng nữa đã được giải thích từ chỗ ‘Đây là tiếp xúc’ cho đến ‘Đây là bất phóng dật’ theo đúng thứ tự thuật ngữ, toàn bộ không phải chỉ là những (Pháp thiện) thôi đâu. Về mặt thực chất, [132] vào những loại tâm vô dẫn chính yếu đầu tiên xuất hiện, câu hành hỷ, có tới ba nguyên nhân và được cảm nhận nơi dục giới nổi lên, lúc đó, các pháp khác với tiếp xúc và các pháp còn lại

cũng xuất hiện, nhưng liên kết với các pháp này mỗi hiện trạng chỉ nổi lên từ những nguyên nhân thích hợp riêng. và, đặc tính phi sắc, mỗi hiện trạng được tạo ra nơi bản chất phi sắc nội tại riêng của nó. Và toàn bộ các pháp này đều là pháp thiện. Cho đến nay, sau khi chứng minh được năm mươi hiện trạng và nhiều hơn thế nữa được xác định trong kinh văn như là những sở hữu tâm, Đấng Pháp Vương đã xác định thêm chính hiện trạng khác nữa qua cụm từ ‘Bất kể hiện trạng nào’v.v....

Chín hiện trạng này xuất hiện nơi nhiều đoạn văn khác nhau trong Kinh tạng với tựa đề như dục, thắng giải, tác ý, hành xả và tùy hỷ, việc kiêng cử khỏi tà nghiệp, tà ngữ và thoát khỏi tà mạng. Và nơi những loại tâm chính yếu này, có loại dục chính thông, nghĩa là tốt đẹp xét dưới khía cạnh nỗ lực, không được xác định trong kinh văn như là nhân tố tâm, nhưng được bao hàm trong cụm từ ‘Bất kể hiện trạng nào....’ Tương tự như vậy, có thắng giải, tác ý, hành xả, và giai đoạn chuẩn bị tình hữu nghị^[96]. Ta chỉ có thể hiểu được điều này một khi có vô sân. Cũng còn có những giai đoạn chuẩn bị cho bi, tùy hỷ và sự tâm xả đối với lỗi sống hưởng lạc. Nhưng chỉ khi nào có lòng hành xả, ta mới hiểu được cách thức thờ ơ trước lỗi sống hưởng lạc. Cũng gồm cả chánh ngữ, chánh nghiệp và chánh mạng trong đó nữa. Lối sống này không được xác định trong kinh văn như là nhân tố tâm, nhưng được bao hàm ở đây qua cụm từ ‘Bất kể hiện trạng nào....’.

Trong số chín hiện trạng này, có bốn hiện trạng đó là: - dục, thắng giải tác ý và hành xả – có thể đạt được cùng một lúc, các pháp còn lại có thể đạt được vào những thời điểm khác. Bởi vì nhờ (loại hiện trạng tâm ban đầu), ta từ bỏ được tà ngữ, và nhờ tiết chế, ta thực hiện được chánh ngữ, thế rồi cùng với bốn hiện trạng bắt đầu với dục, hiện trạng thứ năm, nghĩa là chánh ngữ chỉ có thể đạt được đồng thời với nhau. Khi ta từ bỏ tà nghiệp, và nhờ biết tiết chế, từ đó, thực hiện được chánh nghiệp, từ bỏ được tà mạng, và nhờ tiết chế, từ đó, ta thực hiện được chánh mạng, và đạt đến giai đoạn chuẩn bị cho bi và tùy hỷ, thế rồi cùng với bốn hiện trạng bắt đầu với dục, hiện trạng thứ năm, nghĩa là mỗi hành động trong số những hành động này có thể đạt được đồng thời với nhau. Khi vượt qua năm hiện trạng này, người nào thể hiện bố thí, trì giới và tự mình áp dụng vào hành động (nghĩa là những hoàn cảnh của việc tu tiên), thì người đó đạt được bốn nhân tố phổ quát. Do đó, trong chín hiện trạng ‘Hay bất kể hiện trạng nào...’ này, ‘dục’ đồng nghĩa với muốn hành động. Như vậy, trạng thái của hiện trạng này là muốn-hành động, phạm sự của nó là tìm kiếm một đối tượng, [133] nó thành tựu bằng cách có được đối tượng để tùy ý sử dụng, mà đối tượng của nó cũng là nguyên nhân gần của nó. Trong khi hiểu được một đối tượng do tâm, nên coi ước muốn đó như là cánh tay^[97] nổi dài vậy.

‘Thắng giải’ đối với một đối tượng là sự chọn lựa một đối tượng tương tự. Trạng thái của nó là xác định, phạm sự của nó tương phản với tính lưỡng lự^[98], nó thành tựu một cách chắc chắn, không lay chuyển^[99] được, nguyên nhân gần của nó là một đối tượng đã đến lúc phải quyết định. Do bản chất không lay chuyển, nên coi yếu tố này như một cây trụ đá.

‘Tác ý’ là một cách làm, làm để trong tâm. Nghĩa là nó tác ý để tỏ bày khác hẳn với loại tâm trước đó. Có ba loại tác ý: tác ý thành cảnh, tác ý thành lộ tâm, tác ý thành tốc lực tâm. Trong đó, (a) tác ý thành cảnh được gọi là tác ý, là bởi vì nó tạo ra (đối tượng) trong tâm. Nó có trạng thái là lèo lái các pháp liên đới về phía đối tượng, có phạm sự nối kết các pháp liên đới về phía đối tượng, nó thành tựu bằng cách đương đầu với đối tượng. Nó bao hàm

trong hành uẩn, và ta nên so sánh loại tác ý giống như người đánh xe điều khiển các pháp liên đới, bởi vì nó làm thành cảnh. (b) Tác ý thành lộ tâm đồng nghĩa với tâm hướng “ngũ môn^[100]”; và (c) tác ý thành tốc lực tâm đồng nghĩa với tâm hướng môn.

‘Hành xả’ (hay quân bình tâm^[101]) mang tính trung lập đối với nhiều hiện trạng khác nhau. Nó có trạng thái là điều khiển sao cho những sở hữu tâm và tâm cân bằng với nhau, nó có phận sự kiểm tra hiện trạng thiếu hụt và vượt trội, hay cắt đứt thói bè phái; thành tựu của nó là sự trung lập. Do tính trung lập đó đối với những sở hữu tâm và tâm, nên coi nó giống như một người đánh xe ngựa đối xử công bằng đối với những con ngựa đã được huấn luyện tốt đang kéo xe cho anh.

‘Bi và tùy hỷ’ sẽ được giải thích trong bài chú giải về Phạm trú^[102]. Chỉ có sự khác biệt này là –ở đó, bi và tùy hỷ đã đạt đến hiện trạng nhập thiền định, và người ta cảm nghiệm được hai yếu tố này như thể trong cõi sắc^[103] tế, ở đây, chúng được cảm nghiệm trong cõi Dục giới.

‘Tiết chế- hành vi thân bất thiện pháp’ có nghĩa là kiêng không thực hiện những hành vi thân bất thiện pháp. Hai câu còn lại đều tương tự như nhau. Đối với những trạng thái v.v... người ta cho rằng mỗi câu trong số ba câu trên đều không xâm phạm một bước nào đến đối tượng của hai câu kia. Chúng có phận sự là co rút lại thành giống hệt nhau; và chúng có niềm tin, cảm giác mắc cỡ, sợ tội, tri túc và còn nhiều yếu tố khác nữa như là những nguyên nhân gần. Nên coi như chúng được tạo ra do hiện trạng tâm trong việc ngăn chặn khỏi thực hiện xấu xa.

Có năm mươi sáu bắt đầu bằng xúc và chín hiện trạng ‘Bất kể hoàn cảnh nào’ trong phần phác thảo các pháp này, cùng tạo thành sáu mươi lăm nhóm. Trong đó, đôi khi sáu mươi một hiện trạng xảy ra chỉ kéo dài trong một sát na nào đó, và đôi khi toàn bộ sáu mươi hiện trạng đó lại xảy ra cùng một lúc. Sáu mươi một hiện trạng xảy ra trong năm trường hợp, đó là khi chúng xuất hiện tùy theo khả năng để hoàn tất chánh ngữ, chánh nghiệp, chánh mạng, bi và tùy hỷ; có sáu mươi hiện trạng chỉ trong một sát na mà thôi, hơi tách biệt với năm cơ hội này (nghĩa là trong lúc bố thí hay thực thi công đức). [134] Và ngoại trừ các pháp ‘Bất kể hiện trạng nào’, lại có năm mươi sáu hiện trạng đã được đề cập đến trong kinh văn. Hơn nữa, trong số năm mươi sáu hiện trạng, bằng thừa nhận hiện trạng nào chưa được thừa nhận, toàn bộ có ba mươi hiện trạng, nghĩa là, năm nhóm-xúc^[104], Tầm, Tứ, hỷ, nhất tâm, năm quyền, hai lực là tầm lực và úy lực, hai căn vô tham và vô sân, mười hai hiện trạng bắt đầu bằng phối hợp các sở hữu tâm và tâm^[105].

Trong ba mươi hiện trạng đó, có mười tám hiện trạng không thể xếp loại được, nhưng có mười hai hiện trạng có thể phân loại được. Mười tám hiện trạng nào vậy? Thừa đó là xúc, tưởng, tư, tứ, hỷ, mạng quyền, và mười hai hiện trạng không thể phân loại được bắt đầu với ‘việc căn cứ trên sở hữu tâm.’ thọ, tâm, tầm, nhất tâm, quyền như tín, tấn, niệm và tuệ, những lực như tầm và úy, vô tham, vô sân. Mười hai hiện trạng này không được sắp loại (*savibhattikā*)

Trong số đó, có bảy hiện trạng được phân thành hai nơi, một hiện trạng thành ba nơi, hai hiện trạng thành bốn nơi, một hiện trạng thành sáu nơi, và 1 hiện trạng thành bảy nơi. Phân

loại như thế nào? Thừa có bảy hiện trạng được phân loại tại hai nơi – tâm, tầm, tín, tầm, úy, vô tham và vô sân. Vì trong số Giáo pháp này, tâm (cittam) được nói đến theo cách thông thường, khi đã đạt[106] được năm loại xúc; và được coi như là ý quyền (mano), thông qua những quyền. Tầm cũng được nói đến theo cách thông thường, thông qua những chi thiền *Jhāna*; và được coi như là chánh tư duy thông qua các chi Đạo. Tín được đề cập đến như là tín quyền thông qua những quyền; và tín lực được đề cập đến thông qua những lực. Tầm được đề cập đến như là tầm lực thông qua; và được coi như là tầm như là hai yếu tố bảo vệ của cõi trần thế.[107] Và tương tự như vậy đối với úy. Vô tham được đề cập theo cách thông thường, thông qua các căn và được coi như là vô tham ác thông qua nghiệp đạo. Vô sân được nói đến theo cách thông thường, thông qua các căn; và vô sân ác cũng thông qua nghiệp đạo. Như vậy bảy hiện trạng này được sắp xếp thành hai nơi. Thọ nói đến được hiểu theo nghĩa hẹp qua năm nhóm loại xúc, và hỷ lạc hay lạc qua các chi thiền *Jhāna*, hiểu theo nghĩa như là hỷ quyền thông qua nhiều quyền khác nhau. Như vậy có một hiện trạng được phân loại thành ba nơi. Cần được nói tới được hiểu theo nghĩa là cần quyền thông qua nhiều quyền khác nhau, được hiểu như là Chánh tinh tấn thông qua các chi Đạo, được hiểu là cần lực thông qua nhiều lực khác nhau, được hiểu như là yếu tố ‘chiếu cố “kê” hai câu sau này.[108] niệm (sati) được đề cập đến như là niệm quyền thông qua nhiều quyền khác nhau, được hiểu như là chánh niệm thông qua các chi Đạo, được hiểu như là niệm lực’ thông qua nhiều lực đa dạng.[135] được hiểu như là chánh niệm thông qua Mẫu đề nhị sau này. Như vậy hai hiện trạng được phân loại thành bốn địa điểm khác nhau. Định được nói đến như là nhất tâm thông qua những chi thiền, được hiểu như là Định quyền thông qua nhiều nhiều quyền đa dạng, được hiểu như là chánh định qua các chi đạo, được hiểu như là định lực thông qua các lực được hiểu như là ‘chỉ và bất phóng dật’ thông qua các ‘Mẫu đề nhị’ sau này. Như vậy một hiện trạng riêng lẻ như vậy lại được phân thành sáu vị trí khác nhau. Trí tuệ được đề cập đến như là một tuệ quyền thông qua nhiều quyền đa dạng, được hiểu như là những ‘chánh kiến’ thông qua nhiều chi Đạo, được hiểu là tuệ lực thông qua nhiều lực đa dạng, được hiểu như là ‘vô si’ thông qua nhiều căn nguyên, được hiểu như là Chánh Kiến thông qua nghiệp đạo, được hiểu là ‘tỉnh giác’[thông qua những cặp hiện trạng chẵn, như là[109]] ‘Quán minh’ thông qua Mẫu đề nhị sau này. Như vậy hiện trạng duy nhất này được phân loại tại bảy vị trí khác nhau.

Nhưng nếu có người nào đó nói rằng: - ‘Trong trường hợp này chẳng có gì mới mẻ cả; chỉ là điền các từ vào các vị trí khác nhau, bằng cách tận dụng những từ đã sử dụng; như vậy điều này tạo thành một Bài Pháp chẳng mạch lạc cũng như thứ tự gì cả, giống như những của cải do kẻ trộm lấy đi, thật là một Bài Pháp chẳng thông minh chút nào. tựa như cò khô cản đường đàn bò đi vậy.’ – vậy thì ngài nên kiểm tra lại theo như lời nói của chúng tôi đưa ra, ‘Không phải vậy đâu!’ Chẳng có Bài Pháp nào của các Đức Phật[110] lại không mạch lạc cả; luôn luôn có mối tương quan mật thiết trong các Bài Pháp đó. Cũng không có Bài Pháp nào lại thiếu hiểu biết cả. Toàn bộ các Bài Pháp đều được phát biểu với hiểu biết cao độ. Bởi vì Đức Phật Toàn Giác biết rõ được chức năng của từng hiện trạng đó, nên trong khi phân loại theo chức năng, ngài đã phân loại từng hiện trạng vào những vị trí nhất định, mười tám hiện trạng chỉ thực hiện một chức năng mà thôi. Khi biết rằng bảy hiện trạng có hai chức năng ngài đã phân loại chúng thành hai vị trí. Khi biết rằng thọ có ba chức năng, ngài đã phân loại thọ vào ba vị trí khác nhau. Khi biết rằng cần và niệm (sati) có tới bốn chức năng, ngài đã phân loại chúng vào bốn vị trí khác nhau. Khi biết rằng Định có tới sáu

6 chức năng, ngài đã phân loại chúng vào sáu vị trí khác nhau. Khi biết rằng trí tuệ có tới bảy chức năng, ngài đã phân loại trí tuệ vào bảy vị trí khác nhau.

Sau đây là một dụ ngôn để minh họa: - Người ta kể lại rằng: có một vị vua trí tuệ đi vào nơi cô tịch và suy nghĩ ‘Bằng bất cứ giá nào, không ai được sử dụng hết số của cải hoàng gia và chiếm quyền thừa kế. Ta sẽ gia tăng nguồn thu nhập hoàng gia bằng những thủ pháp phù hợp’. Nhà vua liền tụ tập tất cả những người thợ thủ công hoàng gia lại và tuyên bố ‘Hãy triệu tập những người nào chỉ biết thạo một nghề duy nhất mà thôi.’ Sau khi đức vua đã được triệu tập, có mười tám người đàn ông đứng lên. Nhà vua phân công cho mỗi người phần việc của mình và sai họ ra đi. Khi nhà vua tuyên bố ‘Người nào thông thạo hai nghề hãy tiến lên phía trước, tức thì có bảy người người đàn ông tiến lên gần nhà vua. Nhà vua tin tưởng giao cho từng người, mỗi người hai phần việc. Khi nhà vua tuyên bố ‘Người nào thông thạo ba nghề hãy tiến lên phía trước, tức thì chỉ có một người tiến lên gặp nhà vua. Nhà vua cũng tin tưởng người này và giao cho ông ba phần việc để làm. Khi nhà vua tuyên bố ‘Người nào thông thạo bốn nghề hãy tiến lên phía trước, tức thì có hai người tiến đến lại gần nhà vua. Nhà vua lại tin tưởng hai người này và giao cho họ bốn phần việc để làm. Khi nhà vua tuyên bố ‘Người nào thông thạo năm nghề hãy tiến lên phía trước, tức thì không có người nào tiến đến gần nhà vua. Khi nhà vua tuyên bố ‘Người nào thông thạo sáu nghề hãy tiến lên phía trước.’ tức thì có một người tiến đến gần nhà vua. Nhà vua cũng tin tưởng người này và giao cho sáu phần việc để làm. Khi nhà vua tuyên bố ‘Người nào thông thạo bảy nghề hãy tiến lên phía trước.’ tức thì có một người tiến đến gần nhà vua. Nhà vua cũng tin tưởng người này và giao cho bảy phần việc. Vị vua trí tuệ ở đây giống như Đấng Pháp vương, những người thợ thủ công giống như các pháp đã xuất hiện với tư cách là các sở hữu tâm, sự gia tăng lợi tức bằng những thủ pháp nghề nghiệp phù hợp giống như cách phân loại các pháp khác nhau tùy theo các chức năng. Và tất cả các pháp này tạo thành mười bảy nhóm tùy thuộc vào năm loại xúc, những chi thiện, chi Đạo, lực căn, nghiệp đạo, những thành tố bảo vệ cõi đời, tín, khinh, nhu, thích, thuần, chánh niệm và tỉnh giác, chi tịnh và quán minh, chiếu cố và bất phóng dật.

Kết thúc Bài Pháp về Phần Tóm Tắt Trạng Thái Tâm.

-00000-

Chương II

BÀI PHÁP VỀ PHẦN CHÚ GIẢI

Giờ đây nhằm làm rõ cách sắp xếp năm mươi sáu từ đã được bố trí như là Kinh văn trong đoạn Phần Phác Thảo về các pháp đã trình bày ở trên, chúng tôi xin bắt đầu Phần Chú Giải theo cách sau đây: ‘Nhân cơ hội đó xúc[111] là gì vậy?’

Ý nghĩa của câu hỏi này là:- Người ta cho rằng nhân cơ hội loại tâm thiện vô dẫn chính xuất hiện, như ta đã cảm nghiệm được nơi cõi Dục, nổi lên, câu hành hỷ cùng với ba nhân đi kèm, thì xúc cũng nổi lên nhân cơ hội đó. Tiếp xúc đó là gì vậy? Chúng ta nên cân nhắc ý nghĩa toàn bộ những câu hỏi sau đây theo cách này.

‘Nhân cơ hội đó điều nổi lên chính là tiếp xúc’ điều này ám chỉ tiếp xúc xuất hiện nhân cơ hội đó giống như một thực tế xúc giác. Từ (tiếp xúc) dưới dạng[112] đơn giản nhất diễn tả bản chất nội tại của tiếp xúc[113]. *Phusanā* là một hành động xúc. *Samphusanā*, được bổ sung thêm một tiếp đầu ngữ (*Sam*), tức là cách thức tiếp xúc [nghĩa là tiếp xúc kết hợp với đối tượng]. *Samphusitattam* là hiện trạng tiếp xúc. Và đây chính là cấu trúc từ: Nhân cơ hội đó, có tiếp xúc do xúc nổi lên; nhân cơ hội đó điều xuất hiện chính là một hành vi xúc; nhân cơ hội đó, điều nổi lên chính là xúc kết hợp với (đối tượng); nhân cơ hội đó nổi lên điều được gọi là hiện trạng xúc kết hợp với (đối tượng). Hoặc giả nhân cơ hội đó, cái gọi là tiếp xúc do xúc giác theo nhiều cách khác nhau được gọi là một hành vi xúc, hành vi xúc này liên kết với (đối tượng) và hiện trạng xúc cũng phải liên kết với (đối tượng) nữa. Nhân cơ hội đó tiếp xúc này nổi lên. Và chúng ta nên hiểu cấu trúc các từ như trong cách chú giải thọ và điều còn lại nên được hiểu theo cách giải thích đó.

Sau đây là cách giải quyết cho cách phân loại được áp dụng chung cho mọi trường hợp: Trong khi chỉ để chứng tỏ cách phân loại dành cho loại tâm chính yếu đầu tiên cảm nghiệm được nơi cõi Dục giới, Đức Thế Tôn [137] đã sắp xếp hơn năm mươi từ trong một Mẫu đề (mục lục) và, trong khi xem xét từng từ một, ngài đã thực hiện phân loại. Và như vậy các từ được sắp xếp theo ba nguyên nhân, thì khác với các từ được sắp xếp theo bốn mục tiêu. Và theo loại sắp xếp chính yếu này, lại có hai cách giải thích những thuật ngữ giống nhau theo những cách thức khác nhau. Bằng cách nào vậy? Thừa những thuật ngữ này được phân loại dựa trên ba tiêu chí (cơ sở) sau đây: nghĩa hẹp, tiếp đầu ngữ, tiếp vĩ ngữ, và ý nghĩa.

Trong số các từ này, thí dụ như ‘tức giận, nổi nóng, tính cáu kỉnh, lòng hận thù, sự căm ghét, lòng căm tức[114]’ là cách phân loại theo mẫu tự[115]. Bởi vì ở đây, nhằm ám chỉ có một điều duy nhất, đó là sân hận, đó là cách phân loại theo mẫu tự. Trong những cách như Tầm[116], Tứ, lại là một cách phân loại theo tiếp đầu ngữ và tiếp vĩ ngữ. Trong các từ như, ‘tính uyên bác, kỹ năng, tính tinh tế, óc phê phán, tính phán đoán, việc điều tra nghiên cứu[117]’ là một cách phân loại theo nghĩa của từ.

Ta có được ba cách phân loại về từ trong phần chú giải từ ‘xúc’. *Phassaphusanā* (tiếp xúc, đụng chạm) là một cách phân loại theo mẫu tự; *samphusanā* [tiếp xúc để liên kết với (đối tượng)] là một cách phân loại theo tiếp đầu ngữ; *samphusitatta* [hiện trạng tiếp xúc để liên kết với (đối tượng)] là cách phân loại theo ý nghĩa. Chúng ta nên hiểu việc phân loại tất cả những từ còn lại trong phần chú giải theo cách này.

Lại nữa, chúng khác biệt nhau vì bốn nguyên nhân sau: - (1) danh xưng, (2) trạng thái, (3) phạm sự và (4) sự tương phản. (1) Hãy xem xét đoạn văn: - ‘Nhân cơ hội đó điều gì đó là sân, lòng căm phẫn’[118]... Ở đây, sân ác và sân hận chỉ là những danh xưng khác nhau chỉ sân mà thôi. Do đó, ta nên coi đó như là những từ khác nhau dùng để gọi tên mà thôi.

(2) Hiểu theo nghĩa của nhóm, Ngũ uẩn tạo thành một tập hợp. Và trong số (các uẩn) này, ‘Sắc’ có trạng thái là thay đổi hay (biến đổi), ‘thọ’ có trạng thái là ‘hưởng cảnh’, ‘tưởng là nhớ biết, tư là phối hợp, thức là nhận biết. Như vậy, Ngũ uẩn này có những trạng thái khác nhau. Do đó, chúng ta nên hiểu sự khác biệt tùy theo trạng thái.

(3) Có bốn tình cần tối thượng: ‘trong khi giữ vững tâm của mình, chư vị Tỳ-khuru trong đạo này đấu tranh không để cho điều ác bất thiện xuất hiện, [138] những trạng thái ác bất thiện đã không xuất hiện’ v.v.[\[119\]](#)... do đó, chỉ có một điều, nghĩa là cần, do sự khác biệt về phạm sự, đã tiến tới bốn vị trí khác nhau, và (do đó), chúng ta nên hiểu sự khác biệt tùy thuộc vào các phạm sự khác nhau.

(4) Bốn hiện trạng xấu là: chúng làm cho cơn giận càng trở nên trầm trọng hơn, và không đưa đến Giáo pháp tốt đẹp, chúng khiến cho thói đạo đức giả trở nên trầm trọng hơn, và không dẫn đến tuân thủ Giáo pháp tốt đẹp, chúng quá chú trọng đến lợi ích, và không dẫn đến tuân thủ Giáo pháp tốt đẹp, chúng biến những nghi thức long trọng càng trở nên nặng nề, và không đưa đến Giáo pháp tốt đẹp – chúng ta nên hiểu sự khác biệt tùy thuộc vào những gì khác nhau do tương phản tạo ra theo cách này.

Và chúng ta đạt được bốn điều khác biệt này không chỉ thông qua xúc, mà còn đối với toàn bộ năm xúc. Thật vậy, dụng chạm chính là tên để gọi xúc mà thôi.... Thức là tên để gọi hiểu biết. Như vậy chúng ta nên hiểu sự khác biệt qua phương tiện những tên gọi khác nhau, và xúc có điểm đặc trưng là dụng chạm, thọ có trạng thái là cảm nhận được, tưởng có thọ là nhớ biết, tứ có trạng thái là cùng-phối hợp, thức có trạng thái là nhận biết – Như vậy chúng ta nên hiểu sự khác biệt đối với những trạng thái đó. Như vậy xúc có phạm sự là dụng chạm, thọ có phạm sự là thường thức, tưởng có phạm sự là nhớ biết, tứ có phạm sự là cùng-phối hợp, thức có phạm sự là nhận biết - Do đó, chúng ta nên hiểu sự khác biệt đối với những phạm sự. Trong năm loại xúc, không đạt được sự khác biệt do sự tương phản. Nhưng trong phần chú giải về vô tham hay vô tham ác v.v.... ta thấy có đoạn văn sau đây: ‘Vô tham ác, không nhiễm đắm, tham đắm[\[120\]](#)’ – do đó, chúng ta nên hiểu sự khác biệt theo cách tương phản như trên.

Như vậy trong phần chú giải về toàn bộ các từ này, chúng ta nên hiểu sự khác biệt có thể đạt được theo bốn cách nêu trên.

Còn có hai cách giải thích khác nữa: việc tô điểm thêm cho từ, và việc tăng cường hay bổ xung thêm[\[121\]](#) cho từ đó. Bởi vì khi phát biểu từ phassa chỉ một lần duy nhất, như thế ta chỉ ấn vào một đầu cây gậy, thế thì từ này không được trang hoàng, tô điểm hay thêm thắt gì. Khi nhắc lại từ này như phassa, phusanā, samphusanā, samphusitatta, tùy theo nghĩa của từng từ một, tiếp đầu và tiếp vĩ ngữ, và ý nghĩa, vậy thì ta đã có sự trang hoàng, tô điểm và thêm thắt cho từ đó. Giống như ta phải tắm rửa cho một cô bé, mặc cho cậu một chiếc áo đẹp, tô điểm bằng những bông hoa, đánh mắt (mi mắt) và chỉ vẽ một điểm son trên trán của cô bé, thế thì ta sẽ không hoàn tất được việc trang điểm cho vàng trán của cô bé, trừ phi ta tô nhiều màu sắc khác nhau khắp chung quanh và đánh dấu trên vàng trán đó. Như vậy, chúng ta nên minh họa điểm này. Đây chính là sự thêm thắt-từ. Và việc nhắc lại theo nghĩa hẹp, tiếp đầu và tiếp vĩ ngữ, và ý nghĩa được biết đến như là sự tăng cường cho từ vậy. Như khi chúng ta nói ‘Chào chư Tỳ-khuru!’, hay ‘Kính chào Ngài’ hay ‘Đồ yêu tinh!’ hay ‘Nời rần!’, thì không có sự tăng cường nào cả, cho đến khi chúng ta nhắc lại – Chào chư Tỳ-khuru! Chào chư Tỳ-khuru! v.v... như vậy, khi phát biểu từ phassa chỉ một lần duy nhất, như thế chỉ ấn vào một đầu của cây gậy, thì không có sự tăng cường. Nhưng khi nhắc lại từ này như phassa, *phusanā*, *samphusanā*, *samphusitatta*, tùy thuộc vào nghĩa của từ, tiếp đầu ngữ, tiếp vĩ ngữ, và ý nghĩa, vậy thì ta đã có sự tăng cường cho từ vậy. Do đó, có hai cách giải

thích khác nhau, và trong phần chú giải về những từ, nên lưu ý tới ý nghĩa ở bất cứ trường hợp nào có thể đạt được nhờ sự khác biệt đó.

‘ixúc này nổi lên nhân cơ hội đó [122]’ có nghĩa là: lúc gặp trường hợp xuất hiện (loại) tâm thiện chính yếu đầu tiên được cảm nghiệm trong cõi Dục giới, thì đây chính là sự xúc xảy ra nhân cơ hội đó. Đây là cách giải thích trong phần chú giải về xúc. Bây giờ, chúng ta sẽ chỉ giải thích những gì đặc biệt trong phần chú giải về các từ khác, về thọ v.v... Và chúng ta nên hiểu phần còn lại theo cùng một cách như đã nói (ám chỉ đến xúc) ở trên.

Trong câu trả lời ‘Điều xảy ra vào nhân cơ hội đó... [123]’, (giống trung tính) ‘yam’ (‘điều xảy ra’) được sử dụng thông qua ảnh hưởng của từ (trung tính) đó ‘sāta’ (sảng khoái)[124], mặc dù trong câu hỏi (là giống cái) ‘katamā’ (cái gì) được sử dụng: - ‘nhân cơ hội đó, cái gì (katamā) là thọ?’.

Trong câu ‘sinh của xúc từ ý thức giới’ [125] tương ứng’, ‘tương ứng’ có nghĩa là ‘phù hợp, thích hợp với sự thỏa mãn và thú vị’. Bởi vì từ ‘tājā’ (tương ứng) có nghĩa là ‘phù hợp’. Như Đức Phật đã nói: ‘Người đó nói những từ tương ứng và phù hợp với điều này[126]’. Và người ta cho rằng “ý thức” tương ứng với điều đã được tạo ra do những cảnh sắc v.v... đây là những yếu tố đáp ứng với sự thú vị.

‘Ý thức’ là một giới theo nghĩa là được giải thoát khỏi một thực thể; kể từ đây ‘ý thức’, ‘sinh của xúc’ có nghĩa là cái đã được tạo ra từ, hay trong tiếp xúc[127]; kể từ đây là ‘sinh của xúc’.

‘Sở hữu tâm’ lệ thuộc vào tâm. ‘Lạc’ được sử dụng theo nghĩa là ngọt ngào (như mật ong).

‘Điều xảy ra nhân cơ hội đó’ là – tùy theo ý nghĩa đã được đưa ra – ‘sinh của xúc với ý thức giới tương ứng, một sự sung sướng thuộc về tâm– đây là thọ có vào trường hợp đó’ – nên phân tích tất cả những từ theo cách này.

Bây giờ, qua từ ‘cetasika’ bao hàm trong kinh văn, - ‘điều sảng khoái[128] thuộc về tâm v.v....’ – điều sảng khoái thuộc về thân bị cảm đoán. Qua từ ‘điều sảng khoái’, điều khó chịu thuộc về tâm bị cảm đoán. *Ceto-samphassajam* được xuất hiện qua tâm xúc. ‘Cảm giác sảng khoái’ chính là thọ hỷ, chứ không phải thọ ưu; thọ lạc [140], chứ không phải thọ khổ. Ba từ sau đây thuộc giống cái[129]. Và ý nghĩa là thọ hỷ, chứ không phải là thọ ưu; thọ lạc, chứ không phải thọ khổ.

Trong phần chú giải về tướng[130], ‘xuất hiện qua xúc từ ý thức giới tương ứng’. có nghĩa là tướng được sinh ra qua tiếp xúc với ý thức giới, phù hợp với tướng thiện. *Sanna* (tướng) là tên gọi một sự vật[131] hiện thực; *sanjānanā* là hành vi nhận thức thông qua biết; *sanjānitattam* cho thấy hiện trạng đang nhận thức được thông qua nhớ biết.

Trong phần chú giải về tư[132], chúng ta cũng phải hiểu theo cách thức tương tự như vậy.

Trong phần chú giải về thức[133], hay là tâm (*citta*) được gọi như vậy là do bản chất đa dạng (*citta*) của nó. ‘Ý (*mano*)’ được gọi như vậy là do nó nhận biết được mức độ của một đối tượng. ‘Hành vi thuộc về tâm’ hay là tâm địa (*mānasa*) cũng chỉ là ‘tâm’ mà thôi.

*Chuyện kể rằng tâm địa là cạm bẫy
Đan xen qua lại xiềng xích cao ngất trời...[134]*

- ở đây từ *mānasa* (tâm địa) là một bổ ngữ của *mano* ý.

*Đức Thế Tôn, tại vì sao đệ tử ngài,
Lại ham thích Giáo pháp,
Ôi Đáng mọi người đều biết rõ.
con người ta, giống thân phận sinh viên chưa tốt nghiệp
luôn suy tưởng việc học hành trong suốt cuộc đời[135]*

Ở đây, ‘tâm’ chính là con đường dẫn đến bậc A-la-hán, nhưng trong đó, *mānasa* tâm địa lại đồng nhất với ‘*mano*’ ý, chỉ được gia tăng về hình thức mà thôi.

‘Tâm tạng’ tương tự như tâm (*citta*). Trong đoạn văn ‘Ta sẽ phân tán tâm chư Tỳ-khưu hay làm tan nát tâm tạng[136] chư Tỳ-khưu’, tâm tạng ở đây có nghĩa là ‘tâm trạng’. Trong đoạn văn ‘Theo ý tôi, người đó bị tâm trạng đốn ngã, tâm tạng này đọc được tấm lòng[137] người khác, tâm tạng ở đây có nghĩa là tâm. Trong đoạn văn ‘*vakka* chính là trái tim’[138], trái tim có nghĩa là nền tảng của tâm. Nhưng ở đây, tâm được gọi là ‘tâm tạng’ theo ý nghĩa là thực chất.

Tâm cũng được cho là ‘bạch tịnh’ hiểu theo nghĩa là ‘cực kỳ thanh tịnh’, ám chỉ tâm hữu phần[139]. Như vậy, Đức Phật đã nói: - ‘Này chư Tỳ-khưu, tâm bạch tịnh, nhưng bị những tùy phiền não[140] làm cho ô nhiễm’. Mặc dù bất thiện pháp, nhưng tâm được cho là ‘bạch tịnh’, bởi vì tâm phân phối (từ những tâm hữu phần), giống như một nhánh của con sông Hằng thì tương tự như con sông Hằng vậy, và một nhánh của con sông *Godhācarī* thì tương tự như con sông *Godhācarī* vậy.

‘Tâm với tư cách là một ý xứ’ – ở đây, với tư cách là (hành vi nắm bắt[141]), ‘ý’ (*mano*) được cho là một xứ (*āyatana*). Điều này cho thấy, không phải hiểu theo thiên xứ (*devāyatana*) có nghĩa là ‘cõi chư thiên, nhưng bởi vì tự bản thân ý (*mano*) có nghĩa là thuộc ‘cõi Dục giới’. Từ *āyatana* xứ có thể hiểu là nơi ở, kho, nơi hên, [141] nơi sinh, hay lý do. Nói rộng ra: - Ở giữa loài người, như được hiểu trong đoạn văn ‘nơi ngự trị của vị chúa tể[142], nơi ở của *Vāsudeva*[143], *āyatana* xứ có nghĩa là ‘nơi ở’. Trong những đoạn văn như ‘một *āyatana* kho vàng, hay bạc’, *āyatana* xứ có nghĩa là ‘kho’. Trong đoạn văn như:

Tại nơi hên hò đầy thú vị, những hành khách hàng không tụ tập với nhau...[144]

Āyatana xứ còn có nghĩa là ‘nơi hên’. Trong đoạn văn như ‘Nếu có bất cứ *āyatana* xứ nào, thì rồi người đó đạt được khả năng chứng kiến...[145], *āyatana* xứ có nghĩa là ‘lý do’ (hay nguyên có).

Ở đây trong số những ý nghĩa này, có ba ý nghĩa phù hợp, nghĩa là nơi sinh, nơi hên, lý do. Bởi vì ý là *āyatana* xứ với ý nghĩa là nơi sinh trong đoạn văn như: - ‘Các pháp như “xúc” v.v... phát sinh từ trong tâm’. Ý là *āyatana* xứ với ý nghĩa là nơi hên trong đoạn văn sau: - ‘Những đối tượng bên ngoài thuộc cảnh sắc, cảnh thanh, cảnh khí, cảnh vị, cảnh xứ tụ tập

tại đó với tư cách là những đối tượng trong tâm[146]’. Và ý là āyatana xứ với ý nghĩa là lý do (hay duyên cớ), là do câu sanh duyên v.v.... của xúc v.v...

Chúng ta đã thảo luận về ý nghĩa ‘ý quyền’.

Thức (Vinnāna) có nghĩa là nhận thức. Thức-Uẩn (Vinnāna-khandha) là thức với tư cách là một tập hợp. Chúng ta nên hiểu ý nghĩa của Uẩn (tập hợp) như là nhóm hay khối v.v... ‘ý’ nghĩa ở đây xét theo danh xưng một tập hợp nước lớn[147]’ - ở đây, Uẩn (khandha) được sử dụng có nghĩa là một khối. Trong đoạn văn như ‘giới uẩn hay định uẩn[148]’, Uẩn cũng được sử dụng với ý nghĩa là phẩm chất tốt đẹp. ‘Đức Thế Tôn đã nhìn thấy một cánh rừng[149] lớn’ - ở đây, từ cánh rừng được sử dụng như là một cách gọi tên. Nhưng trong mối tương quan hiện nay, từ này được gọi một cách biểu tượng là ‘tập hợp’. Bởi vì với ý nghĩa là một khối, một (đơn vị) tâm (chỉ) là một phần ý thức. Do đó, khi một người đốn một phần cây trong rừng, thì người ta cho rằng người đó ‘đốn cây’, cũng vậy, một tâm chỉ là một phần trong thức uẩn, nên người ta nói một cách biểu tượng rằng hiểu biết là tập hợp ý thức.

Tajjā manovinnānadhātu có nghĩa là ý thức giới phù hợp với các pháp như ‘xúc’ v.v... Trong cách diễn tả này, chỉ một (sát na) tâm được gọi theo ba danh xưng: *mano* (ý), hiểu theo nghĩa là đo lường (thời gian); *vinnāna* (thức) hiểu theo nghĩa là phân biệt; *dhātu* (giới) hiểu theo nghĩa triết học là chân đế tuyệt đối, hay là sự thiếu vắng một thực thể sống. Trong nhóm năm loại xúc này, vì phassa là xúc, và không được gọi là ‘sự sanh của xúc tương ứng ý thức giới’, và vì thức là ý thức giới (và không được gọi là ‘sự sanh của xúc tương ứng ý thức giới’); do đó,[142] trong Mẫu đề nhị này, cách diễn tả ‘sự sanh của xúc tương ứng ý thức giới’ đã không được chấp nhận.

Nhưng trong những thuật ngữ ‘tâm (initial application of mind), v.v... mặc dù có thể chấp nhận được cách diễn tả này, nhưng nó vẫn không được đề cập đến trong phần chú giải về tâm này, bởi vì nó đã bị cắt bỏ đi. Và sau khi thực hiện cách phân loại cá nhân về các pháp thuộc nhóm năm loại xúc này, Đức Thế Tôn đã nói lên cách diễn tả này, chính ngài đã hoàn tất được một việc làm đầy khó khăn. Thật vậy, bằng cách thấy, ngửi, hay nếm, người ta có thể phát hiện ra được sự khác biệt về màu sắc, mùi và vị nơi những biến đổi của nước hay nơi những biến đổi của dầu, được đặt trong một cái bình và suốt ngày đã bị khuấy động lên, tuy nhiên, người ta vẫn cho rằng đây là một điều khó thực hiện. Nhưng sau khi thực hiện cách phân loại cá nhân về Trạng thái phi sắc, nghĩa là tâm và tâm hành đã xuất hiện nơi một đối tượng, Đức Phật Tối Cao đã đặt tên cho chúng, chính ngài đã hoàn tất được một việc làm đầy khó khăn. Do đó, Trưởng Lão Nāgasena đã nói rằng: ‘Tâu bệ hạ, Đức Thế Tôn đã hoàn tất được một công việc đầy khó khăn’. ‘Thưa Trưởng Lão Nāgasena đáng kính, Đức Thế Tôn đã hoàn tất được một công việc đầy khó khăn nào vậy?’. ‘Tâu bệ hạ, Đức Thế Tôn đã hoàn tất một công việc đầy khó khăn, khi ngài tuyên bố cách xác định Trạng thái phi sắc, nghĩa là tâm và tâm hành đã xuất hiện nơi đối tượng, ngài nói rằng đây chính là xúc, đây chính là thọ, đây cũng chính là tưởng, là tư và là tâm vậy’.

‘Xin Trưởng Lão đưa ra một minh họa’. ‘Tâu bệ hạ, như thể một người nào đó phải xuống tàu ra khơi, và khi vốc một ít nước biển vào lòng bàn tay, người đó dùng lưỡi nếm thử. Tâu bệ hạ, phải chăng người đó có nhận ra rằng - đây là nước sông Hằng, đây là nước sông Acivavatī, đây là nước sông Sarabhū, đây là nước sông Mahī chăng?’. ‘Thưa Trưởng Lão

Nāgasena đáng kính, sẽ khó mà nhận ra được điều này’. ‘Tâu bệ hạ, Đức Thế Tôn đã hoàn tất một việc còn khó khăn hơn thế nữa, khi ngài tuyên bố cách khẳng định rằng Trạng thái phi sắc, nghĩa là tâm và tâm hành, đã xuất hiện nơi một đối tượng, ngài tuyên bố rằng đó chính là xúc, đây chính là thọ, đây là tưởng, là tứ và là tâm vậy[150]’.

Trong phần chú giải về tâm[151], điều này (được gọi là) cách ứng dụng do sự ‘ra sức vận dụng’ (tâm với đối tượng). Người ta ra sức vận dụng nó theo phạm vi nào vậy? (Vitakka) ‘đáp ứng’ một cái bình, một chiếc xe, một dăm, nửa dăm – đây là điều được xúc tiến trong việc ‘ứng dụng’. Đây là điều đầu tiên cần (tìm cảnh) trong từ takka. Do cách ứng dụng (đáp ứng). Vitakka, ‘Tâm’, là một thuật ngữ được nhấn mạnh để ‘ra sức vận dụng[152]’.

(Trong số những thuật ngữ tương tự), ‘tư duy’ (sankappa) mang ý nghĩa là có ý định-rõ rệt. Và ‘sự ấn định’ là cách ứng dụng tâm có chọn lựa[153] đối với đối tượng. Kế đó, [143] ‘việc tập trung’ là thuật ngữ dành để ‘ấn định’, được nhấn mạnh bằng một tiếp đầu ngữ. Sau đó, ‘nâng cao tâm’ là việc nâng lên hay nêu lên tâm đối với một đối tượng. Và ‘chánh tư duy’ là dự định đáng khen, đã đạt được hiện trạng đúng với pháp thiện, do tính cách trung thực và sự tiến bộ của tư duy này.

Trong phần chú giải về ‘tứ[154]’, [tính nồng cốt] của từ *cāro* diễn tả việc lan truyền đối tượng. Đây là nghĩa thứ nhất. ‘tứ’ biểu thị việc khảo sát tổng quát. Những thuật ngữ kế đó với các tiếp đầu ngữ – *anu-upa-vicāro* – biểu thị thứ tự và sự gần gũi tứ. Kế đó, ‘điều chỉnh tâm’ biểu thị một tâm phù hợp với đối tượng, giống như một người bắn cung cố định cây cung của mình với dây cung, và ‘xem xét’ là quan sát kéo dài, hay tương phản với muốn-quan sát (*anu-pekkhatā, an-upekkhatā*).

Trong phần chú giải tiếp theo, sự (hỷ[155]) là một từ mang ý nghĩa nguyên thủy. Hai từ mang ý nghĩa tương đương là những từ triển khai các từ mừng vui ($\sqrt{mud}$, $\sqrt{mod}$) được bổ sung bằng những giới từ *ā, pa*. Hay hành động pha trộn được thảo, hay tinh dầu, hay nước sôi và nước lạnh được gọi là modana, cũng vậy, sự no vui là một sự pha trộn (*modanā*), bởi vì nó làm cho con người ta hoà trộn với các pháp cùng-hiện hữu.

Làm cho vui vẻ – đây là ‘sự hài lòng’. Làm cho rất vui – đó là ‘sự hớn hở’. Đây là những từ đồng nghĩa với thái độ tâm đang vui vẻ và vui cười thật nhiều. ‘phấn khởi’ bao hàm của cải, một lối nói dành cho những người giàu có. Và sự hỷ duyệt chính là của cải, do hiện trạng này là nguyên nhân của niềm vui và do tính cách tương tự của hiện trạng này với của cải. Bởi vì giống như niềm vui xuất hiện nơi một người giàu có do tài sản của người đó, cũng vậy, niềm vui cũng xuất hiện nơi một người có niềm vui do phấn chấn mà ra. Do đó, tài sản là một tên gọi dành cho sự hỷ duyệt hay sự no vui được hình thành trong bản chất nội tại của niềm hoan hỷ. Người ta cho rằng một người phấn chấn được phấn khởi do sự phấn khích của thân và tâm mà có. ‘Sự thích thú’ là hiện trạng một người phấn khởi. ‘*Attamanatā*’ là sự hoan hỷ của một người nào đó. Do nguyên nhân gần nhất là lạc hay khổ, nên tâm trí của người bị xáo động hay tức giận* được cho là tâm của chính bản thân người đó. Do đó, thuật ngữ ‘sự hoan hỷ của tâm’ ám chỉ hiện trạng tâm riêng của mỗi người. Và bởi vì đó không phải là hiện trạng tâm của bất cứ một người nào khác, và đó là một sở hữu tâm, do đó, chúng ta đọc được là ‘sự hoan hỷ thuộc về tâm riêng của một người[156]’.

Trong phần chú giải về nhất tâm, [\[157\]](#) tâm đứng vững không lay chuyển nơi đối tượng – đây là chính ‘tính ổn định vững vàng’. Hai từ sau đây mang ý nghĩa tương đương nhau được bổ sung bằng những giới từ. Cách giải thích khác là: - tâm ở trong đối tượng, kết hợp [\[144\]](#) với các pháp liên đới – đây là ‘tính kiên cố’. Điểm này giữ vững thể đi sâu vào và xâm nhập tới tận bên trong đối tượng – đây là ‘tính kiên định’. Trong phần thiện bốn hiện trạng đi sâu vào bên trong đối tượng – nghĩa là tín, niệm (sati), Định và Tuệ. Do đó, người ta cho rằng tín chìm ngập bên dưới, sự niệm không hề trôi nổi, Định giữ vị trí vững chắc và Tuệ là sự xâm nhập thật sâu. Trong phần bất thiện, có ba hiện trạng đi sâu vào bên trong đối tượng – nghĩa là sự ái dục, ngã mạn và vô minh. Do đó, các pháp này được coi như là những yếu tố lặn ngụp sâu dưới nước (hay bực lưu). Nhưng nhất tâm lại không đủ mạnh để xâm nhập (vào phần bất thiện pháp). Giống như luồng nước tưới vào một nơi dơ bẩn và tẩy hết thứ bụi bặm đó, nhưng chỉ giảm bớt được bụi bẩn trong một thời gian ngắn mà thôi, và bất cứ lúc nào nơi đó trở nên khô ráo, thì mặt đất trở lại tình trạng nguyên thủy, cũng vậy, trong phần bất thiện pháp, nhất tâm không được mạnh mẽ [\[158\]](#). Và khi chúng ta lấy bình tưới nước để tưới vào một chỗ, rồi dùng xẻng để đào chỗ đó lên và nghiền, trộn, nện để cho mặt đất trở nên rắn chắc, một hình ảnh có thể phản chiếu tại đó, giống như trên một tấm gương láng bóng, có sự phản chiếu thực sự bất cứ lúc nào, mặc dù phải trải qua cả trăm năm, cũng vậy, trong (tâm) thiện, nhất tâm thật là mạnh mẽ.

‘Bất phóng dật’ tương phản với ‘việc tán loạn’ xuất hiện do những náo động và rối loạn diễn ra. Trong khi đi (tới và lui) ngang qua tình trạng hỗn loạn và rối loạn đó, tâm bị phóng dật. Nhưng khi ở ‘thế cân bằng’, thì sao lãng như vậy không còn nữa. Do những náo động và rắc rối, tâm coi như bị bị phân tán; ý thức bị lôi kéo tới chỗ này và chỗ kia. Nhưng hiện trạng trí tuệ được gọi là ‘tâm không phân tán’ chỉ là cách tương phản mà thôi.

Có ba loại ‘chỉ tịnh’ – chỉ tịnh tâm, chỉ tịnh khi giải quyết (những tranh cãi), chỉ tịnh thuộc toàn bộ pháp hữu vi. Trong số này, chỉ tịnh tâm là nhất tâm với tám thiền chứng đã đạt được. Bởi vì do có nhất tâm, sự dao động và bối rối tâm kết thúc và ngừng lại; do đó, hiện trạng này được gọi là chỉ tịnh tâm. Chỉ tịnh trong khi giải quyết (những tranh cãi) là bảy quy luật trong luật tạng bắt đầu bằng ‘chỉ tịnh tránh sự’ [\[159\]](#) Bởi vì thông qua các quy luật đó, những trường hợp tranh cãi đều ngừng lại, kết thúc; do đó, hiện trạng này được gọi là chỉ tịnh khi giải quyết (những tranh cãi). Và do toàn bộ những pháp hữu vi khi đắc Níp-bàn, đều được đặt trong hiện trạng nghỉ ngơi và yên bình, do đó, Niết Bàn được gọi là nơi chỉ tịnh đối với toàn bộ pháp vật hữu vi. Trong phần chú giải về nhất tâm, chỉ tịnh tâm mang ý nghĩa này. ‘Định quyền là khả năng tác động đến việc điều khiển trạng thái Định ‘Định lực’ này là sức mạnh không hề bị chao động làm cho bị phóng dật. Có ba kiểu ‘Chánh Định– Định kiên cố, định giải thoát [\[160\]](#), và định thiện pháp.

[\[145\]](#) Trong phần chú giải về ‘Tín quyền [\[161\]](#)’ – đó là ‘đức tin’ như là sự tin tưởng vào những ân đức của Đức Phật v.v... hay niềm tin là thói quen đặt niềm tin nơi Tam Bảo, Đức Phật (Tăng Đoàn và Giáo pháp). ‘Niềm Tin Cậy’ là (thái độ của tâm) có niềm tin. Để tâm miệt mài nghiên cứu những ân đức của Đức Phật v.v... như thể phá vỡ các ân đức đó và thấm nhập vào những ân đức này. – đó là ‘Lòng Tín Nhiệm’. Nhờ vậy, các chúng sanh có được xác tín dồi dào nơi các ân đức của Đức Phật v.v.... đây là ‘xác tín’ vững vàng. Hay tự nó có được xác tín to lớn nơi các ân đức đó. [\[162\]](#) Đây chính là ‘xác tín’. Giờ đây, khi thừa nhận một phương pháp giải thích khác do cách phối hợp những thuật ngữ phức tạp, chẳng

hạn như tín lực v.v.... việc phân loại các thuật ngữ được thực hiện bằng cách chấp nhận về đầu tiên – và đây là quy tắc trong Bộ Vi Diệu Pháp (*Abhidhamma*)– do đó, từ ‘tín’ được lập lại. Hay, ở đây không giống như thuật ngữ *itthindriya*, tương đương với nữ quyền; niềm tin này với tư cách là một năng lực chính là thuật ngữ ‘tín quyền’. Do đó, từ ‘tín’ được lập lại để chứng tỏ sự cân bằng giữa hai vế. Và như vậy, cần phải hiểu rõ sự cần thiết đối với việc lập lại về cuối cùng trong phần chú giải về tất cả những từ. Niềm tin thực thi việc điều hành (đối với các pháp tương ứng) trong trạng thái là sự lựa chọn– đây là ‘tín quyền’. Niềm tin không dao động do việc bất tin tưởng – đây chính là ‘tín lực’ vậy.

Trong phần chú giải ‘cần quyền^[163], từ ‘Tâm’ được dùng để chứng tỏ rằng tinh tấn (hay cần) luôn thuộc về Tâm. ‘Nầy chư Tỳ-khưu, tinh tấn thuộc về thân luôn luôn là tinh tấn cộng với tư cách là nhân tố của trí tuệ; tinh tấn thuộc về tâm là cộng nhân của với trí tuệ. Như vậy ta đã phác thảo^[164] được về tinh tấn (cần)’. Do đó, trong Kinh tạng, mặc dù cần được coi như thuộc về thân, do nó xuất hiện trong khi người ta đi tới đi lui v.v.... tuy nhiên, cần không được gọi như vậy, giống như trong thuật ngữ ‘nhận thức^[165]’. Thật vậy, chỉ có cần thuộc về tâm mà thôi. Sở hữu tâm đã được đề cập đến để chứng tỏ điều này.

Qua thuật ngữ ‘cần cô (*viriyārambho*), Đức Thế Tôn bác bỏ việc sử dụng hết yếu tố khác với cần. Bởi vì từ *ārambha* (việc sử dụng hết) xuất hiện với những nghĩa khác là: tác nghiệp (Kamma), việc lỗi phạm, công việc, cần, lòng tàn bạo, việc phá hủy v.v.... Chẳng hạn như:

Bất kỳ nỗi đau khổ nào sắp sửa qua đi, ārambha (việc sử dụng cạn kiệt) chính là nguyên nhân.

Và nếu ārambha (việc sử dụng cạn kiệt) kết thúc, thì không xảy ra bệnh tật nữa.

Ở đây, *ārambha* được hiểu là tác nghiệp (Kamma) (của chúng ta).

‘Có cả *ārambha* và lòng hối cải^[166]’: - ở đây, *ārambha* là sự vi phạm.

Những việc hy sinh lớn lao, tất cả cũng chỉ ārambha vĩ đại:

Đây không phải là những hy sinh đem lại hậu quả^[167] phong phú!

Ở đây, ‘tự khuấy động lên’ *ārambha* lại chính là công việc của tinh tấn (cần) v.v....

[146] *Hãy tự mình hoạt động lên, hãy chỗi dậy, hãy từ bỏ, hãy tiến lên phía trước.*

Và hãy dấn thân vào Giáo pháp^[168] của Đức Thế Tôn!

Ở đây, ‘tự khuấy động lên’ (*ārabhatha*) lại chính là nghị lực.

Họ làm việc chống lại [việc dẫn đến cái chết, *arabjanti*] cho mọi tạo vật với uy quyền^[169] của vị Sa-môn Cồ Đàm: - ở đây, *ārambha* có nghĩa là tính tàn bạo.

‘Người đó kiêng không *samārambha* hạt giống hay cây cối^[170]’ – ở đây, từ *ārambha* là sự phá hủy hiểu theo nghĩa là đốn chặt, cắt bỏ v.v....

Nhưng ở đây, việc giải thích (từ ngữ) là giải thích từ tinh tấn (hay cần). Do đó, *viriyārambha* có nghĩa là ‘cần cố’. Thật vậy, cần (*viriya*) đã được coi như là *ārambha* nhờ có việc sử dụng cạn kiệt hết tinh tấn. Và đây là việc đầu tiên đối với tinh tiến (hay cần).

Kế đó, ‘việc phấn đấu’ là tìm cách thoát khỏi thói lười biếng. Thuật ngữ ‘nỗ lực tiến lên’ được gọi như vậy là do việc đạt đến một vị thế [171] càng ngày càng cao hơn. Thuật ngữ ‘ráng sức’ [172] (hay cố gắng) có tên gọi như vậy là do việc trở dậy và tiếp tục tiến tới. Thuật ngữ ‘nỗ lực’ có tên gọi như vậy là do có cố gắng đặc biệt; ‘nhiệt huyết’ là có nhiệt tâm [173]; ‘nhiệt tình’ là có nhiệt tâm quá mức; ‘nghị lực’ chính là lòng cương quyết; ‘lòng dũng cảm’ là tỏ ra có tâm và những tính cách đi kèm với tâm, hay chứng tỏ lòng đạo đức bền bỉ, bằng một chuỗi hành động liên tục không bị gián đoạn.

Một phương pháp chú giải khác đó là: - tính chất *viriyārambha* này chính là ‘việc phấn đấu’ đẩy lùi tham dục, là ‘nỗ lực tiến lên phía trước’ cắt bỏ đi những triền phược, ‘việc ráng sức’ thoát khỏi những bực lưu, ‘ra sức’ phấn đấu để đến được bờ bên kia, ‘nhiệt huyết’ là phấn đấu trở thành một người tiên phong vượt lên phía trước, ‘nhiệt tình’ là gắng sức vượt qua giới hạn của chính mình, ‘hăng hái’ là phấn đấu thoát khỏi si mê [vô minh], ‘dũng cảm’ là phấn đấu tạo ra lòng chững chạc vững vàng trong cuộc sống. ‘Thật vậy, hãy ráng sức khiến cho da thịt, mạch máu và xương cốt của bạn tàn rụi đi [174]’ – Như vậy nhờ có nỗ lực không nao núng trong những thời điểm như vậy mà trở nên một ‘típ’ người có nỗ lực không gì lay chuyển nổi. Ý muốn nói ở đây là một nỗ lực vững vàng, một nỗ lực kiên cường. Ngoài ra, do bởi cần này không trấn áp hay tiêu diệt ước muốn-hành động, chẳng những không trấn áp, không hạ bệ mà còn giải thoát ta để chỉ thực hiện những hành vi động thiện, luôn mang một tâm trạng kiên định, chính vì thế người ta cho rằng đó là ‘nỗ lực bền bỉ,’ chịu đựng ‘gánh nặng liên tục’. Đến nỗi ta phải thốt lên rằng: ‘Chớ gì con bò kéo xe, là con vật ưa nặng, có thể kéo từ chôn đầm lầy một gánh nặng không vượt quá sức của mình.’ trong khi ghì chặt xuống mặt đất đôi chân của mình, với sức nặng trên vai con bò không được phép để rót gánh nặng xuống đất. Chính vì thế trong việc thực hiện những hành vi động thiện, chính nghị lực đã nâng ta lên và giúp ta ghì chặt gánh nặng trên vai. Như vậy cần được cho là ‘sức hỗ trợ chịu đựng gánh nặng’ trong cuộc sống.

Cần thực thi quyền điều hành (trước các pháp liên đới), có trạng thái là hỗ trợ các pháp đó hay là đem ra thực hiện những gì ta đã chấp nhận. – Đây chính là ‘cần quyền’.[147] Cần không hề bị tính lười biếng làm dao động— đây chính là ‘lực cần’. Là ‘Chánh tinh tấn’ bất khả thay thế, giúp giải thoát những cố gắng đạo đức cho ta.

Trong phần chú giải về ‘Khả năng Chánh niệm’ [175], Niệm (*sati*) có tên gọi như vậy là vì để thực thi Chánh Niệm con người ta phải có (hiểu biết). Đây là một từ cơ bản. Đây chính là ‘hồi ức’ nhờ liên tục gọi nhớ trong tâm, ‘việc gọi lại trong tâm’ là khả năng gọi nhớ thuộc tâm, như thể trước sự hiện diện của đối tượng. Nhờ những giới từ, hai từ này chỉ cho thấy có sự tăng trưởng trong tâm. ‘Việc hồi tưởng’ (*saranatā*) là một thái độ tâm trong việc nhớ lại. Bởi vì đây là tên để gọi Tam Qui (Ba Nơi Nương Tựa) (*sarana*), từ ‘niệm’ được lập lại để hạn chế bớt ý nghĩa đó. Ở đây, việc hồi tưởng có nghĩa là Niệm.

Niệm có tên gọi là ‘ghi nhớ trong tâm’ do bản chất của nó là ghi nhớ trong tâm một bài học nghe được hay học hỏi được; không ‘mang tính hời hợt’ (hiểu theo nghĩa là đi sâu hay xâm nhập vào đối tượng) là một hiện trạng không dễ mặc cho đối tượng trôi nổi đi mất. Không giống như trường hợp những trái bí rợ và chiếc bình v.v... trôi dạt trên mặt nước và không thể chìm xuống được, còn niệm chìm nhập vào đối tượng. Do đó, niệm được coi như là không hời hợt. Nhờ có ‘niệm’, ta không thể quên được một sự việc đã đề cập đến hay thực hiện từ lâu. Thế nên ‘Niệm’ có tên gọi là ‘không-quên lãng’. Niệm thi hành quyền điều hành (đối với các pháp liên đới), có trạng thái là trình bày hay soi sáng đối tượng – đây chính là ‘niệm quyền’. Niệm không dao động do thói cầu thả – đây chính là ‘Niệm lực’. ‘Chánh Niệm’ bất khả thay thế, giúp giải thoát niệm thiện pháp.

Trong phần chú giải về ‘Tuệ quyền’^[176], hiểu biết (hay Tuệ giác) có tên gọi như vậy có nghĩa là nhận biết một cách rõ ràng, giải thích rõ ràng nhiều sự việc khác nhau. Hay nhờ hiểu biết, chúng ta nhận biết được các pháp dưới nhiều góc độ khác nhau như tính vô thường v.v... Đây là từ đầu tiên. ‘Trí tuệ’ là thái độ của trí tuệ trong việc nhận biết một cách bao quát. ‘lựa chọn (hay tìm kiếm’ (vicaya) là điều tra về tính vô thường v.v... ‘cân nhắc’ (pavicaya) cho thấy có sự tiến triển nhờ những giới từ đi kèm. ‘Trạch pháp’ là điều tra học thuyết Tứ Diệu Đế (Four Truths). Tuệ giác là ‘nhận thức rõ’ tính chất vô thường v.v... Nhờ phương tiện là những giới từ khác nhau, hiểu biết còn được gọi là ‘phán đoán’ (khả năng phân biệt)’ tức là ‘phép biệt phân’ vậy.

Hiện trạng một người có học thức là ‘tính uyên bác’. Hiện trạng một người chuyên môn là ‘khả năng thành thạo’. Hiện trạng một người lanh lợi ‘tính tinh tế’. (Ở đây,) ‘tính phê phán’ là Tuệ giác phê phán liên quan đến những chủ đề mang tính vô thường và những chủ đề tương tự như vậy. ‘Tính trầm tư’ hay, điều nổi lên khiến cho người đó suy nghĩ về tính vô thường.– đây chính là ‘việc suy tư’. Giúp ‘nghiên cứu’ tính vô thường, v.v... – đây chính là ‘việc khảo sát’. Thuật ngữ tiếp theo là *bhūri* (tức là chính chất khái quát) là một tên gọi ám chỉ trái đất; sự hiểu biết hay Tuệ giác tựa như trái đất, mang ý nghĩa vừa tinh tế^[177], vừa bao la rộng lớn; như vậy, đó chính là ‘tính khái quát’. Trái đất được cho là rộng lớn bao la, và người nào được phú cho Tuệ giác hay hiểu biết dồi dào và phong phú tựa như trái đất, thì Tuệ giác hay hiểu biết của người đó là ‘bao quát. Ngoài ra, từ *bhūri* còn đồng nghĩa với từ hiểu biết, bởi vì từ này thích hợp với ý nghĩa đích thực (hay được tỏ lộ ra^[178].)

‘Tuệ giác tiêu hủy và phá tan những Phiền não (thối nát), tựa như tia chớp tiêu hủy những cột trụ đá’ – đây là ‘tính sắc sảo’, với ý nghĩa là hiểu biết hay am hiểu một cách nhanh chóng và mang đầy ý nghĩa. Kế đó, ‘nơi người nào tính cách này xuất hiện, bị buộc hay khuất phục người đó thực thi điều gì có lợi cho chính bản thân người đó.’ hay tính chất này ‘khiến cho các pháp liên đới có khuynh hướng thâm nhập vào những dấu chỉ mang trạng thái không thay đổi được’ – đây là ‘việc hướng dẫn’. Nó giúp nhận thức rõ các pháp dưới nhiều góc độ khác nhau, chẳng hạn như tính vô thường v.v... đây chính là ‘quán minh. ‘Tĩnh giác’ là sự nhận ra tính cách vô thường nơi vạn vật v.v... theo những cách thức đúng đắn. Nhằm mục đích sắp xếp tà tâm, đã đi trật đường được trở lại đúng quỹ đạo, hiểu biết hay Tuệ giác giúp hồi thức trí tuệ, giống như ‘cây gậy’ thúc những con ngựa của người Sinh đang đi trật đường đua, để đưa chúng đi đúng hướng. Điều này giống như một ‘cây gậy thúc’, và được gọi là ‘sắc sảo^[179]’. Giống như một năng lực kiềm chế, tuệ quyền điều hành với trạng thái là ‘nhận ra tính vô thường nơi vạn vật v.v... Tuệ giác hay hiểu biết

không bị chao đảo vì do vô minh. – đây chính là ‘Tuệ lực’. Giống như một thứ vũ khí, mang ý nghĩa cắt bỏ những Phiền não (thối nát), Tuệ giác chính là ‘thanh gươm trí tuệ’. Mang ý nghĩa nâng lên tới trời cao giống như một tòa cao ốc sừng sững, đây chính là ‘lầu đài Tuệ giác. Mang ý nghĩa là soi rọi ánh sáng cho Tuệ giác, đây chính là ‘ánh sáng trí tuệ’. Mang ý nghĩa lan tỏa ánh hào quang vàng, đây chính là ‘hào quang trí tuệ’. Mang ý nghĩa là ánh huy hoàng, đây là ‘ngọn đèn trí tuệ’. Bởi vì đối với Đấng Như Lai^[180], có Tuệ giác hiểu biết và đã ngồi thiền, chỉ trong một buổi ngồi thiền, cả mười ngàn thế giới này biến thành một thứ ánh sáng, một vẻ huy hoàng, một nét trắng lẹ. Do đó, sự hiểu biết được gọi là ánh sáng v.v... Trong ba từ này, cho dù bất kỳ từ nào cũng đều thể hiện ý nghĩa, nhưng việc pháp được thực hiện để đáp ứng những khuynh hướng của nhiều người (khác nhau) – chẳng hạn trong những kinh như: ‘Hồi chư Tỳ-khuru, có bốn loại ánh sáng; đó là bốn loại ánh sáng nào vậy? – Đó là ánh sáng mặt trăng, ánh sáng mặt trời, ánh sáng ngọn lửa và ánh sáng Tuệ giác. Đây là bốn loại ánh sáng. Trong số đó, ánh sáng trí tuệ là tuyệt vời nhất. Nay chư Tỳ-khuru, bốn tính cách về vang... nét huy hoàng^[181] cũng tương tự như vậy’. Bởi vì ý nghĩa đã được phân tích một cách đúng đắn bằng những cách thức đa dạng, nhưng nhiều người khác lại hiểu về ý nghĩa đó theo cách thức khác nhau. ‘trí tuệ như bảo vật’ có nghĩa là gây ra, mang lại và tạo ra điều sáng khoái^[182], xứng được kính trọng (hay biến đổi), khó khăn trong việc nắm bắt, hay biểu hiện, với đặc tính không thể so sánh được, và mang thuộc tính của những hữu thể nổi tiếng.

Vì lợi ích hiểu biết, các hữu thể không bị si mê với đối tượng, hay tự bản thân hiểu biết không bị si mê nơi đối tượng – đây chính là ‘vô si’ được. Lối nói ‘trạch pháp’ đã được giải thích^[183]. Tại sao cần phải lập lại? – Thừa nhằm mục đích chỉ ra sự tương phản giữa vô si và si mê.^[149] Nhờ lối nói đó, vô si cho thấy tính cách tương phản với si mê. Và không-lừa dối không phải là một điều hoàn toàn khác biệt với si mê; nhưng điều có ý nghĩa ở đây là vô si được biết đến như là việc ‘trạch pháp’ thì tương phản với việc lừa dối. Cuối cùng, ‘chánh kiến’ đều là những quan điểm đạo đức, mang tính giải phóng, không thể thay đổi được.

Trong phần chú giải về ‘mạng quyền^[184]’, ‘tính cách bền bỉ nơi Trạng thái phi sắc’ có nghĩa là sự kiên trì, theo ý nghĩa xây dựng, có nơi các pháp tương ưng phi hình. Bởi vì khi có được tính cách bền bỉ này, thì Trạng thái vô sắc xảy ra, tiến tới, tiếp tục tồn tại; do đó, tính cách này được gọi là ‘tính bền bỉ^[185]’. Từ này đưa đến bản chất của mạng quyền. Và bởi vì - khi có bền bỉ – thì Trạng thái phi sắc này tồn tại, xảy ra, tự duy trì, tiến bộ, tiếp tục, tự bảo tồn, mang lại những thuật ngữ về sự tồn tại v.v... Đối với cách định nghĩa về những thuật ngữ khác: - nhờ cách định nghĩa này, các pháp cùng-hiện hữu tồn tại – đây là ‘sự tồn tại’; các pháp này xảy ra, đây chính là ‘sự xảy ra’. Tương tự như vậy đối với ‘việc thiết lập’. Trong từ đầu tiên, nguyên âm (gốc) *yapanā* (sự xảy ra) đã được rút ngắn lại, do ảnh hưởng của những nhà học giả^[186] nghiên cứu. Nhờ vậy, các pháp cùng-hiện hữu tiến bộ – đây chính là ‘sự tiến bộ’; các pháp này tiếp tục – đây là ‘sự tiếp tục’; các pháp này sống động – đây chính là ‘sự sống’. Sự sống thực thi quyền điều hành (đối với các pháp liên đới) với trạng thái là ngưng quan sát các pháp cùng-hiện hữu – đây chính là ‘mạng quyền’.

Trong phần chú giải về ‘tâm lực^[187]’, ‘nhân cơ hội đó’ có nghĩa là ‘nhờ hiện trạng vào thời điểm đó (thuộc loại tâm thiện chính yếu thứ nhất)’. Hay nhờ thay đổi giới tính (giống đực thay cho giống trung tính), ‘hiện trạng đó xuất hiện vào thời điểm (thuộc loại tâm thiện

chính yếu thứ nhất)’ – như vậy ta nên nắm rõ nghĩa đó.- ‘Hiriyitablena’ là cách mang tính công cụ, được sử dụng theo nghĩa là công việc[188]. Ý nghĩa của từ này là: -Nó ghê tởm, căm ghét hành vi ác hạnh thuộc về thân và các pháp bất thiện khác đáng phải ghê tởm’. ‘các pháp xấu xa’ có nghĩa là các pháp thấp hèn. ‘các pháp bất thiện’ có nghĩa là các pháp không tạo ra do trí tuệ (nghĩa là do vô minh tạo ra); ‘*sampattiyā*’ cũng là cách thể mang tính công cụ, được sử dụng theo nghĩa là công việc. Ý nghĩa của từ này là: - Nó ghê tởm, căm ghét hậu quả, khả năng với các pháp bất thiện này.

Trong phần chú giải về ‘úy lực,[189]’ đây là cách mang tính cách công cụ mang nghĩa nhân duyên. (Người ta sợ hãi[190]) vì hành vi bất thiện, vì lời nói hay tư tưởng, trong đó sợ bị khiển trách là nhân duyên, và hành vi bất thiện thật đáng phải sợ. Do hậu quả các pháp bất thiện thuộc những loại đã được khẳng định, và sợ bị khiển trách là nhân duyên –ý nghĩa là như vậy.

Trong phần chú giải về ‘vô-tham[191]’, không-tham lam là do không tham muốn. Vô tham ác là không khát ái. Đây là một từ chỉ rõ bản chất riêng ‘không tham lam’. ‘Không-nhiễm đắm’ chính là thái độ không đắm nhiễm. Người khát ái là người có ‘tham đắm,’ còn người nào không khát ái ‘không tham muốn’. [150] Hiện trạng một người không tham luyến là người đó không có ‘quyến luyến’. Hiện trạng ‘không luyến thương’ tương phản với tính luyến thương. Những thuật ngữ khác là thái độ ‘không luyến thương’ và hiện trạng của một người không mê đắm.

Không có lòng tham là ‘không-tham lam’. ‘Vô tham ác là căn thiện’ có nghĩa là nguồn gốc đạo đức đó được coi là vô tham ác, bởi vì đây chính là nguồn gốc tạo ra đạo đức - có nghĩa là nguyên nhân tạo ra Thiện pháp. Đó là đạo đức và là nguồn gốc hiểu theo nghĩa tương quan hệ nhân quả; như vậy đây là ‘căn thiện’.

Trong phần chú giải về ‘vô-sân[192]’ không-sân-hận hành động bằng không có lòng hận thù. ‘Nó không căm ghét’ – đây chính là sự không-sân-hận. Từ này chỉ cho thấy bản chất riêng của lòng không-sân-hận. Tính ‘không căm ghét’ là thái độ không-sân-hận. Hiện trạng của một người không căm ghét là ‘không-hận-thù’.

Điều tương phản với ác ý, chính là vô sân ác, đó chính là ‘thiện ý’. Tính không gắt gỏng tương phản với tính bức dọc do tức giận mà ra đó chính là hiện trạng ‘thiếu vắng tính hay gắt gỏng’ vô sân được coi như là căn thiện vậy – như chúng ta đã đề cập đến ý nghĩa của từ này ở trên rồi.

Trong phần chú giải về ‘sở hữu tâm định v.v[193].. do từ *kāyo* có nghĩa là ba tập hợp (hay uẩn) đã được đề cập đến ở trên, nên phần này được cho là ‘thuộc về tập hợp thọ uẩn’ v.v... Chính vì thế nên ba tập hợp (hay uẩn) đó là tịnh, được giải thoát khỏi đau khổ, đạt đến được khuây khỏa – Đây chính là ‘sở hữu tâm tịnh. Từ thứ hai (patipassaddhi - bình tĩnh) đã được gia tăng cường điệu nhờ có giới từ. ‘yên tĩnh’ là thái độ của tâm trong hiện trạng yên tĩnh. Từ thứ hai (patipassambhanā - bình yên) đã được gia tăng cường điệu nhờ có giới từ. Nhờ khả năng của tịnh, nên hiện trạng ba tập hợp (uẩn) nay đã được làm cơ hội đi lại chính là ‘sự yên bình’. Tất cả những từ này đều mô tả sự bình tĩnh trong đau khổ gây ra do những

điều Phiền não (thối nát) thuộc ba tập hợp (uẩn) đó. Bình tĩnh trong đau khổ thuộc thức uẩn được mô tả nhờ phương pháp[194] thứ hai.

Thanh thân dễ chịu trong thay đổi[195] chính là thái độ khinh thân tâm, là thay đổi một chút nơi ba nhân tố đó, là hiện trạng của chúng trong cách thay đổi như vậy. Như đã được đề cập đến ở trên, đây là khả năng suy đi xét lại một cách nhanh chóng. ‘Tính không-hoạt bát’ là một từ tương phản với trạng thái nặng nề. Từ này có nghĩa là tình trạng không phải chịu gánh nặng (áp lực). ‘Tình trạng không-trì trệ’ là không bị sơ cứng do không có áp lực (gánh nặng) [196] do thói uể oải và lơ đãng toạ ra. Những tính cách này diễn tả thái độ vui vẻ trong ba tập hợp (uẩn) trong phần[197] thứ hai.

[151] ‘Tính nhu nhuyễn’ có nghĩa là hiện trạng mềm mại. Ở đây, tính uyển chuyển tốt đẹp được gọi là mềm mại. Hiện trạng đó là ‘tính khéo léo’. ‘tính không-thô lỗ’ có nghĩa là hiện trạng của người không thô lỗ. ‘Tính không-cứng rắn’ có nghĩa là hiện trạng không cứng rắn (thô kệch). Ở đây, tính mềm mỏng thuộc ba tập hợp và tính mềm mỏng lại thuộc thức uẩn cũng đã thảo luận đến liên tiếp[198].

‘Tính thích ứng[199]’ có nghĩa là tính hợp lý trong hành động. Ý nghĩa của từ này chính ích lợi do hành động thiện mang lại. Hai từ còn lại (kammannattam kammannabhāvo) – dễ vận dụng, dễ uốn nắn) đã được gia tăng cường độ dưới dạng[200] động từ. Một lần nữa ở đây, ba tập hợp và thức đều được thừa nhận liên tiếp nhau.

‘Tình trạng thuần thực[201]’ có nghĩa là hiện trạng phù hợp. Ý nghĩa của từ này là không có bệnh tật và đau yếu. Hai từ còn lại đã được gia tăng cường độ dưới dạng động từ, và ở đây, chúng đã được mô tả liên tiếp.

‘chân chánh[202]’ có nghĩa là hiện trạng ngay thẳng. Ý nghĩa của từ này là hiện trạng của một chuỗi hành động với một thái độ đúng đắn. Hiện trạng ba tập hợp đúng đắn (uẩn) và thức uẩn là ‘tính chính trực’. ‘tình trạng không-lệch hướng’ tương phản với tính quanh co trong dòng chảy suy tư, giống như dòng chảy nước tiểu-bò cái; ‘tính ngay thẳng’ tương phản với tình trạng trắng lưỡi liềm; ‘không-xuyên tạc’ tương phản với khúc cong lưỡi cày. Sau khi đã thực hiện hành động xấu, người nào nói rằng: ‘Tôi không làm điều đó’, thì được coi như là người có tính quanh co, khi cứ tiếp tục nói và nuốt lời. Trong khi thực hiện hành động xấu, người nào nói rằng: ‘Tôi sợ tội ác’, người đó giống như mặt trăng lưỡi liềm, vì nói chung, người đó có thói quanh co. Trong khi thực hiện hành vi xấu, người nào nói rằng: ‘Ai lại không sợ tội?’, là người có tính quanh co giống như chiếc lưỡi cày, vì người đó chỉ hơi quanh co mà thôi. Hay lại nữa, bất cứ người nào thực hiện hành vi không trong sạch theo ba cách, được coi là người quanh co, ‘giống như nước tiểu- bò cái’; bất cứ người nào thực hiện hành vi không trong sạch theo hai cách, được coi là người quanh co, ‘giống như mặt trăng lưỡi liềm’; và bất cứ người thực hiện hành vi không trong sạch theo một cách thế, được coi là người quanh co, ‘giống như chiếc lưỡi cày’. Nhưng những người kể chuyện Trường bộ kinh *Pāli* nói rằng: ‘Người nào suốt cả cuộc đời chỉ thực hiện hai mươi một điều, thì không bị truy nã[203], và người nào không thực hiện[204] năm các pháp, được coi là người quanh co, giống như nước tiểu bò cái. Người nào trong suốt giai đoạn đầu cuộc đời mình lại chu toàn bốn giới thanh tịnh[205], ghê tởm tội ác, nhạy cảm, tuân theo giới luật, và giống như loại người đã được đề cập đến đầu tiên, nhưng thực hiện [152] trong giai đoạn

giữa và giai đoạn cuối cuộc đời mình, được coi là người quanh co, giống như trăng lưỡi liềm. Người nào trong giai đoạn giữa và giai đoạn cuối cuộc đời mình, hoàn tất được bốn giới Thanh Tịnh, ghê tởm tội ác, nhạy cảm, tuân thủ giới luật, giống như hai loại người đã được đề cập đến ở trên, nhưng thực hiện trong giai đoạn cuối cuộc đời họ, được coi là người quanh co, giống như chiếc lưỡi cày. Và hiện trạng một người quanh co do những hành vi Phiền não (thối nát), được gọi là ‘bị lệch hướng’, ‘quanh co’, ‘xuyên tạc’. Bằng cách tương phản với cả ba từ này, tình trạng không-lệch hướng v.v... đã được thảo luận. Các uẩn đã được xác định cách thuyết pháp. Bởi vì thái độ không-lệch hướng v.v.... thuộc về những uẩn, chứ không thuộc về con người. Do đó, nhờ cả ba thuật ngữ này, chúng ta đã liên tiếp thảo luận về thái độ ngay thẳng thuộc cả ba uẩn và kể cả thức uẩn – nghĩa là Trạng thái phi sắc trong tình trạng không có những điều Phiền não (thối nát).

Bây giờ, trong những từ ‘Hay bất cứ điều gì...’, phần kết luận này đã được thảo luận rồi. Nhờ đó, đến đây ta kết thúc phần chú giải ngắn gọn về các pháp ‘Hay bất cứ điều gì...’ đã được trình bày trong phần phác thảo về các pháp vậy.

Kết thúc Bài Pháp về Phần Chú Giải.

-00000-

Chương III

PHẦN KẾT LUẬN [\[206\]](#)

Như vậy đến đây ta kết thúc phần xác định lại các pháp được bố trí trong tám phân đoạn, cụ thể là bốn phân đoạn trong phần phác thảo (câu hỏi, chú giải về cơ hội, chú giải về hiện trạng[\[207\]](#) và phần kết luận) và về bốn phân đoạn trong phần chú giải. Giờ đây phần kết luận được mở đầu với câu ‘Nhân cơ hội đó có bốn Uẩn (tập hợp)[\[208\]](#)’. Phần này chia thành ba phân đoạn là: phác thảo, chú giải và chú giải thêm. Trong đó có câu, ‘Bây giờ, nhân cơ hội đó, có 4 uẩn’ v.v... là phần phác thảo v.v... ‘Nhân cơ hội đó, bốn tập hợp là gì vậy?’ là phần chú giải. ‘Nhân cơ hội đó, thọ uẩn là gì vậy?’ là phần chú giải thêm.

Về những vấn đề này, trong phần phác thảo, có hai mươi ba phần bắt đầu bằng bốn tập hợp (uẩn). Ta nên hiểu ý nghĩa của các phân đoạn đó như sau:

Nhân cơ hội đó, xuất hiện loại tâm thiện chính yếu đầu tiên, cảm nghiệm được trong cõi Dục giới, các pháp đó vượt quá số lượng năm mươi hiện trạng, ngoại trừ phần ‘Hay bất cứ điều gì...’ được bao hàm trong kinh văn, và lúc đó đã xuất hiện như là những sở hữu tâm – toàn bộ các pháp này qui tụ lại với nhau tạo nên bốn tập hợp (uẩn) hiểu theo nghĩa là các nhóm: [153] có hai căn hiểu theo nghĩa là ‘*āyatana*’ xú đã được trình bày ở trên, có hai giới hiểu theo ý nghĩa là bản chất nội tại, trống rỗng bản ngã, thiếu vắng thực thể sống động. Ngoài ra, có ba hiện trạng trong đó được gọi là vật thực hiểu theo nghĩa duyên khởi. Còn lại không thuộc những vật thực.

Vậy đó là gì vậy? Phải chăng đây là năm mươi ba hiện trạng (khác với ba thực) trong mối tương quan nhân quả với một hiện trạng khác, hay với Sắc phát xuất từ chính bản thân các pháp này, hay không phải là như vậy? [Thưa đúng vậy]. Nhưng ‘ba thực’ bằng cách

này^[209], cách khác^[210], với tư cách là những nguyên nhân vượt quá năm mươi ba hiện trạng trên: do vậy chúng được gọi là những vật thực. Bằng cách nào vậy? Thừa đối với bất kỳ sở hữu tâm và tâm còn lại nào đóng vai trò là những nguyên nhân tương quan nhân quả, cũng như đối với ba loại xúc nhân quả đó, được coi như một thứ vật thực và duy trì (hay tạo ra) ba loại thọ. Giống như một thứ vật thực, ý muốn của tâm cũng nằm trong mối tương quan nhân quả với ba cảm giác và duy trì cả ba cõi đó. Giống như một thứ vật thực, thức cũng nằm trong mối quan hệ nhân quả với ba cảm giác và duy trì cơ cấu Danh và Sắc trong tái nhận thức đó. (Do đó, giống như những vật thực, chúng vượt quá năm mươi ba hiện trạng đó).

Nhưng phải chăng (là vật thực), thức này chỉ là một kết quả thôi sao? trong khi loại thức chính yếu đầu tiên lại là một tâm thiện (Câu trả lời của ta là: -) Mặc dù đó là tâm thiện, giống như vật thực, lại được gọi là thức, do tương đồng với thức vốn là một kết quả. Hay ba hiện trạng này được gọi là những vật thực hiểu theo nghĩa là việc củng cố các pháp liên đới, giống như lương thực mang lại sức mạnh cho cơ thể vậy. Do đó, có câu nói là: ‘Giống như những chất dinh dưỡng, những vật thực phi sắc có mối tương quan nhân quả với các pháp tương ưng và với những phẩm chất Sắc do chúng^[211] tạo ra’.

Một cách giải thích khác là: - Bởi vì chúng nằm trong một mối tương quan nhân quả đặc biệt mang tính liên tục chủ quan, sắc vật thực và ba hiện trạng được coi như là những vật thực. Sắc vật thực đặc biệt có tương quan với cơ thể các chúng sanh chia sẻ nguồn lương thực đó; chính vì thế xúc cũng tương quan với thọ trong nhóm vô hình như vậy; tâm cố ý cũng có tương quan đối với thức như vậy; và thức đối với cơ cấu hai mặt cũng như vậy. Như Đức Thế Tôn đã nói: ‘Nầy chư Tỳ-khuru, cơ thể này được nuôi dưỡng bằng Sắc vật thực, thân xác đứng vững được vì lệ thuộc vào Sắc vật thực, cơ thể không thể đứng vững được khi thiếu Sắc vật thực, như vậy, từ xúc với tư cách là nguyên nhân, xuất hiện thọ, từ thọ với tư cách là nguyên nhân, xuất hiện hành, từ thức với tư cách là nguyên nhân, xuất hiện cơ cấu danh^[212] và Sắc’.

Tiếp theo sau đó, có tám hiện trạng là những quyền, hiểu theo nghĩa chúng có ảnh hưởng áp đảo chứ không phải là điều gì còn lại. Do vậy ở đây có lời nói rằng: ‘có tám quyền.’ Lại nữa, năm hiện trạng đóng vai trò là những chi Thiên hiểu theo nghĩa quan sát gần gũi đối tượng. Chính vì thế lại có lời nói rằng: ‘có năm chi thiên.’ [154] Kế đó, có năm chi Chánh Đạo hiểu theo nghĩa là những phương tiện thoát khỏi vòng luân hồi các cõi (round of existence), và trở thành nguyên nhân đạt đến Niết Bàn. Do đó ở đây ta người ta cho rằng: ‘có năm chi Đạo.’ Bởi vì mặc dù ta có Bát Chánh Đạo, tuy nhiên, nơi tâm hiệp thế^[213], có ba giới phần^[214] không thể đạt đến được ngay tức khắc và cùng một lúc. Do đó người ta mới nói rằng chỉ có năm chi Đạo mà thôi. Nhưng [người ta có thể phản đối điều này] vì trong Kinh tạng có ghi: Chánh Đạo qua đó họ phải vượt qua lại là một cách diễn đạt ám chỉ về Bát Thánh Đạo^[215]. Trong bộ này, Thiên Quán là tâm Siêu thế chúng có đến tám loại, chính vì có tới tám loại Thánh Đạo thuộc loại này. Giờ đây, bởi vì Tâm hiệp thế, theo như từ này muốn ám chỉ là ‘lối Dịch qua đó họ đã tới được’ là có tới tám loại, thế thì chẳng phải là có Bát Chánh Đạo hay sao?

Thưa không, không phải như vậy. Giáo lý thuộc Kinh này (được thực hiện) bằng cách giải thích chi tiết. Chẳng hạn như ngài nói như thế này: ‘Quả thật, trước khi điều này xảy ra thì

thân nghiệp, khẩu nghiệp và ý nghiệp đều khá thanh tịnh’[216]. Nhưng bộ Vi Diệu Pháp (*Abhidhamma*) này là cách lý giải tối thiểu không kèm theo lời diễn giải. Trong tâm hiệp thể này ba giới phần đó không[217] đạt được ngay tức khắc và trong cùng một lúc. Do đó, coi như chỉ có chi đạo Đạo mà thôi.

Có bảy hiện trạng được coi như là bảy ‘lực’ hiểu theo nghĩa là không hề lay chuyển[218]; 3 hiện trạng là những nhân duyên gốc theo ý nghĩa là những nhân; 1 hiện trạng là xúc hiểu theo nghĩa là đụng chạm cảnh; một hiện trạng thuộc thọ hiểu theo nghĩa là đang hưởng cảnh; một hiện trạng là tưởng hiểu theo nghĩa là nhớ biết đối tượng; một hiện trạng là tư hiểu theo nghĩa là lên kế hoạch trừ lậu; một hiện trạng thuộc tâm hiểu theo nghĩa là (a) đang biết hay đang nhận thức thấy (b) đang đa dạng hoá; một hiện trạng thuộc thọ uẩn[219] hiểu theo nghĩa là một nhóm (uẩn) và hưởng cảnh[220]; một hiện trạng là tưởng uẩn hiểu theo nghĩa một nhóm (uẩn) và đang nhớ biết đối tượng; một hiện trạng là hành uẩn hiểu theo nghĩa là lên kế hoạch trừ lậu một hiện trạng là thức uẩn, hiểu theo nghĩa là một nhóm và đang biết hay đang nhận thức thấy và đang đa dạng hoá; một hiện trạng là các ý xứ hiểu theo nghĩa là đang nhận biết đối tượng và là một nơi ở, như được nói đến ở trên; một hiện trạng là ý quyền hiểu theo nghĩa đang nhận biết và đang chiếm ưu thế trôi vượt; một hiện trạng là ý thức giới hiểu theo nghĩa là đang nhận biết và đang trong tình trạng nội tại nơi bản chất, trống rỗng (về nhân cách) và không phải là thực thể sống động. Các pháp còn lại không giống như hiện trạng vừa nhắc đến sau cùng này. Hơn thế nữa, ngoại trừ thức, tất cả các pháp còn lại đều tạo nên một pháp xứ theo những ý nghĩa đã đưa ra ở trên; và mỗi hiện trạng đều là pháp giới Qua phần kết luận về: ‘hoặc giả bất kỳ điều gì vào thời điểm đó,’ vấn đề ‘hoặc giả bất kỳ điều gì’ được bàn đến ở trên cũng được xem xét ở đây. Như vậy bất luận nơi nào cũng nên thảo luận đến ‘hoặc-bất kỳ điều gì’ [155] Sau phần này, chúng ta sẽ không thảo luận dài dòng đến như vậy nữa. Và trong những phần chú giải và chú giải thêm, chúng ta nên hiểu theo nghĩa đã được nêu trên.

Đến đây kết thúc Phần Tóm Lược, cũng còn được gọi khác đi là Phân Đoạn Các Nhóm.

-00000-

Chương IV

PHẦN NÓI VỀ TRỐNG RỖNG[221]

Giờ đây, ‘Vào thời điểm đó đã xuất hiện các pháp,’ như vậy phần nói về Trống Rỗng bắt đầu được đề cập đến. Phần này thể hiện ở hai cách: phác thảo và chú giải.

Trong phần đầu tiên, với các từ ‘các pháp ‘hiện đã có’, đã có tới hai mươi phân đoạn, nhưng giống như ở trên, trong mỗi phân đoạn, chẳng hề có phân chia thành hai, ba hay bốn phần nhỏ nào cả. Tại sao vậy? Thừa bởi vì cách phân chia như vậy đã được thực hiện trong phần kết luận. Các pháp phân loại ở đó đều được đề cập đến ở trên. Và ở đây, chỉ có các pháp; chẳng có chúng sanh thường tồn nào, chẳng có linh hồn nào được biết[222] cả. (năm mươi sáu hiện trạng) này chỉ là các pháp không có thực chất, không có nguyên lý hướng dẫn. Và để chỉ ra ý nghĩa phần trống rỗng này như cũng đã được khẳng định ở đây. Chính vì thế chúng ta nên hiểu ý nghĩa như đã được nghiên cứu đến ở đây.

Vào lúc nào xuất hiện loại tâm thiện chính yếu đầu tiên được biết cảnh trong cõi Dục giới, nổi lên vào lúc đó, nhờ trở thành những sở hữu tâm, năm mươi hiện trạng hay hơn thế nữa đã xuất hiện đều là những sự kiện tối thượng. Không còn có một hiện trạng nào khác, không có một chúng sanh nào khác, không có một cá nhân nào cả, không có một con người khác xuất hiện. Tương tự như vậy, chúng là những tập hợp (uẩn) hiểu theo nghĩa là các nhóm. Do đó, chúng ta nên hiểu mỗi tương quan Sắc nơi toàn bộ các từ theo phương pháp đã nói đến ở trên.

Và bởi vì chẳng có chi thiện nào khác so với thiện cả, chẳng có chi Đạo nào khác với Chánh Đạo, chính vì thế ở đây chúng ta chỉ nghe nói rằng: ‘Có thiện có Đạo.’ Có Thiện ở đây được hiểu là nhìn xem cận kề đối tượng; có Chánh Đạo xuất hiện được hiểu là nhân duyên [đạt đến Niết – bàn]; chẳng còn điều gì khác nữa, chẳng có chúng sanh hay cá nhân nào khác cả – vì thế, chúng ta nên hiểu về mỗi tương quan nơi ý nghĩa toàn bộ các từ đó.. Ý nghĩa phân chú giải đã quá rõ ràng.

Đến đây, Kết thúc phần giảng giải Trống Rỗng.

Đến đây cũng kết thúc phần Bình Luận về Loại Tâm Đầu Tiên được trình bày như thế được tô điểm với ba phần chính yếu vừa nêu trên.

-00000-

Chương V

LOẠI TÂM THỨ HAI

Giờ đây để làm sáng tỏ loại tâm thứ hai v.v... câu mở đầu là: ‘Các pháp nào vậy[223]?’ Trong toàn bộ các pháp này chúng ta nên hiểu những phần chính yếu theo như đã được đưa ra trong loại đầu tiên ở trên.

[156]Và không chỉ có các phần chính yếu, nhưng chúng ta nên hiểu ý nghĩa của toàn bộ các từ đã được liệt kê ở trên tương tự trong loại tâm đầu tiên. Theo sau loại tâm thứ hai này, chúng ta chỉ chú giải đến những từ mới mà thôi.

Trong phần chú giải về loại thứ hai, ‘*sasankhārena*[224]’ là một từ mới, có nghĩa là ‘với *sankhāra*’. Ý nghĩa là ‘với kế hoạch bên ngoài, với nỗ lực, với xúi giục, thúc đẩy và với toàn bộ các nhân duyên’. Nhờ toàn bộ các nguyên nhân, nghĩa là một đối tượng v.v... xuất hiện loại tâm chính yếu đầu tiên, với xúi giục và thúc đẩy đó thì loại tâm thứ hai xuất hiện. Ta nên hiểu sự xuất hiện của loại tâm này như vậy. Chẳng hạn như trong hệ thống tôn giáo này, đang trụ trì trong khuôn viên một thiền viện, khi đến lúc phải quét sân chánh điện thờ, hay phải chăm sóc một vị Trưởng Lão nào đó, hay phải lắng nghe Giáo pháp, một Tỳ-khưu nào đó lại có tư tưởng như sau: ‘Tôi chẳng đi đâu cả, vì đến đó quá xa và trở về lại cũng vậy. Nhưng Tỳ-khưu đó suy nghĩ lại: ‘Đối với một Tỳ-khưu, quét sân chùa chẳng có gì là không thích hợp cả, chăm sóc cho vị Trưởng Lão, lắng nghe Giáo pháp cũng vậy. Tôi sẽ lên đường, và chừa vị đó ra đi. Giờ đây cho dù hành vi này xuất phát từ một việc xúi giục, hay bởi vì đó đã có người nào đó nhắc nhở, để chỉ ra điều bất lợi khi không muốn chu toàn bổn phận của mình v.v... và những điều lợi khi thực hiện những điều đó, ngoài ra, chừa vị đó

đã làm bồn phận của mình do bị bắt buộc bằng những lời như: ‘Hãy ra đi và làm việc này’, thì tâm thiện chur vị đó được cho là đã xuất hiện do kế hoạch bên ngoài, do toàn bộ các nguyên nhân mà thôi.

-ooOoo-

Chương VI

LOẠI TÂM THỨ BA

Trong loại tâm thứ ba, *ñāṇavippāyutta* có nghĩa là ‘bất tương ưng trí’. Tâm này cũng có được sáng khoái nơi đối tượng, nhưng không hề có một chút hiểu biết phân biệt nào đối với đối tượng cả. Ta nên coi điều này giống như tâm xuất hiện nơi những đứa trẻ nhỏ, khi chúng bắt gặp hay nhìn thấy và chào một vị Tỳ-khưu, những cậu bé đó thường nói: ‘Đây là vị Trưởng Lão của con’, và tỏ phần kính trọng khi chào điện thờ và lắng nghe Giáo pháp. Nhưng trong kinh văn ở đây, ta không hiểu rõ được ở bảy vị trí [\[225\]](#) khác. Không cần bình luận những nội dung còn lại.

-ooOoo-

Chương VII

LOẠI TÂM THỨ TƯ [\[226\]](#)

Trong loại tâm thứ tư, nên chấp nhận cùng một phương pháp này. Bởi vì người ta cho rằng với kế hoạch bên ngoài, chúng ta có thể coi như đã đạt được loại tâm này, ví dụ như vào một lúc nào đó, khi các bậc cha mẹ bắt buộc những đứa con trai của họ phải bày tỏ lòng kính trọng với điện thờ v.v... mặc dù điều này không phải là mục đích chúng nhắm đến, nhưng những cậu bé này vẫn vui lòng làm điều đó.

-ooOoo-

Chương VIII

CÁC LOẠI TÂM THỨ NĂM, THỨ SÁU, THỨ BẢY VÀ THỨ TÁM [\[227\]](#)

Trong loại tâm thứ năm, từ *upekkhāsahagata* có nghĩa là ‘câu hành xả’.[157] Bởi vì loại tâm thứ năm này mang tính trung lập với đối tượng, và cũng có một trí tuệ phân biệt. Ở đây trong kinh văn người ta khẳng định rằng có trạng thái rùng rùng trong năm bậc thiền và trong tám quyền, đều xuất hiện thái độ rùng rùng. Do đó, trong phần chú giải toàn bộ các thuật ngữ nói về thọ lạc, thọ xả đã được thảo luận trong một học thuyết nhằm loại trừ một cách phù hợp cả hỷ lẫn ưu, cả lạc lẫn các pháp tương ưng khổ. Chúng ta nên hiểu hiện trạng xả như là một khả năng kiềm chế đang thực hiện điều hành (Các pháp tương ưng) với trạng thái là tính trung lập.

Một đàn, trong hàng loạt thứ tự các từ, thấy thiếu đề cập đến từ ‘hỷ lạc, phần khích’ Do đó, chỉ có năm mươi lăm hiện trạng được thiết lập trong kinh văn như là những sở hữu tâm. Chính vì muốn ám chỉ đến năm mươi lăm hiện trạng này, chúng ta nên hiểu về sự quyết định trong toàn bộ các nhóm trong tất cả các phân đoạn đó. Chúng ta nên hiểu loại tâm thứ sáu, thứ bảy và thứ tám giống y hệt như những loại tâm thứ hai, thứ ba và thứ tư. Bởi vì trong tất cả những loại tâm này, chỉ có thay đổi về thọ và không có hỷ. Và những từ còn lại, cùng với cách thức xuất hiện, đều tương tự như những loại tâm thứ hai, thứ ba và thứ tư. Lại nữa, khi lời mở đầu về bi và tùy hỷ[228] (được tu luyện) thì những loại hiện trạng này cũng nổi lên theo tập Bình Luận Bộ Vị Trí này.

Đây là tám loại tâm thiện đã cảm nghiệm được nơi cõi Dục giới. Và toàn bộ những loại ý thức này nên được trình bày dựa trên mười cơ sở của những hành vi đem lại công đức. Bằng cách nào? Thừa dựa trên cơ sở những hành vi đem lại công đức bao gồm: (1) bố thí, (2) trì giới, (3) tu tiến, (4) tôn kính[229] (người lớn tuổi), (5) phụng thí, (6) hồi hướng phước, (7) tùy hỷ phước, (8) thuyết pháp, (9) thính pháp, (10) điều chỉnh kiến thức – đây là mười cơ sở của những hành động đem lại công đức.

Trong số những hành động này, có (1) Bố thí là hành động bố thí đem lại công đức, đó là cơ sở đem lại nhiều lợi ích khác nhau. và cùng một cách thức như vậy cũng đem lại điều tốt lành đối với những hành vi khác nữa. Chẳng hạn như khi một người thực hiện bất kỳ việc bố thí nào nằm trong số bốn nhu cầu cần thiết, như bố thí một chiếc áo, hay bất kỳ vật dụng nào có ý nghĩa, hay nằm trong số mười thứ bố thí cơ bản, như vật thực, v.v.... thì cố ý xuất hiện nơi thí chủ đó, dựa trên ba cơ hội: tạo ra những mục tiêu dành cho việc bố thí, thực hiện việc bố thí đó và sau khi đã trao tặng của bố thí đó, vẫn cảm thấy tâm hồn sáng khoái mỗi khi nhớ lại việc đó. Đây là cơ sở của hành vi đem lại công đức.

(2) Tư tưởng xuất hiện nơi người đón nhận ngũ giới, bát giới, hay thập giới; hay nơi người nào đang đi tới thiện viện với ý nghĩa rằng: ‘Tôi sẽ trở thành một người Ân Sĩ’ và người đó trở thành một người Ân Sĩ và suy nghĩ rằng: ‘Tôi đã thực hiện được mong ước của tôi, quả thật tôi là một người Ân Sĩ; điều đó tốt lành và được thực hiện một cách hoàn hảo’; người nào thọ trì Giới Bốn (patimokkha) và suy tư về bốn nhu cầu cần thiết, như một chiếc áo cà sa v.v.... thu thúc cẩn thận nhãn-môn v.v... liên quan đến những đối tượng giác quan mà chính chúng đã tự phơi bày ra; [158] người nào Thanh tịnh được lối sống của mình - tất cả cố ý như vậy đều là cơ sở thuộc hành vi đem lại giới đức cả.

(3) Nơi người nào tự tu luyện bản thân mình, quán cả hai con mắt mình như vô thường, khổ não và vô ngã, và các căn khác cũng vậy và rồi cả tâm cũng như các cảnh sắc và các cảnh trần khác, những cảnh pháp, ý xứ - Cũng như với sở hữu tâm, xúc xứ, thọ sanh từ xúc xứ, tưởng những cảnh xứ, tuổi già và sự chết, tất cả đều tuân theo cùng một cách thức, như đã được diễn giảng nơi Tuệ quán[230] phân tích do thiện quán, tất cả ý muốn của người đó cho dù chưa đạt đến nhập định trong số ba mươi tám đối tượng tâm[231] đều tạo được cơ sở hành vi đem lại công đức cả.

(4) Nên nhận biết về lòng kính trọng như là cơ sở của hành động xứng đáng qua những hành động như đi gặp gỡ một người lớn tuổi, cho người đó ăn, mặc áo, chào hỏi và chỉ đường cho họ.

(5) Nên nhận biết tính sẵn sàng thực hiện bổn phận như là cơ sở của mọi hành vi đem lại công đức những hành động như khi chúng ta thực hiện những bổn phận lớn nhỏ đối với các bậc cao tuổi (người lớn tuổi) của mình, chẳng hạn như khi nhìn thấy một Tỳ-khưu đi vào trong làng để khát thực, chúng ta đỡ lấy bát khát thực của vị đó và tiếp tế thức ăn vào đó, rồi đưa lại cho vị Tỳ-khưu này, hay chúng ta nhanh chóng đi tới và đỡ lấy chiếc bát của vị đó v.v... trong khi lắng nghe lời kêu gọi ‘Hãy đi và mang lại bát khát thực[232] của vị Tỳ-khưu’.

(6) Hồi hướng phước như là cơ sở hành vi đem lại công đức nên được công nhận trong trường hợp một người, sau khi thực hiện một việc bố thí và của dâng cúng đó là nước hoa v.v... đã chia sẻ phần giá trị công đức của mình như sau: ‘Hãy chia sẻ công đức (của bố thí) này cho một người!’, hay ‘chớ gì điều này đem lại công đức cho mọi chúng sanh!!!’. Vậy thì phải chăng người đó có mất đi giá trị (công đức đã đạt được) bản thân khi chia sẻ điều (công đức) họ đã đạt được chẳng? Thưa không. Giống như khi chúng ta thắp sáng cả ngàn ngọn đèn từ một ngọn đèn đang cháy sáng, chúng ta không có thể nói được: ngọn đèn gốc đã bị tàn lụi đi; nên khi một ánh sáng (được bổ sung) trước đó, thì ánh sáng cuối cùng được gia tăng thêm, do đó, chẳng hề có việc suy giảm điều gì khi chúng ta chia sẻ công đức chúng ta đã đạt được; trái lại, chúng ta càng được gia tăng gấp bội. Chúng ta nên hiểu điều này theo cách đó.

(7) Tùy hỷ phước như là cơ sở của hành vi đem lại công đức khi chúng ta cảm ơn bằng những lời như Sadhu, Sadhu_ ‘Lành thay! công việc đã được hoàn thành một cách tốt đẹp!!!’, chẳng hạn như khi những người khác chia sẻ giá trị của họ với chúng ta, hay khi họ thực hiện một hành vi đem lại công đức nào đó.

(8) Từ một ước muốn có được ích lợi nào đó, khi nghĩ rằng, ‘như vậy họ sẽ biết đến tôi là một Pháp sư (người thuyết pháp), nếu có ai đó diễn giảng một Bài Pháp. Bài Pháp đó sẽ chẳng đem lại lợi lộc (kết quả) gì. Khi một người nào đó muốn đạt được giải thoát như là động cơ chính yếu, mà chẳng hề muốn tìm kiếm danh dự cho mình, và cứ thế pháp cho những người khác về học thuyết mà họ thành thạo – đây là cơ sở hành vi đáng đem lại công đức cho việc thuyết pháp.

(9) Người nào lắng nghe Giáo lý, mà nghĩ rằng, ‘khi họ lắng nghe tôi giảng pháp như vậy, họ sẽ coi tôi là một đạo hữu – thì người đó không đem lại được lợi lộc gì là bao. Một người khác, xuất phát từ lòng diệu dàng, dâng trần điều tốt lành[233], mà lắng nghe, rồi nghĩ rằng ‘điều này sẽ đem lại nhiều lợi ích cho tôi.’ Đây là cơ sở của hành vi xứng đáng hệ tại ở sự lắng nghe Giáo Lý của Đức Phật.

[159] (10) Điều chỉnh kiến thức của mình là cơ sở mọi hành vi xứng đem lại công đức trong việc chỉnh lại quan điểm của ta. Nhưng những nhà diễn giải Trường bộ kinh (*Dīgha Nikāya*) nói rằng việc điều chỉnh quan điểm có trạng thái đem lại đảm bảo cho tất cả hữu thể[234]. Bởi vì nhờ đó sẽ lại nhiều ích lợi cho bất kỳ ai thực hiện bất luận loại hành vi đem lại công đức nào.

Trong số những cơ sở của hành vi đem lại công đức này:

(1) Bồ thí nổi bật lên với ý tưởng ‘Tôi sẽ làm việc bồ thí’, khi người đó thực hiện việc bồ thí đó và khi người đó suy nghĩ rằng ‘Tôi đã bồ thí điều đó. Như vậy cả tâm từ - cố ý ban đầu, cố ý trong lúc thực hiện bồ thí và cố ý sau đó – đều trở nên một, và tạo nên cơ sở cho hành vi xứng đáng đem lại công đức do việc bồ thí mà ra.

(2) Cơ sở của hành động nhân đức cũng nổi lên với suy nghĩ, ‘Tôi sẽ chu toàn điều học’, khi người đó chu toàn như vậy và có suy nghĩ, ‘Tôi đã chu toàn những điều học đó và khi người đó lại nghĩ, “tôi đã chu toàn điều học rồi. Cả tam tư đều trở nên một, tạo nên cơ sở cho hành vi xứng đáng đem lại công đức.

Tương tự như vậy đối với tám cơ sở của những hành vi còn lại.

Trong các Kinh tạng, chỉ có ba cơ sở hành vi xứng đáng đem lại công đức đó là - Bồ thí (charity), Trì giới (virtue) và tu tập (culture). Chúng ta nên hiểu những cơ sở khác bao gồm trong ba cơ sở này. Như vậy, lòng kính trọng và phục vụ bốn phần bao gồm trong trì giới (virtue). Hồi hướng phước và tùy hỷ phước^[235] gồm trong cơ sở hành vi xứng đáng đem lại công đức do bồ thí; việc pháp, lắng nghe Giáo pháp và điều chỉnh kiến thức gồm trong cơ sở hành vi xứng đáng đem lại công đức về tu tập (culture). Nơi học thuyết của những nhà Luận sư cho rằng việc điều chỉnh kiến thức có trạng thái là đảm bảo cho toàn bộ mọi cơ sở trên, chúng ta nên hiểu việc này dựa trên ba cơ sở: bồ thí, trì giới và tu tập. Do đó, ba cơ sở các hành vi xứng đáng đem lại công đức này tạo thành ba cơ sở về mặt lý thuyết và mười cơ sở khi được triển khai rộng ra.

Giờ đây, liên quan đến ba cơ sở này, khi chúng ta suy nghĩ ‘Tôi sẽ làm việc bồ thí’, tư tưởng này do loại cơ sở này vận hành hay những loại cơ sở khác trong số tám loại tâm thiện biết cảnh nơi cõi Dục giới; nhờ một trong những loại tâm thiện, chúng ta thực hiện việc bồ thí để tặng của bồ thí cho chúng sanh; đang khi ta lại suy nghĩ ‘Tôi đã làm việc bồ thí’, là ta ngầm nghĩ do một trong những loại tâm thiện đó; khi ta suy nghĩ ‘Tôi sẽ chu toàn điều học,’ là ta đã suy nghĩ do một trong những loại tâm thiện đó; khi ta chu toàn điều học, là ta đã hoàn tất một trong những loại tâm thiện đó; khi ta suy nghĩ ‘Tôi sẽ phát triển tu tập, là chúng ta suy nghĩ do một trong những loại tâm thiện đó; trong khi ta phát triển tu tập đó, là ta phát triển nhờ một trong những loại tâm thiện đó; khi ta suy nghĩ ‘Tôi đã phát triển tu tập’, là ta đã suy nghĩ do một trong những loại tâm thiện đó; khi ta suy nghĩ ‘Tôi sẽ kính trọng người cao tuổi’, trong khi bày tỏ lòng kính trọng như vậy, ta suy nghĩ ‘Tôi đã thể hiện lòng kính trọng’, là ta đã suy nghĩ, để thể hiện lòng kính trọng, và suy nghĩ nhờ những loại tâm thiện đó. Khi ta suy nghĩ ‘Tôi sẽ làm bốn phần của mình’, trong khi làm điều đó, ta suy nghĩ ‘Tôi đã làm bốn phần’, là ta suy nghĩ và làm bốn phần nhờ những loại tâm thiện đó. Khi ta suy nghĩ ‘Tôi sẽ hồi hướng phước của mình cho người khác’, trong khi làm như vậy, ta ngầm nghĩ ‘Tôi đã hồi hướng phước của mình’; khi ta suy nghĩ ‘Tôi sẽ tùy hỷ phước cho người trao tặng, hay vì giá trị tôi đã đạt được từ những người khác’; trong khi tùy hỷ phước; trong khi suy nghĩ ‘Tôi đã thể hiện tùy hỷ phước’, là ta hành động nhờ tám loại tâm thiện đó. Khi chúng ta suy nghĩ ‘Tôi sẽ thuyết pháp; trong khi thuyết pháp; trong khi suy nghĩ ‘Tôi đã thuyết pháp lời dạy của Đức Phật; là ta suy nghĩ, pháp và suy nghĩ nhờ tám loại tâm thiện đó. Khi ta suy nghĩ ‘Tôi sẽ lắng nghe giáo lý của Đức Phật’; trong khi làm như vậy; trong khi suy nghĩ ‘Tôi đã lắng nghe’, thì ta cũng làm như vậy. Tương tự, khi ta suy nghĩ ‘Tôi sẽ điều chỉnh kiến thức của mình’. Nhưng trong khi điều chỉnh kiến thức đó,

thì ta chỉ làm được nhờ một loại trí này hay loại trí khác trong số bốn loại tâm thiện chính yếu tương ứng với trí. Khi ta ngẫm nghĩ ‘Tôi đã điều chỉnh kiến thức của mình’, thì ta làm được như vậy là nhờ một trong số tất cả tám loại tâm thiện đó.

Trong mỗi liên quan [\[236\]](#) này, có bốn Điều Vô Lượng, tức là: (1) thế gian, (2) các cõi (3) nhóm chúng sanh có thức tánh, (4) Tuệ giác đức Phật.

(1) Thật vậy, thế gian thật là vô biên bao la, được tính đến nhiều trăm, nhiều ngàn, hay hàng trăm ngàn do tuần (yojana) về tới tận tứ phương thiên hạ: đông, tây, nam và bắc. Nếu lấy một đầu nhọn bằng sắt có kích thước như Ngọn Núi Tu-di (Nerū) ném xuống dưới cõi trần, để phân chia trái đất ra thành hai phần (bên), thì nó sẽ rơi xuống và sẽ không chạm được tới đáy. Như vậy, thế gian thật vô tận.

(2) Hệ thống-các cõi không hề có giới hạn, được tính đến hàng trăm hay hàng ngàn do tuần (yojana). Nếu bốn cõi Đại Phạm Thiên, phát xuất từ tòa nhà cõi sắc cứu cánh thiên Akanittha, với tốc độ có khả năng vượt qua hàng trăm ngàn hệ thống-các cõi trong suốt thời gian một mũi tên sáng trưng được bắn ra từ một cây cung mạnh mẽ cần có để bay xuyên qua chiếc bóng của một cây cọ, phải bay với tốc độ như vậy để nhận ra được giới hạn của hệ thống các cõi, thì các hệ thống này sẽ qua đi mà không đạt được mục đích của chúng. Do đó, hệ thống các cõi là vô biên.

(3) Trong rất nhiều hệ thống các cõi, các chúng sanh thuộc về cõi trái đất và mặt nước đều không có giới hạn. Như vậy, nhóm các chúng sanh cũng là vô biên.

(4) Tuệ giác của Đức Phật còn vô biên hơn tất cả những yếu tố vừa kể trên.

Do đó, trong số vô vàn những chúng sanh trong hệ thống-các cõi trên thế gian này không thể nào đếm được, có nhiều loại tâm biết cảnh Dục giới, câu hành hỷ, tương ứng trí, và với sự hỗ trợ từ bên ngoài, xuất hiện với một người và với nhiều người. Và trong số tất cả những loại này, theo ý nghĩa là cảm nghiệm được trong cõi dục giới, câu hành hỷ, tương ứng trí, và với sự hỗ trợ từ bên ngoài, có thể được phân loại thành một nhóm – nghĩa là loại tâm chính yếu đi kèm với niềm vui, được quy định-thành ba lần và tự động. Tương tự như vậy đối với loại tâm chính yếu ‘với sự hỗ trợ từ bên ngoài’ và cứ thế cho đến hết tám loại tâm, câu hành xả bất tương ứng, được quy định-hai lần, với sự hỗ trợ từ bên ngoài. Bây giờ, tất cả những loại tâm thiện này đều được cảm nghiệm trong cõi Dục giới, xuất hiện trong vô vàn những (chúng sanh) trong hệ thống-các cõi không thể nào đếm được, mặc dù cân chúng bằng một cái cân không lò, hay đo chúng bằng cách đặt chúng trong một dụng cụ đo lường, nhưng Đức Phật Tối Cao đã phân loại chúng nhờ phương tiện là sự thông suốt mọi sự (toàn tri tính) của ngài, và đã chỉ ra rằng chúng có tám loại, đã đặt chúng thành tám nhóm giống nhau. Lại nữa, trong mỗi tương quan [\[237\]](#) này, sự đấu tranh vì công đức đã được nhìn nhận có sáu cách. Có công đức được thực hiện do bản chất riêng của con người, có công đức được thực hiện theo gương của người khác, có công đức được thực hiện do chính hai bàn tay của mình, có công đức được thực hiện bằng cách ra lệnh (cho người khác), có giá trị được thực hiện với trí tuệ về kết quả nghiệp chương [\[238\]](#) có công đức được thực hiện không có trí tuệ về kết quả của nghiệp (Kamma). Và bất cứ người nào thực hiện công đức bằng một trong bốn phương pháp đầu tiên đều làm như vậy nhờ loại này hay loại

khác trong số tám loại tâm thiện vừa kể ở trên. Người nào thực hiện công đức bằng phương pháp thứ năm, họ làm được như vậy nhờ loại này hay loại khác trong số tám loại tâm thiện kể trên; người nào thực hiện công đức bằng phương pháp thứ năm, thì họ làm như vậy nhờ bốn loại tâm ‘tương ưng trí’; người nào thực hiện công đức bằng phương pháp thứ 6, thì họ làm như vậy nhờ 4 loại tâm ‘bất tương ưng trí’.

Ngoài ra, trong mỗi tương quan này, bốn nét thanh tịnh của bồ thí đã được tính đến, nghĩa là: đạt được những điều kiện cần thiết một cách hợp pháp, tính cách cao cả hay đáng quý thuộc cố ý, những thuộc tính nền tảng^[239], nhân đức tốt bậc. Trong số này, những điều kiện cần thiết đạt được một cách đúng đắn và công bằng đều là những điều kiện cần thiết hợp pháp. [162] Tính cách cao cả của cố ý thuộc về người nào có lòng tin và tin tưởng vào nghiệp (Kamma) và kết quả của nó. Hiện trạng được giải thoát khỏi Bốn Lậu Hoặc (Intoxicants) chính là cách thể để thực hiện được các việc công đức đúng đắn nơi người nhận. Hiện trạng bậc Thánh được gột sạch khỏi những Lậu Hoặc (Intoxicants), khi xuất thiên, chính là nhân đức tốt bậc. Tâm thiện biết cảnh trong cõi Dục giới của một người có khả năng thể hiện tài vật liên quan đến bốn nhân tố này có thể mang lại kết quả, thậm chí ngay trong kiếp sống thân thể đang tồn tại này, giống như những nhân tố của Punnakasetthi, Kālavalliya, người bán hoa Sumana v.v...

Xét về mặt lý thuyết, toàn thể tâm thiện cảm nghiệm được nơi cõi Dục giới này đều là một, được nhóm lại với tư cách là tâm (citta) hiểu theo nghĩa là sự nhận biết đối tượng và tình trạng đang biến đổi. Về mặt thọ, có hai loại: câu hành hỷ, hay câu hành xả. Về mặt giáo pháp cho thấy cách phân loại trí, có bốn loại: (a) loại tâm không có sự hỗ trợ từ bên ngoài, câu hành hỷ, và loại tâm không có sự hỗ trợ từ bên ngoài, câu hành xả, tương ưng trí^[240]; (b) cũng là loại tâm tương ưng trí và có sự hỗ trợ từ bên ngoài; (c) cũng là loại tâm không có sự hỗ trợ từ bên ngoài và phân bất tương ứng trí; và (d) cũng là loại tâm có sự hỗ trợ từ bên ngoài và bất tương ứng trí. Như vậy, điều này tùy thuộc vào cách pháp về việc phân loại trí tuệ. Do đó, trong bốn cách phân chia này, có tám loại tâm thiện, nghĩa là xét theo đề mục này, thì bốn loại không có sự hỗ trợ từ bên ngoài và bốn loại có sự hỗ trợ từ bên ngoài. Khi thực sự nhận biết những điều này, Đức Thế Tôn, Đấng toàn năng, xuất sắc nhất trong số các nhà lãnh đạo, trí tuệ nhất trong số các bậc trí tuệ đã tuyên bố, pháp, điều hòa, thiết lập, bàn luận, phân tích và chú giải về những điều trên.

Đến đây, *Kết thúc Phần Chú Giải về Tâm thiện biết cảnh trong cõi dục giới* (một phần) của ‘Bản Chú Giải’, Bình Luận dựa trên ‘*Bản Tóm Tắt về Giáo pháp*’.

-ooOoo-

^[1] Dhs. §. 1. I. 11

^[2] Dhs. § 1

^[3] Như là Revata.- *Tīkā*.

^[4] Tương Ưng Bộ (Samyutta) iv. các từ theo thứ tự khác nhau.

[5] Milinda. i. 92 tt.

[6] Được trích trong Dhs. §1345

[7] *Trung Bộ Kinh (Majjhima)*, i, 111; *Tương Ưng Bộ (Samyutta)*, ii, 72, ý nghĩa ở đây được đưa ra liên quan đến đối tượng. Có vấn đề lưu ý đến hay quảng bá cho đối tượng, đối tượng được sửa soạn và ý thức hiểu biết được đối tượng- Tykā

[8] Dhs. § 3

[9] cụ thể là, chỉ có cảm giác vui vẻ được thưởng thức mà thôi.- *Pyī*. Xin đọc trang tiếp theo.

[10] Như người mù tưởng tượng ra con voi với những điểm đặc trưng cá biệt hẳn ta sờ thấy.- thí dụ như người mù nào sờ phải đuôi liền nói rằng con voi giống như một cây chổi. Và người nào sờ phải chân voi lại nói con voi giống như một cái chày v.v...- *Pyī*. Hay giống như một kẻ nào đó, tuy lúc này bị mù. Có thể nói mô tả con voi như thế nào. – Ariyāṅkara. Xin đọc Phật Tự Thuyết (Udana) vi, 4.

[11] Yếu tố mở rộng có được đặc tính ổn định và hỗ trợ như là trạng thái của mình. tuy nhiên yếu tố này không tự xuất hiện được; nó chỉ xuất hiện chung với bảy yếu tố cấu thành mà thôi. như là: màu sắc, mùi, vị, hương (oja) độ ẩm, độ nóng, và di động. Cho dù điều này là như vậy, nơi bất kỳ thời gian nào thì các pháp ấy cũng ổn định, điều đó được gọi là việc mở rộng. Như vậy những yếu tố cấu thành theo sau là giới – Ariyāṅkara.

[12] *Abhisandahati*.

[13] Xin đừng đọc *Vācāriya*, nhưng đọc là *thāvariya*=*khettsāmi* hay là điền chủ. nhưng một số người lại đọc là *Pāvāriya*, như là tên của người nông dân. – Tr.

[14] Dhs. §6

[15] trang 84 ở trên.

[16] *nāmarūpam*

[17] *Thāne*.

[18] *Milinda*, i. 95

[19] như là sự hình thành tư tưởng.

[20] Một dụ ngôn cho rằng mãi kho sự xuất hiện đã qua đi; việc nhấn mạnh là nơi sự xuất hiện thực sự của tâm cùng với tiếp xúc v.v... như mặt trời lúc nào cũng xuất hiện chung với lấy ví dụ như các tia nắng chẳng hạn.- Tr, Xin đọc *Dhs. §1*, dòng thứ 2 và dòng thứ 7.

[21] *Dhs. § 160*

[22] Trong tạp chí Hội Thánh Điển *Pāli* (P.T.S.) ta đọc thấy *hotīti na vuttam* – Ed (NXB)

[23] Dhs. § 1

[24] Tr, 84.

[25] Dhs. § 6

[26] Dhs. § 7.

[27] Xin đọc *Mil.* i. 51, nơi điểm đặc trưng này (*ūhana*) được gán cho ý nghĩa là ‘trí tuệ’ (*paññā*) – Ed (NXB)

[28] Xin đọc *ib.* i. 96, trong đó thực sự câu chuyện dụ ngôn được dùng như là một cái chậu rửa mặt bằng đồng, chứ không phải là cái trống.- Ed (NXB)

[29] Dhs. § 8

[30] *Anumajjana*. Morris tìm được nguồn gốc từ *mrj.*, tạp chí Hội Thánh Điển *Pāli* (P.T.S.)

[31] Thuộc hệ thống bốn bậc thiền.

[32] Dhs. § 9. *Pīṇayatīti pīti*.

[33] Sukham.

[34] Dhs. §10.

[35] P. 145 tt.

[36] thuộc tầng thiền thứ nhất

[37] *Balappattam*. Tác phẩm ‘Mandalay’ MS gọi là *Phalappattam*, ‘đã đạt đến chánh quả’- Ed (NXB)

[38] Như là nghe và nhìn thấy chiếc hồ và khu rừng rậm, v.v... - Do tuần (*yojana*)

[39] Dhs. §11

[40] *Mil.* i. 60. ”nương nhờ nơi’ (*samādhippabbhārā*) giống như trong một căn hầm. Ba hình ảnh này xuất hiện trong Kinh Nikāya (*Nikāya*), áp dụng cho biển cả, (*S. iv.79*) và cho Níp-bàn (nt. 180, v.v...) Bản Dịch tiếng Miến điện ta đọc được từ *Pāṃokkha* .- Ed (NXB)

[41] chuyện dụ ngôn này cũng thấy trong *Mil.* nt. nhưng hơi bị sửa đổi đôi chút và dễ kể hơn.- Ed (NXB)

[42] A. v. 3

[43] Dhs. § 12

[44] *Mil.* i. 54.

[45] Xin đọc nt. 55, là nơi nổi nguy hiểm nằm trong dòng sông lũ lụt – Ed (NXB)

[46] D, iii 227; S, ii 68-71, v.v...

[47] Có nghĩa là, biểu tượng của cơ quan, là thành tích, và nguyên nhân thuộc chánh tư duy.- *Ariyāṅkārā*

[48] *Mil.* i. 57. Nghị lực và *paggāha* được thấy trong bản dịch mang nghĩa là ‘bền cố’ và ‘bền bỉ’ – Ed (NXB)

[49] *Mil.* i. 57; ở đây câu chuyện dụ ngôn không được trích dẫn theo nguyên văn.- Ed (NXB)

[50] *Dhs.* §14.

[51] Cụ thể nơi bất kỳ đối tượng nào trong quá khứ.- Pyy

[52] *Mil.* . i. 59

[53] *Dhs.* § 15. Định (*samādhī*)

[54] nt. § 16

[55] *Trung Bộ Kinh (Majjhima)* i. 292.

[56] *Dhs.* § 17

[57] P. 148.

[58] *Dhs.* § 18

[59] P/ 145 tt.

[60] *Dhs.* § 19 *Jīvitam*

[61] *Dhs.* §§20-24. Chánh (*sammā*) ở đây mang ý nghĩa là không thể đảo ngược lại được và thoát khỏi chuỗi tái sinh (vòng luân hồi) – *Pyī*.

[62] Xin đọc ở trên tr. 151. xin đọc *Dhs.* §§7, 21 ứng dụng nhập định và tác ý được mô tả như là những từ đồng nhất với nhau.- Ed (NXB)

[63] *Dhs.* §§ 25-31.

[64] Nt. §§ 30, 31

[65] *Tăng Chi Bộ Kinh (Anguttara)* i. 148. có hơi khác một chút.

[66] *Tăng Chi Bộ Kinh (Anguttara)* i. 148

[67] *Dhs.* §§32-34

[68] P. 161

[69] *Alobho*

[70] Xin đọc tác phẩm *Dialogues* ii. 177 trong đó không có từ *Labbhati*, nhưng là *Babbhā* ‘rất có thể’ cụ thể là điều gì là vô thường chắc sẽ tàn lụi – Ed (NXB)

[71] ngã quỷ hay chúng sanh chết đói

[72] xin đọc *Trung Bộ Kinh (Majjhima)* i. 3 với 364; *Visuddhi Magga* ch. IV.- Ed (NXB)

[73] cụ thể là, chỉ thực hành những nghi thức hay bám chặt với những giáo điều – *Dhs.* §§ 1135tt

[74] *Nibbuto*; sống an lạc vì đã diệt dục. – Tr.

[75] Trong *Hội Thánh Điển Pāli* (P.T.S.) đọc là *yathāvagahgabnakusalo*

[76] Xin đọc *Dialogues* ii. 208, n.1: *parinayako*

[77] *Dhs.* §35

[78] *Dhs.* § 36

[79] *Dhs.* §37

[80] *Dhs.* xin đọc tr. 164 tt

[81] *Tăng Chi Bộ Kinh (Anguttara)* i. 51 – *Iti-vuttaka* § 42

[82] *Dhs.* §§ 40, 41

[83] *Dhs.* §§42, 43.

[84] *Nt.* §§44, 45

[85] *Dhs.* §§46, 47.

[86] *nt.* §§48,49.

[87] *Nt.* § 52

[88] *Nt.* § 53.

[89] P. tr. 159; 161

[90] Dhs. §§ 54, 55

[91] Giống như một cặp chẵn thuộc giống thuần chủng trong liên kết trong tình thân hữu với nhau - *Anu'ika*.

[92] Paggaha – Dhs. §56 hay là “tham lam” (B.P.E)

[93] nt. §57

[94] dưới tiêu đề ‘tinh tấn’ và ‘Định tâm’ tr. 158- 161.

[95] Dhs. §1

[96] có nghĩa là những gì chưa đạt được trạng thái hỷ lạc khi nhập thiền *Jhāna*. - *Pyī*

[97] Như các tên trộm muốn chiếm lấy đối tượng trong bóng tối – *Pyī*. Xin đọc từ hy lạp *δρῆις*

[98] Asamsappana. Khi đưa trẻ do dự nghĩ rằng, tôi sẽ làm điều này, làm điều kia chăng? – *Tīkā* xin đọc Tăng Chi Bộ Kinh (Anguttara) v. 288 tt. 291.

[99] *Pyī* và Hội Thánh Điển *Pāli* (P.T.S.) đọc là *nicchayapaccuPatthāna*; nhưng các vị có thẩm quyền người Miến điện hình như lại đọc là *niccala*’

[100] Hay là ý thức vận dụng bằng giác quan (c) chính là ‘ý thức tiêu biểu cho giác quan.’

[101] *Tatra-majjhataṭṭā* hiểu theo nghĩa đen là ‘trung điểm’

[102] Dhs. §251 tt. và tiếp theo sau đây.

[103] Cõi thiên đàng sắc giới.

[104] Có nghĩa là, xúc, thọ, tưởng, tư và tâm. – Dhs. § 1

[105] Các pháp bị loại ra ngoài nằm trong số ba mươi các pháp này; thí dụ như ‘hỷ lạc, và hỷ quyền’ được kể vào thọ ý quyền gộp trong tâm. và ba khía cạnh của Định (samadhi) cũng như quân bình’ được gộp trong ‘nhất tâm’ v.v... - *Ariyāṅkara*.

[106] *Patva*, đã đạt đến được, đã chiến thắng.

[107] Xin đọc trang 171

[108] Xin đọc tr. 173.

[109] Bị bỏ qua trong phần biên tập của Hội Thánh Điển *Pāli* (P.T.S.)

[110] Xin đọc *Buddhānam desanā*, và sửa lại như trên

[111] *Dhs.* § 2

[112] có nghĩa là không có đầu hay cuối tiếp ngữ đi kèm. - *Ariyāḷankāra*

[113] Hay, vì từ đó chứng tỏ cho thấy bản chất nội tại của tiếp xúc, không thông qua các hình ảnh ngôn ngữ. Từ này hàm chứa một thực tại cơ bản (*Sabhāvapadam*), có nghĩa là thiếu vắng một thực thể sống động. *AnuTīkā*.

[114] *Dhs.* §1060

[115] *Vyanjanavasena*, có nghĩa là ‘hình dạng từ’ – thí dụ như, *kodha*, *kujjhanā*, v.v....

[116] *Dhs.* § 8

[117] như vậy, *cāro*, được tăng cường bằng *vi-* *anu*.

[118] *Nt.* §419

[119] *B.P.E.*, tr. 358 (v) – như là (1) đề phòng điều xấu, (2) loại bỏ điều xấu, (3) giới thiệu điều tốt (4) duy trì điều tốt. *Dhs.* §32- Ed (NXB)

[120] *Dhs.* §32

[121] *Pyī* đọc (a) giải thích một từ bằng một từ khác; (b) xác định ý nghĩa bằng cách tô điểm thêm hay nhấn mạnh thêm.

[122] *Dhs.* § 2

[123] *nt.* § 3

[124] *B.P. E.* : tức là điều ‘sảng khoái’ xin đọc n. 6

[125] *Dhs.* § 3 *B.P. E.*: đây chính là ‘qui trình hiểu biết tiêu biểu’

[126] *Trung Bộ Kinh (Majjhima)* iii. 163

[127] *Lege samphasse*

[128] *Sukham*.

[129] Thọ (*vedana*) (cảm giác) là giống cái

[130] *Dhs.* § 4

[131] *Sabhavā*

[132] *Dhs* § 5: ý muốn (cetana). *B.P.E.* ‘suy tư ‘Xin đọc phần sửa chữa trong Compendium. Tr. 235tt.- Ed (NXB)

[133] *Dhs.* § 6

[134] *S. i.* 111 (*Kindred Sayings*) i. 140

[135] nt. 121 (nt. 151)

[136] nt. 207, (nt. 265)

[137] *Trung Bộ Kinh (Majjhima)* i.32 được đọc là *tacchatī*. *Pyī* đọc là *gacchatī*.

[138] Không tìm ra dấu vết.

[139] Bhavanga. Xin đọc Compendium tr. 266. *B. Psy.* tr. 171, 178. Tâm lý Phật giáo về thay đổi, *Quest Review*, tháng mười năm 1917. tr. 16

[140] *Tăng Chi Bộ Kinh (Anguttara)* i. 10

[141] *Manogahanam*. Khái niệm về cảm giác như là một nắm bắt hay bị bắt gặp, là một tư tưởng kinh điển Ấn độ xin đọc *B. Psy.* (*Tâm lý Phật giáo*) tr. 59. – Ed (NXB)

[142] *Issara*.

[143] Xin đọc *Jāt.* Iv. 82

[144] *Tăng Chi Bộ Kinh (Anguttara)*. lii. 43

[145] *Trung Bộ Kinh (Majjhima)* i. 491

[146] Không thấy nói tới.

[147] Không thấy nói tới

[148] *Tăng Chi Bộ Kinh (Anguttara)* i. 125 tt

[149] *Tương Ưng Bộ (Samyutta)* iv. 179.

[150] *Milinda* i. 133. Đức Phật đã phát hiện ra đoạn này rất hữu ích, ngài cũng trích dẫn trong *Visuddhi magga* ch. Xvii., và trong *Papanca Sūdanī* ở đây ngài bỏ qua con sông jumna.- Ed (NXB)

[151] *Dhs.* § 7

[152] Từ *Takka*, tiếng Phạn viết là *tarka*, là một từ Ấn Độ để lý luận, biện chứng hay là lý giải. Gốc từ là *Tak* có nghĩa là quay hay là vặn. Chúng ta chỉ tiếp cận điều này trong ‘cách bàn cãi’ từ *wart*, *vri* đến vặn xoay. Chính vì thế chỉ có thể là (một khi S.Z. Aung quyết định

theo đuổi đã lấy từ *vitakka* (tứ) để bắt chước việc chơi chữ của Buddhaghosa về từ này.- Ed (NXB) các tập chú giải của Buddhaghosa có ghi lại như sau: như thể lôi kéo, kê lê kín nước trong một lỗ hổng cũng vậy *takkanam, ākaddhanam. Vitakkanam* đều thuộc đối tượng trí tuệ.- *Tīkā Vitakka* (tư tưởng khởi sự) nổi lên như thể trí tuệ được dẫn đến với đối tượng thực sự là kéo lê đối tượng đến với trí tuệ.’ *AnuTīkā*.

[153] Nghĩa đen là nhất tâm

[154] Dhs. §8

[155] nt. § 9

[156] Ababhiraddho

[157] Dhs. § 11

[158] Tuy nhiên điều đó được gọi là ‘bền vững’ không do sức mạnh riêng của nó, nhưng vì nó chủ tâm hành động. Thí dụ, kẻ giết người- chỉ đến khi hành động đó được kết thúc – *Tīkā*

[159] Xin đọc Luật tạng i. 68; iii 45 tt (S.B.E. xiii. Xviii) *Adhikaranasamatha*.

[160] Tăng cường *Niyyanikasamadhi* trong Hội Thánh Điển *Pāli* (P.T.S.)

[161] Dhs. § 12

[162] *Abhippasādo*

[163] Dhs. § 13

[164] Tương Ưng Bộ (Samyutta) v. iii . Hội Thánh Điển *Pāli* (P.T.S.) xuất bản, ta đọc thấy từ *āgacchati*.

[165] Trong từ này thì ta nên hiểu đó là cơ quan xúc giác – Ed (NXB)

[166] không lẫn ra xuất xứ.

[167] Xin đọc S. I 15 (Kindreds Saying i. 102) tác phẩm này đã bỏ quên hai từ đầu tiên

[168] nt. 157 (nt. 195)

[169] Trung Bộ Kinh (Majjhima) i. 368

[170] *Dialogues* i. 5, § 10

[171] Hay là, vượt lên trên mỗi đôn binh lười biếng. – tr.

[172] *Uddham yamanam niyyāmo* (phần đầu có nghĩa là cố gắng tiến lên) ‘ *tikā*.”

[173] Nhiệt huyết (*ussāha*) sức chịu đựng liên tục những nỗi bất hạnh, hay là gánh nặng của chính mình.- *AbhidhānaTīkā*.

[174] *Samyutta* ii. 28 v.v...

[175] *Dhs.* § 14.

[176] *Dhs.* § 16

[177] Giống như mặt đất, ngoài đất, đá và cát v.v... điều còn lại được gọi là tinh tế (*bhūmi sanhā*) chính vì thế hiểu biết, ngoài đá cát Phiền não, thì tinh tế – *Ganthi*. Một bài đọc khác đó là ‘*santhavuttatthena*’ = hiểu theo nghĩa là bền vững và rộng lớn bao la.

[178] Một cách chơi chữ không thể tái diễn được về những loại ‘thành phố bị chôn vùi’: *bhūrīti bhūte atthe ramatī ti*. – Ed (NXB)

[179] Châm câu một cách cầu thả trong ấn bản Hội Thánh Điển *Pāli* (P.T.S.)

[180] Có nghĩa là Bodhisat. – vị Bồ tát. – *Ariyāḷankāra*.

[181] Tăng Chi Bộ Kinh (*Anguttara*) ii. 139 tt. xin đọc S. i. 14, 47(Kindreds Saying. I. 22. 67)

[182] Xin đọc *rati-kāraKatthena* trong Hội Thánh Điển *Pāli* (P.T.S.) sản xuất,

[183] như trên tr. 195

[184] *Dhs.* § 19.

[185] *Āyu aya*, cách lý do của câu I, Ed (NXB)

[186] *Yapanā, yapanā* B.P.E. tiếp tục xảy ra, giữ cho tiếp tục xảy ra.

[187] *Dhs.* § 30

[188] Hay là nhân duyên hay điều kiện. *Tīkā*

[189] *Dhs.* § 31

[190] những hậu quả xấu như địa ngục. - *Tīkā*

[191] *Dhs.* § 32 hay là tính vô vị lợi’

[192] *Dhs.* §33

[193] nt. § 40 tt

[194] nt. § 41.

[195] Nt. § 42

[196] giống như một con mãng xà đã nuốt trong một thanh sắt .- *Pyī*.

[197] Dhs. § 43

[198] Tình trạng thiếu vắng chống lại trong hành vi đạo đức về phía Giáo pháp này, không thiếu tính sôi nổi, tương tự như những gì liên kết với ảo tưởng chính là tính mềm dẻo (*muditā*). Tính mềm dẻo chính là Giáo pháp cỗi vô sắc từ chỗ nhờ lại đến Sắc, v.v... điều được coi như là mềm dẻo do không có sức kháng cự lại chính là ‘tính ngọt ngào (*maddavatā*) *Tīkā*

[199] Dhs. § 46 tt.

[200] Trí tuệ, hết sức mềm dẻo(*muḍu*) bị nhu nhược do tham lam. Trở nên khó sử dụng đối với những hành động đạo đức. Giống như vàng tán thành bột. Trí tuệ thường bị sơ cứng do lừa đảo v.v...cũng trở thành khó sử dụng giống như vàng được tôi luyện đúng mức. Như vậy tính dễ dạy tùy thuộc vào tính chất mềm dẻo đúng đắn mà ra - *Tīkā*

[201] Dhs, § 48 tt

[202] nt. § 50

[203] *Tīkā* đã đưa ra bảng liệt kê sau đây: chữa trị bệnh, truyền tải thông tin, tiếp tục những việc lật vật (khác) cắt bỏ những ung bứu và áp-xe, xúc dầu vết thương, gây nôn hoặc cho thuốc nhuận tràng, nấu chất bài tiết, sửa soạn dầu xúc mắt, (tại sao năm điều này không được gộp lại trong nhóm đầu tiên?) dâng cúng tre, lá cây lợp nhà, hoa trái, bột tắm, tắm xĩa răng, nước rửa mặt, bột trị bệnh, hay phấn; lời tán tỉnh, câu truyện phiếm, vuốt ve trẻ nít. Xin đọc, một danh sách liệt kê gần tương tự như vậy trong *Milinda* 370

[204] Những điều này bao gồm: *vesiyāgocara*, xin của bố thí tại nhà một gái điếm vì thân thiện với cô ta; *vidhavagocara*: hay xin của bố thí tại nhà một phụ nữ ly dị với chồng mình; *thullakumārīgocara*, hay xin của bố thí tại nhà một người đầy tớ gái già cả; *pandakavocara*. Hoặc xin bố thí tại nhà một tên hoạn quan; *pānāgāragocara*. hay xin của bố thí tại nhà một người bán đồ nhậu; *bhikkhunīgocara*, hay xin của bố thí tại những tịnh thất của các vị ni cô. - *Tīkā*

[205] Có nghĩa là thu thúc theo Giới Bản (*pātimokkha*) (bản kinh i. 1-69) thu thúc các căn quyền, sống chánh mạng thanh tịnh, quán tưởng thọ tứ vật dụng. Xin đọc Thanh Tịnh Đạo (*Visuddhimagga*) *Vis.Magga*. ch. i

[206] Sangaha. Dhs. §§ 58-120.

[207] Dhs. § 58 tt. (*kotthāsavāra*) v.v....

[208] bài đọc trong Hội Thánh Điển *Pāli* (P.T.S.) phát hành (*dhammuddeso* như trước đây . – Tr.)

[209] Chúng giúp việc như là các Giáo pháp cùng xảy ra. đây chính là việc mở rộng *tatha* (*Tīkā*)

[210] đây là phần mở rộng của *annatha* (*AnuTīkā*)

[211] *Patthāna*

[212] không tìm thấy tông tích. Xin đọc *Tương Ưng Bộ* (*Samyutta*) v. 64 tt.

[213] Như đã được giới thiệu trong loại chính yếu đầu tiên này. - *Ariyāḷankāra*

[214] Một từ triết học Kinh Viện dành cho các chi trong Bát Chánh Đạo được gọi là Chánh ngữ, chánh nghiệp và chánh mạng, không nên xuất phát từ những điều đi ngược lại với ba điều này. – Compendium, tr. 97, n. 2 – Ed (NXB)

[215] *Tương Ưng Bộ* (*Samyutta*). Iv. 195

[216] *Trung Bộ Kinh* (*Majjhima*) iii. 289.

[217] Xin đọc trong tạp chí Hội Thánh Điển *Pāli* (P.T.S.) ấn bản

[218] *Dhs.* §§ 95 tt

[219] *Xin đọc trong tạp chí Hội Thánh Điển Pāli* (P.T.S.) ed

[220] *Dhs.* §§ 112-120.

[221] *Dhs.* § 121.

[222] *Bhāvo ti satto, yo koci vā attho.* - *Tīkā*

[223] *Dhs.* § 146

[224] *Dhs.* § 147

[225] Nghĩa là hiểu biết như là quyền, lực, chánh đạo, nguyên nhân, nghiệp đạo, và một trong số các cặp đã bị bỏ qua. Xin đọc *Dhs.* §§ 16. 20 19, 34, 37, 53, 55,- Tr.

[226] *Nt.* §§148 tt.

[227] *nt.* §§150 tt.

[228] xin đọc *Dhs.* §§ 258-61

[229] *Sahagatam* không có ý nghĩa gì ở đây ngoại trừ ‘đi kèm theo với điều gợi ý cho biết thông qua hành vi và lời nói [về lòng kính trọng người cao tuổi và về lòng sẵn sàng thi hành bốn phận của mình] – *Pyī*.

[230] Patisambhidā

[231] Có nghĩa là 40 đề mục thiền định *Kammatthanās* trừ *āloka* và *ākāsa*, xin đọc *Compendium*. 202 tt.

[232] Hãy đọc *bhikkhūnam pattam*. Hội Thánh Điển *Pāli* (P.T.S.) ta đọc thấy: ‘hãy đi và đem lại bát khất thực của vị Tỳ khuru, ‘

[233] Hoặc là cho chính mình hoặc cho người khác.- *Pyī*

[234] có nghĩa là toàn bộ qui trình hành vi đạo đức, hay là những cơ sở hành vi đem lại công đức.- *Pyī*.

[235] Điều này bao gồm việc bố thí, vì với tư cách là một người bố thí đáng yêu, hy sinh một điều vô tỳ vết, lại nhận được thành quả của một việc khác, chính vì thế một người nào đó tỏ lòng tùy hỷ phước sẽ cảm thấy sung sướng noi những thành tích của người khác vậy,

[236] Hoặc có nơi gọi là *thāne* được giải thích trong các tập chú giải như là đã đề cập đến trong Tập Chú giải Bộ Vị Trí

[237] Xin đọc chú thích ở trên.

[238] Hay, công đức được thực hiện với trí tuệ bao hàm toàn diện và được thực hiện không nhờ vào trí tuệ đó – Tr.

[239] Nghĩa là lòng đạo hạnh nơi người nhận. – Tr.

[240] Hiểu theo nghĩa tương ưng trí và không có sự trợ giúp từ phía bên ngoài, cả hai vấn đề này chỉ là một. – Tr.

PHẦN V

BÀI PHÁP TÂM THIỀN NƠI CỖI SẮC GIỚI [\[1\]](#)

Chương I

HỆ THỐNG BỐN BẠC THIỀN

Đến đây chúng ta bắt đầu chương này với phân đoạn sau: ‘Những pháp nào được kể là tâm thiền?[\[2\]](#)’ Chương này tiến hành chỉ rõ bản chất tâm thiền nơi cõi Sắc Giới (*Rūpāvacara*) được triển khai để chỉ ra bản chất tâm thiền trong cõi Sắc Giới. Trong phần trả lời, nhờ cõi Sắc Giới, ở đây ám chỉ cuộc sống nơi những điều kiện đó. ‘Mà con người có thể đạt được’ – nghĩa là có thể được tái sanh trở lại, đổi mới cách hiện hữu, được tạo ra tại đó. ‘Đạo dẫn tới đó’ – nghĩa là coi đạo như là một phương tiện. Nghĩa là: - Con người vạch ra, tìm kiếm, đem lại, ảnh hưởng đến vấn đề tái sanh trở lại đó. Và đây là điều đã được nói đến: ‘Con người triển khai đường lối (*magga*) nhờ phương tiện là có sự tái sanh, sự hiện hữu, sự sản sinh ra trong cuộc sống đó. Vậy thì điều đó mang ý nghĩa gì vậy? Phải chăng nhờ đường lối này, chắc chắn có sự tái sanh trở lại nơi cõi đó chăng? Thưa không. Nhờ câu nói sau: ‘Này chư Tỳ-khuru, hãy triển khai việc nhập thiền định; trong một Tỳ-khuru[\[3\]](#) như vậy, con người nhận biết, con người nhìn thấy đúng với bản chất thực sự của sự vật’, nhờ thâm nhập được vào Thiền định, chúng ta nhận ra rằng có tính siêu việt trong đó thậm chí thuộc chính cõi đó. Tuy nhiên, đối với việc tái sanh lại nơi cõi đó, không có Đạo nào khác với đạo này. Do đó, người ta nói rằng: - ‘Con người tu luyện Đạo để được tái sanh trong Cõi Sắc Giới.

Ý nghĩa của đạo chính là cố ý, hay những pháp nào tương ưng với tư, hoặc là cả hai. Trong đoạn văn: ‘Hỡi Sāriputta ta biết rõ cõi địa ngục[\[4\]](#) và đường dẫn tới cõi đó, ‘đạo’ chính là cố ý (ý muốn dẫn đường đến đó). Trong những dòng kệ ngôn sau đây:

*Niềm tin, khiêm tốn và việc bố thí đầy công đức -
Là những điều chúng sanh muốn lập công đều theo đuổi.
Họ coi đó như đạo dẫn đường đưa lối;
Tới thiên đường vào đến tận các cõi Chư Thiên[\[5\]](#).*

Những Pháp nào tương ưng với tư đều là ‘đường lối’. Trong Hành sanh kinh *Sankharupapatti v.v...* cố ý và những pháp nào tương ưng với tư đều là ‘đường lối’: - ‘Này chư Tỳ-khuru, đây là đường lối, đây là đường đi[\[6\]](#)’. Trong mối tương quan hiện nay, đạo được coi như là Thiền Định (*Jhāna*), ý muốn nói đến các pháp tương ưng với tư. Và bởi vì một khi ý muốn trong Thiền Định (*Jhāna*) kéo theo tái sanh trở lại, do đó, cả tư lẫn các pháp tương ưng đều gia tăng cả.

‘Vun trồng[\[7\]](#) đạo’ chính là gây nên, tạo ra, gia tăng. Ở đây có nghĩa là tu tập (*bhāvanā*). Tùy theo giới từ, đặt ở một chỗ khác, lại có ý nghĩa khác, như là Chánh tu tập (*sambhāvanā*), (*paribhāvanā*), *vibhāvanā*. Trong số này, Chánh tu tập (*sambhāvanā*) có nghĩa là niềm tin tưởng tôn giáo, như vậy: ‘Hỡi Udāyi, trong Tăng Đoàn của ta, chư vị đệ tử của ta đều tin tưởng vào tăng thượng giới cao cả hơn, trong khi nhận biết rằng vị Sa-môn Cồ Đàm đầy đủ giới đức và đạt đến tăng thượng giới[\[8\]](#) cao cả hơn’. ‘Định được *hoàn thiện* nhờ giới đức mang lại nhiều kết quả và ích lợi lớn lao; tuệ được *hoàn thiện* nhờ Định đem lại nhiều kết quả và ích lợi lớn lao; tâm được *hoàn thiện* nhờ tuệ hoàn toàn được giải thoát khỏi những *Lậu hoặc*[\[9\]](#) – ở đây, (*paribhāvanā*) có nghĩa là sự hoàn thiện. *Vibhāvanā* nghĩa là sự biến mất trong: ‘do duyên sắc, do duyên thọ, tưởng, hành, thức biến mất[\[10\]](#)’.

Lại nữa, *bhāvanā* được sử dụng với ý nghĩa là tạo nên, gia tăng, ví dụ: - ‘Hỡi Udāyi, ta đã giảng pháp cho các đệ tử về cách thực hành, tùy theo đó, họ triển khai Tứ niệm xứ[\[11\]](#). Ở đây cũng vậy, ý nghĩa

của từ này là như vậy. Do đó, có câu nói rằng *bhāveti* có nghĩa là gây ra, tạo nên, gia tăng. Nhưng tại sao giáo lý ở đây về tâm thiện thuộc Cõi Sắc Giới lại được tác nhân là con người khởi xướng, mà không phải là do hiện trạng tâm (Dhamma) tạo ra, như trong phần chú giải về tâm thiện thuộc cõi Dục giới chẳng? [164] Thừa bởi vì nó cần phải được hoàn thành bằng cách tu tiến. Nguyên nhân là do tâm thiện nơi cõi này cần phải được thực hiện bằng cách này hay cách khác trong Bốn Phương Cách Thực Hành[12]. Tâm thiện trong laõnh vực này không xuất hiện khi không có thực hành, giống như tâm thiện trong cõi Dục giới vậy. Và sự tiến triển nổi bật khi có một người đạt được điều đó. Để vạch ra ý nghĩa này, trong khi giới thiệu giáo lý của mình lần đầu tiên cho Bá tánh, Đức Thế Tôn đã nói: ‘Người đó tu tiến Đạo để được tái sanh nơi cõi Sắc Giới (Rūpa)’.

Kể đó, cụm từ: ‘thật vậy, viễn ly[13] các dục lạc’ có nghĩa là tách biệt khỏi, ở trong tình trạng không có, xa rời những dục lạc. Ở đây, ta phải hiểu từ ‘thật vậy’ (*eva*) mang ý nghĩa một sự đảm bảo[14]. Do ý nghĩa này, nên Đức Thế Tôn chỉ ra sự tương phản của Thiền thứ nhất với những dục lạc, những dục lạc này không hề hiện hữu trong khoảng thời gian người ta đạt được điều đó (Thiền thứ nhất), và người ta chỉ đạt được điều đó bằng cách khước từ nó mà thôi. Nhưng Bằng cách nào vậy? Thừa một khi ta đảm bảo xa rời những dục lạc, thì ý nghĩa của từ này được tỏ lộ rõ ràng: - giống như ở đâu có bóng tối hiện hữu, ở đó không có ánh sáng, cũng vậy, Thiền (*Jhāna*) này không xuất hiện khi có sự hiện diện của những dục lạc. Thật vậy, vì những dục lạc tương phản với Thiền Định (*Jhāna*). Giống như khi từ bờ bên này, thì người ta đến được bờ bên kia. Cũng vậy, bằng cách từ bỏ những dục lạc, ta sẽ đạt được Thiền Định (*Jhāna*). Do đó, đây là một việc làm mang tính đảm bảo.

Đến đây có người có thể phản đối: ‘Nhưng tại sao từ “thật vậy” lại được nói cùng với thuật ngữ đứng trước (nghĩa là những dục lạc), mà lại không được nói với thuật ngữ theo sau (nghĩa là những pháp bất thiện)? Có điều chi vậy? Liệu có người nào vẫn còn sống mà lại đạt được Thiền (*Jhāna*), mà không xa rời khỏi những pháp bất thiện chẳng?’ Thừa không, vậy chúng ta nên hiểu vấn đề theo cách đó. Quả thật (*Eva*) được đề cập đến cùng với thuật ngữ đứng trước, bởi vì Thiền (*Jhāna*) chính là thoát khỏi những dục lạc; và thiền *Jhāna* được như vậy khi đã vượt qua khỏi tất cả những điều kiện dục lạc, là điều tương phản với những Tham dục đó. Cho nên Ngài đã nói: ‘Thoát khỏi những Tham dục, Thiền (*Jhāna*) này chính là việc giải thoát, là lối thoát khỏi[15] vậy’. Tuy nhiên, từ ‘thật vậy’ cũng có thể được sử dụng với thuật ngữ theo sau, như trong câu: ‘Thật vậy, này chư Tỳ-khưu, trong các thiền viện của ta..., cần phải có những vị đệ nhất Sa-môn, đệ nhị Sa-môn, cần phải phát hiện[16]’. Bởi vì không thể nào sống trong cảnh đạt được nhập thiền (*Jhāna*) mà lại không xa rời khỏi những pháp bất thiện kia, được biết đến như là những Triền Cái, rất khác biệt so với bậc thiền (*Jhāna*) này. Do đó, chúng ta nên hiểu về sự đảm bảo theo cả hai thuật ngữ. Và mặc dù trong cả hai thuật ngữ này, nhờ từ ‘viễn ly’ đã trở thành phổ biến, nên có thể bao hàm được tất cả mọi cách thể xa rời, chẳng hạn như sự xa rời các phần tử tương ứng v.v... tuy nhiên ở đây, không chỉ có sự thân viễn ly, nhưng còn cần phải hiểu về sự tâm viễn ly và nhờ sự viễn ly định chỉ này, nên ta chặn đứng được (những Triền Cái).

Nhờ thuật ngữ ‘những dục lạc’, nên những tham muốn dựa trên những đối tượng giác quan đều được ám chỉ đến, như trong Bộ *Mahānidessa*: - ‘Những tham muốn dựa trên những trần cảnh khả hỷ và khả ái[17] là gì vậy?’. Trong Bộ *Mahānidessa* và bộ Phân Tích (*Vibhanga*), những dục lạc này được coi như là những dục lạc nơi bản chất thấp hèn của chúng ta, ví dụ ‘Tham dục là [165] ý muốn, là sự khát dục, sự khát vọng, những ý nghĩ[18] khát ái’. Chúng ta cũng nên hiểu là nó còn bao hàm cả những dục lạc nơi bản chất thấp hèn của chúng ta. Như vậy, cũng cần phải hiểu ý nghĩa của từ ‘thực sự viễn ly dục lạc’ trên cơ sở đó ta hiểu là sự viễn ly thân vậy.

(Trong mệnh đề tiếp theo: -) ‘viễn ly khỏi những pháp bất thiện’, nghĩa đen là ‘tách biệt khỏi những dục lạc dựa trên bản chất thấp hèn của chúng ta, hoặc tất cả những pháp bất thiện’, nhờ đó, diễn tả viễn ly tâm.

Nhờ mệnh đề trước đó, (nghĩa là thực sự viễn ly những dục lạc), bởi vì người ta cho rằng sự xa rời những dục lạc đều dựa trên bản chất thấp hèn của chúng ta chính là đối tượng, nên rõ ràng là thú vui

trong việc thường thức những dục lạc đều phải bị loại bỏ[19]. Nhờ mệnh đề thứ hai, (*nghe là viễn ly* khỏi những pháp bất thiện), bởi vì người ta cho rằng sự xa rời những dục lạc đều dựa trên cơ sở những đối tượng cả, nên rõ ràng là điều này bao hàm cả dục lạc nhất trong sự giải thoát do thiền *Jhāna* đem lại. Do đó, cần phải xa rời những dục lạc dựa trên bản chất thấp hèn của ta và dựa trên cả những đối tượng nữa, mệnh đề đầu tiên đã chỉ ra một cách rõ ràng về sự loại bỏ nền tảng của chính bản chất thấp hèn[20], mệnh đề thứ hai đã chỉ ra một cách rõ ràng về việc loại bỏ cơ sở bản chất thấp hèn của chúng ta; mệnh đề đầu tiên đã chỉ ra việc loại bỏ phù phiếm, mệnh đề thứ hai đã chỉ ra việc loại bỏ những điều si mê; mệnh đề đầu tiên đã chỉ ra tính trong sạch của động cơ thúc đẩy, mệnh đề thứ hai đã chỉ ra việc nuôi dưỡng lòng mong muốn (đạt đến Niết Bàn[21]).

Do đó, trong mệnh đề ‘xa lìa những Tham dục,’ chúng ta có được phương pháp đối phó với một phần bao gồm những dục lạc dựa trên những đối tượng. Trong phần bao gồm những dục lạc dựa trên bản chất thấp hèn của chúng ta, khi được xem xét một cách khác biệt, như là khát vọng, sự khát ái v.v... thì ‘những dục lạc’ đều là khát vọng đối với những ý muốn đó. Mặc dù bao hàm trong những pháp bất thiện, nhưng dục lạc lại được tách biệt ra, tương phản với Thiền (*Jhāna*), theo cùng một cách thức đã được nói đến trong bộ *Phân Tích*: - ‘Vốn là khát vọng thuộc ý muốn, vậy ở đây, những dục lạc đó[22] là gì vậy?’. Hoặc trong mệnh đề đầu tiên, những dục lạc được coi như thuộc về bản chất thấp hèn của chúng ta, và trong mệnh đề thứ hai, những dục lạc được coi như bao hàm trong những pháp bất thiện. Và cách sử dụng số nhiều, không phải là số ít trong câu ‘xa lìa những dục lạc’, chính là để chứng tỏ rằng nó có nhiều bản chất khác nhau. Mặc dù các pháp khác đều bất thiện cả, chỉ những Triền Cái là được nói đến như để chứng tỏ sự tương phản với sự thù địch của các chi Thiền cao hơn, theo cùng một cách thế đã nói đến trong bộ *Phân Tích*: - ‘Những pháp bất thiện ở đây là gì vậy? Thừa đó là Tham dục[23]’ v.v... Bởi vì những Triền Cái được cho là tương phản với các chi Thiền, những chi này thù địch, xua đuổi và tiêu hủy chúng. Tương tự như vậy, trong bộ *Petakopadesa*[24], có câu nói rằng Định tương phản với Tham dục, hỷ tương phản với ác ý, Tầm tương phản với hôn trầm và thụy miên, lạc tương phản với trạo cử và hối hận, tứ tương phản với hoài nghi. Do đó, mệnh đề trước – ‘thực sự xa rời những dục lạc’- diễn tả sự tách biệt, loại bỏ Tham dục, mệnh đề sau – ‘xa rời những pháp bất thiện’ – diễn tả sự phân cách khỏi năm Triền Cái. Và nếu chúng ta kể cả những điều chưa được bao hàm (một cách rõ ràng), thì trong cả hai mệnh đề thứ nhất và thứ hai, đều nêu lên một cách riêng rẽ về sự phân cách bằng cách loại bỏ: Tham dục và những Triền Cái còn lại; lòng tham (một trong ba căn bất thiện pháp, với ngũ trần dục lạc), sân hận và si mê (những căn bất thiện khác) với những cơ sở gây phiền toái v.v...[166] đối với đối tượng; tham dục như ‘bộc lưu’. ‘phối’, ‘Lậu Hoặc’, ‘thù’, ‘thân phược’ thuộc về lòng tham ác, dục ái như ‘một kiết sử’ giữa ‘những bộc lưu’ v.v... và của những bộc lưu, phối, Lậu Hoặc, kiết, thân phược, kiết sử tham ái và những pháp tương ưng với nó, vô minh và những pháp tương ưng với nó; và cả tám hiện trạng của tâm tương ưng với lòng tham và bốn hiện trạng tâm bất thiện còn lại.

Vậy thì để trình bày ý nghĩa của ‘sự thực viễn ly khỏi những dục lạc và viễn ly khỏi những pháp bất thiện’. Bây giờ, khi đã chỉ ra nhân tố bị loại bỏ trong thiền thứ nhất, mệnh đề – ‘vô tầm và tứ’- được nêu lên để chỉ ra những chi thiền tương ưng với nó.

Trong mệnh đề này, Thiền Định (*Jhāna*) được cho là xuất hiện cùng với Tầm và Tứ được phân loại tùy theo những đặc điểm v.v... đã được đưa ra ở trên (liên kết với cõi dục giới, một hiện trạng tâm) đã đạt đến cõi sắc tế thông qua sự kết hợp với hiện trạng nhập định. Điều này được coi như là một cây được phát hiện cùng với những bông hoa và quả của nó, cũng vậy, Thiền này xảy ra với Tầm và Tứ. Và trong bộ *Phân Tích*, như đã được xác định theo một cách thức cá nhân, việc pháp được ban bố như sau: - Một người đạt được có được tâm này, Tứ này’ v.v[25]... Nhưng cần phải hiểu ý nghĩa đó theo như đoạn văn này.

Trong thuật ngữ ‘xuất phát từ sự viễn ly’, mang ý nghĩa là phân cách, xa lìa, thoát khỏi những Triền Cái. Hoặc có nghĩa là ‘cô độc’, ‘tách biệt’. Ý nghĩa là nhóm các pháp tương ưng với Thiền (*Jhāna*) và

tách rời khỏi những Triền Cái. Và ‘xuất phát từ sự viễn ly’ là bắt nguồn từ sự tĩnh mịch đó hoặc ở trong sự tĩnh mịch đó.

Kế tiếp là thuật ngữ ‘đầy sự hỷ lạc-sung sướng’: - những thuật ngữ này đã được trình bày ở trên. Trong năm điều hỷ [26], vốn có nguồn gốc từ nhập định, đây là ‘toàn bộ những hỷ lạc tràn ngập’ vẫn đang tiếp tục gia tăng và đã đạt được các pháp tương ứng với định. Ở đây, có nghĩa là hỷ. Có thể nhận được hỷ này và lạc này ngay trong Thiền (*Jhāna*) này; như vậy, đó là, đầy hỷ lạc’. *Pītisukham* có nghĩa là hỷ và lạc, giống như trong bộ ‘pháp-Luật’ v.v... Có hỷ và lạc xuất phát từ viễn ly thuộc về thiền định (*Jhāna*), hoặc ở trong thiền định này; như vậy, đó là hiện trạng ‘xuất phát từ viễn ly và đầy hỷ lạc. Bởi vì quả thật giống như Thiền Định (*Jhāna*) xuất phát từ viễn ly, cũng vậy, hỷ và lạc cũng xuất phát từ viễn ly và có thể đạt được trong sự viễn ly. Do đó, thật hợp lý khi nói rằng: ‘xuất phát từ viễn ly và đầy hỷ lạc’ như là một thuật ngữ. Nhưng trong Bộ Phân Tích, được nói theo cách này: ‘lạc này câu hành với hỷ đó v.v... [27]’ Tuy nhiên, cần phải hiểu về ý nghĩa giống như trong đoạn văn này.

[167] ‘Thiền thứ nhất’ – đây là thứ tự được đánh theo số. ‘Thứ Nhất hay Bạc Một’ nghĩa là bậc thiền này xuất hiện [28] đầu tiên; và cũng là bậc thiền đầu tiên ta thâm nhập vào. Nhưng ý nghĩa sau không phải là một trạng thái chắc chắn lắm. Bởi vì một thiền sinh (Aspirant) đang tự tu luyện và đã đạt được tám thiền chứng (hay chứng ngộ), thì có khả năng nhập Thiền (*Jhāna*) suốt từ đầu đến cuối và ngược lại từ cuối đến đầu và cũng rơi vào các giai đoạn trung gian nữa. Như vậy loại Thiền Định (*Jhāna*) này được hiểu theo nghĩa là phát sanh lên đầu tiên vậy.

Có hai loại thiền *Jhāna*: một nhìn thấu hay quan sát đề mục một cách kỹ lưỡng. Và loại thứ hai là quan sát kỹ lưỡng những đặc tướng của loại thiền này. Trong hai loại thiền này thiền *Jhāna* thì loại “nghiên cứu kỹ lưỡng đối tượng” quan sát kỹ lưỡng những đề mục đó (có nghĩa là tự thôi miên) [29] như là những đối tượng tâm. Thiền định, Đạo và quả được gọi là ‘Thiền (*Jhāna*) quan sát đặc tướng’ Trong số ba yếu tố này, thì Thiền định được gọi như vậy là do đặc tính quan sát kỹ lưỡng trạng thái vô thường v.v... Vì công việc phải được thực hiện thông qua Thiền định lại được hoàn tất qua Đạo, thế nên ta gọi đó là Đạo, và bởi vì kết quả việc quan sát kỹ lưỡng Diệt Đế, và nắm được trạng thái của chân đế này, nên việc này được gọi là thiền quan sát đặc tướng. Trong hai loại thiền này, cách ‘quan sát đề mục’ và tiêu diệt những Triền Cái đối kháng [30], Vì thế cho nên từ ‘quan sát’ đề mục và tiêu diệt những Triền Cái đối kháng, là điều ta nên hiểu thiền thứ nhất theo ý nghĩa này.

‘Chứng’ có nghĩa là ‘đã tiến gần tới được’, ‘đã với tới được, hoặc giả ‘đã hoàn thành’, ‘đã hoàn tất được’. Trong bộ Phân Tích, ‘chứng’ được hiểu như là nhận được, đạt được, giành lấy được, nắm được hoàn toàn, nắm bắt được, thực hiện, đạt được Thiền Định (*Jhāna*) [31] Bạc Một. Chúng ta cần hiểu ý nghĩa theo cùng một cách thức như đã nêu trên.

‘Người đó trú’ có nghĩa là được phú cho Thiền Định (*Jhāna*), trên đây, đã phân biệt những loại Thiền Định (*Jhāna*) bằng cách nghiên cứu những cách cư sử tương ứng với từng loại thiền *Jhāna* đó. “người đó trú” còn có nghĩa là hoàn tất được tiến bộ hoặc chức năng, nắm được tính liên tục, duy trì, điều hoà, lối sống một ‘nhân vật’ nào đó. Thật vậy, trong bộ Phân Tích, cụm từ ‘người đó trú’ có nghĩa là người đó đạt được tiến bộ, tiếp tục, bảo tồn, duy trì, điều hoà, và tồn tại. Đó là ý nghĩa cụm từ, ‘người đó trú’ [32]. (he lives)

Trong thuật ngữ ‘đề mục đất’, là phần vòng tròn bằng đất được gọi là đề mục đất. Tượng trưng cho toàn thể mặt đất. Hình ảnh biểu hiện, hoặc hình ảnh-sau này tùy thuộc vào đĩa đất, cũng được gọi là ‘đề mục đất’; như vậy thiền *Jhāna* cũng nhận được hình ảnh đó. Trong ba ý nghĩa này, ở đây ta muốn nói tới ý nghĩa cuối cùng. Về mặt lý thuyết, ý nghĩa chính là người đó đang trú trong thiền chứng của bậc Thiền thứ nhất đề mục đất. [167] Với đề mục đất này, trong trường hợp đối với người con trai tộc trưởng, Anh ta phải làm gì như là người đã viết lời nói đầu, đã đạt được Thiền Định (*Jhāna*) tứ đạo và bậc năm, đã gia tăng Thiền định với sự trợ giúp của thiền *Jhāna* như nguyên nhân gần, và lại mong ước đạt đến bậc A-la-hán? trước tiên, sau khi đã trong sạch nhờ Tứ thanh tịnh giới được biết là Bộ Giới

Bản (patimokkha), việc thu thúc những căn quyền, mạng sống thanh tịnh và việc tùy thuộc vào những nhu cầu cần thiết trong cuộc sống; anh ta nên tự thích nghi với tầng thượng giới; anh ta nên cắt đứt bất cứ trở ngại tồn tại trong con người mình, trong số mười trở ngại bắt đầu[33] với ‘cuộc sống- gia đình’; anh ta nên gần gũi với bạn bè tốt, đã tạo cho anh ta những môi trường tập luyện; anh ta nên nghiên cứu bài tập luyện đó sao cho phù hợp với chính việc luyện tập của mình trong số ba mươi tám môi trường tập luyện như đã ghi trong Kinh văn[34] và nếu như có được ‘đề mục đất’ phù hợp, anh ta nên thực hiện ngay; anh ta nên từ chối tham gia vào một thiền viện[35] không thích, anh ta nên đến trú tại một thiền viện phù hợp với việc tu luyện trình độ tu thiền của mình; anh ta nên cắt đứt caù những trở ngại không quan trọng nữa; và bằng cách không nói lung việc sắp đặt toàn bộ qui trình tu dưỡng, bao gồm những giai đoạn khác nhau trong việc viết lời nói đầu, giữ gìn hình ảnh, tránh né bày điều không phù hợp, theo đuổi bảy điều phù hợp, và thành thạo mười cách nhập định, anh ta nên tu luyện với một quan điểm rõ ràng để đạt đến thiền *Jhāna*.

Đây mới chỉ là phần lý thuyết; ta nên học hỏi một bài tường thuật chi tiết được ghi lại trong Thanh Tịnh Đạo (Visuddhimagga)[36] Cùng một nhận xét tương tự cũng rất phù hợp trong trường hợp tu luyện những bậc thiền *Jhāna* tiếp theo sau đó. Toàn bộ quá trình tu luyện của tất cả những môi trường tu luyện đó đều đã được trình bày chi tiết trong *Thanh tịnh đạo*, trong đó, đã ghi lại toàn bộ những phương pháp được tuân thủ để chú giải toàn bộ những bản Chú Giải tiếp theo sau này. Có điều gì tốt lành trong việc nhắc đi nhắc lại điều đã được đề cập đến tại nhiều địa điểm khác nhau chăng? Vì thế, chúng ta sẽ không giải thích lại chi tiết những điều đó nữa. Để không gây phương hại đến ý nghĩa, chúng ta sẽ dừng lại để giải thích Bản Nikāya đúng nơi đúng lúc, và không lặp đi lặp lại tràn lan.

Cuối cùng, cụm từ ‘vào thời điểm đó’ có nghĩa là khoảng thời gian trong cuộc đời người đó, khi đã đạt được Thiền Định (*Jhāna*) Bậc Một. ‘Có xúc ... lại có cả bất phóng dật... – đây là năm mươi sáu pháp, còn nhiều loại khác nữa đã được phân loại theo thứ tự các thuật ngữ theo loại tâm thiện đầu tiên trong cõi dục giới. Trên thực tế, chỉ các pháp này thuộc về cõi Dục giới mà thôi. Những gì được thảo luận ở đây về cõi, thật tuyệt vời và được cảm nghiệm nơi cõi Sắc Giới. Đây chính là cách giúp ta phân biệt được ở đây. Những từ còn lại đều tương tự như vậy. Nhưng ở đây, có thể nhận thấy được bốn hiện trạng ‘Hoặc bất kỳ hiện trạng nào’ bắt đầu với dục[37]. Những phần thuộc về các Nhóm và Trống Rỗng đều đã được giải thích.

Kết thúc Thiền Định (Jhāna) Bậc Một.

-00000-

Chương II

ĐỆ NHỊ THIỀN [38].

Trong phần chú giải Thiền Định (*Jhāna*) Bậc Hai, mệnh đề: - ‘diệt Tầm và Tứ’ [169] có nghĩa là ‘bởi vì do diệt trừ vượt qua cả hai: Tứ và Tầm, nên cả hai không thể xuất hiện được từ sát na ta bắt đầu Thiền Định (*Jhāna*) Bậc Hai’, Không những chỉ toàn bộ sở hữu tâm của Thiền Định Bậc Một không xuất hiện trong giai đoạn nhập thiền *Jhāna* Bậc Hai, nhưng thậm chí cả những yếu tố đã từng xuất hiện trong giai đoạn Thiền Định (*Jhāna*) Bậc Một – như xúc v.v... đều khác nhau. Chính thông qua sự vượt qua yếu tố thô thiền này, mà ta đạt đến được thành tựu thuộc các bậc thiền *Jhāna* khác. xuất phát từ thiền *Jhāna* Bậc Một đến Thiền *Jhāna* Bậc Hai v.v... và ta nên hiểu rằng vì cần phải chỉ rõ ý nghĩa này, mà mệnh đề: ‘diệt Tứ và tầm’ đã được nói đến.

Ở đây, ‘nội phần’ (*ajjhatta*) có nghĩa là ‘cá nhân’. Nhưng trong Bộ Phân Tích, có câu nói này: “‘nội phần’ có nghĩa là ‘tự ám chỉ mình[39]’. Và bởi vì từ này bao hàm ý nghĩa là ‘cá nhân’, do đó, ở đây cần phải hiểu rằng đó là của riêng mình, được tạo ra trong tính liên tục của bản thân.

Kế đó, ‘tịch tĩnh’(tranguilizing): - Niềm tin được cho là yếu tố mang lại ‘tịch tĩnh’. Thông qua mối tương quan với tịch tĩnh, Thiền Định (*Jhāna*) cũng được cho là yếu tố tạo ra tịch tĩnh’, giống như một miếng vải được ngâm trong nước nhuộm màu chàm, thì được gọi là có màu chàm. Hoặc bởi vì Thiền Định (*Jhāna*) làm cho tâm được yên tĩnh, do việc kết hợp giữa Thiền Định (*Jhāna*) với niềm tin và việc ngăn chặn điều gây sáo trộn cho việc áp dụng tầm và tứ, do đó, Thiền Định (*Jhāna*) được gọi là ‘tịch tĩnh’. Hiểu theo nghĩa thứ hai này, ta cần phải hiểu cấu trúc câu này muốn ám chỉ ‘tịnh tâm.’

Hiểu theo như nghĩa đầu tiên, ta cần phải giải thích cụm từ ‘thuộc tâm’ cần phải được phân tích như là ‘cùng với việc tán dương (nâng cao) tốt đỉnh’, đây là ý nghĩa mang tính tương quan: - độc nhất (nghĩa là một hay duy nhất, *eko*) nổi vượt lên trên (*udeti*) đây chính là *ekōdi* (có nghĩa là phần khởi, cao húng). Không còn bị tầm và tứ che khuất, tràn ra che phủ mắt, nó nổi lên đạt tới đỉnh cao, như là điều tốt đẹp nhất; bởi vì trên thế gian này, điều gì tốt đẹp nhất thì cũng được gọi là điều độc nhất vô nhị mà thôi (*eko*). Hoặc cũng có thể nói[40] rằng, bởi vì điều này xuất phát từ Tứ và tầm, nó nổi lên cách đơn độc (*udeti*), hoặc khoảng có yếu tố đi kèm theo; như vậy nó ‘xuất hiện đơn độc’. Hoặc lại nữa, nó tạo ra các pháp tương ưng, hoặc khiến cho các pháp đó xuất hiện. ‘Độc nhất’ hiểu theo nghĩa là ‘hào hạng’ và nâng cao, hiểu theo nghĩa là ‘làm tăng thêm’, chúng ta có từ ‘*ekodī*’ là như vậy: - ‘được nâng cao một cách tốt đỉnh’, - đây là từ đồng nghĩa với Định tâm. Và đệ nhị thiền làm phát sinh việc nâng cao này, do đó, nó được gọi là *ekodībhāva* - ‘tính ưu việt’, ‘một mình (duy nhất)’, ‘cách tốt nhất để tạo ra các pháp tương ưng’. Và bởi vì nó thuộc về Tâm và không thuộc một thực thể, hoặc một chúng sanh nào cả, nên nó được cho là ‘Việc nâng cao tâm độc nhất’ (*cetaso*).

(Ở điểm này, sẽ có người phản đối: -) phải chăng niềm tin và Định tâm này được gọi là ‘việc nâng cao một cách độc tôn’ lại không xuất hiện trong Thiền Định (*Jhāna*) Bạc Một hay sao? Tại sao chỉ có ‘tịch tĩnh’ và việc nâng cao tâm một cách độc nhất này hay sao? Câu trả lời là: - Do bị Tứ và tầm làm xáo trộn, nên sơ Thiền không tinh khiết lắm, nó giống như giòng nước đầy những ngọn sóng lớn nhỏ,[170] do đó, không còn yên tĩnh, mặc dù có lòng tin trong đó. Và bởi vì nó không tinh khiết lắm, nên Định tâm trong đó không được biểu hiện một cách rõ ràng, do đó, nó không được gọi là sự nâng cao độc nhất. Nhưng trong đệ nhị Thiền, do những trở ngại Tứ và Tầm không xuất hiện, nên khi có cơ hội, thì lòng tin lại trở nên mạnh mẽ, và bằng cách đạt được mối liên kết thân mật với lòng tin mạnh mẽ, nên Định tâm được biểu hiện. Do đó, chúng ta nên hiểu công thức theo cách này.

Trong Bộ Phân Tích, chỉ nói đến chừng đó mà thôi, và cho rằng “tịch tĩnh” là lòng tin, niềm tin tưởng, tín nhiệm, là an tâm; và sự nâng cao tâm độc nhất (được định nghĩa như là Chánh Định vậy: -) ‘sự đình trụ tâm đó ... Chánh định v.v[41]...’ Tuy nhiên, chúng ta nên hiểu cách giải thích ở trên không nhằm chống đối lại điều gì cả, nhưng thực có sự trùng hợp, tán thành và trùng khớp với ý nghĩa đã đưa ra trong Bộ Phân Tích (*Vibhanga*).

‘Không có Tứ và Tầm’. Do bởi tu tập đã loại bỏ ra ngoài, nên trong đệ nhị Thiền này, ‘không có tầm trong thiền này’; vì thế, như vậy cũng ‘không có tầm. Tương tự như vậy, cũng ‘không có Tứ’ xuất hiện. Và trong bộ Phân Tích, người ta cho rằng Tầm và Tứ này đã được trấn an, tĩnh lặng, ngăn chặn, kết thúc, tiêu hủy, tàn phá, hoàn toàn hủy diệt, làm khô kiệt, hoàn toàn khô kiệt và kết thúc; do đó, ‘không có tầm [42] và tứ’ xuất hiện..

Về điểm này, ta có thể nói rằng: - Phải chăng ý nghĩa này không được xác định bởi cụm từ ‘do diệt tầm và Tứ’ chăng? Thế thì tại sao nó được lập lại là ‘không có Tầm và Tứ’? Thật vậy, nghĩa cuối cùng này đã được xác định. Tuy nhiên, việc lập đi lập lại không chỉ ra được ý nghĩa của cụm từ trước đó. Phải chăng chúng ta đã không nói rằng xuất phát từ sự vượt khỏi các nhân tố hiển nhiên, có đạt được các Thiền Định (*Jhāna*) khác ngoài sơ Thiền[43] chăng? Để chứng tỏ điều này, người ta cho rằng đệ nhị

Thiền tạo ra ‘tịnh’ tâm, do diệt Tầm và Tứ, và không do thói xấu thuộc bản chất thấp hèn của chúng ta (như vào sát na cận thiền). Nó phát triển sự nâng cao duy nhất, giống như sát na cận Thiền (*Jhāna*), do việc diệt Tầm và Tứ, không do việc loại bỏ những Triền Cái, và giống như sơ Thiền, cũng không do thành tựu của các chi thiền. Như vậy cụm từ này chỉ ra nguyên nhân tịch tĩnh và việc nâng cao duy nhất đó. Ngoài ra, đệ nhị Thiền này không có Tầm và Tứ, bởi vì chúng đã bị ngăn chặn, không giống tam Thiền và Tứ thiền và các nhãn thức v.v.... vốn không có Tầm và Tứ, bởi vì chúng không hiện hữu. Do đó, nó cũng chỉ ra tác động, và không chỉ là những sự kiện không hiện hữu thuộc của Tầm và Tứ. Nhưng cụm từ ‘không có Tầm và Tứ’ chỉ đơn thuần chỉ ra sự không hiện hữu của chúng mà thôi. Như vậy, sau khi đã nói đến cụm từ trước, chúng ta cũng có thể nói đến cụm từ sau này.

‘Xuất phát từ Định tâm’ có nghĩa là bắt nguồn từ Định tâm thuộc sơ Thiền, hoặc tương ưng Định.[171] Trong số hai cách này, mặc dù Sơ Thiền cũng bắt nguồn từ tương ưng Định, tuy nhiên, chỉ có đệ nhị Thiền là xứng được gọi là Định tâm mà thôi, từ việc giải phóng khỏi những xáo trộn thuộc Tầm và Tứ, từ hiện trạng không lay chuyển và được khai thông một cách tốt đẹp. Do đó, để tỏ lời khen ngợi, ta có thể nói được là, coi như Thiền đó xuất phát từ Định tâm mà ra.

‘Đây hỷ lạc’ – cụm từ này đã được nói đến ở trên. ‘Thứ hai’ là cách liên tiếp theo số thứ tự. Và ý nghĩa chỉ là thâm nhập vào Đệ nhị Thiền mà thôi.

[Trong bản liệt kê: -] ‘Vào lúc đó, có xúc’ v.v....– đây là năm bậc Thiền, những từ ‘Tầm và Tứ’ đã bị loại ra; cũng vậy, trong năm Chi Đạo, những từ ‘Chánh tư duy đã bị bỏ sót.’ Nhờ ảnh hưởng hai loại thiền này, chúng ta nên hiểu về quyết định những thuật ngữ có thể phân loại và không thể phân loại được.

Trong phần nói về các Nhóm[44], cũng xuất hiện Thiền định Jhāna bậc ba và bốn Chánh Đạo. Phần còn lại tương tự như trong sơ Thiền.

Kết thúc đệ nhị Thiền.

-ooOoo-

Chương III

ĐỆ TAM THIỀN

Trong phần chú giải về đệ tam Thiền[45], trong mệnh đề ‘do bởi vì ly hỷ, sự viễn ly đã trở thành xa lìa, hoặc trội qua hẳn so với hỷ đã được đề cập đến ở trên. Từ ‘và’ nằm giữa hai từ - hỷ lạc ‘và’ viễn ly – chỉ đơn giản mang ý nghĩa nối kết mà thôi. Từ này nối kết việc ngăn chặn hỷ lạc với việc ngăn chặn Tầm và Tứ.

Khi chỉ bổ sung thêm công việc diệt trừ, thì chúng ta nên hiểu cấu trúc này như sau: ‘do ly hỷ, chứ không phải, do việc ngăn chặn hỷ lạc’. Trong cấu trúc này, viễn ly có nghĩa là ‘xa lìa’. Do đó, chúng ta nên hiểu ý nghĩa cụm từ này: ‘do xa lìa và diệt trừ hỷ’. Nhưng khi bổ sung thêm diệt Tầm và Tứ, ta nên hiểu ý nghĩa cụm từ này là: ‘do ly hỷ’, chứ không phải do diệt Tầm và Tứ. Và trong cấu trúc này, viễn

ly có nghĩa là ‘vượt qua’. Do đó, chúng ta nên hiểu ý nghĩa của cụm từ này là ‘do vượt qua hỷ và do diệt Tầm và Tứ’.

Mặc dù Tầm và Tứ đã bị diệt thậm chí ngay trong đệ nhị Thiền, nhưng việc diệt cả hai pháp đó đã được nói đến để chỉ ra cách thế đi tới và ca ngợi đệ tam Thiền. Bởi vì khi nói rằng ‘do diệt Tầm và Tứ’, phải chăng ý nghĩa hoàn toàn không phải là diệt cách thế tiến tới Thiền Định (*Jhāna*) này? và mặc dù chúng không bị loại ra khỏi Thánh Đạo Thứ Ba, tuy nhiên, năm hạ phần kiết sử [172] bắt đầu bằng lý thuyết về cá nhân được cho là đã bị loại bỏ nhờ việc ca ngợi Thánh Đạo, sao cho trong khi phấn đấu vì thành quả của mình, những điều đó có thể thúc đẩy được tinh tấn (nỗ lực). Mặc dù chúng đã bị diệt, nhưng việc loại bỏ chúng vẫn được đề cập đến vì mục đích ca ngợi. Do đó, điều này có ý nghĩa và từ việc vượt qua hỷ và diệt Tầm và Tứ’.

Trong cụm từ ‘người đó trú xả’, ‘xả’ có nghĩa là người đó nhìn một cách vô tư; ý nghĩa của cụm từ này là: anh ta có vẻ bình thản, không ngả theo bất kỳ phía[46] nào cả. Người nào có đệ tam Thiền được gọi là người vô tư bình thản, do người đó được phú cho tâm xả đó, trong sáng, dồi dào và mạnh mẽ.

Có mười loại xả: (1) có sáu phần, (2) thuộc pháp Chư thiên, (3) thuộc tuệ quyền, (4) thuộc tinh tấn (ngهی lực), (5) thuộc những rối rắm trong sinh hoạt, (6) thọ, (7) quán minh (8) tâm xả, (9) thuộc Thiền Định (*Jhāna*) và (10) thuộc hiện trạng thanh tịnh. (1) Trong số sáu phần đó, ‘trong cuộc đời này, một vị Tỳ-khưu nào được thanh luyện khỏi những Lậu Hoặc, mắt thấy cảnh sắc không vui mà cũng chẳng buồn, nhưng sống một cách bình thản, với chánh niệm và tỉnh giác[47]’. Như vậy tâm xả một thánh nhân được thừa hưởng, bằng cách ngài chẳng phải từ bỏ hiện trạng thanh tịnh nguyên thủy, khi sáu loại đối tượng này cho dù khả hỷ hay không khả hỷ như vậy, nhưng khi sau đối tượng đó được phô bày ra trước sáu ‘môn’, thì được coi như là sáu loại tâm xả vậy. (2) Tâm xả chiếm một vị thế trung bình liên quan đến các chúng sanh[48] như: ‘Người đó tiếp tục biến mãn một phương [thuộc bất kỳ phương hướng nào] với một tâm câu hành xả[49] được biết như thuộc dạng các pháp Chư thiên. (3) Tâm xả xuất hiện theo loại trung bình nơi các pháp đồng sanh như sau: ‘Người đó tu luyện tâm xả như là tuệ quyền và tùy thuộc vào tính vô tham[50]’ được biết đến như là tuệ quyền. (4) Tâm xả nổi lên như vậy trong kinh văn: ‘tâm xả có đôi khi chăm lo đến [cái gọi là] “ấn chứng xả[51]” và không quá mãnh liệt, mà cũng không quá chậm chạp, được biết đến như là tính cách bình thản liên quan đến nghị lực. (5) Tâm xả là một hiện trạng bình thản, xuất phát từ việc thẩm định la các Triền cái, v.v... [phải được dẹp sang một bên] như trong kinh văn có ghi ‘Có bao nhiêu loại bình thản nổi lên nhờ Định tâm, bao nhiêu loại do Thiền quán nổi lên? Có tám loại nổi lên qua Định tâm, và mười loại thông qua Thiền quán[52]’ được biết đến trong bối cảnh phức tạp đó. (6) Tâm xả là không lạc không khổ, như trong câu ‘Khi tâm thiện dục giới xuất hiện câu hành xả[53]’ ta gọi đó là thọ xả. (7) Tâm xả nổi lên như là hành xả do điều nghiên tri thức như sau: ‘Người đó gạt sang một bên ý tưởng “là”, “đã tới lúc phải trở thành” và đạt được tâm xả[54]’ được biết đến với tên [173] gọi là Tâm xả thuộc về quán minh. (8) Tâm xả giúp quân bình được các pháp câu sanh một cách đồng đều, và xuất hiện nơi ‘bất kỳ pháp nào’, bắt đầu với ý chí, ta gọi đó là hành xả. (9) Tâm xả nổi lên khi ‘Người đó trú xả[55], và tâm xả đó không gây ra thiên vị với niềm an lạc đột đỉnh, rất có thể đó là một ý tưởng tuyệt vời do đệ tam thiền đem lại. điều này mang đặc tính Thiền Định (*Jhāna*) mà ra. (10) Tâm xả xuất hiện giống như ‘Tâm xả đệ tứ thiền mang đặc tính cách hoàn toàn thanh tịnh của chánh niệm[56], được thanh lọc khỏi toàn bộ các pháp đối địch, và không có liên quan gì đến diệt trừ của các pháp này, ta gọi hiện trạng đó mang tính cách thanh tịnh.

Trong số các pháp này, sáu tâm xả kể cả các pháp thuộc loại Chư thiên, tuệ quyền, tính hành xả, Thiền Định (*Jhāna*) và tính cách thanh tịnh chỉ là một cách theo hành xả. Nhưng chúng ta có thể phân biệt được với sáu tiêu đề do các pháp khác nhau hay những nhân duyên tương ứng với việc phân loại, cho dù chỉ có một loại chúng sanh duy nhất, như thể ở nơi các trẻ nhỏ, nơi các thanh niên, người trưởng thành nơi các vị tướng lãnh hay cả nơi các vua chúa, v.v... Chính vì thế trong số các pháp đó, ta phát hiện ra sáu Tâm xả. Thì Chẳng có gì tồn tại ngoài tuệ quyền v.v... và nơi nào tồn tại Tâm xả thuộc bất kỳ tuệ quyền nào thì chẳng tồn tại sáu Tâm xả nữa, v.v....

Vì cả sáu tính chất đều chỉ mang một ý nghĩa duy nhất, chính vì thế Tâm xả thuộc pháp hữu vi Danh và Thiền định cũng chỉ mang một ý nghĩa duy nhất. – cụ thể là, hiểu biết hay Tuệ giác đóng hai vai trò. Giống như một người cầm một cây gậy có gắn xiên một đầu và đi tìm bắt con rắn vừa mới đột nhập vào nhà mình vào buổi tối, và khi nhìn thấy con rắn nằm yên đông vô khô, người đó nhìn con rắn và nghĩ: ‘Chẳng biết có phải là con rắn thực sự hay không?’. Nhưng khi nhìn thấy ba cái vòng quanh cổ rắn, người đó chẳng còn nghi ngờ gì nữa, nhưng trở thành tâm xả không nhiệt tình khẩn trương trong việc tìm kiếm nữa, cũng vậy đối với một thiền sinh (aspirant) hành Thiền quán (*Jhāna*). Khi đã trở thành thân nhiên đang khi nhận ra tam tướng như vô thường của pháp hữu vi v.v... Đây chính là Tâm xả thuộc Thiền quán vậy.

Giống như khi người đã tóm được con rắn nhờ cây gậy có xiên ở đầu, lại tìm cách giải thoát con rắn, nghĩ rằng ‘Làm cách nào có thể thả con rắn này được, mà không làm tổn thương con vật và chính mình lại không bị rắn cắn?’ trở nên tâm xả với việc bắt rắn, cũng vậy, từ khi coi cả tam giới đó như thể đang cháy, kết quả việc nhìn thấy tam tướng đó, người đó trở nên dừng dừng về phía nhìn thấy những pháp hữu vi đó. Đây chính là Tâm xả trước những pháp hữu vi. Do đó, khi Tâm xả của Thiền quán đã được thực hiện thì tính tâm xả đối với những pháp hữu vi cũng được hoàn tất. Theo cách này, cả hai phạm sự trung tính gồm trong việc tìm kiếm và nắm bắt. [174] Nhưng cần xả và thọ xả lại hoàn toàn khác nhau và cũng khác so với những tính chất khác nữa.

Như vậy, trong mười loại chỉ có Tâm xả Thiền định là điều đáng được mong đợi ở đây. Tính cách này có trạng thái trung dung, phạm sự của nó là không an lạc (ngay cả niềm sung sướng tuyệt vời nhất của đệ tam thiền), thành tựu bằng đặc tính không thấy bất kỳ hành động nào, nguyên nhân gần là ly hỷ

Đến đây có người sẽ phản đối: ‘Phải chăng Tâm xả thiền định *Jhāna* lại được hiểu là tính cách hành xả (*Jhāna*) là điều có thể đạt được đệ nhất thiền và đệ nhị thiền hay sao? Nếu vậy thì, nơi cả hai bậc thiền *Jhāna* ta nên cho là ‘người đó cũng trú xả hay sao?’ tại sao điều này lại không được nói đến?’.

Thưa bởi vì không có phạm sự rõ rệt nào cả. Thật vậy, phạm sự do tính hành xả không thấy biểu hiện rõ nét trong đệ nhất thiền và đệ nhị thiền. Vì Tâm v.v... đã áp đảo điều này, Nhưng trong đệ tam thiền, vì Tâm và Tứ cùng với hỷ đã không áp đảo được điều này, nên ta có thể nói, điều này đã ngừng cao đầu lên được, và có được một nhiệm vụ tích cực rõ nét. Đến đây, ta kết thúc việc diễn giải đoạn văn ‘Người đó trú tâm xả’

Giờ đây ta nghiên cứu đến câu, ‘chánh niệm và tỉnh giác’, khi chúng ta suy nghĩ đến hoặc nhớ lại điều gì, và chúng ta tỏ ra ‘chánh niệm’. Chúng ta hiểu rõ hoàn toàn và tỉnh giác. Như vậy người ta khẳng định rằng chánh niệm và tỉnh giác có mối tương quan giữa người với người.

Trong hai vấn đề này, niệm có trạng thái là nhớ lại, phạm sự của nó là tương phản lại với tính quên lãng, niệm được thành tựu bằng việc theo dõi; còn tỉnh giác có trạng thái là tương phản với si mê, phạm sự của nó là chế ngự tính nghi ngờ, hoặc giúp hoàn tất một công việc nào đó. và thành tựu ra bằng việc quan sát. Mặc dù ta có thể đạt được cụm từ này nơi các bậc thiền trước (tức là đệ nhất thiền và đệ nhị thiền) – thật vậy, đối với người nào có tính hay quên và thiếu nhận thức thấu đáo, nơi họ chẳng xuất hiện được ngay cả giai đoạn bắt đầu cận Thiền (*Jhāna*) chứ đừng nói đạt tới nhập định - Tuy vậy từ tính thô thiền thuộc các bậc thiền này đạt được qui trình tâm không mấy khó khăn, giống như hoạt động của con người ta trên trái đất, và nơi những bậc thiền đó chức năng quan tâm và hiểu thấu đáo lại không được tỏ lộ rõ ràng. Nhưng từ khi gạt bỏ nhân tố thô thiền và tinh tế của đệ tam Thiền (*Jhāna*) này, qui trình tâm đáng được duy trì do phạm sự chánh niệm và tỉnh giác đó giống như hoạt động của một người đang sử dụng những lưỡi dao cạo. Vì lý do đó chỉ được nói đến ở đây mà thôi.

Liệu còn điều gì để nói đến nữa hay chẳng? Giống như một con bê đang bú sữa mẹ, bị tách khỏi bò mẹ và bị bỏ bê không được chăm sóc, nó cố tìm đến bò mẹ. Cũng vậy, khi xa lìa hỷ, nếu không được bảo vệ nhờ tính chánh niệm và tỉnh giác, thì lạc của đệ tam Thiền sẽ rơi trở lại hỷ, và tương ưng với các

pháp này. Thật vậy, mọi chúng sanh đều khát khao hạnh phúc; cảm thọ an lạc của đệ tam Thiền lại cực kỳ ngọt ngào, không còn niềm an lạc nào lớn hơn điều đó. Nhưng do sức mạnh của chánh niệm và tỉnh giác, nên đến lúc này không còn nổi lên lòng khát khao niềm hạnh phúc này nữa, và tình trạng này không hề thay đổi cụm từ này đã nêu rõ đặc điểm (ý nghĩa) này.

Giờ đây đến mệnh đề ‘nhờ những sở hữu tâm, người đó cảm nghiệm được lạc. [175], mặc dù đối với một người đã trú đệ tam Thiền, người đó vẫn không có ý tưởng gì về kinh nghiệm như vậy, tuy nhiên, người đó vẫn có thể có cảm nghiệm được lạc tương ứng với những sở hữu tâm của mình, hoặc mặc dù đã được nổi lên từ Thiền Định (*Jhāna*), nhưng người đó vẫn cảm nghiệm được thân lạc tốt độ, bởi vì thân sắc của người đó đã có một sắc pháp xuất phát từ tâm cực kỳ tinh tế tràn ngập, do tương ứng lạc tạo ra. Do đó, cụm từ này được đề cập đến để chỉ ra ý nghĩa này.

Giờ đây, trong mệnh đề có bậc Thánh tuyên bố: Vốn là người có xả và chánh niệm, người đó trú trong an lạc. ý nghĩa mệnh đề này là vì lý do dựa vào đệ tam Thiền, nên các vị Bậc Thánh (Ariyan), ý muốn nói là Đức Phật v.v... tuyên bố, chỉ ra, định rõ, chứng tỏ, bộc lộ, vạch trần, giải thích, trình bày, khen ngợi con người nào đã điều khiển được thiền *Jhāna* đó.

Bằng cách nào vậy? (Chỉ bằng cách nói rằng): ‘Kẻ nào có xả và chánh niệm thì trú trong an lạc’, và sau khi đã nhập đệ tam Thiền, người đó còn lưu tại nơi hiện trạng này – như vậy chúng ta nên hiểu sự phối hợp ý nghĩa theo cách đó. Nhưng tại sao các tam đạo Thánh (Ariyan) lại khen ngợi người đó đến như vậy? Thưa bởi vì người đó xứng được khen ngợi. Nói rộng ra: Bởi vì người đó tỏ ra xả ngay cả khi đã nhập đệ tam thiền, họ vốn đã đạt đến niềm sung sướng sáng khoái hoàn hảo, bởi vì họ không bị ảnh hưởng bởi niềm sung sướng cực kỳ ngọt ngào đó, nhưng vẫn tỏ ra quan tâm với chánh niệm đã được củng cố, do đó trạng thái hỷ đó không thể nổi lên được, và bởi vì nhờ những sở hữu tâm nổi lên, nên người đó cảm nghiệm được niềm sung sướng tốt độ đó, vốn đã không bị hủy hoại và đem sự phấn khích lớn cho các vị Bậc Thánh (Ariyan) và được họ theo đuổi, vì thế, người đó xứng được khen ngợi. Được các Bậc Thánh (Ariyan) khen ngợi là điều thật xứng, nên người đó đã đề ra những việc công đức của mình như là những nhân duyên để các vị Bậc Thánh khen ngợi: trong xả và chánh niệm họ đã trú trong an lạc tốt độ.’

‘Thứ Ba’ là do một chuỗi số học; đây là đệ tam Thiền mà người đó đã thâm nhập vào được.

Trong câu ‘Vào thời điểm đó, xúc đã diễn ra’ v.v.... trong năm bậc Thiền Định (*Jhāna*), từ ‘hỷ’ lại thiếu không được nhắc đến, và nhờ ảnh hưởng của từ này cách phân xử của các từ, gồm cả những từ được sắp loại hay không sắp loại được nữa nên được hiểu theo cách thức đó.

Cũng trong phân đoạn thuộc các Nhóm có đề cập đến hai nhóm Thiền Định (*Jhāna*). Phần còn lại tương tự như trong đệ nhị Thiền.

Kết thúc phần Đệ Tam Thiền.

-00000-

Chương IV

ĐỆ TỨ THIỀN

Trong phần chú giải về đệ tứ Thiền, có mệnh đề ‘đoạn trừ lạc và khổ[57]’ có nghĩa là loại bỏ lạc và khổ thuộc các sở hữu tâm.

‘Trước đây’ có nghĩa là đoạn trừ lạc và khổ xảy ra trước, chứ không xảy ra vào sát na đệ tứ Thiền.

Mệnh đề ‘diệt hỷ và ưu’ cụ thể là sự sáng khoái về tâm và đau khổ thuộc về tâm đã được nói đến, [176] bởi vì điều đã qua đi trước đó, nên có thể loại bỏ được hai cảm giác này. Khi nào ta có thể loại bỏ được hai cảm giác này? Thừa vào những sát na[58] ‘đạt đến’ bốn bậc Thiền Định (*Jhāna*); vì hỷ bị loại bỏ ngay sát na đệ tứ thiền; còn khổ ưu, và lạc bị loại bỏ (một cách tương ứng) vào những sát na đệ nhất thiền, đệ nhị và đệ tam thiền. Do đó, mặc dù chúng không được khẳng định tùy thuộc vào giây phút liên tục chúng bị loại bỏ một cách tương ứng, tuy nhiên, chúng ta nên hiểu ngay cả do kết quả trong cả hai quyền trong phần kết luận về các năng lực làm chủ cả trong *Quyền-Phân biệt*[59] (*Indriya-Vibhanga*) lẫn ở đây.

Nhưng nếu chúng bị loại bỏ trong những sát na thiền *Jhāna* trước bậc này hay bậc nọ, vậy thì tại sao người ta lại nói (rằng việc kết thúc từng bậc thiền lại nằm trong chính các bậc thiền *Jhāna* đó) như vậy: ‘khổ quyền phát sanh tan biến hoàn toàn ở chỗ nào? Nầy chư Tỳ-khuru, trong trường hợp có chư vị Tỳ-khuru nào thực sự xa rời khỏi những dục lạc... thì nhập được vào và trú trong đệ nhất Thiền. Ở đây, khổ quyền vốn đã xuất hiện kết thúc hoàn toàn... Vậy thì những ưu quyền,... lạc quyền, ... và hỷ quyền vốn đã xuất hiện bị hoàn toàn loại bỏ ở chỗ nào? Nầy chư Tỳ-khuru, trong trường hợp này một khi chư vị Tỳ-khuru đó đã đoạn trừ hỷ... thì thâm nhập được vào và trú trong đệ tứ Thiền. Ở đây, hỷ quyền vốn đã xuất hiện kết thúc hoàn toàn[60].

Điều này được nói lên là do những quyền này kết thúc hoàn toàn. Bởi vì trong các qui trình thiền *Jhāna*, việc kết thúc được hoàn tất, chứ không chỉ bắt đầu; vào sát na cận thiền thì việc kết thúc các qui trình thiền chưa hoàn tất. Thực vậy tuy các qui trình đó vẫn chưa được hoàn tất trong quy trình đệ nhất thiền, với một hướng tâm khác, tuy nhiên, ở đó khổ quyền, thông qua (tiếp xúc với) bị ruồi muỗi, nặng mòng trích chẳng hạn v.v..., hoặc do ngồi thiền ở một vị thế không bằng phẳng; tuy nhiên nơi chư vị Tỳ-khuru tham thiền nhập định, thì quyền đó không được tạo ra; hoặc khổ quyền này kết thúc vào ngay sát na quy trình tâm vẫn chưa hoàn toàn kết thúc được, vì khổ quyền này không hoàn toàn bị tiêu diệt do chính những (quyền) đối nghịch với nó. Ngoài ra, mặc dù đã bị loại bỏ, nhưng ưu quyền vẫn có thể xuất hiện vào qui trình tâm đệ nhị thiền, với một hướng tâm khác. Tại sao quyền này lại xuất hiện khi khổ thuộc về thân và khổ thuộc về tâm, cộng với Tầm và Tứ làm nguyên nhân, và lại không xuất hiện khi không có Tầm và Tứ? Thừa vì quyền này chỉ xuất hiện, khi có Tầm và Tứ; Tầm và Tứ không bị đoạn trừ vào qui trình tâm đệ nhị thiền; nhờ đó mà quyền có thể xuất hiện được. Nhưng do sự đoạn trừ nguyên nhân đệ nhị thiền, do đó không có quyền này. Tương tự như vậy, mặc dù đã bị đoạn trừ, nhưng nơi một người có đầy tinh tế do hỷ lạc tạo ra, thì lạc quyền vẫn có thể xuất hiện vào lúc đạt thâu đệ tam thiền; này không thể xuất hiện trong bản thân đệ tam Thiền, bởi vì hiện trạng hỷ, vốn là nguyên nhân của lạc, đã hoàn toàn bị tiêu diệt ở đó.

[177] Tương tự như vậy, mặc dù đã bị đoạn trừ, nhưng hỷ quyền vẫn có thể xuất hiện vào qui trình tâm đệ tứ thiền; bởi vì quyền này gần gũi và không quá trội vượt, do xả vốn đã không-hiện hữu nơi vị Tỳ-khuru đã tham thiền nhập định; nhưng quyền này không thể xuất hiện trong bản thân đệ tứ Thiền được. Do đó, trong nhiều nơi khác nhau, từ ‘hoàn toàn’ đã được thừa nhận như trong câu ‘Ở đây, khả năng nổi dậy khổ quyền đã *hoàn toàn* Kết thúc’.

(Có thể sẽ có người phản đối) Tại sao những thọ này, vốn đã bị loại bỏ trong các giai đoạn thiền *Jhāna* khác nhau, lại qui tụ lại với nhau trong đệ tứ thiền?

Thừa đó là do mục đích để hiểu rõ chúng một cách dễ dàng. Nói cách khác: - trong cụm từ ‘chẳng có khổ cũng như lạc’ gì cả, thọ xả này (được bộc lộ) thật tinh tế và khó hiểu. Thật không dễ gì hiểu rõ được cảm thọ này. Chính vì thế, giống như để bắt được một con bò đực dữ dăng, không dễ gì bắt được

nó chỉ bằng cách tiếp cận nó bất cứ cách nào, người chăn bò phải nhốt tất cả những con bò vào trong một chuồng rào kín, rồi thả ra từng con một, và khi đến lượt con bò được định bắt đi ra ngoài, người đó liền ra lệnh: ‘Hãy bắt lấy nó!’, cũng vậy, nhằm mục đích giúp chúng ta dễ dàng hiểu được thọ xả đó, Đức Thế Tôn đã gây ra tất cả mọi cảm thọ. Bằng cách chỉ ra tất cả những cảm thọ khả dĩ chúng ta có thể dễ dàng hiểu được rằng thọ xả là cảm thọ phi khổ, phi lạc và phi hỷ phi ưu.

Ngoài ra, chúng ta nên hiểu rằng những cảm thọ này đã được nêu lên để chỉ ra nguyên nhân tâm giải thoát nơi đệ tứ thiên, vốn là thọ xả. Những Bậc Thiên *Jhāna* trước đó vốn đã đoạn trừ được lạc và khổ đều thực sự là những nguyên nhân đối với tâm giải thoát này. Như trong câu nói: ‘Thưa ngài, cả bốn Bậc Thiên *Jhāna* đều là những nguyên nhân để đạt được tâm giải thoát, vốn chỉ là những thọ xả. Thưa ngài, trong trường hợp này, từ khi đoạn trừ lạc ..., chư vị Tỳ-khuru có thể chứng và trú trong đệ tứ thiên. Thưa ngài, đây là bốn nguyên nhân để đạt được tâm giải thoát, vốn đã là một thọ xả[61].’

Mặc dù những cảm thọ này đã bị đoạn trừ ở nơi nào đó, người ta cho rằng những sai lầm của cá nhân v.v... cần phải đoạn trừ... nơi Thánh Đạo Thứ Ba với quan điểm là để tán dương ca tụng thánh đạo này, làm thế nào đó nhằm mục đích khen ngợi đệ tứ Thiên, chúng ta nên hiểu rằng những cảm thọ này được đề cập đến trong mối tương quan với Thiên này.. Hoặc chúng ta nên hiểu rằng những cảm thọ này được đề cập đến để chỉ ra ở đây có sự cách biệt rất lớn giữa tham dục và lòng hận thù, do việc hủy hoại những nguyên nhân gây ra. Đối với những nguyên nhân này, lạc chính là nguyên nhân tạo ra hỷ, hỷ là nguyên nhân tạo ra tham dục, khổ là nguyên nhân tạo ra ưu và ưu lại là nguyên nhân tạo ra lòng hận thù. Và nhờ tiêu diệt được lạc v.v..., tham dục và lòng hận thù cũng bị tiêu diệt cùng với những nguyên nhân của chúng. Như vậy, chúng sẽ lìa xa[62] chúng ta vậy.

Mệnh đề ‘không còn khổ cũng như không còn lạc’ có nghĩa là không đau đớn do chẳng còn nỗi đau đớn nào nữa; cũng như không sảng khoái sung sướng do không có chẳng còn nỗi sảng khoái sung sướng nào hết. Nhờ vậy, Đức Phật đã chỉ ra (loại) cảm thọ thứ ba tương phản với đau đớn và thích thú. Cảm thọ thứ ba không đau đớn cũng không thích thú, và không chỉ vì không có đau đớn và không có thú vị. Cảm thọ thứ ba này là loại cảm thọ phi khổ phi lạc, và cũng được gọi là thọ xả. [178] Cảm thọ này có trạng thái là thường thức một đối tượng theo cách trung bình, giữa ao ước và không ao ước, có phạm sự là tính phi lạc phi khổ, nó thành tựu caùch thể không rõ rệt, nguyên nhân gần là diệt trừ lạc.

Tiếp theo, cũng tương tự như vậy đối với mệnh đề: - ‘tính thanh tịnh Chánh Niệm xuất phát từ xả’ mà ra được thể hiện trong Bậc Thiên *Jhāna* này, bởi vì nó có được nét trong sáng Chánh Niệm, nên chánh niệm đó hoàn toàn trong sáng. Sự trong sáng như vậy là do xả mà ra. không phải do bất kỳ yếu tố nào khác; do đó, Thiên Định (*Jhāna*) này được gọi là ‘Chánh niệm trong sáng xuất phát từ đặc tính xả mà ra.

Trong *Bộ Phân Tích (Vibhanga)*, người ta nói rằng Chánh Niệm được Thanh tịnh[63], làm cho thanh tịnh và đánh bóng nhờ xả; do đó, ‘Chánh Niệm trong sáng xuất phát từ đặc tính xả mà ra. Ở đây, xả nhờ đó, có chánh niệm trong sáng, nên được hiểu như là hành xả. Và xả này không chỉ thanh lọc được Chánh niệm, mà còn thanh lọc được cả các pháp tương ưng nữa. Tuy nhiên, theo cách pháp, thì Chánh Niệm đã được đặt lên hàng đầu.

Mặc dù xả cũng hiện hữu trong cả ba bậc Thiên đầu tiên, tuy nhiên, giống như mặt trăng lưỡi liềm, khi bị mặt trời áp đảo vào ban ngày, và không có ban đêm làm cho nó mát mẻ và tạo thuận lợi, nên mặt trăng (lưỡi liềm) không tỏa sáng được, không lấp lánh được, mặc dù ban ngày nó vẫn hiện hữu. Cũng vậy, đối với trăng lưỡi liềm coi như là hành xả, và ban đêm đã bị đối nghịch nhau với các pháp, như cách tầm, lại không có ban đêm thuận lợi là thọ xả, nên xả đã không tỏ rõ trong ba bậc Thiên Định (*Jhāna*) đầu tiên, mặc dù nó vẫn tồn tại trong đó. Và một khi xả không rõ rệt, thì các pháp câu sanh lại như Chánh Niệm sẽ trở nên không rõ rệt, giống như ánh sáng của mặt trăng lưỡi liềm cũng không rõ ràng vào ban ngày. Do đó, không phải chỉ có trong một, mà trong cả ba bậc thiên *Jhāna*, đều được cho là ‘Chánh Niệm trong sáng xuất phát từ xả mà ra’. Nhưng đặc biệt trong đệ tứ Thiên, mặt trăng lưỡi

liềm được coi như là hành xả, đã không bị áp đảo vào ban đêm do sức mạnh của các pháp đối nghịch, như việc tầm, và có được ban đêm thuận lợi là cảm thọ xả, nên xả cực kỳ rõ rệt. Nhờ tính rõ ràng đó, nên các pháp câu sanh, như chánh niệm, tựa như ánh sáng mặt trăng hình lưỡi liềm tỏa saùng, đã lan toả ánh saùng lấp lánh. Do đó, đệ tứ Thiền được cho là ‘Chánh Niệm trong saùng xuất phát từ xả mà ra.’

‘Bậc Bốn’ là tính liên tục mang tính số học; chúng ta nhập đệ tứ Thiền này.

Trong câu ‘có xúc’ v.v.... trong năm loại xúc, chúng ta nên hiểu về cảm thọ xả như là ‘thọ’ duy nhất.

Ngoài ra, trong năm bậc thiền *Jhāna*, trong tám quyền, [179] lại có câu nói rằng: ‘Có xả; xả quyền. Những từ còn lại, không thấy xuất hiện nơi đệ tam Thiền, thì cũng không có cả trong đệ tứ Thiền nữa.

Trong phần nói về các Nhóm, chúng ta cũng nên hiểu rằng có hai loại Thiền Định (*Jhāna*), do đặc tính xả và nhất tâm tạo ra. Tất cả những từ còn lại nên hiểu có ý nghĩa tương tự như trong đệ tam Thiền

Kết thúc diễn giải Hệ Thống Bốn bậc Thiền (Jhāna).

-00000-

Chương V

ĐỆ NGŨ THIỀN

Giờ đây, với những từ sau: - ‘đó là Thiền pháp[64]’, ta bắt đầu diễn giải hệ thống đệ ngũ thiền.

Tại sao (lại có đến năm hệ thống)? Thừa có 2 nguyên nhân: - (để thỏa mãn) khuynh hướng của một số người, và để tô điểm cho việc giảng pháp. Nói rộng ra: - Trong việc quy tụ chư thiên, Tầm chỉ tỏ ra thô thiên đối với một số chư thiên đó, trong khi đó tứ, hỷ lạc, nhất hành tâm, một điểm nổi bật của chư thiên lại tỏ ra tốt đẹp. Đối với chư thiên này, Vị Đạo sư (Đức Phật) đã phân chia bốn loại đệ nhị Thiền một cách thức thích hợp, thành Thiền không có Tầm, và chỉ có tứ mà thôi. Tứ tỏ ra thô thiên đối với một chư thiên, và hỷ lạc, và nhất tâm lại tỏ ra tốt đẹp. Đối với họ, ngài đã phân ba loại đệ tam Thiền bằng một cách thức phù hợp. Trạng thái hỷ tỏ ra thô thiên đối với một số chư thiên, lạc, và nhất tâm lại tỏ ra tốt đẹp. Đối với họ, ngài đã phân loại hai loại đệ tứ Thiền theo một cách thức phù hợp. Lạc tỏ ra thô thiên đối với một số chư thiên, xả và nhất tâm lại tỏ ra tốt đẹp. Đối với họ bằng một cách thích hợp ngài đã phân chia thành hai loại đệ ngũ Thiền Như vậy với [việc kêu mời] những khuynh hướng cá nhân khác nhau, cũng theo mức độ như vậy. Lại nữa, bởi vì Đức Như lại đã thâm nhập được vào những điều kiện Giáo pháp khác nhau đó một cách kỹ lưỡng, nên đã tô điểm cho việc pháp của ngài một cách tốt đẹp. Do đó, nhờ Tuệ giác rộng lớn, Bậc Đạo sư (Đức Phật), Đáng đã tỏ ra thật khéo léo trong việc phân loại các pháp của mình, và đã đạt đến được (nghệ thuật) trong việc tô điểm cho công việc dạy pháp, thế nên ngài đã ấn định việc dạy pháp theo bất kỳ nhân tố nào xuất hiện nơi tầm tay của ngài, và chọn lựa theo bất kỳ cách thức nào. Do đó ở đây, ngài đã phân loại đệ nhất Thiền thành năm chi thiền, đệ nhị Thiền có bốn chi thiền ‘không có Tầm và chỉ có Tứ, đệ tam Thiền có ba chi thiền, đệ tứ Thiền có hai chi thiền, và đệ ngũ Thiền có hai chi thiền. Chúng ta gọi việc sắp xếp này là cách tô điểm cho việc pháp.

Ngoài ra, Đức Thế Tôn đã diễn giải ba loại Định tâm trong một đoạn sau: ‘Hỡi các Tỳ-khuru, ba loại Định tâm đó là: có Tầm và có tứ, không có Tầm mà chỉ có Tứ, và không có cả hai loại tầm và tứ[65].

Trong số đó, loại Định tâm có Tâm và Tứ, và loại Định tâm không có Tâm và Tứ đã được phân loại và chỉ rõ ở trên; [180]nhưng không có loại Định tâm có Tâm, mà chỉ có Tứ mà thôi. Và chúng ta nên hiểu Hệ Thống ngũ thiên đã được bắt đầu để chỉ rõ ra loại Định tâm đó.

Trong bản liệt kê về: - ‘xúc’ v.v.... thuộc phần chú giải đệ nhị Thiên trong Hệ Thống ngũ thiên[66], chỉ muốn đề cập đến Tâm’ đang còn thiếu. Và trong phần nói về các Nhóm, câu này cũng đặc biệt: ‘Có bốn bậc Thiên Định (*Jhāna*), có bốn Đạo’. Tất cả những điều còn lại đều tương tự như trong đệ nhất Thiên. Và đệ nhị Thiên, đệ tam thiên và đệ tứ thiên trong hệ thống đệ tứ bậc thiên ở đây đều là đệ tam thiên, đệ tứ thiên và đệ ngũ thiên. Chúng ta nên hiểu hệ thống này để chỉ rõ được thứ tự thành tích thuộc hệ thống này.

Người ta kể lại rằng: có người con trai một vị Thừa Tướng từ một quận lỵ nhỏ đi lên thành phố để chăm sóc cho đức vua. Anh ta chỉ gặp gỡ nhà vua trong vòng một ngày, rồi phung phí tất cả tiền bạc của mình vào ăn chơi rượu chè bài bạc. Một ngày nọ, khi anh ta say rượu, người ta đã lột cả quần áo của anh, quăng cho anh một tấm mền rách nát và lôi anh ra khỏi quán rượu. Lại có một người đàn ông kia đọc được những dấu hiệu tỏ hiện trên tay chân người khác nhìn thấy anh đang ngủ say trên đồng nệm cao su và đi đến kết luận này: ‘Người thanh niên này sẽ trở thành một người bảo vệ dân tộc; cần phải chăm sóc anh’. Thế là người đó cho người đưa anh đi tắm bằng nước pha đất tán nhuyễn, mặc cho anh hai chiếc áo dày, rồi lại tắm cho anh bằng nước pha hương thơm, và mặc cho anh một bộ quần áo thật đẹp, đưa anh lên tòa lầu đài của ông, cho anh ăn thức ăn thật ngon, giao anh cho những người đầy tớ chăm sóc và dặn họ rằng: ‘Hãy phục vụ người này’ rồi ông ra đi. Sau đó, họ đưa anh ta lên giường, và để ngăn cản anh ta đến tới quán rượu, có bốn người đàn ông khỏe mạnh kèm giữ tay chân anh ta. Một trong những người đầy tớ xoa bóp hai chân anh, người thứ hai quạt cho anh, người thứ ba thổi kèn và hát cho anh nghe. Vì được đưa lên giường trong tình trạng mệt mỏi, nên anh đã ngủ thiếp đi trong chốc lát. Khi thức dậy, anh không thể chịu đựng được sức đè nén lên tay chân, nên đã đe dọa bọn họ và nói: ‘Ai đè lên tay chân ta thế? Cút đi!’. Họ liền ra đi ngay khi anh vừa mở miệng nói những lời như vậy. Thế rồi anh lại ngủ thiếp đi một lúc nữa, và khi thức dậy, anh không thể chịu đựng nổi cảnh xoa bóp hai chân, nên lại nói: ‘Ai xoa bóp tay chân ta thế? Cút đi!’. Họ liền ra đi ngay khi anh vừa mở miệng. Sau đó, anh lại ngủ thiếp đi một lúc nữa, và khi thức dậy, anh không thể chịu đựng nổi làn gió quạt thúc vào mặt anh, nên đã nói: ‘Ai đây? Cút đi!’ Người đó liền ra đi ngay khi anh vừa mở miệng. Thế rồi anh lại ngủ thiếp đi một lúc nữa, và khi thức dậy, anh không thể chịu đựng nổi tiếng nhạc, nên đã đe dọa người nhạc công. Người đó cũng ra đi ngay khi anh ta vừa mở miệng.[181] Một quãng thời gian sau đó anh vẫn cảm thấy khó chịu vì mệt mỏi, bị đè nén, xoa bóp, quạt và những tiếng nhạc, anh lăn ra ngủ say, rồi anh thức dậy, và đi tới gần nhà vua. Và nhà vua đã phong cho anh chức tước cao. Anh trở thành một người chuyên giúp đỡ dân chúng.

Trong câu chuyện dụ ngôn này, người con trai của viên thừa tướng sắp sửa bị rượu chè tiêu biểu cho người chủ hộ của một thành viên thị tộc cũng sắp sửa bị hủy hoại và hư mất do nhiều cách thức. Người có thể đọc được những dấu hiệu trên tay chân của người khác tiêu biểu cho Đấng Như Lai. Câu kết luận cho rằng người thanh niên đó sẽ trở thành một người chuyên giúp đỡ dân chúng, và anh xứng đáng được phục vụ tiêu biểu cho lời quả quyết của Đấng Như Lai cho rằng người này và người kia sẽ trở thành một người chuyên giúp đỡ dân chúng và xứng đáng được tôn phong. Chàng trai trước đó được mặc cho những chiếc áo dày chính là người sau này được trang bị bằng mười Thiện pháp; lại nữa, giống như chàng trai trước đó được tắm bằng nước thơm, cũng vậy, người sau này cũng được tắm bằng nước thơm do những khả năng kiềm chế Giới Bản v.v... giống như người trước đã được mặc một bộ quần áo thật đẹp, người sau cũng được mặc một bộ quần áo đẹp thuộc tính thanh khiết bằng những lời giáo huấn đã được nói ra. Lại nữa, giống như người trước được mặc bộ quần áo đẹp và đưa vào ở trong một tòa lầu đài, cũng vậy, người sau cũng được đưa vào sống trong một tòa lầu đài Định tâm và tu tập rồi được mặc một bộ quần áo đẹp bằng lòng thanh tịnh các giới đức. Thế rồi khi người đó được mời dùng thức ăn ngon, cũng giống như được tham dự vào tính bất tử của chư vị Tỳ-khưu như gồm có Chánh niệm và tỉnh giác, cả hai chư vị Tỳ-khưu này đều phục vụ cho sự Định tâm. Lại nữa, sau khi được mời ăn uống, người đó được đưa lên giường, cũng vậy, người kia được tâm, v.v.... giúp ‘đạt

được’ với các bậc Thiền Định (*Jhāna*). Lại nữa, khi một nhóm bốn người đàn ông kèm chế tay chân người đó để ngăn cản anh ta khỏi đi tới quán rượu, cũng vậy, Tầm có tính cách giải phóng tâm khỏi những kèm hãm các đối tượng hầu ngăn cản đi theo những dục tưởng. Người xoa bóp tay chân cho chàng trai tiêu biểu cho Tứ nơi người sau, tạo ra sự trầm tư mặc tưởng lập đi lập lại về đối tượng. Giống như người sử dụng cây quạt để tạo ra làn gió mát mẻ, cũng vậy, hãy đem lại cảm giác mát mẻ cho tâm. Giống như nhạc công đem lại cảm giác dễ chịu cho lỗ tai người khác, cũng vậy, lạc làm hài lòng tâm. Giống như khi đi ngủ một lúc, chàng trai trước đó đã loại trừ được cảm giác mệt mỏi, cũng vậy, khi tiến lại gần đệ nhất Thiền, người sau đã loại trừ được cảm giác mệt mỏi thuộc những trở ngại thông qua việc phải lệ thuộc vào cách ‘đạt đến được Thiền Định (*Jhāna*). Thế rồi giống như khi thức dậy, chàng trai trước đó không thể chịu đựng nổi cảnh tay chân của mình bị kèm hãm, nên đã đe dọa những người đàn ông kia, và ngủ lại sau khi họ đã ra đi, cũng vậy, khi tỉnh dậy khỏi đệ nhất Thiền, chứng kiến những sai sót trong Tầm, và không thể chịu đựng nổi sự đè nén của những điều sai sót đó. Sau đó, khi đạt đến được đệ nhị Thiền, Tầm bị loại bỏ, và chỉ còn lại Tứ mà thôi. Khi thức dậy sau giấc ngủ lại, người đó đe dọa người xoa bóp tay chân v.v... từng người một, vì không thể chịu đựng nổi cảnh xoa bóp đã được nói đến ở trên, và cảnh người đó đi ngủ lại sau khi những người này ra đi [182] nên được coi như lúc người kia chứng kiến sự sai sót trong Tứ v.v.... từng điều một, và không thể chịu đựng nổi những sai sót đã được đề cập đến sau khi tỉnh dậy mấy lần từ đệ nhị Thiền v.v... và sự đạt đến Thiền Định (*Jhāna*) được lập đi lập lại nơi người đó, những lỗi lầm này được chuyển sang đệ tam Thiền, mà không có Tầm và Tứ, đệ tứ Thiền được giải thoát khỏi hỷ và đệ ngũ Thiền, tại đó, lạc đã bị loại bỏ. Đối với việc tỉnh dậy sau giấc ngủ, chàng trai đó đi tới gặp nhà vua và có được phong chức tước, thì nên coi điều đó như là sự kiện người thành viên thị tộc đã xuất khỏi đệ ngũ Thiền và đi theo Thánh Đạo để đạt đến Bạc A-la-hán Và giống như người con trai của vị thừa tướng đầy quyền lực và trở thành một người chuyên giúp đỡ cho nhiều người khác, chúng ta nên hiểu điều đó như là sự kiện thành viên thị tộc đã đạt đến bậc A-la-hán, và trở thành một người phục vụ nhiều người. Vì tất cả những gì người đó đạt được gọi là một lãnh vực công đức[67] không gì sánh nổi.

Kết thúc diễn giải về Hệ Thống ngũ thiền.

-00000-

Chương VI

BỐN ĐIỀU TIẾN HÀNH

Nhờ hai cách phân loại được gọi là Chín bậc thiền đã được đưa ra, bao gồm bốn và năm hệ thống. Nhưng trong nội dung chỉ nên biết bằng cách phân loại này như là năm bậc Thiền Định (*Jhāna*), có bốn hệ thống được gộp lại trong năm hệ thống đó.

Giờ đây bởi vì Thiền Định (*Jhāna*) này cũng đã được thực hiện với một số tỷ lệ tiến hành nhất định nào đó, vì thế, nhằm mục đích chỉ ra cách xếp loại tiến hành, một lần nữa, kinh văn được bắt đầu với câu ‘Thiền pháp[68] đó là gì vậy?’.

Ở đây, khi Thiền Định (*Jhāna*) có tiến hành một cách khó khăn, chính vì thế chúng ta có mệnh đề sau, ‘hành nan’; khi trực giác của ta quá chậm chạp, chúng ta nói ‘đắc trì.’ Do đó, có ba danh xưng được áp dụng đối với Thiền Định (*Jhāna*) này, nghĩa là ‘hành nan’, ‘đắc trì’ và ‘đề mục đất’. Và cùng một phương pháp đó được nghiên cứu đến trong ‘hành nan’, ‘đắc cấp[69]’.

Ở đây, từ quyết tâm đầu tiên cho đến khi xuất hiện cách đạt đến nhập thiền *Jhāna* đặc biệt nổi lên, việc tu luyện Thiền Định (*Jhāna*) diễn ra cũng được gọi là tiến hành. Và Thiền định nổi lên từ cách nhập thiền định lại được gọi là thắng trí[70]. Một số người phải khó nhọc lắm mới đạt đến được tiến hành này. Có nghĩa là [183] từ việc phát sinh khá nhiều pháp gây trở ngại. Thật khó khăn và không dễ gì đem ra thực hiện những việc hành thiền này. Đối với một số người xem ra không khó khăn lắm để thực hiện cách hành thiền này.

Lại nữa, đối với một số người, có trực giác chậm chạp, yếu đuối và trực giác đó diễn ra rất chậm chạp; đối với một số người khác thì nhanh hơn, mạnh mẽ hơn, và qui trình này diễn ra có vẻ mau lẹ. Do đó, đối với người nào từ lúc đầu đã loại bỏ được bản chất thấp kém của mình, chờ đợi hiện trạng nhập thiền định, thực hiện như vậy một cách mệt mỏi, đau khổ có sự trợ giúp từ bên ngoài, hay mưu mô, đối với người đó tiến bộ đạt được thật là chật vật đau khổ. Và người nào sau khi đã loại bỏ được bản chất kém cỏi của mình, lưu lại quanh quẩn đầu đó nơi hỷ lạc, lại cần một thời gian dài để đạt được việc thể hiện những thiền chi *Jhāna*, chỉ có được đắc trì mà thôi. Người nào nhanh chóng thể hiện được các thiền chi *Jhāna* bằng trực giác nhanh nhậy. Người nào loại bỏ được bản chất kém cỏi hơn của mình lại thực hiện được điều đó một cách thoải mái dễ dàng không mệt mỏi gì, chính là người có được tiến hành cách dễ dàng.

Những chi tiết liên quan đến yếu tố phù hợp và không phù hợp, những hành vi mở đầu như cắt đứt những trở ngại, giới gian tiến tới hyū lạc v.v... đã được giải thích[71] trong phần chú giải về tu tập tâm trong cuốn *Chú Giải Thanh Tịnh Đạo* (*Visuddhimagga*). Trong số những người này, kẻ nào theo đuổi điều gì không thích hợp thì nhận được hành nan và đắc trì. Còn người nào theo đuổi điều gì phù hợp thì đạt được hành dị và đắc cấp. Và người nào trong giai đoạn mở đầu tiến hành theo đuổi yếu tố thích hợp, và trong giai đoạn tiếp theo sau giai đoạn mở đầu lại theo đuổi yếu tố không phù hợp, người đó lại có được tiến hành và trực giác pha trộn. Ngoài ra, đối với kẻ nào để có được tiến hành mà không thực hiện được hành động mở đầu là cắt khỏi những trở ngại, thì cách tự ứng dụng nhập định vào tu tập của người đó có đầy gian truân khó nhọc. Trái lại, thì lại là đạt được tiến hành dễ dàng. Lại nữa, đối với người không có kỹ năng hoàn hảo trong việc tham thiền nhập định, thì trực giác của họ rất chậm chạp; và người nào có kỹ năng hoàn hảo trong việc tham thiền nhập định, thì trực giác của họ sẽ trở nên nhanh chóng.

Ngoài ra, chúng ta nên hiểu cách phân loại tùy theo tham ái và vô minh, ở đây ta nên hiểu nguyên nhân chính yếu của chi tịnh và thiền quán. Nói rộng ra: người nào bị tham ái khuất phục, thì khó lòng đạt được tiến hành mau lẹ; người nào không bị lòng thèm khát khuất phục, thì sự tiến hành của họ thật dễ dàng đạt đến. Còn kẻ nào chịu vô minh khuất phục, thì trực giác của họ lại trở nên chậm chạp; người nào không chịu vô minh khuất phục, thì trực giác của họ nhanh nhẹn hơn. Người nào trong quá khứ không có điều kiện chi tịnh, cũng khó lòng tạo ra được tiến hành. Còn những kẻ nào không có những nguyên nhân tiền kiếp để có Thiền định thì trực giác của họ cũng rất chậm chạp và kẻ nào được như vậy thì có trực giác nhanh nhẹn.

Chúng ta cũng nên hiểu cách phân loại theo bản chất thấp kém của chúng ta và những khả năng kiềm chế. Nói rộng ra: đối với người nào có bản chất hoàn toàn xấu xa và khả năng kiềm chế của họ thuộc loại kém cỏi, thì hành nan và đắc trì. Nhưng đối với người nào có khả năng kiềm chế mạnh mẽ, thì đắc cấp. Đối với người nào có bản chất dễ dàng lại thấp kém và khả năng kiềm chế lại ôn hòa, thì hành dị và đắc trì. Nhưng đối với người nào có khả năng kiềm chế sắc sảo, thì đắc cấp. Do đó, về mặt tiến hành và trực giác, người nào đạt được Thiền Định (*Jhāna*) [184] nhờ tiến hành khó nhọc và trực giác chậm chạp, thì Thiền Định (*Jhāna*) đạt được hành nan. và đắc trì. Trong các bậc Thiền Định (*Jhāna*) còn lại, ta cần phải hiểu theo phương pháp đó. Nơi các loại Thiền Định (*Jhāna*) này, chúng ta nên hiểu tiến hành liên hệ tại ở việc nắm bắt được sự chánh niệm trong câu nói như sau: ‘Chánh niệm tương ứng với đệ nhất thiền *Jhāna*[72] Bậc được củng cố vững chắc, sự hiểu biết cùng chia sẻ tính chất vững chắc’; hoặc nắm bắt được ước muốn đối với nhiều loại Thiền Định (*Jhāna*) khác nhau. Ta nên hiểu trực giác

trong việc lưu lại đầu đó trong hiện trạng nhập định nơi người nào đã đạt đến được Thiền Định (*Jhāna*) này thì cũng nên hiểu như đã [giải thích ở đây].

Cả việc tiến hành lần trực giác đều lệ thuộc vào cách thức chúng xuất phát[73] ra sao. Nói cách khác, đệ nhị Thiền nổi lên tiếp theo đệ nhất Thiền, trong đó, hành nan và đặc trì nên đệ nhị Thiền thậm chí còn giống như đệ nhất Thiền (nơi nhân duyên của nó). Tương tự như vậy đối với đệ tam và đệ tứ Thiền.

Giống như bốn phương pháp, cũng vậy trong năm phương pháp, chúng ta nên hiểu là sự tiến hành tùy thuộc vào cả bốn loại. Như vậy, chúng ta thu về được toàn bộ chín nhóm gộp lại trong bốn kiên kết có liên quan đến tiến hành. Theo Kinh văn, trong các nhóm này, có tới ba mươi sáu loại tâm. Tuy nhiên, thực tế cho thấy gộp chung cả bốn phương pháp lại trong năm phương pháp, thì chỉ vẹn vẹn có hai mươi loại tâm mà thôi.

Kết thúc phần diễn giải Bốn Tiến Hành.

-ooOoo-

Chương VII

BỐN ĐỐI TƯỢNG CỦA Ý

Giờ đây bởi vì loại Thiền Định (*Jhāna*) này gồm tới bốn phân loại đối tượng, cũng như cách phân loại tiến hành, do đó, để làm rõ cách phân loại trước, chúng ta lại bắt đầu bằng câu: ‘Thiền pháp là gì vậy[74]?’.

Trong mệnh đề này: - ‘lực hy thiếu và cảnh hy thiếu – ‘lực hy thiếu’ ám chỉ đến Thiền Định (*Jhāna*) không được thực hành và không có khả năng trở thành nhân duyên làm nổi lên Thiền Định (*Jhāna*) bậc cao hơn. Lại nữa, Thiền Định (*Jhāna*) đó xuất hiện có liên quan đến đối tượng có kích cỡ bằng một cái sàng nhỏ hay một cái nắp nồi, và Thiền Định (*Jhāna*) đó có đối tượng nhỏ bé như vậy, ta gọi là cảnh hy thiếu.

(Mặt khác), Thiền Định (*Jhāna*) đó đã được tu luyện, phát triển tốt và có đủ khả năng trở thành mục nhân duyên Thiền Định (*Jhāna*) bậc cao hơn tiếp theo. nên ta gọi là ‘lực vô lượng[75]’. Thiền Định (*Jhāna*) đó xuất hiện với một đối tượng lớn hơn và có đối tượng ‘không đo lường được’, do kích thước phát triển của nó, nên được gọi là ‘cảnh vô lượng’. Và từ việc phối hợp với đặc điểm đã được đề cập đến ở trên ta nên hiểu phương pháp kết hợp. Như vậy liên quan đến những đối tượng thuộc bốn lần chính phương pháp cũng đã được thảo luận đến ở trên và các loại tâm ở đây đều giống hệt nhau theo số lượng như trong qui trình bốn loại tiến hành ở trên.

Đến đây kết thúc bốn Đối tượng của Ý.

-ooOoo-

Chương VIII

MƯỜI SÁU ĐIỀU KẾT HỢP

Giờ đây, nhằm mục đích chỉ rõ mười sáu phương pháp đối tượng và tiến hành được kết hợp với nhau, [185] chúng ta lại bắt đầu bằng câu: ‘Thiền pháp nào vậy?’. Trong trường hợp đó, Thiền Định (*Jhāna*) được nói đến trong hệ thống đầu tiên thuộc loại thấp kém vì bốn nguyên nhân sau: hành nan, đắc trì, lực hy thiếu, cảnh hy thiếu. Thiền Định (*Jhāna*) đã được nói đến trong mười sáu phương pháp được đề cao vì bốn nguyên nhân sau: hành dị, đắc cấp, lực vô lượng và cảnh vô lượng nữa. Trong 14 phương pháp còn lại, ta nên nhận biết từ một hai đến ba nguyên nhân làm cho đối tượng phải thấp kém và làm cho đối tượng đáng được đề cao.

-00000-

Chương IX

ĐỀ MỤC HOÀN TỊNH (KASINA)

Nhưng tại sao phương pháp này lại được diễn giải vậy? Thừa bởi vì muốn giúp dẫn ta nhập Thiền Định (*Jhāna*). Nói rộng ra: trong việc tương ứng với đề mục đất, Đức Thế Tôn đã diễn giảng theo lối trình bày khái quát[76] về Thiền Định (*Jhāna*) bằng bốn cách và năm phương pháp khác nhau; Cũng vậy tiến hành và đối tượng cũng đã được khái quát như vậy. Kể cả hai loại Thiền Định (*Jhāna*) này cũng vậy, ngài đã trình bày khái quát cho hành giả nào có khả năng hiểu được cách trình bày khái quát bằng những ‘đề mục đất’ về Thiền Định (*Jhāna*) đã được hệ thống hoá bằng bốn phương pháp. Nhờ đề mục đất này bốn phương pháp đã được diễn giải một cách thích hợp. Đối với các hành giả có khả năng hiểu Thiền Định (*Jhāna*) như đã được diễn giảng bằng năm phương pháp, năm phương pháp này cũng đã được diễn giải một cách thích hợp. Đối với các hành giả có khả năng hiểu được Thiền Định (*Jhāna*) như đã được diễn giảng bằng bốn phương pháp, với tiến hành và đối tượng đã được hệ thống hoá, bốn phương pháp dành cho tiến hành vừa đủ và đối tượng vừa đủ đã được diễn giảng một cách phù hợp. Đối với các hành giả nào có khả năng hiểu được Thiền Định (*Jhāna*) như đã được trình bày bằng năm phương pháp, năm phương pháp này cũng đã được diễn giải một cách thích hợp. Như vậy giáo lý của Đức Phật đã được diễn giảng trước tiên lại liên quan đến những khuynh hướng (đa dạng) thuộc nhiều tầng lớp con người khác nhau.

Và chính vì Đức Thế Tôn có thể tô điểm giáo lý của ngài, nên ngài đã chia giáo lý đó thành bốn Tuệ giác phân tích, và lại có khả năng hiểu biết rõ ràng liên quan đến ‘Thập lực’, là tứ vô sở úy v.v... do ngài đã hiểu rõ các phạm sự không thể thay đổi được và các trạng thái[77] nơi nhiều hiện trạng khác nhau, và do tài khéo của ngài đối trước những khái niệm về sự vật, nên ngài có thể xác định được cách pháp theo bất kỳ phương pháp nào. Do vậy, nhờ thực chứng, ngài đã soạn thảo kỹ lưỡng phương pháp diễn giảng, nên ngài đã thực hiện một Bài Pháp dựa trên bốn phương pháp vừa đủ, liên quan đến ‘đề mục đất’. Và vì bất kỳ người nào khác lưu ý đến Thiền Định (*Jhāna*) cũng đều không thể làm được như vậy, nếu không nhắm tới đối tượng và tiến hành, do đó chắc chắn tạo được Thiền Định (*Jhāna*), nên người ta đã đưa ra mười sáu phương pháp này.

Cho đến thời điểm này chín bộ đã được đề ra gồm có: bốn tiến hành chín bộ, bốn đối tượng chín bộ, mười sáu cách chín bộ, bộ này toàn bộ có tới hai mươi lăm cách chín bộ. Trong mỗi bộ chín, có hai phương pháp tu luyện cụ thể là đó là phương pháp bốn bậc thiền và phương pháp năm bậc thiền. Như vậy, có tới năm mươi phương pháp. Trong Kinh văn, lại đề cập hai trăm hai mươi lăm loại tâm-Thiền Định (*Jhāna*): trong đó bốn phương pháp, có một trăm hai mươi lăm loại tâm-Thiền Định (*Jhāna*), còn năm phương pháp, thì có tới một trăm hai mươi lăm tâm-Thiền Định (*Jhāna*). Nhưng bốn phương pháp được gộp chung lại trong năm phương pháp, thì chỉ có một trăm hai mươi lăm loại tâm-mà thôi. Và trong số, hai trăm hai mươi lăm loại tâm thiền đọc thấy trong Kinh văn, chỉ trong phần chú giải về mỗi tâm, có ba phần bắt đầu bằng việc xác định về các trạng thái định tâm. Nhưng các trạng thái này đã được tóm tắt lại bằng sáu phương pháp như đã được trình bày khái quát trong mỗi phần chú giải đã được vạch rõ ra cho thấy ở trên.

Đến đây kết thúc đề mục đất.

-00000-

Chương X

NHỮNG ĐỀ MỤC KHÁC

Giờ đây bởi vì những Thiền Định (*Jhāna*) này xuất hiện thông qua đề mục nước (water-device) v.v... nhằm mục đích chỉ rõ ra những hình thức đề mục đặc trưng này, chúng ta phải quay lại với một câu hỏi mở đầu đó là: ‘Đây là trạng thái pháp thiện[78] nào vậy?’. Trong số các pháp này, phương pháp theo đúng nguyên văn bản kinh, việc giải thích ý nghĩa, những loại tâm- và phân rút gọn các tiết đoạn, tất cả đều được hiểu như đã được trình bày theo đề mục đất (earth-device). Nhưng toàn bộ phương pháp này liên quan đến tu tập, bắt đầu bằng lời mở đầu về những đề mục đặc trưng đã được đưa ra trong *Thanh Tịnh Đạo*[79] (*Visuddhimagga*).

Trong kinh *Mahasakuludāyī* ta thấy đề cập đến mười đề mục hoàn tịnh. Trong đó ‘tâm có’ (consciousness) đề mục lại giống hệt như tâm đảo đại. Như vậy tiếp theo với giáo lý của Đức Phật bàn về hư không dưới mọi góc độ. Chính vì thế điều này không nói đến hư ‘không này’ ở đây. Và loại đề mục hư không này (space-device) giống y hệt như hư không có được bằng cách phân tích đề mục này thành uẩn (tập hợp) do thực hiện được đối tượng hư không đó, thành thể gian được phân biệt ra phải được coi như là một dấu nơi bất kỳ lỗ hổng nào trên một bức tường v.v... và khi đệ tứ Thiền (*Jhāna*) và đệ ngũ thiền được tạo ra bằng cách phân biệt đối tượng hư không.

Trong hai loại phương pháp này, thì phương pháp đầu tiên (nói về hư không được phân định từ đề mục và tập hợp (uẩn) tiếp theo lời dạy của Đức Phật về vô Sắc phương pháp thứ hai (gồm lời nhắc) tiếp theo sau lời dạy của Đức Phật về cõi Sắc Giới. Như vậy, do bản chất pha trộn mà phương pháp này không được đề cập đến trong lời dạy về cõi Sắc Giới. Tuy nhiên, Thiền Định (*Jhāna*) được tạo ra nơi hư không tách biệt chính là con đường để đạt đến được cõi Sắc Giới. Chính vì vậy mà phương pháp này cần phải được nghiên cứu, nhập vào lãnh vực ý thức vô biên được tạo ra sau lời mở đầu về ý thức tối cao. Do đó. Nhưng phương pháp này chỉ có hai bậc thiền là đệ tứ thiền và đệ ngũ thiền nổi lên, nhưng không phải là Thiền Định (*Jhāna*) vô sắc. Tại sao vậy? Vì trong đó không thể có được cách phân loại đề mục rõ rệt. Vì phương pháp này liên tục được phân tách, đến nỗi chỉ còn lại có hư không vô tận mà thôi. Và vì thế ta không thể nắm[80]. Chính vì thế Thiền Định (*Jhāna*) nổi lên từ đó lại dẫn

đến một nơi ở hạnh phúc do những điều kiện hiện hành đem lại. Đây chính là cơ bản Thắng trí, là Thiền quán, và nhưng không phải là diệt. Nhưng ở đây chung cuộc chỉ có được nơi đệ ngũ Thiền Định (*Jhāna*) mà thôi. [187] ngược lại nó là một điều cơ bản nơi vòng luân hồi tái sinh. Và vì loại Thiền Định (*Jhāna*) (về ‘thế gian’) tách biệt này lại chính là cơ bản cho thắng trí chính vì thế chúng cũng chính là những loại thiền *Jhāna* nổi lên nơi Đề mục trước đó. Nhưng trong những loại Thiền Định (*Jhāna*) này nằm ở nơi những cơ bản diệt mà ra. Toàn bộ những gì còn lại được nói đến về đề mục ‘hư không’ đã được nói đến trong Thanh Tịnh Đạo (Visuddhimagga[81]).

Người thiền sinh (aspirant) nào muốn có được khả năng biến đổi như ‘là một người nhưng biến thành nhiều người[82]’, và tạo ra được tám thành quả trong số tám đề mục đã đề cập đến ở trên, thì người đó nên tập luyện trí tuệ theo 14 cách thức sau đây: (1) bằng cách áp dụng các đề mục liên tục thích hợp; (2) bằng cách đổi ngược lại thứ tự các đề mục; (3) bằng cách áp dụng các đề mục liên tục thích hợp và cả cách đảo ngược thứ tự các đề mục đó; (4) bằng cách tuân thủ theo thứ tự các đề mục đã được thiết lập. (5) theo thứ tự đảo ngược các bậc Thiền Định (*Jhāna*); (6) tuân thủ tính liên tục thích hợp và cả thứ tự ngược lại nữa; (7) bằng cách vượt lên trên Thiền Định (*Jhāna*); (8) vượt khỏi cả những đề mục nhập thiền nữa. (9) bằng cách vượt qua các Bậc Thiền Định (*Jhāna*) và các đề mục nhập thiền *Jhāna*. (10) bằng cách thay đổi các chi thiền; (11) bằng cách theo đuổi các đối tượng; (12) bằng cả hai cách theo đuổi các nhân tố và các đối tượng; (13) bằng cách chỉ định rõ các chi thiền; (14) bằng cách chỉ định rõ các đối tượng. Bài diễn giải chi tiết ta đọc thấy trong Thanh Tịnh Đạo[83] (Visuddhimagga).

Đối với một thiền sinh (aspirant) mới bước vào tu luyện, không thể đạt đến được bất lý tiến bộ nào nếu trước đó không thực hiện việc tu dưỡng tâm, thuần thực tâm theo 14 phương cách vừa nêu trên để có thể thực hiện biến đổi toàn diện. Bởi vì đối với một số người mới bắt đầu bước vào tu những đề mục mở đầu xem ra có vẻ nặng nề chỉ có khả năng một trăm, một ngàn mới có thể hoàn thành được biến đổi đó mà thôi. Đối với những ai đã thành công bước đầu tu luyện việc tạo ra được những đề mục xem ra có phần nặng nề và phiền toái, khó lòng có thể đạt đến được. Nhưng một khi người đó đã thuần hóa được tâm, và đạt đến được hỷ lạc và tạo ra được hiện biến đổi, tuy trực giác (khippanisanti) vẫn còn nặng nề và cần đến khả năng một trăm, một ngàn mới đạt được* trạng thái tham thiền nhập định. Giống như, Trưởng Lão Rakkhita, người đã chăm sóc cho Trưởng Lão Mahārohanagutta đang đau yếu tại Therabatthala, trong vòng tám năm và Thọ Đại phần trong số ba mươi ngàn trưởng lão có được sức mạnh siêu phàm. Và đã đến chữa trị cho trưởng lão Mahārohanagutta tại Therambatthaba.[84] Câu chuyện này đã được kể lại trong bộ *Thanh tịnh đạo*.

Đến đây kết thúc đề mục thiền định

-00000-

Chương XI

ĐỀ MỤC THẮNG XÚ

Như vậy, sau khi đã chỉ rõ tâm thiện thuộc cõi Sắc Giới nơi tám đề mục tập luyện, vì tại đó còn xuất hiện nhiều đề mục tương tự được gọi là thắng xú[85] (Position of Mastery), [188] trong đó có một hệ thống không đồng nhất về mặt Tuệ giác, mặc dù có giống nhau xét về phương diện đối tượng, nên một lần nữa chúng tôi đưa ra ở đây một câu hỏi mở đầu như sau: ‘Thiền pháp nào đã diễn ra như vậy[86]?’.

Trong đó, câu ‘không tường nội sắc’ có nghĩa là không nhận thức được trạng thái nơi con người mình, do không có hoặc do không mong muốn hiện trạng đó.

‘Thấy các ngoại sắc’ có nghĩa là từ khi thực hiện trạng thái bên ngoài bằng tám đề mục nhập thiền. Thấy bằng nhãn định tâm, người đó đã nhận ra được những đối tượng bên ngoài khớp với tám đề mục nhập thiền này.

‘Hy thiếu’ có nghĩa là không phát triển được.

Trong câu ‘sau khi nhiếp chúng’: giống như một người có khả năng tiêu hóa tốt, đã lấy cái muỗng múc một miếng thức ăn và nuốt đi, trong khi nói rằng: ‘Hãy cho gọi bất cứ loại thức ăn nào cũng được’, cũng vậy, một người có sự hiểu biết rõ ràng và siêu việt thì trấn áp được những đối tượng đề mục nhập thiền đặc trưng, nói rằng: ‘trong cảnh hy thiếu này ta có gì để đạt đến được chăng? Điều này không gây quá phiền toái đối với tôi. Ý nghĩa của câu này là người có được trạng thái tham thiền nhập định cùng với việc tạo ra những đề mục đặc trưng để nhận ra được dấu chỉ nơi cảnh hy thiếu đó.

Và qua câu ‘Tôi biết, tôi hiểu’, những ý tưởng đúng đắn trước đây của người đó được khẳng định. Nhưng trong Bốn Tập Chú Giải[87] *Nikāya*, câu này hàm ý nói đến những ý tưởng đúng đắn của người đó, và quả thật đó là những ý tưởng đúng đắn của một người đã được hồi sinh từ những thành quả đã đạt được và vẫn không lệ thuộc vào chúng.

‘Vô lượng[88]’ có nghĩa là phát triển về kích thước. Trong câu ‘sau khi nhiếp được’, giống như khi lấy một đĩa đồ ăn, một người phàm ăn sẽ không nhìn vào đĩa thức ăn đó, bởi vì anh ta ăn rất ngon miệng, và nói rằng: ‘Hãy đưa cho tôi một đĩa thức ăn khác! Hãy đưa cho tôi một đĩa thức ăn khác nữa đi! Đĩa thức ăn này ăn thua gì đối với tôi?’, cũng vậy, một người có sự hiểu biết rõ ràng và siêu việt thì trấn áp được những cảnh vô lượng đó và đạt được Định tâm, nói rằng: ‘Liệu có gì để đạt được trong cảnh vô lượng này? Trong việc tạo ra được nhất hành tâm, thì điều này không nặng nề gì đối với tôi’. Ý nghĩa của câu này là người đó tạo ra được trạng thái tham thiền nhập định, cùng với hình ảnh của dấu ấn trong cảnh vô lượng.

‘Lực hy thiếu, cảnh hy thiếu; lực vô lượng, cảnh vô lượng’: ở đây, trong cặp-đối tượng này thuộc cả hai thắng xứ thứ nhất và thứ hai, bởi vì từ ‘lực hy thiếu’ được đề cập đến, nên cảnh vô lượng không được bao hàm trong câu trên. Trong phương pháp thứ hai của thắng xứ thứ ba và thứ tư sau đây, bởi vì từ ‘lực vô lượng’ được đề cập đến, nên cảnh hy thiếu không được bao hàm. Nhưng trong Tập Chú Giải Vị Trí, người ta cho rằng ở chỗ này, có hai đối tượng được nhìn nhận, chứ không phải là bốn. [189] Tại sao vậy? Thừa bởi vì nếu nhìn nhận có bốn đối tượng, thì sẽ có mười sáu cách pháp. Và Bạc Đạo sư (tức Đức Phật) đã nói đầy đủ chi tiết về mười sáu cách pháp rồi, mặc dù ngài đã rải những hạt giống hạt vừng (sesamum) trên tham thiền. Ở đây, ngài có ý muốn thực hiện tám Bài Pháp. Do đó, có hai đối tượng được nhìn nhận.

‘Đẹp đẽ hoặc xấu xí’ có nghĩa là mang những màu sắc thanh tịnh hoặc không thanh tịnh. Quả thật những đối tượng thanh tịnh có màu xanh dương-xanh lá cây v.v... đều được coi như xinh đẹp, và những đối tượng không thanh tịnh có màu xanh dương-xanh lá cây v.v... đều được gọi là xấu xí. Ở đây, có ý muốn nói như vậy. Nhưng trong những bài Tập Chú Giải *Nikāya*, những thắng xứ này được cho là đẹp đẽ hoặc xấu xí qua tính cách hy thiếu hoặc vô lượng. Nhưng trong bốn đề mục tượng trưng này, tính cách hy thiếu là do thường xuyên có Tầm, tính cách vô lượng là do thường xuyên bị si mê, nét đẹp đẽ là do thường xuyên có sự hận thù, sự xấu xa là do thường xuyên tham ái. Bởi vì đối với những người thường xuyên sống trong Tầm v.v.... thì những hình đề mục này, hy thiếu v.v... đều phù hợp. Và tính cách phù hợp đó đã được công bố chi tiết trong phần chú giải về phẩm chất đạo đức trong *Thanh tịnh đạo*[89].

Nhưng khi không nói là ‘một người không tưởng nội sắc thấy các ngoại sắc hy thiêu, thì nhận thấy rằng những hình thức bên ngoài đều giới hạn’ v.v... tại sao ở đây, trong bốn thắng xứ, lại có câu nói: ‘không tưởng nội sắc’? Thừa bởi vì không cần phải trấn áp chính thân xác của mình. Chính vì ở đây cũng như ở kia, chỉ cần trấn áp những đối tượng bên ngoài mà thôi; nên luôn luôn đề cập đến những đối tượng theo cách đó. Như vậy, trong cả hai nơi, những đối tượng này đều đã được nói đến. Và cách diễn tả: ‘không tưởng nội sắc’ chỉ là một cách thức mà Bạc Đạo Sư sử dụng để làm cho Bài Pháp được hay thêm. Cho đến bây giờ, thì đây là một bài chú giải về các thuật ngữ mới trong bốn thắng xứ.

Ngoài ra, trong mỗi trong thắng xứ, chúng ta nên hiểu về phương pháp khái quát hóa và cách phân loại theo tiến hành cùng một cách như đã nói trong mối tương quan với đề mục, ngoại trừ ở đây, cả bốn loại đối tượng đều là cặp-đối tượng; và mười sáu phương pháp đều có tám phần. Phần còn lại cũng tương tự như vậy. Như vậy, trong mỗi thắng xứ, đều có 15 bộ chín: một lược đồ bộ chín, bốn tiến hành-bộ chín, hai đối tượng-bộ chín, tám bộ chín kết hợp về đối tượng và sự tiến hành. Do đó, trong bốn thắng xứ, chúng ta nên hiểu toàn bộ mười sáu bộ chín (15 x 4).

[190] Trong tư thế thứ năm và trong những thắng xứ khác, thuật ngữ ‘sắc xanh[90]’ đã được sử dụng để tóm tắt tất cả những phát sinh như vậy. Trong khi nói về sắc xanh, thuật ngữ ‘có màu xanh’ đã được nói đến. Thuật ngữ ‘xanh trong’ được nói đến nhờ về bề ngoài sắc xanh. Những đối tượng có sắc xanh mờ đục được coi như không có dấu hiệu mờ nhạt của một vết nhơ và màu sắc còn nguyên vẹn – màu sắc được cho là như vậy. Khi muốn ám chỉ về rực rỡ của các đối tượng, ‘xanh lấp lánh’ được nói đến, có nghĩa là màu chàm không rực rỡ. Điều này cho thấy sự thanh tịnh đặc biệt về màu sắc thuộc bốn ‘Phép Thần Thông[91]’ này.

Với ‘màu vàng’ v.v.... nên hiểu ý nghĩa giống như trên. Ở đây, người nào hiểu được đề mục sắc xanh, thì nắm được dấu hiệu (dựa trên hình ảnh) nơi bông hoa, hoặc một cái áo, hoặc yếu tố-màu sắc xanh. Tác dụng của đề mục tượng trưng, lời mở đầu và cách phân loại đối với hiện trạng tham thiền nhập định – tất cả đều đã được thảo luận chi tiết trong *Thanh Tịnh Đạo*.

Và giống như trong hình đề mục đất, ở đây, trong mỗi thắng xứ, chúng ta nên hiểu hai mươi lăm loại của chín bộ như vậy.

Đến đây kết thúc Bài diễn giảng về các Thắng xứ.

-00000-

Chương XII

GIẢI THOÁT

Giờ đây chính vì tâm thiện thuộc cõi Sắc Giới xuất hiện, không những chỉ bao gồm những thắng xứ, bằng cách chế ngự được những tư thế được gọi là ‘đối tượng’, nhưng còn là những cách thức giải thoát, do đó, trong khi chỉ rõ phương pháp đó, một lần nữa, ở đây ta lại đưa ra câu mở đầu: ‘Thiện pháp đó là gì vậy[92]?’

Ở đây chúng ta nên hiểu từ giải thoát theo nghĩa nào? Thừa theo ý nghĩa của từ *adhimuccana*. Từ này mang ý nghĩa là gì vậy? Thừa *adhimuccana* có nghĩa là ‘được hoàn toàn giải thoát’ khỏi các pháp đối nghịch, hoặc có nghĩa là việc tập trung chú ý kéo dài nhờ những hoan hỷ do đối tượng đem lại. Việc giải thoát coi như xảy ra nơi đối tượng[93] khiến cho đối tượng đó không còn bị sụp chế, không lường

lự, giống như một đứa trẻ đang ngủ trong lòng bố nó, cho dù đứa bé đó đã lớn hay vẫn còn nhỏ, hai tay đứa bé buông thả một cách thoải mái. Chúng ta bắt đầu áp dụng Phương pháp này, để làm rõ tâm thiện thuộc cõi Sắc Giới với những đặc tính như vậy và đạt được giải thoát chính là phương pháp chúng ta nên bắt đầu ứng dụng.

Trong trường hợp đó, ‘có Sắc (*rupi*)’ tức là sở hữu những phẩm chất thuộc cõi Sắc Giới (*rūpam*), nghĩa là Thiên Sắc Giới (*rupajhāna*), được nảy sinh có liên quan đến mái tóc v.v... nơi cơ thể riêng của người đó. Bởi vì khi ta bắt đầu nói đến sắc xanh, ta nói như vậy chính là để ám chỉ màu sắc của tóc, hoặc mặt, hoặc đồng tử con mắt. [191] Khi bắt đầu nói về màu vàng, người ta ám chỉ chất béo, màu da, hoặc đốm vàng trong đôi mắt. Khi bắt đầu nói về màu đỏ, người ta ám chỉ thịt, máu, lưỡi, lòng bàn tay hoặc lòng bàn chân, hoặc màu đỏ của đôi mắt. Khi bắt đầu nói về màu trắng, người ta ám chỉ đến bộ xương, răng, móng chân móng tay, hoặc màu trắng của đôi mắt. Chính vì vậy những gì chúng ta đề cập đến là nhằm ám chỉ một con người đã thực hiện lời mở đầu đó, và trong đó chứa đựng Định tâm khiến ta làm việc đó.

‘Thấy cảnh sắc’ có nghĩa là bằng tầm nhìn-thiền tâm, người đó nhận ra rằng những đề mục đối tượng bên ngoài đó cũng chính là sắc xanh v.v... Qua câu này, thành quả Thiền Định (*Jhāna*) được làm rõ bằng cách ám chỉ đến những đề mục đặc trưng thuộc toàn bộ những nền tảng bên trong lẫn bên ngoài.

‘Không tưởng nội sắc[94]’ có nghĩa là chúng ta không do Thiền tạo ra có liên quan đến tóc của chính chúng ta, v.v... Qua cụm từ này, ta có được hiện trạng Thiền Định (*Jhāna*) thông qua những (đối tượng) bên ngoài bằng cách thực hiện lời mở đầu theo bên ngoài.

Qua cụm từ ‘Đẹp tuyệt trần[95]!’, cho thấy Thiền Định (*Jhāna*) được tỏ rõ qua đề mục màu sắc, như sắc xanh hoàn toàn tinh khiết. Nơi Thiền Định (*Jhāna*) này thực sự chẳng có phân biệt gì nơi hiện trạng bên trong (anto) xinh đẹp say đắm cả. Tuy nhiên, kẻ nào duy trì được làm đối tượng của ý bằng một Đề mục thanh tịnh và tươi đẹp hoàn hảo, thì người đó có thể trú Thiền chứng đệ nhất thiền, có nghĩa là ‘Đẹp tuyệt trần!’ cùng với Thiền Định (*Jhāna*) thuộc các Bậc khác nữa. Điều này đã được ấn định trong giáo lý của Đức Phật.

Giờ đây, trong bộ *Vô ngại giải đạo (Patisambhidā-Magga)*, (có câu hỏi được nêu[96] lên) là: - ‘Chỉ bằng cách suy nghĩ trong lòng ‘điều đó đẹp tuyệt trần!’ mà thôi, thì làm sao có lại được giải thoát?[97]. Vậy có sự giải thoát như thế nào?’. Ở đây, trong trường hợp này, Vị Tỳ-khưu tiếp tục biến mãn một phương với tâm từ của mình... Nhờ việc tu tiến tâm từ này, con người ta được giải thoát khỏi mọi hận thù. Lại nữa, chư vị Tỳ-khưu đó tiếp tục biến mãn một phương với tâm bi, tâm hỷ... và tâm xả. Nhờ việc tu tiến Tâm xả này... mà con người ta được giải thoát khỏi mọi hận thù. Chính vì vậy, người đó có thể ghi đậm trong lòng mình những gì là mỹ miều đẹp đẽ. Và chính vì lý do đó, ta được giải thoát trọn vẹn.

Nhưng ở đây, chính vì còn phải đề cập thêm về điều này trong Kinh văn về Các Phạm trú[98], nên người ta đã loại bỏ phương pháp này, và chỉ cho phép nhấn mạnh về mặt thẩm mỹ nhờ những màu sắc, hoàn toàn xanh dương, hoàn toàn vàng, hoàn toàn đỏ, hoàn toàn trắng, xanh trong, màu vàng trong, màu đỏ trong, màu trắng trong. Chính vì vậy Thiền Định (*Jhāna*) thuộc cõi Sắc Giới được gọi là ‘đề mục’ hiểu theo nghĩa là nắm bắt được đối tượng một cách trọn vẹn. Phương pháp ‘thắng xứ, hiểu theo nghĩa chiếm đoạt được đối tượng, và ‘giải thoát’ chính là hướng về đối tượng hoặc chăm sóc đến đối tượng, hoặc giải thoát đối tượng khỏi các pháp thù nghịch. [192] Nói về những Đề mục này, ta nên biết rằng giáo lý của Đức Phật về Đề mục được diễn giải trong Bộ Vi Diệu Pháp (*Abhidhamma*), nhưng hai Bài Pháp khác về ‘thắng xứ’ và ‘giải thoát’ lại được coi như là giáo lý Đức Phật đề cập trong Kinh (Suttana). (*Trường bộ kinh (Dīgha Nikāya* ii. 110 tt.)).

Cho đến nay, đây chỉ là công trình chú giải các từ mới. Ngoài ra, trong khi ta công nhận hai mươi lăm bộ chín nói đến ‘giải thoát’, giống như đã đề cập đến ‘Đề mục đất’ (device-earth, chúng ta nên hiểu đó chính và về bảy mươi lăm bộ chính.

Đến đây kết thúc phần ‘Giải Thoát’.

-ooOoo-

Chương XIII

PHẠM TRÚ

Đến đây, nhằm chỉ rõ ra tâm thiện thuộc cõi Sắc Giới xảy ra thông qua tâm từ, v.v... nên một lần nữa ở đây, ta lại đưa ra câu mở đầu: ‘trạng thái thiện pháp là gì vậy?’[99].

Ở đây cụm từ, ‘câu hành với tâm từ’ có nghĩa trong đó có tình thương. Tương tự như vậy đối với cụm từ ‘câu hành với tâm bi’ v.v... Giờ đây, bằng bất cứ cách phân loại nào, khi người ta thực hiện và trú trong Thiền Định (*Jhāna*) câu hành với tâm từ v.v... toàn bộ việc sắp xếp cách tu tập thuộc Thiền Định (*Jhāna*) câu hành với tâm từ, v.v... đều đã được giải thích trong *Thanh Tịnh Đạo* (*Visuddhimagga*).[100] Chúng ta nên hiểu ý nghĩa trong Kinh văn qua phương pháp đã được đề cập đến trong phần nói về những ‘Đề mục đất. Chỉ có những Đề mục đất mới có tới hai mươi lăm bộ chín. Ở đây. Trong ba Phạm trú thứ nhất, có hai mươi lăm bộ bảy. Thuộc đệ tam Thiền (*Jhāna*) và đệ tứ thiền. Trong hiện trạng xả thuộc Thiền Định (*Jhāna*) Bậc bốn chỉ có một bộ phương pháp hai mươi lăm duy nhất, Nơi hiện trạng tâm bi và tâm hỷ, hai yếu tố này cùng với bốn yếu tố khác, nghĩa là tác ý (ý muốn) và những yếu tố còn lại, đều được thừa nhận là thuộc ‘bất cứ trạng thái nào’(tr. 174). Và ở đây, chúng ta nên hiểu về hành nan v.v... bằng cách loại bỏ ác ý khỏi tâm từ, sự tàn bạo khỏi tâm bi, loại bỏ không thích khỏi tâm hỷ, tham dục và sân hận loại bỏ ra khỏi tâm xả.

Bất cứ nơi nào mà cảnh hy thiếu do không có nhiều chúng sanh làm đối tượng, thì cảnh vô lượng được do có nhiều chúng sanh làm đối tượng. Đây là phương cách được gọi là phân biệt. Phần còn lại tương tự như trong Đề mục đất.

Vì pháp tứ vô lượng tâm do Đức Phật giảng, chúng ta hiểu được qua Kinh văn, thế nên những bài chú giải đặc biệt liên quan đến bốn hiện trạng này nên được hiểu biết thấu đáo. Như vậy, tâm từ, tâm bi, tâm hỷ, tâm xả, ‘tâm từ’ có nghĩa là ‘thương yêu’[101]. Câu này mang ý nghĩa là ‘con người mong ước điều tốt lành’. Hoặc tâm từ được gọi như vậy bởi vì tâm từ liên quan đến một người được yêu (*metta, mitte*), hoặc là do hiện trạng “yêu thương” đó khiến cho người đó trở thành đối tượng một người được yêu.

Hiện trạng khiến[102] cho trái tim của một người tốt lành rung lên trước đau khổ của người khác được gọi là tâm bi. Hoặc hành vi đó tiêu diệt[103], hủy hoại nỗi đau khổ của người khác, điều đó cũng được gọi là tâm bi [193]. Hoặc đó là tâm bi, do bởi tấm lòng đó trải rộng trên những người bị hại, mở rộng ra trên[104] họ những lời giáo huấn.

(Thứ ba) tâm hỷ (*muditā*) có nghĩa là những người được phú cho yếu tố đó, hoặc với các câu sanh, họ mang lại niềm vui, hoặc chính bản thân họ tỏ ra vui mừng, hoặc chỉ là ‘sự hân hoan’. (thứ tư) là ‘có thể họ không có thù địch!’- như vậy, nhờ loại bỏ ác ý, người ta thiện với thái độ vô tư bằng cách đạt được hiện trạng trung dung – đây là tâm xả.

Còn về những trạng thái v.v... trước hết, trong số những trạng thái đó, *tâm từ* có trạng thái là một chuỗi những hành vi mang tính từ tâm (hay thương người); có phận sự hoặc thuộc tính là mang lại điều tốt lành; có thành tựu hoặc hiệu quả là loại bỏ tính hận thù; có nguyên nhân gần là nhận ra nét đáng yêu của các chúng sanh. Tuyệt đích của tâm từ là làm lắng đọng ác ý; tâm từ, nếu tâm từ thất bại thì sẽ tạo ra tham ái. *Tâm bi* có trạng thái làm lắng đọng và loại bỏ đau khổ; phận sự của tâm bi là không có khả năng chịu đựng (khi chứng kiến) những người khác phải đau khổ; tâm bi thành tựu bằng thái độ ân cần tử tế; nguyên nhân gần của tâm bi là nhận ra nhu cầu của người khác đang bị đau khổ khuất phục. Tuyệt đích của tâm bi là làm lắng đọng sự tàn bạo; nếu thất bại không tạo ra được tâm bi thì buồn rầu sẽ xuất hiện. *Tâm hỷ* có trạng thái niềm vui mừng; phận sự nó là không ghen tị; tâm hỷ thành tựu bằng việc tiêu diệt bất bình; nguyên nhân gần của tâm hỷ là nhận ra được hiện trạng đầy triển vọng nơi các chúng sanh khác. Tuyệt đích của tâm hỷ là làm lắng đọng những điều mất cảm tình; nếu thất bại trong tâm hỷ sẽ tạo ra chế nhạo. Tâm xả, trạng thái là phát triển được trung dung đối với các chúng sanh khác; có phận sự là đánh giá đúng người khác; thành tựu bằng cách làm lắng đọng ác cảm và thói nịnh hót; nguyên nhân gần là nhìn nhận thừa tự của tác nghiệp (Kamma) đang xảy ra như là ‘các sinh linh đều là sở hữu của tác nghiệp (Kamma) của họ. Nhờ ảnh hưởng của tác nghiệp (Kamma) này, họ sẽ đạt được hạnh phúc, hoặc thoát khỏi nỗi đau khổ, hoặc không mất đi thành công^[105] mà họ đã đạt được’. Tuyệt đích của tâm xả là làm lắng đọng ác cảm và thói nịnh hót; nếu thiếu tâm xả sẽ tạo ra thái độ thiếu tôn trọng và tâm xả^[106] một cách thiếu thông minh.

Tứ Vô Lượng Tâm này có chung một thành quả là tạo cho ta niềm sung sướng khôn tả do Thiên định đem lại và tạo cho ta một cuộc sống hạnh phúc. Cả bốn hiện trạng còn đem lại cho ta nhiều kết quả nữa đó là tiêu hủy được ác ý v.v... chẳng hạn như tâm từ mang lại cho ta kết quả là việc tiêu diệt ác ý. Những trạng thái khác cũng đem lại những thành quả tương ứng là tiêu hủy tính tàn bạo, mất tâm hỷ và tham ái. Như có câu nói rằng, ‘Thưa các bạn, được gọi là tâm từ chính là chúng ta không ác ý... được gọi là tâm bi chính là chúng ta không có sự tàn bạo... được gọi là tâm hỷ chính là chúng ta không có làm mất tình cảm lẫn nhau... được gọi là tâm xả chính là chúng ta khỏi lòng tham dục^[107] vậy’.

Mỗi phạm trú này đều có hai kẻ thù gần và xa. Nói rộng ra: kẻ thù gần của tâm từ là tham ái, bởi vì như tâm từ, là nó nhận ra những công đức. Nó giống như một kẻ thù ẩn núp sau một người. Nó nhanh chóng tìm được cách thâm nhập vào người đó. Do đó, chúng ta nên bảo vệ kỹ để tâm từ thoát khỏi tham dục. Ác ý là kẻ thù xa của tâm từ. Do khác biệt về bản chất, nên ý đồ xấu xa giống như kẻ thù của con người đang cư trú trong một pháo đài ở ngọn núi. [194] Do đó, chúng ta nên bảo vệ kỹ để tâm từ bảo đảm thoát khỏi ác ý. Không thể nào một người vừa trau dồi tâm từ và đồng thời lại đem lòng tức giận được.

Còn đối với tâm bi, người nào nhìn nơi những cảnh sắc, thật đáng khao khát, đáng yêu, đáng được quý chuộng, đầy thú vị, đó là những đối tượng chưa được chấp nhận *cũng như* chưa thể nhận được, hoặc người nào nhớ lại những gì mà trước đây họ đã nhận được cũng như hiện giờ đã qua đi, đã kết thúc, đã thay đổi, thì họ cảm thấy đầy nỗi thất vọng được gọi là hiệp thể (hoặc thể tục)^[108]. Bởi vì với tâm trạng thất vọng, người đó cũng chờ đợi cả điều bất hạnh, nên nỗi thất vọng chính là kẻ thù gần của tâm bi mà ra. Do khác biệt về bản chất, nên thói tàn bạo là kẻ thù xa của tâm bi. Do đó, chúng ta nên trau dồi tâm bi thật vững chắc, để thoát khỏi thói tàn bạo. Không thể nào một người vừa trau dồi tâm bi, và đồng thời đánh người khác bằng chính cánh tay của mình, v.v....

Đối với tùy hỷ, người nào nhìn nơi những cảnh sắc, thật đáng ao ước, v.v.... thì họ cảm thấy đầy niềm vui được gọi là hỷ lạc trần tục. Bởi vì với tâm trạng vui vẻ, người đó cũng chờ đợi cả triển vọng, nên hỷ lạc chính là kẻ thù gần của tùy hỷ mà có. Do khác biệt về bản chất, nên sự mất cảm tình là kẻ thù xa của tùy hỷ. Do đó, chúng ta nên trau dồi tùy hỷ thật vững vàng, để thoát khỏi sự mất cảm tình. Không thể vừa trau dồi tâm hỷ, đồng thời người ta lại có thể không hài lòng đối với những tùy viển tách biệt nhau hoặc lại có được Thiện pháp cao hơn^[109].

Kẻ khờ dại nhận ra cảnh sắc và bị si mê, một người bình thường không chế ngự được những hạn chế nơi bản chất hèn hạ của mình và hậu quả tiền kiếp, đó là kẻ không nhận ra được những điều khổ não nơi toàn bộ những pháp hữu vi, nên không thể làm quen được với giáo lý của Đức Phật – con người bình thường này đã bị xả không chế như vậy, nên không còn khả năng thắng vượt được cảnh sắc đó. Chính vì thế xả này được gọi là trần tục (hoặc thế tục), và chỉ là si mê mà thôi. Do tính tương đồng nơi hiện trạng không thể phân biệt được đâu là điều lỗi phạm và đâu là việc công đức, nên hiện trạng này chính là kẻ thù gần với phạm trú hành xả. Do khác biệt về bản chất, nên cả sự tham ái lẫn ác cảm đều cũng là kẻ thù xa chống lại với hiện trạng này, Do đó, chúng ta nên trau dồi hành xả để được đảm bảo khỏi những đối tượng lừa dối này. Không thể nào vừa trau dồi hành xả, và đồng thời lại tỏ ra say mê hay gây hại cho người khác được.

Về toàn bộ Tứ Vô Lượng Tâm này, ý chí, nghĩa là ý muốn làm điều gì đó chính là điểm khởi đầu; Việc loại bỏ các Triền Cái là trung tâm điểm và trạng thái tham thiền nhập định là phần cuối cùng. [195] Một hay nhiều chúng sanh như là những khái niệm lại trở thành đối tượng của trạng thái đó. Khi đã phát triển được cách nhập thiền. Đây là thứ tự cần được triển khai: - Giống như một nhà nông giỏi đánh dấu những chỗ cần phải cày bừa, rồi sau đó mới hạ cày. Cũng vậy, khi chúng ta phân biệt chọn lựa một nơi cư trú, chúng ta nên vun trồng tình thương mến đối với những người đang sinh sống quanh đó theo cách: ‘Mong sao cho những người cùng cư ngụ nơi đây được thoát khỏi mọi thù địch đối chọi!’.

Sau khi đã biến trí tuệ trở nên ôn hoà và dễ dàng thích ứng với một vài nơi cư ngụ ta phải thực hiện hành vi lựa chọn, ba, bốn, năm, sáu, bảy, tám, chín, mười nơi cư ngụ khác nữa rồi tiếp đến là lựa chọn cả một con đường cao tốc, lựa chọn đến một nửa ngôi làng rồi toàn bộ ngôi làng, một quận, một quốc gia, một phần tư thế giới làm nơi cư ngụ cho mình. – Cũng như vậy ta tiến hành lựa chọn cả một hệ thống-thế giới và nhiều hơn nữa, ta nên vun đắp tâm từ đối với tha nhân đang sống chung đụng với ta. Tương tự như vậy ta cũng phải vun đắp tâm bi và những phẩm chất khác nữa. Đây chính là thứ tự ưu tiên trong việc phát triển đối tượng.

Và chính vì Định tâm đối với những gì là vô sắc lại là kết quả do nhiều đề mục khác đem lại, ta nên tập trung vào các lãnh vực phi tưởng phi phi tưởng coi đó như là kết quả của Định tâm nơi những cõi vô sắc, đạt được kết quả của thiền, đạt được sự đoạn diệt do chỉ tịnh và quán minh đem lại, chính vì vậy tâm xả ở đây chính là kết quả do ba phạm trú trước đó mang lại.

Giống như vậy nếu ta không thể dựng lên được các cây cột trụ và gác các cây rầm và xây lên các bức tường bao quanh căn nhà ta không thể nào dựng lên được đỉnh mái nhà đồng thời góc rui mè để lợp mái., chính vì thế nếu không có đệ tam Thiền (*Jhāna*) giúp chiếm lãnh được phạm trú đầu tiên [trong số ba hiện trạng đó] ta không thể triển khai được hiện trạng thứ tư cho dù hiện trạng đó không xuất hiện chung với đệ tam Thiền (*Jhāna*) do những Đề mục nhập thiền tạo ra, chính do bởi có sự khác biệt nơi các đối tượng.

[Ở đây, ta có thể tính đến những cách thế sau đây: -] ‘Tại sao tâm từ, tâm bi, tùy hỷ, và tâm xả lại được gọi là Phạm trú? Tại sao lại có bốn trạng thái đó? Thứ tự các trạng thái này là gì? và tại sao trong Bộ Phân Tích, các trạng thái này được gọi là ‘vô lượng[110] được?’

Trước tiên, ta cần phải hiểu rằng các hiện trạng này đều thuộc loại chư Thiên, hiểu theo nghĩa là ‘tốt nhất’ (hoặc tuyệt nhất - *seltha*), và bản chất của chúng là hoàn hảo. Bởi vì các hiện trạng này đều thuộc loại xuất sắc tạo nên những thái độ cư xử tuyệt nhất đối với tha nhân. Và giống như những nhân vật Phạm Thiên sống bằng những tư tưởng hoàn hảo, cũng vậy những người có lòng khát khao có được bốn hiện trạng này đều sống giống như các vị Phạm Thiên. Như vậy, do ý nghĩa của từ ‘chư thiên’ và do bản chất hoàn hảo nơi chư thiên đó, nên các hiện trạng này được gọi là những ‘Phạm trú’.

*Bốn Sức Mạnh đưa dẫn ta đến tỉnh Thanh tịnh;
Tâm Thân Thiện làm nên những Cách Thế mở đầu
khả năng của chúng là vô hạn chẳng có gì quét sạch.
Thật vô lượng ôi hiểu biết[111] của chúng ta.*

Nghĩa là vì tâm từ là phương cách thanh lọc những người mang đầy ác ý (ý đồ xấu xa), cũng như tâm bi là phương cách thanh lọc những người đầy lòng tàn bạo, tùy hỷ là phương cách thanh lọc những người chất đầy ghê tởm trong lòng, tâm xả là phương cách thanh lọc những người có đầy tham ái; lại nữa, bởi vì bốn hành vi thuộc tâm trong tương quan với tha nhân chính là những phương cách truyền đạt thiện pháp, loại bỏ điều những điều nguy hại, [196] vui mừng trước thành công của tha nhân, và không bận tâm lo lắng; và bởi vì những ai thực hiện những vô lượng nên trau dồi bốn hiện trạng này với bất kỳ chúng sanh nào giống như người mẹ, trước sự hiện diện của bốn người con, một đứa còn thơ dại, đứa khác bị đau yếu, một đứa đang thuộc lứa tuổi thiếu niên, một đứa đang bận rộn với những công việc riêng tư đời mình, người mẹ đó chỉ ao ước cho đứa con còn thơ dại thêm khôn lớn, cho đứa con đau yếu hết bệnh tật, cho đứa con ở lứa tuổi thiếu niên biết kiên nhẫn theo đuổi những điều tốt đẹp hợp với lứa tuổi đó và cho đứa con đang bận rộn với những công việc riêng không còn phải lo lắng nữa, như vậy, đây là thứ tự của những Đề mục dẫn đến lòng Thanh Khiết.

Và bởi vì người nào ao ước[112] trau dồi các hiện trạng đó, trước tiên tập luyện để có được các pháp này trong việc cư xử với tha nhân bằng cách làm việc thiện, và tâm từ thương có trạng thái là tiến hành bằng chính hành động nhiều hơn là lời nói suông; và bởi sau đó, đang lúc suy tư về những gì đã nhìn thấy hay đã nghe được, về các chúng sanh đang cầu mong sao có được hạnh phúc. Đang khi họ bị đau khổ đè nén, để họ biết tu luyện những trạng thái này bằng cách loại bỏ nỗi đau khổ. Còn tâm bi có trạng thái là tiến hành loại bỏ đau khổ; kể đó mỗi khi ta khi nhìn thấy thành công của tha nhân đang cầu mong được hạnh phúc đang khi họ bị đau khổ đè nén, ta nên tập luyện các hiện trạng này bằng cách tỏ ra vui mừng trước thành công của họ, và tùy hỷ có trạng thái là niềm vui tràn đầy; và cuối cùng, vì chúng ta nên thực hành các hiện trạng này với thái độ trung dung được gọi là hành xả, do không có gì để thực hành, và hành xả có trạng thái là xúc tiến công việc bằng thái độ trung dung, nên tâm từ được đề cập đến trước hết, bằng cách thực thi việc thiện, v.v... rồi đến tâm bi, tùy hỷ, tâm xả – vậy chúng ta nên hiểu về thứ tự theo cách đó.

Và bởi vì tất cả các hiện trạng này đều xuất hiện trong một lãnh vực không thể đo lường được, nên chúng được gọi là những vô lượng. Bởi vì các chúng sanh vô giới hạn đã tạo nên thành lãnh vực này. ‘Mặc dù chỉ một chúng sanh duy nhất ta cũng nên tỏ lộ tâm từ đối với chúng sanh đó v.v...’ Do đó, đang khi không tạo ra bất kỳ ranh giới nào, các hiện trạng này vẫn tiến triển thông qua một qui trình khuếch tán tích cực. Vì lý do đó ta nói rằng các chúng sanh này thuộc bốn nhóm hiện trạng do bởi cách chúng được Thanh tịnh, v.v.... theo một thứ tự rõ ràng thông qua lý do những phương cách chúng thực hiện thiện pháp, và chúng được gọi chung một tên là các chúng sanh Vô lượng, do bởi chúng nổi lên trong một lãnh vực gồm các đối tượng mang đặc điểm không thể đo lường được. (hay Vô lượng).

Và trong số này, các chúng sanh với trạng thái nằm trong lãnh vực các đối tượng mang tính chất Vô lượng này, ba trạng thái đầu tiên (của các chúng sanh này) chính lãnh vực đệ tam và đệ tứ Thiền (*Jhāna*) [113]. Tại sao vậy? Thừa bởi vì các hiện trạng thiền này bất tương ưng hỷ. Nhưng tại sao chúng không bất tương ưng hỷ? Thừa đó là do chúng đã được giải thoát khỏi những trạng thái như Ác ý xuất phát từ sầu muộn u uất. Phạm trú cuối cùng thuộc đệ ngũ Thiền (*Jhāna*). Tại sao vậy? Thừa bởi vì các hiện trạng này đều thọ xả. Bởi vì Phạm trú hành xả vốn xuất hiện như một hiện trạng trung tâm [197] không thể nổi lên mà không có thọ xả.

Đến đây kết thúc Bài Pháp bàn về Phạm trú.

Chương XIV

BẤT TỊNH

Giờ đây để chứng tỏ cho thấy một loại tâm thiện khác nữa thuộc cõi Sắc Giới [\[114\]](#) chắc chắn rất bổ ích cho những ai đang trong tâm tham, và đang theo đuổi thực hiện nhờ vào từng Bậc Thiền *Jhāna* mà tiếp xúc với một số đối tượng đa dạng (nào đó), một lần nữa chúng ta lại bắt đầu bằng câu hỏi đã nêu lên: ‘trạng thái tâm thiện là gì vậy?’.

Ở đây, ‘câu sanh tướng tử thi sinh’, ‘sinh’ ám chỉ một xác chết đã căng phồng lên, giống như cái túi nhựa bơm đầy khí của người tắm biển. Hoặc ‘vật sinh’ ám chỉ tình trạng ghê tởm của Vật đỏ, đồng nghĩa với một xác chết. ‘tử thi tái xanh’ là một xác chết toàn một màu tái mét, pha lẫn với màu trắng và màu đỏ; hoặc chỉ là một xác chết có màu tím tái lại, đang Phiền não so với tình trạng lúc đầu; hoặc là một xác chết bị biến sắc và đang trong tình trạng Phiền não ghê tởm. Đây là một thuật ngữ tương đương với một xác chết có màu đỏ ở phần có thịt lộ ra, màu trắng nhợt ở chỗ tụ tập nhiều máu mủ, nói chung (xác chết đó) có màu tái mét ở những phần có màu tím tái, cho dù người ta đã phủ xác chết đó với một tấm chăn màu xanh dương-hay-xanh lá cây. ‘tử thi có nước vàng’ là một xác chết có mủ chảy loang ở những chỗ có vết thương; hoặc một xác chết đang trong tình trạng Phiền não đáng ghê tởm và máu mủ chảy ra lênh láng. Đây là một thuật ngữ tương đương để chỉ một xác chết. ‘tử thi bị cắt đoạn’ là một xác chết bị phân thành hai, hoặc một xác chết bị căng nứt ra trong tình trạng đáng ghê tởm. Đây là một thuật ngữ tương đương bị cắt đôi từ chính giữa. ‘tử thi bị thú ăn’ là một xác chết bị những con chó nhà và chó hoang v.v... cắn xé nhiều cách thức khắp cơ thể đó, hoặc một xác chết bị cắn xé ăn thịt đang trong tình trạng ghê tởm. Đây là một thuật ngữ tương đương với một xác chết như vậy. [198] ‘tử thi rã rời’ là một xác chết các bộ phận đã bị phân tán, hoặc chỉ là một xác chết bị chặt tay chặt chân và ở trong tình trạng ghê tởm. Đây là một thuật ngữ tương đương với một xác chết bị chặt tay chặt chân, vương vãi tứ tung, chỗ này một bàn tay, chỗ kia một cẳng chân, chỗ khác là cái đầu. ‘tử thi bị bằm nát’ là một xác chết bị cắt xẻ ra thành nhiều mảnh và chặt tay chặt chân theo cách thức như trên, đây là một tên gọi một xác chết mà tay chân bị dao chặt ra thành đùng đoạn. ‘tử thi dầm máu’ là một xác chết bị xẻ ra, khiến cho chỗ này chỗ nọ máu chảy lênh láng - đây là một thuật ngữ tương đương với một xác chết nhầy nhụa máu me chảy ròng ròng. ‘tử thi dòi tửa’ xác chết này đang bị giòi bọ phá hủy. Ta thấy trên xác chết đó nhưng nhúc nhúc những giòi bọ đang rĩa; như vậy đây là một tên gọi một xác chết đầy có giòi bọ bám đầy. ‘tử thi hài cốt’ ám chỉ bộ xương, hoặc các khúc xương xác chết đó giờ ra sau khi đã mất hết thịt bám quanh đang trong tình trạng ghê tởm. Đây là một thuật ngữ ám chỉ một bộ xương người gom lại thành một đồng. Hay chỉ còn có một khúc xương duy nhất mà thôi.

Và những Vật bất tịnh này đều là tên gọi dành cho những ấn chứng (đã được xác nhận và hình ảnh của những ấn chứng [\[115\]](#) đó) xuất hiện lệ thuộc vào những hình ảnh này, những tên gọi này cũng dành cho các Bậc Thiền *Jhāna* có được liên quan đến những ấn chứng đó. Trong trường hợp đó, tưởng có được nhờ cách tham thiền nhập định liên quan đến ấn chứng tử thi chương sinh chính là ‘tướng tử thi chương sinh đó’. Và ‘câu hành với tướng tử thi chương sinh’ được hiểu theo nghĩa liên kết với tướng như vậy. Cũng tương tự như vậy đối với tướng về chín tử thi khác.

Bất kỳ cách sắp xếp để tập luyện nào nên được đề cập đến ở đây đã được nói đến liên quan đến mọi khía cạnh đã được trình bày trong Thanh Tịnh Đạo [\[116\]](#) (*Visuddhimagga*.) Phần Chú giải còn lại trong Kinh văn nên được hiểu theo phương pháp đã trình bày ở trên. Nhưng giống như trong xả Phạm trú nói riêng, thuộc đệ tứ Thiền (*Jhāna*), có tới hai mươi lăm bộ một (phương pháp), như vậy, ở đây nhờ với

đệ nhất Thiền (*Jhāna*), trong mỗi đề mục tứ thi cũng có tới hai mươi lăm bộ một (phương pháp) Và trong khi Thiền Định (*Jhāna*) có đối tượng là ấn chứng được tạo ra nơi một phần giới hạn thuộc tứ thi chương sinh đó nên được hiểu như là đang sở hữu một đối tượng giới hạn xuất phát từ khả năng không thể phát triển được đề mục tứ thi đó; và điều liên quan đến một bộ phận lớn hơn thuộc tứ thi chương sinh nên được hiểu là đang có một đối tượng không giới hạn. Tương tự như vậy đối với chín hình ảnh còn lại.

*Như vậy những ‘Điều Ó Uế’ nhờ Đức Thiên Chủ (Sakka) một con người,
Đầy công đức Thanh tịnh, đáng ngàn-mắt ngàn tay đáng ca ngợi,
Mười Sức Mạnh, gọi là nguyên nhân thiền Jhāna này, thiền Jhāna nọ*[\[117\]](#)

Giờ đây theo phương pháp ghi trong Kinh văn, chúng ta ai cũng đều thông biết về toàn bộ những đề mục tứ thi, vậy nên học hỏi sâu xa hơn về Bài Pháp đặc biệt này. Bởi vì người nào đã đạt được Thiền Định (*Jhāna*) liên quan đến bất kỳ Đề mục nào trong số mười ‘đề mục tứ thi’ thì đều trở nên điềm tĩnh hơn trong thái độ cư xử, bởi vì giống như một vị thánh không còn có đam mê, người đó đã hoàn toàn loại bỏ được khát ái. Nhờ hình ảnh tứ thi đang bộc lộ rõ bản chất như thật[\[118\]](#), và nhờ những loại thái độ đầy khát ái, chúng ta cần phải hiểu về bản chất này, cách phân loại về ‘đề mục tứ thi’ như đã được công bố ở trên. Nói rộng ra: khi một tứ thi đã đến tình trạng đáng ghê tởm, thì cũng có thể đạt đến bản chất như thật tứ thi chương sinh lên, hoặc của bất cứ tứ thi nào khác: tứ thi tái xanh v.v... [\[199\]](#) Do đó, ấn chứng đã được xác định, ‘đây là tình trạng đáng ghê tởm của tứ thi đã chương sinh; đây là tình trạng đáng ghê tởm của tứ thi tái xanh’ nên được hiểu nơi bất cứ tứ thi nào người ta có thể hiểu được. Do đó, nhờ hình ảnh tứ thi đang bộc lộ rõ bản chất như thật của nó, chúng ta nên hiểu ra mười cách phân loại về đề mục tứ thi.

‘Đặc biệt là trong số những hình ảnh này, trong khi nói rõ tình trạng bất tịnh về hình dáng cơ thể, tứ thi chương sinh phù hợp với người nào ham muốn về bên ngoài của cơ thể. Trong khi nói rõ tình trạng bất tịnh về đẹp nước da, tứ thi tái xanh phù hợp với người nào ham muốn nước da cơ thể. Trong khi mùi hôi thối do những vết thương cơ thể, tứ thi có nước vàng phù hợp với hạng người nào ham muốn mùi của cơ thể được tạo ra do những bông hoa, dầu thơm v.v.... Trong khi nói rõ về một cái lỗ bên trong cơ thể, tứ thi bị cắt đoạn phù hợp với hạng người nào ham muốn trạng thái vững vàng (tay chân) nơi cơ thể. Trong khi nói rõ tình trạng Phiền não ở bộ phận hoàn hảo còn đầy đủ da thịt, tứ thi bị thú ăn phù hợp với hạng người nào ham muốn sự hoàn hảo đầy đủ da thịt ở những bộ phận cơ thể như vùng ngực v.v... Trong khi nói rõ về cách phân tán tay chân, tứ thi rã rời phù hợp với hạng người nào ham muốn về thanh nhả của tay chân. Trong khi nói rõ về sự thay đổi đối với những đầu khớp khác nhau, tứ thi bị bầm nát phù hợp với hạng người nào ham muốn sự hoàn hảo nơi những đầu khớp xương trong cơ thể. Trong khi nói rõ về tình trạng đáng ghê tởm của cơ thể nhớp nhúa đầy máu, tứ thi đầm máu phù hợp với hạng người nào ham muốn về đẹp được tạo ra bằng trang điểm. Trong khi nói rõ về tình trạng nói chung của cơ thể với những loại sâu giòi đục phá khác nhau, tứ thi dòi tửa phù hợp với hạng người nào ham muốn suy nghĩ cho rằng cơ thể là của riêng họ. Trong khi nói rõ về tình trạng đáng ghê tởm nơi những khúc xương cơ thể, tứ thi hài cốt phù hợp với hạng người nào ham muốn sự hoàn hảo nơi những chiếc răng. Do đó, chúng ta nên hiểu cách phân loại những đề mục tứ thi cũng đã được công bố gồm mười loại, do những cách thể ham muốn khác nhau.

‘Và bởi vì trong mười cách phân loại về những đề mục tứ thi, giống như trong một giòng sông với giòng nước đang tuôn chảy mạnh, một con tàu vững mạnh là nhờ ở bánh lái, và không thể ngừng lại nếu không có sự hỗ trợ của bánh lái, cũng vậy, xuất phát từ sự yếu đuối của đối tượng[\[119\]](#), người ta chỉ có thể tập trung tâm trí nhờ sức mạnh của Tâm, nếu không, thì Định tâm đó không thể bền vững được; do đó ở đây, chúng ta nhận được đệ nhất Thiền (*Jhāna*) (với Tâm), nhưng không nhận được đệ nhị Thiền (*Jhāna*) và những bậc Thiền Quán khác. Mặc dù có tình trạng đáng ghê tởm, tuy nhiên, bởi vì con người đã nhìn thấy ích lợi nơi đề mục tứ thi này: “chắc chắn nhờ sự tiến bộ như vậy, nên tôi sẽ được thoát khỏi tuổi già và sự chết”, và bởi vì loại bỏ được những tra tấn khổ sở nơi những chương ngại đó, nên niềm vui vô tận xuất hiện nơi người, giống như người đổ rác cảm thấy vui mừng khi nhìn

thấy ích lợi khi đã tổng khứ được những đồng rác đi, và suy nghĩ: [200] “Giờ đây, mình sẽ lãnh được nhiều lương”, và giống như khi đã ối mưa ra và được tẩy ruột, thì người bị mắc bệnh cảm thấy những khó chịu do bệnh tật được dễ dàng đi.

‘Mặc dù có mười loại, nhưng đề mục tử thi chỉ có một trạng thái mà thôi, đó là sự ô uế, có mùi thối tha, gây bộ tởm và ở trong tình trạng đáng ghê gớm. Trạng thái này không chỉ xuất hiện nơi xác chết, nhưng giống như trong trường hợp Trưởng Lão Mahātissa cư ngụ tại Núi Cetiya, khi nhìn thấy hàm răng của người phụ nữ đang cười toe toét, và trong trường hợp Trưởng Lão Sangharakkhita khi nhìn lên nhà vua đang cười vui vẻ khi ngài cười trên lưng một con voi, trạng thái này cũng có thể xuất hiện trong một cơ thể vẫn còn sống. Thật vậy, cơ thể còn sống cũng hôi thối như xác chết. Nhưng không thấy xuất hiện những trạng thái trước đây của đề mục tử thi được che phủ bằng những đồ trang trí tạm thời’.

Đến đây kết thúc đề mục tử thi.

Nhưng phải chăng toàn bộ thiền chứng này lại thuộc về (định tâm thuộc) cõi Sắc Giới, bắt đầu bằng những đề mục đất và kết thúc bằng tưởng tử thi hài cốt chẳng? Hoặc còn có thêm một vài điều gì nữa? Thừa có còn có Thiền Định (*Jhāna*) về hơi thở và cách tu dưỡng chánh niệm về thân chưa được đề cập đến ở đây. Tại sao lại chưa được nói đến ở đây? Thừa Niệm hơi thở bao hàm cả trong đề mục gió; cách tu dưỡng chánh niệm về thân xuất hiện nhờ từ đệ tử Thiền và đệ ngũ thiền (*Jhāna*) có liên quan đến tóc v.v... bao hàm trong những đề mục hoàn tịnh màu sắc; chánh niệm đối với thân do các các bậc Thiền Định (*Jhāna*) chú trọng đến sự ghê tởm nơi ba mươi hai thể trước của thân và những phần Thiền Định (*Jhāna*) chú trọng vào màu sắc của chín[120] loại tử thi thuộc lãnh vực xác thịt kể cả mười đề mục tử thi. Như vậy, tất cả trạng thái thiền chứng thuộc (định tâm có liên quan đến) cõi Sắc Giới đã được gộp lại hết ở đây.

Đến đây kết thúc tâm thiện cõi Sắc Giới vậy.

-00000-

PHẦN VI

TÂM THIỆN VÔ SẮC GIỚI

Giờ đây để chỉ rõ tâm thiện thuộc cõi vô sắc, một lần nữa phần này lại bắt đầu bằng câu hỏi: ‘trạng thái tâm thiện là gì vậy?’[121].

Ở đây, trong cụm từ: - ‘Đạt đến vô sắc giới’(*ārūpa*) chính là ‘trú ‘vô sắc; và thuật ngữ ‘cuộc nổi dậy cõi vô sắc’ có nghĩa là tái sanh trở lại vào chốn cư ngụ icõi vô sắc. ‘Người đó tu tiến đạo’ có nghĩa là người đó tạo ra và triển khai những phương tiện, những điều kiện và những nguyên nhân. ‘Một cách toàn diện’ có nghĩa là ‘trong mọi khía cạnh’; hoặc ‘toàn bộ hết tất cả, không còn gì nữa’.

[Vượt lên tất cả] ‘sắc tướng[122] (*rūpa-sannanam*) có nghĩa là các bậc Thiền Định (*Jhāna*) [201] đã nói đến ở nơi cõi Sắc Giới và nơi những đối tượng đã được ghi nhận (nơi những ‘Đề mục nhập thiền). Những Bậc Thiền Định (*Jhāna*) như vậy được “biểu tượng hóa” bằng cách chỉ định rõ ‘Sắc’ (hoặc ‘hữu sắc’, *sắc giới* ‘*rūpa*’). Đây là trường hợp nằm trong các cụm từ trước đây ‘nhận thức về tâm vóc cơ thể của mình, người đó nhìn thấy những đối tượng hữu sắc[123]’; lại nữa, ‘theo dáng vẻ bề ngoài,

người đó nhìn thấy đối tượng xinh đẹp hoặc xấu xí^[124]. Do đó trong đoạn văn này ‘sắc tướng’ nghĩa là tướng về những đặc điểm hữu sắc là một thuật ngữ tương đương với loại Thiền Định (*Jhāna*) thuộc cõi Sắc giới được biểu tượng bằng tướng. Loại Thiền Định (*Jhāna*) như vậy được gọi là ‘sắc tướng’ (*rupa-sannam*) có nghĩa là ‘hữu sắc (đặc điểm hữu sắc) là một tên gọi dành cho loại Thiền Định (*Jhāna*) này, và nên được hiểu như là một thuật ngữ tương đương dành cho những Đề mục (nhập thiền) đặc trưng và những đối tượng tâm đã được ghi nhận.

‘Bằng cách vượt lên trên’ nghĩa là thông qua điều xa lìa và dập tắt. Điều này nói lên cái gì? Điều này có nghĩa là sau khi đã chứng, trú nơi hư không vô biên tùy thuộc vào điều xa lìa và dập tắt, nghĩa là điều xa lìa và dập tắt dưới mọi khía cạnh, tất cả mọi sắc tướng, về những đặc điểm được biết đến như là 15 loại tướng thuộc thiền hữu sắc, là tâm thiện, tâm quả và tâm tố và về những tướng này đã được biết đến dưới dạng tám tướng về đối tượng do Đề mục đất v.v... Không thể nào trú được trong thiền chứng này, nếu không hoàn toàn vượt lên trên sắc tướng. Và về điểm này, vì do ham muốn đối tượng, nên con người không thể nào vượt lên trên tướng này được, và bởi vì khi tướng đã bị vượt lên trên, thì đối tượng cũng bị vượt lên nốt, do đó, đang khi không đề cập đến quá trình sau, bộ Phân Tích chỉ đề cập đến tính vượt qua của tướng mà thôi: - ‘Ở đây, ta hiểu sắc tướng là gì vậy? Đối với những ai đã đạt đến thiền chứng Sắc giới, hoặc người đó tái sanh cõi sắc giới, hoặc người đó đang trú trong niềm hạnh phúc nơi những điều kiện hiện tại, thì đều có được tướng, sự nhận biết, thái độ nhận biết. Những trạng thái này được gọi là sắc tướng. Ở đây có xảy ra việc vượt lên trên, vượt ra ngoài, vượt quá khỏi và nổi bật hơn. Do đó, có câu nói rằng: “Bằng cách hoàn toàn vượt qua toàn bộ những sắc tướng^[125]”. Và bởi vì ta cần đạt được những thành quả này bằng cách vượt lên trên ‘đối tượng’, không phải chỉ có một đối tượng duy nhất như trong đệ nhất Thiền v.v.... Do đó, phần chú giải về ý nghĩa cũng đã được thực hiện bằng cách vượt qua ‘đối tượng’.

‘Dập tắt các đối ngại tướng^[126]: nghĩa là khi được tạo ra nhờ tác động giữa con mắt v.v.... là nhãn xứ, và cảnh sắc v.v... làm những đối tượng, thì tướng có tên gọi là đối ngại tướng. Đây là một thuật ngữ tương đương dành cho tướng về cảnh sắc v.v.... Như câu nói: - ‘tướng về cảnh sắc, về cảnh thanh, cảnh khí, cảnh vị, và cảnh xúc – những tướng này đều có tên gọi là đối ngại tướng^[127]. Mệnh đề được khẳng định ám chỉ, thông qua diệt, loại bỏ. Không nổi lên, không xuất hiện toàn bộ mười đối ngại tướng, đó chỉ là năm quả thiện và năm quả bất thiện. [202] Ta có thể khẳng định một điều chắc chắn rằng chúng ta không thể đạt đến những nhận thức đó chỉ thông qua việc đạt đến đệ nhất Thiền (*Jhāna*) và các Bậc khác nữa, vì vào thời điểm đạt đến được những bậc thiền này, tâm không nổi lên thông qua ‘ngũ môn’ (giác quan). Tuy nhiên, giống như lạc và khổ đã được đề cập đến trong khi đạt đệ tứ Thiền (*Jhāna*), và giống như thân kiến v.v... đã được đề cập đến nơi Tam Đạo^[128], mặc dù trong những trường hợp khác, chúng đã bị loại bỏ, cũng vậy, những đối ngại tướng này cần được hiểu như đã được đề cập đến ở đây, bằng cách ca ngợi Thiền Định (*Jhāna*) bậc này, để cho người ta cố gắng phấn đấu để đạt được Bậc Thiền đó. Hoặc cho dù người đó đã đạt đến được (định tâm) thuộc cõi Sắc Giới vẫn không thể nhận ra được chúng, không phải vì những nhận thức đó đã bị loại bỏ; bởi vì việc tu tiến Thiền Định (*Jhāna*) nơi cõi đó không làm chúng ta viễn ly Sắc; nói đúng hơn, sự xuất hiện những đối ngại tướng này lại kết hợp với Sắc. Nhưng chính cách tu luyện liên quan đến ‘cõi vô sắc’ đã đưa đến viễn ly Saéc. Do đó, nói đến việc loại bỏ chúng ở đây xem ra rất hợp lý. Không những chỉ hợp lý khi đề cập đến những tướng đó, nhưng còn cần phải ghi khắc trong thân tâm rằng chính chúng đã thực sự bị loại bỏ. Thật vậy, Đức Thế Tôn đã nói rằng” ‘bởi vì việc không-loại bỏ được những đối ngại tướng đó là ưu tiên số một đối với nhập Thiền Định (*Jhāna*) về ‘cõi vô sắc’, nên tiếng động là điều gây khó khăn trở ngại đối với những người đang vươn tới đệ nhất Thiền (*Jhāna*)^[129] này. Nhưng nhờ việc đã loại bỏ được những nhận thức đó, nên tính bất động thiền chứng vô sắc và an tịnh giải thoát đã được công bố ở đây. Và khi ngài Kālāma Ālāra nhập thiền chứng vô sắc’, thì ngài chẳng còn nhìn thấy, cũng không nghe được tiếng động của năm trăm cỗ xe đang đi ngang qua kế bên ngài.

‘Không tác ý dị biệt tướng’ có nghĩa là ‘đối với tướng hướng đến một cõi khác biệt nào đó’, hoặc ‘đối với tướng về những khác biệt’ (đa dạng). Thuật ngữ ‘dị biệt tướng’ này được đề cập đến vì hai nguyên nhân: - Bộ Phân Tích, phân tích thuật ngữ này như sau: - ‘Ở đây, dị biệt tướng là gì? Thừa khi có

tưởng, sự nhận biết, thái độ nhận biết nơi một người chưa đạt đến Thiền Định (*Jhāna*) và nơi người nào đã được phú cho dữ liệu Danh, hoặc luận cứ thuộc nhận thức Danh – tất cả đều được gọi là dị biệt tưởng[130]. Nói cách khác, tưởng của một người, bao gồm dữ liệu Danh và nhận thức Danh của họ, diễn ra trong nơi cõi thiên nhiên đa dạng liên quan với những khác biệt về cảnh sắc, cảnh thanh v.v... Ở mục tiếp theo, có bốn mươi bốn (loại tưởng) không giống nhau, nhưng đa dạng ngay trong bản chất như thật của chúng. Đó là tám loại tưởng thiện[131], mười hai loại bất thiện, mười một quả thiện, hai quả bất thiện và mười một tưởng vô úy (inoperative) – tất cả đều thuộc về dục giới. Và việc ‘không hoàn toàn tác ý bị biệt tưởng’ lại bao hàm việc không phân đoán, không xem xét, không suy nghĩ. Và bởi vì trong tâm, nên ta không phân đoán, không chú tâm đến, không suy xét đến chúng, [203] vì thế, ta đã sử dụng cách diễn giải trên. (chú thích).

Và bởi vì những tưởng đã đề cập đến trước đó về Sắc và đối ngại tưởng không tồn tại nơi cõi vô sắc, do Thiền Định (*Jhāna*) tạo ra, còn ít hơn nhiều trong cõi đó vào lúc trú nơi những thành quả thuộc Thiền Định (*Jhāna*) mang lại, do đó, sự không tồn tại của chúng được lại coi như là hai nguyên nhân, đó là tính cách vượt qua và diệt tắt. Nhưng trong dị biệt tưởng, bởi có tới hai mươi bảy loại tưởng, nghĩa là tám tưởng thiện dục giới, chín tưởng tố uy, mười tưởng bất thiện tồn tại nơi cõi do Thiền Định (*Jhāna*) này tạo ra, do đó, nguyên nhân xuất hiện do bởi không chú trọng đến những tưởng này đều đã được đề cập đến. Và bởi vì chúng đang trú nơi thành quả Thiền Định (*Jhāna*) hiện đang ở cõi sắc giới, người ta đã lơ đi như không chú trọng đến những tưởng đó, thế nên một khi những tưởng này được chú trọng đến thì người ta không thể đạt đến bất kỳ bậc Thiền Định (*Jhāna*) nào.

Nói tóm lại, ‘bằng cách vượt qua mọi sắc tướng Sắc’, ở đây muốn ám chỉ đến việc loại bỏ tất cả trạng thái thuộc lãnh vực Sắc Giới. ‘Bằng cách dập tắt các đối ngại tưởng, bằng cách không tác ý đến những dị biệt tưởng này như vậy là ta đã loại bỏ, không chú ý đến tất cả những tâm và những sở hữu tâm thuộc cõi Dục giới vậy.

Như vậy, qua ba mệnh đề này: - vượt qua mọi sắc tướng, dập tắt các đối ngại tưởng, và không tác ý đến bốn mươi bốn dị biệt tưởng, Đức Thế Tôn đã ngỏ lời khen ngợi việc đạt được thiền chứng hư không vô sắc. Vì lý do gì vậy? Thưa đó là do mục đích khích động người nghe trở nên sinh động và thuyết phục họ, để cho một số người ít hiểu biết sẽ lên tiếng nói rằng: ‘Vị Đạo sư (tức Đức Phật) đã tuyên bố rằng “Hãy đạt đến thiền chứng hư không vô biên”. Nhưng điều này đem lại công dụng và ích lợi gì nào?’. Để ngăn cản họ nói như vậy, ngài đã khen ngợi những thành tích này theo cách thức đó. Bởi vì khi nghe được những lời khen ngợi này, họ sẽ suy nghĩ và phát biểu như sau: ‘Thành tích này quả thật yên tĩnh và đáng được đề cao, chúng tôi sẽ cố đạt đến điều đó’. Và họ sẽ ráng sức để làm như vậy. Để thuyết phục họ, ngài khen ngợi họ, giống như một người lái buôn mật đường, (thương gia) ‘visakantaka’[132]. Ngài nói rằng: trên chiếc xe người đó chất đầy mật đường cứng, mật đường mềm và cả những tảng đường v.v....rồi đi tới ven làng và la lên ‘Xin mời mọi người đến mua Mật đường (visakantaka), hãy mua mật đường (visakantaka) đi nào!’ (hiểu theo nghĩa đen, đó là: gai-có tằm độc). Khi nghe thấy người đó rao như vậy, những người dân làng liền đóng cánh nhà họ lại, lừa bọn trẻ chạy đi và nói ‘Chất độc rất nguy hiểm; ai ăn chất độc sẽ phải chết; chỉ một cây gai đâm phải là bạn đủ chết. Cả chất độc lẫn cây gai đều nguy hiểm; chúng có công dụng gì vậy?’. Khi chứng kiến cảnh này, thương gia nghĩ rằng ‘Những người dân làng này không quen với tên gọi đang trở thành thứ đang thịnh hành. [204] Mình sẽ có mảnh lời làm cho họ phải mua loại kẹo cứng’. Thế rồi người đó liền reo lên ‘Mời bà con mua một thứ kẹo rất ngọt ngào, hãy mua một thứ kẹo rất ngon; bà con có thể mua mật đường cứng, mật đường mềm, cả những tảng đường nữa theo giá thấp, thậm chí chỉ với vài xu, vài đồng các cũng được’, v.v.... Khi nghe thấy người đó rao như vậy, dân làng liền vui mừng thích thú đi ra và mua loại mật đường đó, đem lại cho anh ta thật nhiều tiền. Đến đây, giống như tiếng rao ‘Hãy mua visakantaka!’ của người lái buôn, tiếng nói của Đức Thế Tôn ‘Hãy đạt đến thiền chứng hư không vô biên’; giống như suy nghĩ của những dân làng ‘Cả chất độc lẫn cây gai đều nguy hiểm; chúng có công dụng gì vậy?’, người pháp suy nghĩ: - ‘Đức Thế Tôn đã dạy chúng ta rằng hãy đạt đến thiền chứng hư không vô biên. Vậy điều đó đem lại ích lợi gì vậy? Chúng ta chẳng biết gì về giá trị điều này đem lại’. Thế rồi giống như những lời rao của người bán hàng ‘Mời bà con mua thứ kẹo rất ngọt ngào,

v.v.... khi chỉ dạy chúng ta, Đức Thế Tôn bắt đầu bằng cách vượt qua mọi sắc tướng. Giống như những người dân làng trả nhiều tiền và mua mặt đường, tương tự như vậy đối với suy nghĩ: - khi nghe nói đến lợi ích, người nào đã tin tưởng thì sẽ dồn hết sức nỗ lực để đạt được điều này. Như vậy Đức Thế Tôn đã nói với mục đích tạo ra sự nỗ lực và thuyết phục mọi người.

(Kể đó, chúng ta có) câu ‘câu hành với tướng hư không vô biên xứ’. Ở đây, ‘vô biên’ có nghĩa là ‘không có kết thúc’. ‘Cõi hư không vô biên xứ’, có nghĩa là cõi thế gian vô tận hoặc thế gian vô tận, hiểu theo nghĩa là nơi Thiền Định (*Jhāna*)* tương quan xuất hiện, giống như cõi Trời của các vị chư thiên. Đây là một thuật ngữ tương đương với hư không phân cách khỏi Đề mục (hư không). ‘Câu hành với tướng hư không vô biên xứ’ có nghĩa là đi kèm với tướng vươn tới hiện trạng sáng khoái liên quan đến hư không vô biên như làm đối tượng vậy. Nhưng có những từ được đưa ra đầu đó- ‘hư không là vô biên!’ [133] lại không bao hàm ở đây có những từ có liên quan đến hư không như là một chúng sanh vừa vô biên mà lại hữu hạn. Tại sao vậy? Thừa một khi điều gì là vô biên thì không có gì giới hạn nó được, cũng vậy khi điều gì đó bị giới hạn, ta chẳng coi đó là vô biên được. Thực tế là như vậy nên bốn đối tượng không thể nào hoàn chỉnh được và chẳng cần mười sáu bài diễn giảng. Và về điểm này, Đức Phật Tối Cao lại mong muốn thực hiện mười sáu Bài Pháp. Như vậy, thay vì đề cập đến hai từ ‘vô biên’ hoặc ‘hữu hạn, ngài đã nói ‘Câu hành với tướng hư không vô biên xứ’. Thật vậy, qua lối diễn tả này, ngài đã hàm ý cả hai từ trên, có đầy đủ cả bốn đối tượng và lần mười sáu Bài Pháp. Chúng ta nên hiểu ý nghĩa như thế gì còn lại như đã được trình bày ở trên.

Và nơi bậc Thiền Định (*Jhāna*) này, cảm giác tiếc nuối vì ước muốn nơi đệ tứ Thiền (*Jhāna*) về cõi Sắc Giới phải đã bị phá bỏ [205] khiến cho hành nan [134]. Về phía người nào đã tiêu diệt ước mơ của mình, thì thái độ chậm chạp lơ phờ trong việc tham thiền nhập định đã khiến cho đắc tri. Chúng ta nên hiểu điều trái ngược với hiện trạng trên tạo ra hành dị và đắc cấp. Và Thiền Định (*Jhāna*) nổi lên trong hư không do Đề mục bị hạn chế chia cách ra được gọi là ‘cảnh hy thiếu’ nếu Thiền xuất hiện trong hư không do Đề mục rộng bao la chia cách ta gọi đó là ‘cảnh vô lượng’. Giống như trong hiện trạng xả phạm trú, ở đây cũng vậy, nhờ đệ tứ Thiền (*Jhāna*), có tới hai mươi lăm bộ gồm có một phương pháp, cũng xảy ra như vậy nơi các Bậc Thiền *Jhāna* tiếp theo. Và sau đây chúng ta chỉ giải thích những điểm đặc trưng thuộc các phương pháp vừa nêu mà thôi.

Giai đoạn kế tiếp, ta có mệnh đề, ‘bằng cách vượt qua hư không vô biên xứ,’ [135] ta nên áp dụng phương pháp trước đây, đang khi chỉ rõ hư không vô biên xứ nên được hiểu theo nghĩa một chốn cư trú, và cả Thiền Định (*Jhāna*) cũng nên gán cho một tên gọi như vậy. Cả hai khái niệm đều được tương ứng trong cùng một thuật ngữ, và điều này chứng tỏ rằng một khi ta không tiếp tục tiến hành với và không chú trọng đến chúng (hai khái niệm) thì cả Thiền Định (*Jhāna*) lẫn các đối tượng đều trở thành vượt qua hẳn. Và người đó sẽ chứng và trú trong cõi thức vô biên xứ.

Trong câu, ‘câu hành với tướng thức vô biên xứ’ vô biên ở đây có nghĩa là khi chú trọng đến yếu tố này, ta có suy nghĩ vấn đề này quả là bất tận. ‘tính bất tận’ quả thật là ‘vô biên.’ Thay vì sử dụng từ *vinñānanancam* để ám chỉ ‘thức vô biên’, một từ ngắn hơn (*vinñānancam*) được sử dụng, đây là một điển hành trong việc lược bỏ đi một âm. Thức này quả thật muốn ám chỉ một cõi (hay cảnh), hiểu theo nghĩa một ‘nơi ở, chỗ trú’— như vậy tướng đó là một ‘cõi thức vô biên xứ.’ ‘câu hành với tướng thức vô biên xứ’ có nghĩa là đi kèm với tướng nổi lên liên quan đến cõi thức vô biên xứ đó. Đây là một danh xưng dành cho Thiền có đối tượng là thức đang diễn ra trong hư không. Trong bậc Thiền Định (*Jhāna*) này, từ cảm giác đau đớn do ước muốn đạt đến thiền chứng hư không vô biên xứ bị triệt phá, ta nên hiểu đó là hành nan tạo ra; những ai đã triệt phá được ước muốn của mình, phát xuất từ thái độ chậm chạp thực hiện được tham thiền nhập định, ta nên hiểu rằng sự chậm chạp là đắc tri. Chúng ta nên hiểu nghĩa trái lại đó là hành dị và đắc cấp. ‘cảnh hy thiếu’ nên được hiểu là một chuỗi hành động liên quan đến chiếm đoạt được đối tượng vốn là hư không do Đề mục (nhập thiền) bị hạn chế tách ra. Chúng ta nên hiểu nghĩa ngược lại chính là cảnh vô lượng vậy.

Phần còn lại tương tự như những gì chúng ta đã bàn đến trong bậc thiền trước đây.

Trong câu ‘vượt qua thức vô biên xứ^[136]’, nên được áp dụng phương pháp vừa nêu trên, bằng cách nêu rõ ra cả phạm vi thức vô biên xứ, hiểu theo nghĩa là ‘nơi cư ngụ’, lần Thiền Định (*Jhāna*) ta có thể gọi như vậy. Cả hai khái niệm trên được liên kết trong một thuật ngữ, và [206] tỏ rõ cho thấy một khi ta không chú trọng và không tiến hành cùng với hai vấn đề này, thì cả thiền *Jhāna* lẫn đối tượng của nó đều trở thành vượt qua và ta chứng và trú thiền vô sở hữu xứ.

Trong câu ‘câu hành với tướng vô sở hữu xứ’, ở đây, ‘vô sở hữu’ được hiểu theo nghĩa (chẳng có gì trong đó cả). Câu khẳng định nay phải hiểu theo nghĩa ‘điều đó chẳng hề tồn tại thậm chí tình trạng hủy diệt cũng không tồn tại. ‘vô sở hữu’ là hiện trạng chẳng có còn lại một chút sự gì cả, đây là một thuật ngữ dùng ám chỉ ‘cõi thức vô biên xứ. ‘vô sở hữu xứ’ được hiểu theo nghĩa là một ‘nơi trú ngụ’ thuộc tướng vô sở hữu xứ’ đó. ‘câu hành với tướng vô sở hữu xứ’ có nghĩa là đi kèm với tướng diễn ra liên quan đến cõi (hay lãnh vực) vô sở hữu xứ, và là một tên để gọi Thiền Định (*Jhāna*) có đối tượng là tình trạng thức ‘tan biến’ mất xét dưới góc độ ‘không gian’.

Trong Bậc Thiền này, bất kỳ nơi đâu có cảm giác đau đớn khi mong ước đạt đến cõi vô sở hữu xứ bị hủy diệt, thì ở đó, hành nan diễn ra; xét về phía người đã tiêu hủy ước mơ của mình, thì ở đâu việc tham thiền nhập định diễn ra một cách chậm chạp, thì ở đó có đặc trỉ. Chúng ta nên hiểu nghĩa ngược lại chính là hành dị và đặc cấp. ‘cảnh hy thiếu’ nên được hiểu, do việc định tâm diễn ra liên quan đến thế gian do Đề mục (nhập định) có giới hạn biến mất. Ở đây ta nên hiểu theo nghĩa ngược lại với cảnh vô lượng. Phần còn lại tương tự như phần đầu tiên.

Trong câu ‘vượt qua vô sở hữu xứ^[137]’, bằng cách áp dụng phương pháp trước đây, cùng với ‘lãnh vực’ (hay cõi) hiểu theo nghĩa là nơi cư ngụ) thuộc cõi vô sở hữu xứ đều tự nó chứng tỏ rằng đã đây là cõi ‘vô sở hữu xứ; cũng vậy, cùng với bằng phương pháp đã đề cập đến trước đây, Thiền Định (*Jhāna*) là đối tượng của nó. Cả hai đều liên kết trong cùng một thuật ngữ, và chứng tỏ rằng khi không chú trọng và không tiến hành cùng với hai lãnh vực này, thì ta đã vượt qua được cả Thiền Định (*Jhāna*) lẫn đối tượng của nó, rồi chứng và trú thiền phi tướng phi phi tướng xứ.

Thông qua câu: ‘câu hành với tướng phi tướng phi phi tướng xứ’, Thiền Định (*Jhāna*) được gọi với tên trên là do có sự hiện hữu đích thực của tướng này. Nhằm mục đích chứng tỏ rằng tướng và tiến hành^[138] của nó xuất hiện nơi người nào thực tu luyện Thiền một cách phù hợp, Bộ Phân Tích soạn thảo kỹ lưỡng câu ‘phi tướng phi phi tướng xứ’ và ý muốn cho là ‘người nào chú trọng đến vô sở hữu xứ cũng như an tịnh, [207] và trau dồi cách thế đạt được các tâm hành còn lại; vì thế, người đó được coi như phi tướng phi phi tướng xứ^[139]. Trong Kinh văn đó, câu ‘chú trọng... sự an tịnh’ có nghĩa là xuất phát từ phẩm chất thanh thân của đối tượng, người đó chú trọng đến vô sở hữu xứ cũng như sự an tịnh, với suy nghĩ: - ‘Quả thật thành quả này là sự an tịnh; bởi vì thành quả này sẽ tiếp tục duy trì chính vô sắc làm đối tượng của nó’. Nếu biết chú trọng đến thành quả này nghĩa là an tịnh, thì người đó không còn ở trong trạng thái ao ước thành quả (xa hơn nữa), khi suy nghĩ rằng ‘Tôi có thể vượt qua điều này như thế nào?’. Tâm của người đó đang xem xét đến an tịnh của thành quả này, nhưng đối với việc ngắm nhìn, suy nghĩ, chú trọng làm thế nào để ‘tôi sẽ đạt được, tôi sẽ duy trì, tôi sẽ làm rõ nét, tôi sẽ suy nghĩ về (điều mà tôi đang thực hiện)’, người đó chẳng thực hiện điều gì cả. Tại sao vậy? Thừa bởi vì cõi (hay lãnh vực) nào không phải là phi tướng phi phi tướng xứ thì an tịnh hơn, xuất sắc hơn cõi hay (lãnh vực) vô sở hữu xứ. Giống như một vị vua đang long trọng cười một con voi, và đi trên đường phố, nhà vua có thể nhìn thấy những người thợ thủ công, chẳng hạn như người thợ điêu khắc ngà voi, quần kỹ tác phẩm trong một bao bì, đầu của họ phủ khăn, tay chân bám đầy bụi ngà voi, đang khi ông ta còn làm ra những sản phẩm khác từ ngà voi, v.v.... Và khi hài lòng với tác phẩm của mình, nhà vua có thể nói ‘Quả là những người thợ chính đã có thể làm ra những vật dụng này thật khéo léo biết bao!’. Nhưng tư tưởng này không xuất hiện nơi nhà vua ‘Nếu ta từ bỏ cả vương quốc này và trở thành một người thợ thủ công như vậy thì quả thật là tốt!’ Vì sao vậy? Thừa đó là do lợi thế vinh quang lớn lao khi được làm vua. Bây giờ, nếu như nhà vua bỏ qua ý tưởng trở thành một người thợ thủ công, cũng vậy, mặc dù người đó có lòng khát khao chú trọng đến thành quả là an tịnh, nhưng người đó lại không hề xem xét, suy nghĩ, chú trọng đến điều đó: ‘Tôi sẽ đạt được, sẽ duy trì, sẽ làm rõ nét, sẽ suy

ngiht về điều đó'. Bằng phương pháp trước đây, khi chú trọng đến thành quả là an tịnh, người đó tiến tới tưởng cực kỳ tinh tế, với việc đạt được hiện trạng tham thiền nhập định. Nhờ tưởng này, người đó trở nên phi tưởng phi phi tưởng vậy. Và có thể nói rằng người đó đã trau dồi cách thức đạt được các tâm hành một cách tỉ mỉ, nghĩa là bốn thiền chứng vô sắc' để đạt được các tâm hành cực kỳ tinh tế.

Giờ đây để chứng tỏ cho thấy ý nghĩa cõi phi tưởng phi phi tưởng xứ đó, nhờ đạt được tưởng có tên gọi như vậy, các pháp mang thuộc tính tâm và sở hữu tâm như đã khẳng định ai đã thâm nhập được vào cõi hữu thức đó, hoặc ai đã xuất thân từ nơi cõi hiện hữu[140] đó hoặc ai đang sống trong hạnh phúc ở những điều kiện hiện hữu trên thế này. Trong số ba hiện trạng mang những thuộc tính tâm và sở hữu tâm của những ai đã thu nhập được vào kinh nghiệm ý thức được kể đến ở đây. Định nghĩa theo nghĩa đen đó là vì vắng bóng tưởng mang tính hiển nhiên và nhờ có tưởng tinh tế nơi Bạc Thiền định *Jhāna* này cộng với các pháp tương ưng đó, thì chẳng có tưởng cũng như không phải thiếu vắng tưởng đâu. Bạc Thiền Định (*Jhāna*) phi tưởng phi phi tưởng này được xấp loại thành một cõi bao gồm cả những cõi hữu tâm thuộc lãnh vực tâm và tư tưởng. [208] Chính vì thế, mới có tên gọi là 'cõi phi tưởng phi phi tưởng' là vậy. Hoặc còn nữa tưởng ở đây thuộc loại phi tưởng ở mức độ tưởng không có khả năng vận hành một cách hữu hiệu được; và do bởi có sự hiện hữu một phần tính túy mang tính chất các tâm hành là phi phi tưởng. – do đó, ta mới gọi là phi tưởng phi phi tưởng' là vậy, và cõi phi tưởng phi phi tưởng' có nghĩa là một lãnh vực hiểu theo nghĩa là nơi trú của các pháp còn lại.

Và không chỉ có tưởng mới thuộc loại đó. Thọ cũng mang thuộc tính phi thọ phi phi thọ cũng vậy phi thức phi phi thức nữa. xúc cũng vậy, là phi xúc phi phi xúc. Chúng ta nên hiểu rằng Bài Pháp này đề cập đến tưởng đại diện cho các pháp tương ưng khác.

Ý nghĩa này có thể được diễn giải một cách rõ ràng thông qua những dụ ngôn (simile) kể về chất dầu đã làm dơ những bình bát khát thực như thế nào, v.v.... Người ta kể lại rằng có một vị Sa-di đã bôi bẩn bình bát khát thực của mình và đẹp nó sang một bên. Đến giờ dùng bữa nước cháo, vị Trưởng Lão đã truyền cho vị Sa-di này: 'Hãy lấy chiếc tô của thầy ra đây'. Thầy Sa-di trả lời 'Bạch thầy, trong bình bát khát thực của con đang đựng dầu ạ'. Thế rồi vị Trưởng Lão truyền dạy 'Hỡi Sa-di hãy lấy bình bát đó ra đây; chúng ta sẽ đổ dầu vào bình vậy', Thầy Sa-di thưa lại 'Bạch thầy, chẳng còn chút dầu nào trong bình bát cả.' Trong câu chuyện dụ ngôn này, từ câu ám chỉ về (lượng) dầu đựng trong tô có nghĩa là bình bát khát thực này không còn thích hợp để đựng cháo nữa, vả lại, cũng không có đủ dầu để đổ vào đầy bình đâu, mặc dù sự việc có xảy ra đúng như vậy, do thiếu khả năng vận dụng thành hiệu quả, nên tưởng này chẳng phải là tưởng, và nhờ phần còn lại thuộc các tâm hành rất tinh tế khó nhận ra, nên tưởng này là phi phi tưởng.

Nhưng ở đây phận sự của tưởng là gì vậy? Thừa đó là việc nhận biết được đối tượng và tạo ra sự nhầm chán xuyên qua Thiền quán siêu việt. Vì như sức nóng không thể nào thực hiện được chức năng đốt cháy trong nước lạnh, cũng vậy, nhận thức này không thể nào thực hiện được chức năng ghi nhớ. Và những thành quả còn lại không thể nào tạo ra được sự nhầm chán xuyên qua Thiền quán[141] siêu việt giống như tưởng được. Thật vậy, chư vị Tỳ-khuru nào không hoàn tất được bài hành thiền nơi các nhóm (bài tập) khác, sau khi đã hiểu rõ được cõi phi tưởng phi phi tưởng xứ, vị đó không thể nào đạt được cách thể nhầm chán, mặc dù rất có thể Ngài *Sāriputta*, hoặc giả một chư vị nào cực kỳ trí tuệ với khả năng Thiền định trưởng thành giống ngài Xá-lợi-phất (*Sāriputta*) cũng có khả năng làm được như vậy. 'Những trạng thái này (phi tưởng phi phi tưởng) không xuất hiện, sắp nổi lên; vì đang xuất hiện, nên chúng sẽ tàn lụi đi' - như vậy, chư vị đó chỉ có thể thực hiện được điều đó thông qua nhập thiền chung toàn bộ các nhóm nói chung, chứ không thể thông qua Thiền định để thâm nhập vào từng các hiện trạng riêng rẽ được. Đây là nét tinh tế do thành quả này đem lại.

Giống như trong dụ ngôn (simile) chất dầu đã làm dơ (bôi bẩn) bình bát khát thực, cũng vậy, trong dụ ngôn tiếp sau đây nói về nước xuất hiện nơi trên đường đi của một vị (sa-di) nào đó cũng làm sáng tỏ ý nghĩa này như vậy. [209] Có một câu chuyện kể về một thầy Sa-di, đang trên đường hành trình, thầy Sa-di đang tiến bước vị Trưởng Lão của mình, đã nhìn thấy một giòng nước nhỏ và lên tiếng nói rằng

‘Bạch thầy, có một giòng nước ở phía trước, xin thầy cời giày ra ạ’. Thế rồi vị Trưởng Lão lên tiếng trả lời ‘Nếu vậy, hãy mang đồ tắm ra đây, chúng ta tắm cho khoẻ khoắn rồi tiếp tục lên đường.’ Thầy Sa-di trả lời rằng ‘Bạch thầy, không có nước ạ’. Trong câu chuyện dụ ngôn này, giòng nước ở đây hiểu theo nghĩa nước chỉ đủ để làm ướt giày Trưởng Lão mà thôi, chứ không có đủ nước để tắm, vì thế tưởng này, do không có đủ khả năng đem lại hiệu quả, thế nên phi tướng, và do bởi có sự hiện diện phần còn lại các tâm hành rất tinh tế nên là phi phi tướng. Không những nên làm sáng tỏ ý nghĩa này chỉ qua những (dụ ngôn ngày) vừa nêu trên, nhưng cũng nên tận dụng đến nhiều (dụ ngôn) thích hợp khác nữa để làm sáng tỏ ý nghĩa này.

‘Câu hành với tướng phi tướng phi phi tướng xứ’ có nghĩa là đi kèm với tướng này vốn đang tiến hành bên trong, hoặc vốn thuộc lãnh vực phi tướng phi phi tướng xứ. Đây là một thuật ngữ tương đương với các bậc Thiền Định (*Jhāna*) có thành quả thuộc lãnh vực lấy vô sở hữu xứ làm đề mục thiền. Ở nơi nào có cảm giác đau khổ xuất hiện khi phá bỏ ước muốn (dục) đạt đến thành tích thuộc lãnh vực vô sở hữu xứ, thì ở đó hành nan; ở nơi nào sự chấp chấp uể oải xuất hiện khi ta nhập thiền định về phía người nào đã hủy diệt được ước muốn (tức là dục), thì ở đó có đắc tri. Hiện trạng ngược lại nên được hiểu là hành dị và đắc cấp xuất hiện. ‘cảnh hy thiếu’ nên được hiểu như là cách ám chỉ về thành quả đạt được, khi thế gian bị phân tích bằng một Đề mục giới hạn làm đối tượng. Điều ngược lại nên được hiểu như là cảnh vô lượng. Điều còn lại cũng tương tự như (đối tượng) đầu tiên đã đề cập đến.

*Đây lời tuyên bố Đức Như Lai tuyệt vời khôn ví
tâm thuộc lãnh vực cõi vô sắc gồm bốn loại. Và giờ đây,
Những gì ta đã tìm hiểu và thông suốt, ta phải tiếp tục nhận rõ
Giáo lý này đến từng chi tiết. Bốn loại tâm đã nổi lên và sẽ qua đi,
Nếu ta vượt qua được đối tượng đã cảm nghiệm.
Nhưng kẻ khôn luôn tin rằng những phẩm chất Thiền Định (*Jhāna*),
Luôn cao siêu vời vợi khó lòng thấu hiểu được.*

Đề cập đến bốn thiền chứng khả dĩ đã đạt đến được. Thiền chứng đầu tiên, xuất phát do việc vượt qua Đề mục đối tượng (device-object), thiền chứng thứ nhì vượt qua đề mục hư không vô biên, thiền chứng thứ ba là do vượt quá trên thức có trước liên quan đến không gian, thiền chứng thứ tư xuất hiện do vượt quá trên thức có liên quan đến thế gian biến mất. Như vậy bốn thiền chứng vô sắc này nên được hiểu trong bối cảnh toàn bộ đều vượt quá lên trên đối tượng. Nhưng trong những thiền chứng này, người trí tuệ sẽ không bám víu vào việc vượt quá lên trên những chi thiền. Nơi những thiền chứng này việc vượt quá lên trên những chi thiền đó chẳng hề tồn tại, giống như nơi những thiền chứng Sắc Giới, bởi vì nơi thiền chứng này, chỉ có hai chi Thiền đó là: xả và nhất tâm mà thôi. Mặc dù không có việc vượt quá lên trên các chi thiền đó, nhưng những thiền chứng đạt được tiếp theo sau đó (trong cõi vô sắc) được coi trọng hơn là thiền chứng đã có trước.

Ở đây, mỗi thiền chứng đến sau đều cao quý hơn: nên hiểu rằng những dụ ngôn về chiếc áo (cà sa) và nhà gác đã làm rõ như thế: -

[210] Tương tự như ở tầng trệt một cung điện bốn tầng lầu, có thể đang diễn ra những cuộc vui tiêu khiển cao cấp nhất thuộc năm thú vui giác quan, dưới hình thức khiêu vũ, đàn xướng ca hát, âm nhạc, hương thơm, hoa hoét, đồ ăn thức uống sơn hào hải vị, rồi ái ân ngủ nghỉ v.v...; ở tầng hai lại xảy ra những thú vui cao hơn so với những thú vui ở tầng dưới; ở tầng ba lại diễn ra những thú vui cao hơn nữa; những thú vui ở tầng bốn là cao cấp nhất trong số toàn bộ các lạc thú đó; Cho dù ở đây, cả bốn tầng lầu đều chỉ thuộc một cung điện duy nhất mà thôi, và tự bản chất các tầng lầu đó chẳng có gì khác nhau, tuy nhiên, do có sự khác biệt về cách thức diễn ra các những thú vui đó, nên tầng lầu cao các thú vui tỏ ra hơn hẳn các tầng lầu khác, đặc biệt là tầng lầu cuối cùng.

Và tương tự như vậy một người phụ nữ có thể mặc đến hai bộ đồ với loại vải về mặt trọng lượng, độ dày, độ mịn, mềm mại, rất mềm mại, hay mềm mại nhất với bốn, ba, hai hay một kiểu khác nhau, đồng

thời có cùng kích thước chiều dài và chiều rộng; mặc dù ở đây, cả bốn bộ đồ đều có cùng kích thước chiều dài và chiều rộng, và kích thước không có gì khác biệt nhau, tuy nhiên, xét về độ mịn hoặc thô nhám khi sờ tay vào, xét về độ tinh xảo của chất vải và giá trị, thì bộ đồ thứ tư (cuối cùng) được coi như xuất sắc nhất so với bộ đồ đầu tiên, cũng vậy, trong bốn thiền chứng vô sắc ta đạt được, mặc dù chúng chỉ có hai chi thiền là: xả và hai là nhất tâm. Tuy nhiên, do khác biệt về cách tu luyện và mức độ tinh xảo của các chi thiền đó, nên ở đây, những thiền chứng đến sau có phần xuất sắc hơn. Như vậy, các thiền chứng mang đặc tính xuất sắc tăng dần từ thấp lên cao.

*Sảnh đường là nơi điều tục từ diễn ra.
Có kẻ nâng niu sửa áo kẻ đeo sát người,
Còn kẻ khác tuy không làm điều tục từ.
Nhưng lại để người khác ve vãn khơi khơi.
Người trí tuệ nên nhìn thấy rõ ràng
Cả bốn hạng người thuộc bốn Phạm vi rành rẽ*

Đây là ý nghĩa có liên quan đến đoạn kệ trên: - Người ta kể lại rằng có một tòa sảnh đường tọa lạc ở một nơi ô uế bẩn thỉu. Có một người đi ngang qua đó cảm thấy ghê tởm cảnh bẩn thỉu, nên đã bám cả hai bàn tay vào tường sảnh đường và cứ giữ nguyên đó như thể dính chặt vào đó. Một người khác đi tới tựa mình vào người kia đang bám vào thành tường sảnh đường. Thế rồi người thứ ba đến sau, liền suy nghĩ ‘Người bám vào tường sảnh đường và kẻ tựa vào hắn – cả hai người đều ở tư thế không mấy thích hợp. Chắc chắn họ sẽ té mà thôi, khi tường thành đổ xuống. Còn tôi giờ đây đang đứng ngoài’, và người đó đứng xa xa, không dám bén mảng đến gần họ. Sau đó, có người thứ tư lại đến, và nhìn thấy hai người đang trong tư thế không an toàn của hai người đang bám vào tường sảnh đường, và của hai người đang tựa vào nhau, rồi lại nhìn thấy người thứ ba đang đứng đàng xa ở một vị trí an toàn, liền đứng tựa vào người đó.

Về điểm này ta nên xem Đề mục phân biệt hư không chính là tòa sảnh đường tọa lạc tại một nơi ô uế bẩn thỉu; lãnh vực hư không vô biên, lấy hư không làm đối tượng và lấy tính khinh miệt hư không đó làm Đề mục đối tượng, và con người, ghê tởm sự ô uế bẩn thỉu đó đang tựa vào bức tường sảnh đường đó; [211] nên coi lãnh vực thức vô biên đó nổi lên tùy thuộc vào lãnh vực hư không vô biên đó. Lấy hư không làm đối tượng, bởi vì người thứ hai dựa vào người vừa kể trên đang bám vào bức tường tiền sảnh, lãnh vực vô sở hữu xứ, lại không coi lãnh vực hư không vô biên làm đối tượng, nhưng lại không thấy xuất hiện định tâm cõi vô sắc đầu tiên làm đối tượng, bởi vì người đó có suy tư về địa điểm không an toàn của cả hai người và vì người đó chẳng dựa vào người nào trong hai người đó nên đã đứng tách biệt ra; lãnh vực (cõi) phi tướng phi phi tướng đang tiếp diễn lại tùy thuộc vào lãnh vực (cõi) vô sở hữu xứ, lại nằm ở một vị trí bên ngoài tách biệt hẳn với tiền sảnh được coi như tâm vô sắc đầu tiên không xuất hiện, bởi vì người thứ tư liên tưởng đến những vị trí ô uế bẩn thỉu của người đang tựa vào tiền sảnh đó và cả người thứ hai cũng lại tựa vào người đó nên đã có ý tưởng chắc người thứ ba đang đứng tách biệt khỏi cả hai người kia đang tựa vào nhau đồng thời lại tựa tường tiền sảnh nữa, thế nên nghĩ rằng người thứ ba chính là người được an toàn, thế nên hắn đã tựa vào người này.

Mặc dù điều này có diễn ra như vậy:

Người này’ tôn ‘người kia’ làm đối tượng, do chẳng tìm đâu ra một kẻ thứ ba, dẫu vậy, lẽ thường tình đã sống trên đời, thần dân vẫn tôn nhà vua chẳng có chút tỳ vết vẩn vương.

Dẫu lãnh vực (cõi) ‘này’ phi tướng phi phi tướng lại coi lãnh vực (cõi) ‘kia’ vốn thuộc cõi vô sở hữu xứ làm đối tượng, vì không còn một cõi nào khác hơn, bất chấp cõi (nọ) chẳng hề tồn tại, ngay cả khi cõi thức vô biên được coi như ‘địch thủ’ sát kề bên đi chẳng nữa. Những điều trên giống như điều gì vậy? Thừa giống như những người, vì mục tiêu ‘mệnh trước’ (tức sinh kế), nên cứ muốn sống nương tựa vào đức vua, cho dù họ nhận thấy nhiều lỗi lầm sai phạm của ngài. Cho dù có ‘nhận ra những lỗi lầm của nhà vua’ là như vậy, nghĩa là ‘tư cách đạo đức của ngài thật thô bỉ và lỗ mãng’, nhưng họ vẫn

cảm thấy “mệnh trước” (tức sinh kế) của mình vẫn được bảo đảm dưới trướng của nhà vua, cho dù ngài có sống buông thả, có hành vi lỗ mắng thô bỉ, nói ra những lời chói tai và có những tư tưởng lạ kỳ, tuy nhiên ngài vẫn làm chúa tể một vùng giang sơn. Ngay cả như vậy, thì lãnh vực (cõi) phi tướng phi phi tướng này lại coi lãnh vực (cõi) vô sở hữu xứ làm đối tượng, bất chấp (cõi này) có nhiều thiếu sót lỗi lầm, là do bởi chẳng còn có khả năng tìm đâu ra được bất kỳ cõi nào khác nữa.

Ấy vậy mà:

*Ai leo thang mới biết thang cao.
Kẻ nào leo núi mới biết gian lao là gì.
Bước trên đá mới cảm thấy bước mình đi vững chắc,
Và khám phá ra điểm tựa khi đầu gối mỏi chôn.
cũng giống vậy, khi ta nhập Jhāna Thiền định.
Lấy điểm tựa làm bước tiến lên phía trước.*

Đến đây kết thúc Tâm thiện cõi vô sắc giới.

-00000-

PHẦN VII

TÂM THIỆN NƠI BA CÕI KHÁC NHAU

Đến đây, nhằm mục đích chứng tỏ cho thấy toàn bộ Tâm thiện thuộc ba cõi hiện hữu được phân thành nhiều bậc như, ‘bậc hạ’ v.v... một lần nữa, lời mở đầu vấn đề vẫn là câu hỏi sau đây: ‘Thiện pháp nào vậy?’^[142] Ở đây, chúng ta nên hiểu ‘cấp thấp’ là ‘tâm thường’ (hoặc không đáng kể), bằng cách đem truyền bá, (hoặc đem công bố ra). [212] ‘Bậc Trung’ chính là hiện trạng xuất hiện ngay tâm điểm giữa thấp và cao (hay xuất sắc). ‘Bậc thượng’ có nghĩa là nhắm đến tâm cao tốt đỉnh^[143], hoặc hiện trạng tuyệt vời nhất.

Chúng ta nên hiểu những từ trên đây chỉ nhằm ám chỉ việc thôi thúc tạo ra cố gắng. Vào thời điểm ta bắt đầu thôi thúc bất kỳ cố gắng, dục, cần, tâm, hoặc phẩm nào ở ‘bậc hạ’ thì [tâm thiện] coi như thuộc dạng tâm thường, không đáng kể. Nhưng khi cả bốn hiện trạng nằm ở mức độ ‘trung bình’, và một lần nữa lại được đề cao đúng mức, thì tâm thiện này cũng rơi vào bậc trung hoặc được bậc thượng một cách tương ứng. Khi tâm thiện đó, được đem ra truyền bá cộng với dục, hiểu theo nghĩa muốn-làm coi như là điểm chính yếu, điểm thống lãnh ta nên hiểu đó là do dục trường xuất phát từ ảnh hưởng thống lãnh này. Cũng tương tự như vậy ta còn có những ảnh hưởng do cần mà ra, và ảnh hưởng của hai yếu tố khác nữa., và của những nhân tố khác.

Dừng lại ở điểm này để cứu xét kỹ càng hơn, ta nên kể đến những phương pháp như sau: - Có một phương pháp phân loại rất tuyệt vời, có phương pháp bậc hạ, phương pháp bậc trung, phương pháp bậc thượng và phương pháp dục tướng – cả năm phương pháp về tâm thiện này đều do dục tướng chiếm vị trí áp đảo. Cũng vậy, ta lại thấy xuất hiện ảnh hưởng áp đảo thuộc các lãnh vực như cần tướng v.v... cũng đều gồm cả năm phương pháp, và toàn bộ ta có bốn lần năm tức là hai mươi phương pháp cả thảy. Ở đâu ta tìm được hai mươi phương pháp vĩ đại này vậy? Hai mươi phương pháp trên được phân loại trong chương nói về mẫu đề Tam (Triplets) bậc hạ được ghi lại trong Bộ Vị Trí.^[144] Và tại đây,

rút ra nhóm ở giữa từ chương “mẫu đề tam bậc hạ” ba phần chia lại được phân thành bậc hạ, bậc trung và bậc thượng; rút ra từ ba phần chia không kể bậc trung, chỉ đề cập đến bậc hạ và bậc thượng, ta nên tập hợp lại thành những bộ gồm chín phần chia. Vì nơi tâm thiện bậc hạ cũng lại có bậc, bậc trung và bậc thượng; và trong tâm thiện bậc thượng cũng có ba cấp: hạ, trung và thượng. Cũng giống vậy khi đề cập đến bậc hạ thông qua tâm thiện bậc hạ, cũng có bậc hạ, bậc trung và bậc thượng. Cũng giống vậy đối với tâm thức bậc trung; và cũng giống như bậc hạ thông qua tâm thiện bậc thượng. Và như vậy đây là một bộ chín phương pháp.

Nơi tâm thiện bậc thượng, thông qua tâm thiện bậc hạ cũng được phân loại thành ba bậc hạ, bậc trung và bậc thượng; tương tự như vậy đối với bậc thượng; thông qua tâm thiện cấp trung; và tương tự như vậy đối với bậc thượng, thông qua tâm thiện bậc thượng. Đây chính là bộ chín thứ nhì. Cả hai bộ chín tạo thành mười tám “môn” hành động^[145]. [213] Như đã được tu luyện cách nghiêm túc và nhờ có hai bộ chín phương pháp này, ta nên hiểu là họ là mười tám hoàng tử, mười tám thầy tu, mười tám nhà buôn, mười tám công nhân và bốn mươi tám truyền thống trong gia đình^[146]. Nhưng trong ba mức độ tâm thiện ba cõi, thì mức độ thuộc cõi Dục giới là tam nhân, bằng cách tương ứng và không tương ứng với trí. Nó cũng có hai nhân, đối với tâm thiện sắc giới và vô sắc giới nó chỉ có ba nhân và tương ứng với trí. Và trong số đó có tâm thiện dục giới và tam nhân nổi lên cùng với hoặc không có tướng; tâm thiện thuộc cõi Sắc Giới và cõi vô sắc có đầy đủ tướng. Và Trong đó nơi tâm thiện thuộc cõi Dục giới là tam nhân có hai loại tướng, có nghĩa là cảnh tướng cấu sanh tướng; nơi hai cõi còn lại thì cảnh tướng lại không nổi lên, chỉ có cấu sanh tướng cùng tồn tại mà thôi. Trong kinh văn ‘Tâm thiện thuộc cõi Dục giới nổi lên.... với tâm tướng (*citta*)^[147]’, thông qua các pháp tương ứng. Mặt khác, vì thiếu tính liên kết thuộc hai loại tâm này, nên tâm (*citta*) không thể trở thành tướng tương ứng với tâm được. Tương tự như vậy đối với dục v.v... với tư cách là tướng.

Nhưng nếu thiện xuất hiện nơi một người ý thức được, và có bằng cách khiến cho bất kỳ thức nào trở thành chính yếu, trọng yếu, thì người đó lại đem truyền bá một tâm thiện khác: - ‘tâm này sẽ xuất hiện nơi tôi’ một số người cho rằng nên gọi tâm đầu tiên đó là tướng thuộc thức, và bởi vì tâm xuất phát từ tướng của tướng này, nên cho rằng thức thứ hai của họ ảnh hưởng. Tuy nhiên, phương pháp này không xuất hiện trong kinh văn, cũng không xuất hiện nơi bất kỳ bản Chú Giải nào. Do đó, cần phải hiểu pháp tướng thông qua phương pháp ta đã nêu lên ở trên.

Trong số mười chín phương pháp chủ yếu này, có những loại tâm ở mức độ đã được ghi lại trong phương pháp chính yếu đầu tiên, như đã được trình bày rõ ràng và chính xác trong các bộ chín phương pháp và các phân đoạn trong kinh văn (Kinh tạng) Chính vì thế trong số các loại tâm ‘tương ứng với Trí,’ chúng ta nên biết có hai mươi loại sắp xếp liên quan đến tâm, ‘một bộ chín’ và một phân đoạn. Trong số bốn loại sắp xếp tâm không ‘bất tương ứng với Trí’ có mười sáu loại sắp xếp cùng loại nên được tính đến. Đây là điều được biết đến dưới tiêu đề một Bài Pháp Đặc Biệt bàn về tâm thiện thuộc ba cõi khác nhau.

Đến đây kết thúc phần ‘Tâm thiện thuộc Ba Cõi Khác nhau.’

-00000-

^[1] *Rūpāvacara*. Hiểu theo nghĩa đen là cõi có sắc hay cõi Sắc. Trong đó Sắc hay đối tượng nhãn thức là môi trường chính của biết cảnh. Theo *Compendium tr. 12*. Thực chất môi

trường Sắc và các cấu trúc thể chất trong các cõi đó hình như được xếp vào loại các cõi thấp nhất thuộc cõi trời Dục giới. Nhưng đã được tinh tế hơn và Thanh tịnh hơn đôi chút. xin đọc e.g. *Dialogues ii. 244 §17* có hình thái trong B.P.E. về điểm này xin đọc Compendium 271. – Ed (NXB).

[2] Dhs. §§160 tt

[3] *Tương Ưng Bộ (Samyutta)* iii. v. 414

[4] *Trung Bộ Kinh (Majjhima)* i. 73

[5] Tăng Chi Bộ Kinh (Anguttara) iv 336. Theo kinh văn tiếng Miến Điện từ *diviyan* (trời cao) đọc là *vīriyam*. Xin đọc Những điểm tranh luận. 199.

[6] *Majjhima* iii. 100.

[7] B.P.E.: ‘vun trồng’ *I(bhāveti)*. Xin đọc B. Psy. 107 n. 1 133 158

[8] *Trung Bộ Kinh (Majjhima)* ii. 9

[9] Trường Bộ Kinh (*Dīgha Nikāya*) ii. 81 (*Dialogues* ii. 85 tt.

[10] Không tìm ra tông tích. (nguồn gốc câu này)

[11] *Trung Bộ Kinh (Majjhima)* ii. 11

[12] Dhs. §§ 176 tt.

[13] Dhs. § 160

[14] Niyamattho.

[15] *Trường Bộ Kinh (Dīgha Nikāya)* iii. 275 (vii)

[16] *Tăng Chi Bộ Kinh (Anguttara)* ii. 238

[17] *Mahā-Niddesa* 1

[18] được xác định thành mười phiền não- kilesa. Về từ này xin đọc B.P.E.. tr. 327 tt

[19] Câu này bị loại bỏ trong phiên bản P.T.S. ed – Ed (NXB)

[20] Có nghĩa là tham dục theo sau bất kỳ hay toàn bộ cảnh sắc ta đã gặp phải. – *Pyī*.

[21] Nhờ được thanh tẩy khỏi những Phiền não. *Tīkā* Hay là *asayaposana* có nghĩa hoàn tất được ước muốn riêng của chính mình, gồm có việc hoàn tất bằng những hành vi tốt được thực hiện ở các kiếp trước. thuộc những nguyên nhân đã có sẵn trước. để vun trồng thiền *Jhāna*. - *AnuTīkā*

[22] Xin đọc Vihanga. Loc. Cit.

[23] Nt.

[24] Ở đây được gọi là ‘Petake’

[25] Vibbhanga 257, l 12

[26] xin đọc ở trên tr. 153.

[27] Vibhabga. 258

[28] Uppannan ti. Hay là được đạt đến.

[29] Xin đọc *B.P.E. tr. 43*, n. 4, 57.

[30] Về điểm này, Thiền định *Jhāna* xuất hiện trước, xin đọc Dialogues i. 82-84; Compendium 54- Ed (NXB)

[31] Loc. Cit.

[32] Phân Biệt (*Vibhanga*) Loc. Cit. B.P.E. ‘trú (*vīhirati*)

[33] Maha-Niddesa, 156.

[34] Xin đọc Compendium, 202.

[35] Đọc là *gahetvabhavanaya na anurupam...*

[36] Chs. iiii. tt.

[37] Hay là muốn làm (chanda)

[38] *Dhs.* § 161.

[39] (Bộ Phân Tích (*Vibhanga*) 258 – paccattam ‘cá nhân’ là *nyniyakam*. Xin đọc dưới đây. – Ed (NXB)

[40] Xin đọc *iti pi vattum vattati*.

[41] (Bộ Phân Tích (*Vibhanga*) 258, 1. 10 đây là định nghĩa giản lược đã được trình bày cách trọn vẹn . nt. 217. và trong tác phẩm này đã được thảo luận trong trang 157 tt.

[42] Loc. Cit

[43] Supra tr. 225

[44] Xin đọc đoạn ở trên. tr. 202-5

[45] *Dhs* §163.

[46] Có nghĩa là từ bất kỳ thọ nào dù lạc hay khổ. – *Pyī*.

[47] Tăng Chi Bộ Kinh (Anguttara) ii. 198

[48] Như thế, chúng được chính nghiệp chứng thừa nhận – *Pyī*. Xin đọc Trung Bộ Kinh (Majjhima) iii 203.

[49] *Dialogues* I 318, v.v...

[50] Tương Ưng Bộ (Samyutta) iv 367; v. 91

[51] ‘Cần xả’ thoát khỏi thu hẹp lại hay bành trướng ra được gọi là tâm xả, và điều này dưới góc độ trung bình như vậy. được gọi là ẩn chứng xả vì nó là điều kiện tạo ra một nguồn nghị lực tương tự như vậy..- *Tīkā*

[52] Các điểm tranh luận, i. 64 có nghĩa là nhờ đạt đến được tám thiền chứng hiệp thể (*samāpatti*) và thông qua mười loại tịch tĩnh thuộc Bốn đạo và Bốn quả – không tánh và vô tướng (*animitta*) - *Tīkā*

[53] *Dhs.* §§ 150, 156.

[54] Còn đối với Ngũ Uẩn (hay là năm tập hợp). Không thấy nêu trong kinh phật. Người nào trở nên hành xả đang khi quán sát tam tướng của ngũ uẩn, giống như một người không còn phải tò mò khi đã được biết rằng đó là con rắn có nọc độc bằng cách nhìn thấy ba vòng đốm ở cổ. - *Tīkā*

[55] *Dhs.* § 163

[56] *Dhs.* § 163

[57] *Dhs.* § 165

[58] về từ này nên đọc Compendium ở Phil. Tr. 55

[59] Vibhanga tr. 122

[60] Tương Ưng Bộ (Samyutta) v. 213 tt.

[61] Trung Bộ Kinh (Majjhima) i. 296.

[62] Xuất phát từ Thiền *Jhāna* Tứ đạo. - *Tīkā*

[63] Hay là ‘lan toả’ xin đọc *visadū* thay vì *vivatā*. – Tr.

[64] *Dhs.* § 167.

[65] Tăng Chi Bộ Kinh (Anguttara) iv. 310tt. xin đọc Tương Ưng Bộ (Samyutta) ic. 360, 362; những câu hỏi của nhà vua Minlinda. li. 222

[66] Dhs. § 161

[67] Tương Ưng Bộ (Samyutta) i. 220. v.v.... (Kindred Saying 282)

[68] Dhs. § 176

[69] nt. §177

[70] Thần thông (Abhinna). Nguyên văn là Tuệ giác siêu phàm. – Ed (NXB)

[71] Thanh Tịnh Đạo (Visuddhimagga). Tr. 90 tt.

[72] *Tadandhammatā* = tà niệm giống như một uẩn (khandha) tương ứng với ái dục (craving) đang thêm khát nhiều loại thiền *Jhāna* khác nhau. Hoặc giả chánh niệm đem theo nhiều loại thiền *Jhāna* khác nhau và chưa kịp thoát khỏi thêm khát. *Tīkā*

[73] Có nghĩa là tiến hành thuộc đệ nhị Thiền và nhiều loại khác đôi khi lại lệ thuộc. Nhưng không phải luôn luôn vào việc đạt được đệ nhất thiền. Tilka

[74] Dhs. §181

[75] Dhs. §182

[76] Suddhika. Hiểu theo nghĩa đen là pur-ish. Xin đọc trong Points of Controversy, tr. 14, n. 2.

[77] Hoặc là, những trạng thái được biết đến nơi chính bản chất không thể đảo ngược được. – Do tuần (yojana).

[78] Dhs. §203

[79] Chs. iv. v.

[80] Xin đọc *na labbhati*.

[81] Ch. v.

[82] *Dialogues* i. 88

[83] Ch. xii. 'iddhividhā-niddeso. *Khippanisanti*.

[84] Có nghĩa là vườn cây soài là nơi Mahinda lần đầu tiên đặt chân đến đảo quốc Ceylon. – Do tuần (yojanā) xin đọc Mahavanam, xxxvi. 106. là tên của một trong số các ngọn cao thuộc dãy núi Missaka tại Ceylon. *Sāmantapāsādikā*. J.P.T.S., 1888 Tr..

[85] *Abhibhāyatana* là một loại thiền định *Jhāna* có lời mở đầu (*abhibhū*) hay Tuệ giác áp đảo làm nhân duyên (*āyatana*) hay là thiền *Jhāna* với một nơi chốn hay vị thế (*āyatana*) được gọi là đối được cần được áp chế (*abhibhavitabbam abhibhāyatana*) *Tīkā*

[86]. Dhs. § 204

[87] Āgamatthakathesa.

[88] Dhs. § 212

[89] Trang 101tt; *Cariyā-nidesa*.

[90] Dhs. §§ 246 tt.

[91] Hội Thánh Điển *Pāli* (P.T.S.) đã bỏ qua câu này. - Tr

[92] Dhs. § 248

[93] Hay, một qui trình có liên quan đến đối tượng.

[94] Dhs. § 249

[95] Nt 250

[96] *Những điểm tranh luận* (Pts. ii. 39)

[97] Hội Thánh Điển *Pāli* (P.T.S.): *adhimatto*; v.l. *adhimokkho*. Thay cho *adhmutto*

[98] Dhs. § 251

[99] Dhs. § 251. ‘divine’ có nghĩa là ‘phạm thiên’

[100] Ch. IX

[101] (Metta) hay là tâm từ như vậy là bắt nguồn từ $\sqrt{mid}$ - là yêu. Điều này còn hàm chứa đó là *dhamma* (Giáo pháp) yêu thương, chứ không phải là một người; chính vì thế quan điểm của tà đạo về bản ngã ở đây đã bị ngăn chặn - *Visuddhi magga tīkā*

[102] Có nghĩa là *karuna* (*tâm bi*) bắt nguồn từ chữ $\sqrt{kar}$ - thực hiện. Tr.

[103] Có nghĩa là bắt nguồn từ $\sqrt{ki}$ - có nghĩa là phá huỷ. - Tr

[104] Bắt nguồn từ $\sqrt{a}$ - có nghĩa là rải rác. – Tr.

[105] Xin đọc Thanh Tịnh Đạo (*Visuddhimagga*) ch. ix

[106] Có nghĩa là thiếu Tuệ giác (*annāna*) cũng có thể được coi như là thiếu niềm vui và sâu khổ. *MulaTīkā*. Xin đọc tâm xả trong Trung Bộ Kinh (*Majjhima*) tr. 364. – Ed (NXB)

[107] Tăng Chi Bộ Kinh (Anguttara) iii. 291.

[108] Gegasita chính là thuộc về gia đình thuộc sống trong nhà - Ed (NXB) Kāma là chỗ trú thân của thèm khát dục vọng và được gọi là geha. – xin đọc Milinda I . 71

[109] Adhikusaladhammesu. Trong Hội Thánh Điển *Pāli* (P.T.S.) đã bỏ đoạn này. ed.

[110] (Bộ Phân tích (*Vibhanga*), ch. xiii

[111] Thanh Tịnh Đạo (Visuddhimagga) ch. ix

[112] Sambhavetva.

[113] Nằm trong hệ thống năm bậc thiền.

[114] *Rūpāvacara*

[115] Xin đọc trong Compendium. Tr. 54

[116] Ch. vi.

[117] I. tr. 193. xin đọc *Dialogues*, Sta xxi., esp. tr. 320.

[118] Thanh Tịnh Đạo (Visuddhimagga) tr. 193 tt. cuốn V.M. phân đoạn (*Tīkā*) cho rằng thân xác, qua Thiền định, được coi như nơi bản chất như thật giống như một con yêu tinh trá hình được nhìn thấy nơi bản chất thực sự của nó. Một số đọc là *sarīrabhāva-vipattivasena* – nhờ cách thể hiện sai lạc của bản chất như thật nơi thân xác.- tr.

[119] Sự bắt lực của đối tượng để lôi kéo Định tâm trên chính mình do bởi các pháp đáng ghê gớm của chính đối tượng đó chính là tình trạng yếu đuối đó.- Pyī.

[120] Như thế, một ngày tuổi. hai ngày tuổi, v.v... - Tr.

[121] Dhs. § 265.

[122] B.P.E., ‘tâm sắc giới’

[123] Nt. § 248

[124] Nt.§ 223.

[125] (Bộ Phân tích (*Vibhanga*) tr. 261

[126] Dhs. § 265

[127] (Bộ Phân tích (*Vibhanga*) tr. 261

[128] Thánh Đạo của ‘Bậc Bất lai’ (never returner), đối với hạng người này năm hạ phần kiết sử kẻ như đã loại bỏ được’ xin đọc những điểm tranh luận, tr. 74 thì thân kiến’ là kiết sử đầu tiên.

[129] *Điểm tranh luận* tr. 331, trích trong Tăng Chi Bộ Kinh (Anguttara) v. tr. 133-35

[130] (Bộ Phân tích (Vibhanga) Tr. 261 tt

[131] Như đã được bàn đến ở trên. phần IV. tr. 141 tt. lời nhắc nhở sẽ được bàn tới dưới đây.

[132] *Akasananica*

[133] Khi bậc Thiền định *Jhāna* được coi như là một giai đoạn giải thoát (tứ đạo trong số tám bậc) ta đọc thấy mô thức như sau: (thay vì ghi lại giống như trong Dhs.) đang khi nghĩ tới ý tưởng “hư không thực là vô biên!” ngài đạt đến và trú...v.v... đọc trong Dialogues ii. 119 xin cũng đọc thêm trong B.P.E tr. 71. n.

[134] Xin đọc ở trên, tr. 246, Bốn đối tượng của ý.

[135] *Dhs.* § 266

[136] *Dhs.* § 267

[137] *Nt.* § 268

[138] *Tam tava*

[139] *Vibh.* Tr. 263. xin đọc *Sum.* V. về D. ii. tr. 69 § 33

[140] Bốn Bậc Thiền định ‘Vô sắc’ được coi như là các pháp thuộc định tâm bình thường có thể đoán chừng đã được cảm nghiệm một cách tương ứng, nơi một người đã phải tái sinh với bốn lãnh vực thuộc các cõi vô sắc.- Ed (NXB)

[141] Xin đọc *riseva* thay vì *visaya*.

[142] *Dhs.* §§ 269-76

[143] Một “thành quách bị chôn vùi” đây chỉ là kiểu chơi chữ – *pa-dhānam bhāvam nītam panītam*. - Ed (NXB).

[144] *Paṭṭhāna*. “Mẫu đề tam cấp thấp” là một chương trong cuốn đầu tiên, hay là cuốn *Tīkā-Paṭṭhāna*. – Ed (NXB)

[145] Trong nhóm bậc trung của tâm thiện mẫu đề tam bậc hạ, bằng những kết quả gây ra do hành động, v.v... do tái sinh hành động là ‘bậc hạ’; bằng những kết quả do gây ra do hành động v.v... muốn giải thoát khỏi vòng luân hồi hành động là ‘bậc thượng’; hành động không cho kết quả là bậc ‘trung’. Từ ba nhóm trên, chúng ta chấp nhận nhóm trung bình, bởi vì nó không cho những kết quả như hai nhóm khác, đương nhiên chín loại tâm thiện tùy thuộc

vào vòng luân hồi sanh tử và chín lại tùy thuộc vào sự giải thoát khỏi sanh tử luân hồi, hình thức của mười tám môn hành động, những hành động trên cũng là môn trong cảm nhận chúng sanh của kết quả khác nhau, do đó môn của hành động. Đức Phật đã từng tuyên bố trong những hoàn cảnh khác nhau của thức có quá nhiều cửa hành động, hay là thân biểu tri v.v... là môn của hành động. Và mười tám hoàng tử được biết theo những sở hành của họ là có chín vô dụng theo lập trường thánh thiện bao gồm 'tùng bậc hạ', mẫu đề tam v.v... và chín hữu ích theo cấp 'bậc thượng'. Tương tự những vị Sa môn v.v... và những vị chư thiên. Bốn mươi tám gia đình là có tới bốn mươi tám tập tục khác nhau.- *Tikā*.

Hoặc hành động mà không tôn kính là bậc hạ; hành động với tâm xả là bậc trung bình; hành động với tâm tôn kính là bậc thượng. Hoặc hành động vì lợi ích lợi lạc thế gian là bậc hạ; xa lánh tham muốn là bậc trung bình; thiết lập quả vị A La Hán là bậc thượng. Hoặc khởi lên nhiều tham dục là bậc hạ; xa lánh tham dục và làm hạn chế lòng tham là bậc trung bình; làm điều tốt cho tha nhân là bậc thượng. Tâm thiện bị giới hạn là bậc hạ; hành động bằng tính toán là bậc trung bình; hành động vô tính toán là bậc thượng. Tâm thiện chỉ đạt được trong thiện siêu thế là bậc hạ; tâm thiện không được tu tập tốt là bậc trung bình; tâm thiện được tu tập tốt và đạt được do một người biết kiểm soát là bậc thượng.- *Anutikā*.

[146] Lánh xa người bậc hạ bằng người trung bình, mẫu đề tam từ bộ chín bắt đầu với từng người bậc hạ, mẫu đề tam bộ sáu thành tựu được. Lánh xa người bậc thượng bằng người trung bình, mẫu đề tam bộ chín bắt đầu với từng người bậc thượng, mẫu đề tam, bộ sáu thành tựu được. Hai bộ trên cho mười hai, với bốn giai cấp bằng 48 phong tục tập quán gia đình.

[147] Dhs. 269

PHẦN VIII

TÂM SIÊU THỂ (LOKUTTARA) [\[1\]](#)

Chương I

SƠ ĐẠO

Như vậy đang khi muốn nêu rõ tâm thiện tạo ra nhiều triển vọng đa dạng dưới ba hình thức tái sanh, giờ đây để làm rõ tâm thiện siêu thể ở góc độ sống vượt qua hẳn toàn bộ những điều kiện tái sanh[\[2\]](#), một lần nữa chúng ta lại bắt đầu vấn đề với câu hỏi: ‘Hiện trạng thiện pháp là gì vậy?’[\[3\]](#)

Về điểm này ta phải hiểu từ ‘Siêu thể’ (lokuttara) mang ý nghĩa gì? [214] Lý do là tâm này mang sẵn đặc tính siêu thể (hay là thánh), nên nó vượt qua hẳn những hiện trạng phàm tục, chính vì đặc tính vượt qua hẳn những hiện trạng phàm tục như vậy, nên tâm này chiếm vị thế thống lãnh những hiện trạng (phàm tục) đó.

‘Những người tu tiến[\[4\]](#) thiền định (Jhana)’ có nghĩa là những ai phát hiện, tạo ra được và phát triển thiền định đạt đến mức độ “nhập định” chỉ nội trong một sát na (tia lóe) định tâm ngắn ngủi.

Vì tâm này thoát khỏi những hiện trạng phàm tục. và ra khỏi vòng luân hồi tái sanh, thế nên nó còn mang đặc tính ‘hướng ngoại’. Hoặc giả, có một số người đó nhờ thiền định (Jhana) mà đạt được những tiến bộ đạo đức; do vậy định tâm này mới có tên gọi là ‘định tâm hướng ngoại’. Người nào có khả năng tâm này sẽ hiểu rõ Khổ đế, Tập đế, Diệt đế và Đạo đế.

Lại nữa, tâm siêu thể chẳng giống như những gì bấy lâu nay ta thường quan niệm như là ‘dẫn đến’ tích tập[\[5\]](#) nghĩa là giúp ta tích lũy hoặc tăng thêm khả năng “Chết” cũng như tái sanh nơi vòng luân hồi tái sanh do tâm thiện thuộc ba cõi hiện hữu tạo ra. Nhưng trong trường hợp như vậy, ngay cả khi kẻ nào tạo được cho mình một rào cản cao tới mười tám “khủy tay” đi chăng nữa, thì vẫn có người nào đó có thể dùng “chiếc búa to” đập tan hoặc phá sạch những gì ta đã tích lũy được từ bấy lâu nay. Chính vì thế tâm siêu thể được coi như có chức năng chấm dứt hoặc xóa bỏ “tử” và tái sanh thông qua tâm thiện cả ba cõi ta đã tích lũy được từ bấy lâu nay, bằng cách vô hiệu hoá các nguyên nhân tạo ra tử và tái sanh; chính vì thế tâm siêu thể lại là hướng dẫn xuất ly nhằm đoạn trừ tà kiến.

Trong đoạn văn ‘nhằm đoạn trừ [tà] kiến (hay quan điểm bất thiện)’ từ ‘quan điểm’ được gọi là ‘điều tạo ra tà kiến’ y hệt như khi ta nói ‘điều tạo ra rác rưởi’ ‘điều tạo ra phân tro’ điều này ám chỉ những điều ô uế, điều dơ bẩn v.v...[\[6\]](#) Hoặc gộp chung lại trong sáu mươi hai tà kiến và được liệt kê thành những “quan điểm” – chính vì thế ta gọi đó là ‘điều tạo tà kiến’, hoặc qui trình các hiện trạng này chính là qui trình tạo ‘quan điểm’ (gồm cả chánh kiến lẫn tà kiến) – và đó chính là ý nghĩa của cụm từ này. Cũng tương tự như vậy từ ‘tiến trình hay tiến bộ’ tạo quan điểm đều có cùng ý nghĩa như vậy. Những hiện trạng nào vậy? (thân kiến) (theory of individuality[\[7\]](#)) về hoài nghi, giới cấm thủ = silabbata-paramasa, và

những pháp bất thiện như tham dục, sân hận, và si mê chỉ dẫn đến trầm luân cùng với những tương ưng khác. Chính vì những điều đó chúng ta cho rằng điều đó tương tự như qui trình dẫn đến tà kiến xuất phát từ bản chất thuộc qui trình tạo tiến hóa nơi Sơ Đạo. Chính vì thế sáu mươi hai tà kiến cũng như những pháp bất thiện đó là ‘những điều tạo quan điểm.’

Đối với những tà kiến này, nhằm đoạn trừ nghĩa là mục đích diệt trừ tận gốc.

‘Đệ nhất’ đây chính là thứ tự để đếm, và cũng là điều đầu tiên chúng ta gọi nhớ lại mà thôi.

‘Cõi’ (bhūmi): trong những đoạn văn như ‘về cõi chưa được vén mở.’ Trần gian vĩ đại này được gọi là ‘cõi’; trong những đoạn như ‘nơi cõi dục giới.’ Một hiện trạng tâm được gọi là ‘cõi’. Nhưng ở đây ta muốn ám chỉ đến chánh quả do cuộc sống tu trì đem lại, cũng được gọi là ‘địa vực’ do bởi lý do đây là cơ sở (là mảnh đất dụng võ) tạo ra những pháp tương ưng, hoàn toàn tùy thuộc vào cõi này. Hoặc cũng còn được gọi là “cõi”, cho dù có vượt qua hần thế gian. “Cõi” tự xuất hiện, không giống như Níp-Bàn, là hiện trạng không được tỏ hiện ra. Để ‘đạt được Sơ Đạo’ ta nên hiểu đây là giai đoạn thứ nhất có nghĩa là thắng vượt được (chiến thắng hay đắc sơ quả của đời sống phạm hạnh). Và việc đạt đến quả Nhập Lưu (Sotapanna) [215] ‘viễn ly khỏi’ có nghĩa là tách biệt khỏi bằng cách diệt tận gốc, tổng khứ khỏi (chấm dứt hay diệt).

Giờ đây cho dù thiên định siêu thế không được hoàn tất mà thiếu tiến hành, tuy nhiên xuất phát từ dục quan không những chỉ để [khẳng định nhưng còn] để nhấn mạnh ở đây là Thiên định này đi kèm với tiến hành. [Đức Phật] đang khi loại bỏ một công thức liên quan đến ‘hành nan, đắc tri,’ v.v...^[8] Ở đâu con người ta đang khi thái hồi cái bản chất thấp hèn đang khi theo đuổi con đường Thiên định, lại Đắc Đạo chỉ sau một thời gian dài, khuất phục được trực giác quá chậm chạp trì trệ này. Như vậy, bất kỳ cơ hội nào không được xác định (khi bản chất thấp hèn bị thái hồi) được biết đến như là một hành nan và một đắc tri. Ta đã chứng tỏ điều đó vào cơ hội nào? Cơ hội^[9] đó khi bản chất thấp hèn tái sinh sau khi đã bị loại bỏ được một lần, hai lần, thì vào cơ hội thứ ba cũng vẫn bị loại bỏ y nguyên và bị tách rời hoàn toàn khỏi đạo – điều này ta đã minh chứng thấy như vậy. Bản chất đó được gọi với tên là hành nan và đắc tri. Với chừng đó thế thì vấn đề đã quá rõ ràng. Chính vì thế việc giải thích ở đây nên được hiểu ngay từ đầu như sau:

Người nào đó, hiểu được tứ đại hiển, thì cũng am tường được sắc, hiểu được phi sắc. Nhưng khi hiểu được sắc và phi sắc (siêu hình) thì cũng có thể thực hành Khổ, khó khăn và mỗi một- đối với người đó tiến hành thực sự là đau khổ. Và người nào đã hiểu ra sắc và phi sắc (siêu hình) trong cuộc sống Thiên định, nếu có sự chậm chạp xảy ra (thể hiện) nơi đạo thì trực giác cũng diễn ra rất chậm chạp. Kẻ nào hiểu được (một cách dễ dàng sắc và phi sắc (siêu hình) khi xác định được tính [phức tạp] của tuệ tri sắc, đều thực hiện điều đó với đau khổ, khó khăn và mỗi một, và kẻ nào sau khi đã xác định được [điều phức tạp đó] đang khi theo đuổi cuộc sống Thiên định, thì cũng cảm nhận thấy được hành nan và đắc tri.

Một số người khác đang khi xác định được điều [phức tạp] thuộc tuệ tri sắc, họ hiểu ra được những tương quan nhân duyên cũng tạo ra cảm giác mỗi một do đau khổ và khó khăn như vậy. và khi kẻ nào đã hiểu thấu được những tương quan nhân quả trong việc theo đuổi

cuộc sống Thiền định sẽ tạo ra được đạo sau một thời gian dài, [216] thì cũng phải trải qua hành nan và đặc trì.

Một số người khác nữa, đang khi hiểu được những tương quan nhân quả, lại thâm nhập được vào các pháp ấn (thuộc tính vô thường v.v...) cũng cảm thấy mệt mỏi, cộng với đau khổ cùng những khó khăn. Và kẻ nào theo đuổi cuộc sống Thiền quán, đã thâm nhập được các pháp ấn chỉ đặc biệt tạo ra được đạo sau một thời gian dài, thì cũng tỏ ra cho thấy hành nan và đặc trì. Một số người khác nữa đang khi thâm nhập được vào các pháp ấn – Thiền quán của người đó nhạy bén, quả cảm, rõ ràng và nhiệt thành được- nắm chặt được những ước muốn Thiền quán, thì cũng còn mệt mỏi do đau khổ và khó khăn tạo ra nữa. Và người đó nắm bắt được ước muốn đó, sống cuộc sống Thiền quán nhưng lại tạo ra được đạo chỉ sau một thời gian dài, cũng cho thấy hành nan và đặc trì. Họ[10] đang chứng tỏ giai đoạn này được gọi là giai đoạn “hành nan và đặc trì”. Chúng ta nên hiểu ba giai đoạn tiến hành sau đây theo cách thức này.

Trong danh sách ‘xúc v.v...’ bốn từ: - tín quyền. “tri vị tri quyền” chánh ngữ, chánh nghiệp, chánh mạng – là những đặc điểm phụ[11]. Từ ‘chi đạo[12]’ v.v... cũng chỉ là những điều phụ, xuất hiện nơi những đoạn chú giải và trong những chú giải thuộc ‘tâm’, v.v... Điều còn lại toàn bộ đã được đề cập đến ở trên[13]. Nhưng pháp siêu thế thông qua những ‘giai đoạn’ (hoặc lãnh vực) ở đây lại là một nét đặc trưng rõ rệt.

Đối với những giai đoạn này tín quyền, ‘tri vị tri quyền[14] đã nổi lên, thông qua những phương tiện nhập thiền trước đó. Vị nào đang tu luyện một cách thích hợp ‘tôi sẽ biết được đạo dẫn đến bất tử chưa từng được biết, hiểu ra được Tứ Diệu Đế, biết rõ được dòng thác tái sinh liên tục, chưa từng được biết và những trạng thái này, v.v... nên được hiểu thông qua phương pháp đã được đề ra ở trên nơi tiết mục bàn về tuệ quyền[15].

‘Chánh ngữ’ là cách ăn nói bất thiệp hay đáng tán dương, một tên dành để gọi việc kiêng cử khỏi tà ngữ thông qua việc chấm dứt (cắt đứt) hoàn toàn khỏi hạnh kiểm bất hảo trong lời nói. Chánh ngữ lấy hiệu biết[16] làm trạng thái, kiêng cử khỏi tà ngữ làm phận sự, và loại bỏ hoàn toàn tà ngữ làm thành tựu.

‘Chánh nghiệp’ chính là hành động bất thiệp hay đáng tán dương, một tên gọi dành để gọi việc kiêng cử không sát sanh. và v.v... thông qua việc cắt đứt (chấm dứt) hoàn toàn tà nghiệp (wrong action). Trạng thái của Chánh nghiệp lấy việc tạo ra, gắng theo hay làm thức tỉnh các pháp tương ứng cho hành vi tốt. Phận sự của nó chính là kiêng cử khỏi (tà nghiệp), lấy việc cắt bỏ (đoạn tuyệt) dứt khoát với tà nghiệp làm thành tựu.

‘Chánh mạng’ chính là cử chỉ bất thiệp hay đáng tán dương, một tên dành để gọi việc kiêng cử khỏi tà nghiệp (wrong livelihood). Nó chọn việc Thanh tịnh[17] làm trạng thái, lấy việc bảo vệ cuộc sống làm phận sự [217] lấy việc loại bỏ (chấm dứt) hoàn toàn tà nghiệp làm cách thành tựu. Hay, trạng thái, v.v... ở đây nên được hiểu là thông qua điều đã đề cập đến về ba điều kiêng cử[18] nêu trên.

Như vậy, nhờ ba hiện trạng Đạo được đề cập đến ở trên ta nên hiểu đây là năm hiện trạng trong Bát Chánh Đạo. Thiếu những (chi Đạo này) và cũng giống vậy thiếu tâm bi (và) tùy hỷ nơi bất luận pháp[19] nào, nên lưu ý là, đối với ba yếu tố xảy ra nơi bản văn Kinh Phật ở

đây, bi và tùy hỷ lại lấy chúng sanh làm đối tượng; trong khi đó những hiện trạng siêu thế trên lại có Níp-bàn làm đối tượng; chính vì thế hai điều này không được kể ra đây. Ở mức độ ý nghĩa rõ nét nơi phân đoạn trích trong phần Tóm Lược. Trong phần chú giải thì các từ ‘chi Đạo’ và ‘Đạo được gộp lại’ mang ý nghĩa tương ứng ‘Một phân đạo’ và được gộp tóm trong đó, có liên quan, thì Đạo giống như điều gộp lại trong một khu rừng chính là cánh rừng gộp lại vậy.

Trong câu “hỷ giác chi (rapture) (hay là giác ngộ hoàn toàn)^[20] câu này có nghĩa Hỷ là một yếu tố thuộc trí tuệ trọn vẹn. Về điểm này ‘giác chi (bodhi = giác ngộ) cũng có thể được hiểu là hiện trạng của một người nào đó có được trí tuệ (hay giác ngộ) hoặc là người được giác ngộ. Vị Thánh đệ tử (Ariyan Disciple) được giác ngộ thông qua sự hài hoà nơi tất cả bảy giác chi: Niệm, trạch pháp, tinh tấn, Hỷ, khinh an, định và xả. Điều này nổi lên [ngay vào sát na chúng ta cảm nhận được] những điều siêu thế. và điều này đối lại với nhiều hiểm nguy đa dạng vào thời điểm bị tiêm nhiễm và lãng quên, vào thời điểm ấn định và chiến đấu. Đắm nhiễm dục lạc và tu hành khổ hạnh. và vào thời điểm đam mê đoạn kiến và thường kiến. v.v... chính do sự thích hợp nơi các pháp vào sát na khi mà các pháp siêu thế nổi lên được gọi là sát na giác ngộ (bodhi). Và động từ *bujjhati* (tức là tỉnh thức, được giác ngộ, hay hiểu biết) ám chỉ sự nổi lên từ “giác ngủ” liên tục nơi bản chất thấp hèn, hay là việc thâm nhập được vào Tứ diệu đế, hay là tác chứng được Níp-Bàn. Thành tố như Giác ngộ được gọi là tính chất thích hợp giữa các pháp, lại chính là giác chi. Giống như chi thiền, chi Đạo, v.v... vị thánh đệ tử được giác ngộ nghĩa là giống như thích hợp giữa các pháp đã giải thích gọi là Bò-đề hay giác ngộ những yếu tố tiềm năng giác ngộ này chính là những yếu tố giác chi hay là chính giác ngộ vậy. Giống như những thành phần của một đạo quân, hay một đoàn chiến xa, chính vì thế các luận sư chú giải thường nói: ‘giác chi chính là những thành phần tiềm năng nơi một con người đã được giác ngộ.’

Hơn thế nữa, thế thì những giác chi đó được hiểu theo nghĩa nào? Chính vì chúng dẫn đến giác ngộ, và chính vì nhờ đó mà chúng ta được giác ngộ. [218] Chính vì chúng ta được giác ngộ một cách thích hợp, chính vì chúng ta đã được giác ngộ một cách thấu đáo, chính vì chúng ta được giác ngộ một cách thích đáng. Như vậy bằng cách phân tích này ta cũng có thể nói ‘giác chi chính là được hiểu thấu đáo như vậy’.

Còn nữa, giác chi chính là yếu tố giác ngộ bất thiệp và đáng tán dương. và Hỷ giác chi’ có nghĩa là chính (Hỷ) đó lại là một yếu tố giác ngộ trọn hảo. Trong đoạn chú giải về nhất tâm v.v...^[21] từ này xuất hiện ý nghĩa cần được hiểu theo cùng một ý nghĩa như đã nêu trên.

‘Thuộc các hiện trạng đó^[22]’ có nghĩa là đề cập đến những hiện trạng Tứ Diệu Đế. Vào sát na đó đã trở thành đặc chứng. ‘điều đó chưa từng được hiểu biết một cách thấu đáo.’ Có nghĩa là, mặc dù những hiện trạng đó (Tứ Diệu Đế) hiện giờ đã được hiểu một cách thấu đáo nhờ đạt đến sơ Đạo, tuy nhiên khi một người nào đó đã gia nhập vào một thiền viện là nơi người đó chưa bao giờ lui tới và ngồi thiền giữa nơi tiền sảnh thiền viện đó. ở đây ta nói tới điều người đó trước kia chưa bao giờ lui tới. Nói rằng, ‘tôi đã đến một nơi trước kia tôi chưa bao giờ đặt chân tới’. và nơi đó được trang hoàng với hoa đăng người đó chưa từng được chứng kiến bao giờ, và được mặc áo cà sa là điều người trước đó chưa từng mặc. và dùng thứ thức ăn mà người đó chưa bao giờ thưởng thức trước đó, ta có thể nói những việc đó có liên quan đến những kinh nghiệm mới, người đó nói. ‘Tôi đã dùng một bữa ăn mà tôi

chưa bao giờ được thưởng thức trước đó.’ và v.v... chính vì thế, ở đây cũng vậy chính vì những hiện trạng này người đó chưa bao giờ cảm nghiệm được trước đó, chính vì thế ta đề cập đến từ ‘vị trí’ và cũng giống thế đối với [những từ tương đương như ‘chưa bao giờ nhận thức được.’ v.v...

Về các từ ‘chưa bao giờ nhận thức’ có nghĩa là trước kia ta chưa được chứng kiến tận mắt những điều như trí tuệ giác ngộ; ‘chưa bao giờ đắc’ có nghĩa là không thể “đạt đến được” hiểu theo nghĩa trước kia ta chưa từng lui tới được. ‘chưa bao giờ hiểu được’ có nghĩa là (không thể) làm rõ được bằng trí tuệ hay Thiền quán. ‘chưa bao giờ được tác chứng’ có nghĩa là không phơi bày ra ngay trước mắt được.’

Để ‘thực chứng’ có nghĩa là ‘nhằm mục đích đem ra phơi bày (trình diện) ngay trước mắt’ và vì toàn bộ cấu trúc được thực hiện với từ này, thế nên phải được thực hiện với các từ khác nữa.- cụ thể là, nhằm mục đích biết được điều ‘chưa biết’, nhận thức được điều ‘chưa từng nhận thức’ và đạt đến được điều ‘chưa từng đắc,’ tức là hiểu được điều chưa từng hiểu được.

Trong câu ‘từ bỏ bốn khẩu ác hạnh[23] khẩu ở đây nên được hiểu là ‘điều phát ra âm thanh’. Tư cách đạo đức có thể bị tha hoá do bất kỳ một trong ba lỗi lầm như (tham, sân, si) và biến thành hạnh kiểm xấu. Hạnh vi xấu được tạo ra hay hoàn tất do lời nói chính là hành vi xấu do lời nói mà ra. ‘sự chừa bỏ’ (*ārati*) có nghĩa là ta hân hoan (vui vẻ) tránh xa bốn loại hành vi xấu xuất phát từ lời nói mà ra. ‘Kiêng tránh’ (*virati*) có nghĩa là ta hoan hỷ xa tránh khỏi những điều xấu xa đó, ‘ngăn trừ’ (*pativarati*) có nghĩa là xa lánh những điều xấu xa đó, ta hân hoan vì không can dự vào những điều xấu xa đó. Như chúng ta đã biết tiếp ngữ được thêm vào dùng làm điểm nhấn mạnh. Toàn bộ ba từ này đều là những từ đồng nghĩa có nghĩa là tiết chế. ‘kiêng cử’ (*veramanī*) có nghĩa là loại bỏ, phá huỷ tình trạng thù địch. Đây cũng là một từ đồng nghĩa với việc tiết chế.

[219] Hơn thế nữa, ta nói lời vọng ngữ...v.v... thông qua bất kỳ cố ý nào được kể như đã phạm phải điều khẩu ác hạnh. Khi việc kiêng cử thuộc tâm siêu thế này nổi lên. Điều này không cho phép bất kỳ sự can phạm xảy ra nơi một hành vi như vậy. Nó loại bỏ qui trình hành động (có nghĩa là cố ý) vì thế cụm từ ‘để không sai phạm’ cũng được hiểu tương tự như vậy có nghĩa là không cho phép thực hiện một hành động như vậy, nó loại bỏ qui trình hành động, chính vì thế mà ‘từ bỏ’. Và ai phạm phải bốn điều hạnh, bằng bất kỳ cố ý nào thì được cho là đã vi phạm nguyên tắc đạo đức’. Một khi việc kiêng cử thuộc tâm siêu thế này nổi lên. nó sẽ không cho phép việc vi phạm đó. Chính vì thế, “không vi phạm” ‘không vượt quá giới hạn’ (*anatikkamo velā*) trong những đoạn văn như ‘vào thời đó[24]’ từ ‘velā’ có nghĩa là ‘thời gian’. trong câu ‘ngài sống trong Uruvela,’[25] vela ở đây có nghĩa là ‘một đồng’ [cụ thể như một đồng cát (uru)]. Trong câu ‘đang được vũng vàng do bản chất, ngài không vượt qua giới hạn[26] vela ở đây có nghĩa là ‘biên giới’ vì điều này không vượt quá giới hạn, ở đây cũng có nghĩa là ‘ranh giới,’ khẩu thiện hạnh được ám chỉ là những giới hạn. vì nó không thể được vượt qua. Chính vì thế kẻ nào phạm phải bốn khẩu ác hạnh do bất kỳ cố ý nào được gọi là đã vượt qua giới hạn ‘đạo đức’. Khi việc kiêng cử thuộc tâm siêu thế này nổi lên nó không cho phép (cố ý) vượt qua khỏi giới hạn (đạo đức). – chính vì thế ‘không vượt quá giới hạn’ hoặc giả, ‘vela’ có nghĩa là trừ khử. (velayati) ngài trừ khử điều gì vậy? Bốn điều khẩu ác hạnh. Từ việc trừ khử cái gọi là sự phồn vinh và hạnh phúc. Đây

chính là ý nghĩa nên được hiểu thông qua hai từ này. Cuối cùng ‘để trừ khử đường đi cấp cao’ nghĩa là ‘người đó trừ khử đường đi nước bước’ nghĩa là người đó trừ khử nên tăng nhân duyên bốn khẩu ác hạnh mà ra; chính vì lý do đó điều này muốn ám chỉ đường lối đi” đây là định nghĩa của từ: - nhân, như là tham dục v.v... thuộc bốn khẩu ác hạnh trói buộc, khiến cho con người ta bị trói buộc vào vòng luân hồi tái sinh. - chính vì thế ‘phá bỏ lối đi’ có nghĩa là kiêng cử những điều phá vỡ khẩu ác hạnh[27] mà ra. Hơn thế nữa điều kiêng cử này được gọi là ‘chánh ngữ’ có được do một loạt những kinh nghiệm có được trước khi đắc đạo. Do bởi ý mà con người ta có thể kiêng cử, tiết chế không nói điều vọng ngữ, do người khác nói những lời vu khống v.v... Nhưng lời nói đó được kiềm chế trong kinh nghiệm ý thức vào ngay sát na thuộc tâm siêu thế; vì việc kiềm chế chỉ nổi lên khi ta cắt bỏ kiềm chế khỏi bốn cố ý khẩu ác hạnh tạo ra, và hoàn tất được chi đạo. Từ bỏ thân ác hạnh’ điều này có nghĩa là từ những hành vi sai trái như sát sanh, v.v... do thân tác tạo ra hay đi kèm với thân. Điều còn lại nên được hiểu theo phương pháp đã được nêu ở trên.

Và điều kiêng cử này cũng được gọi là chánh nghiệp [28] chỉ đạt đến được nơi một số kinh nghiệm giác ngộ được trước khi ta đắc Đạo; vì khi biết suy nghĩ thì con người ta sẽ kiêng cử không sát sanh [220] Một số người khác lại kiêng không trộm cắp và kiêng không tà dâm. Ta chỉ đạt đến được điều này khi ta có tâm kinh nghiệm trong sát na tâm siêu thế. Vì kinh nghiệm đó chỉ xuất hiện khi việc kiêng cử cắt đứt được nguyên nhân ba cố ý do thân ác hạnh đó để hoàn tất chi Đạo.

Liên quan đến việc ‘từ bỏ’ ở đoạn chú giải về chánh mạng[29] ta chỉ duy trì được tà mạng thông qua bất kỳ cố ý nào được cho là đang theo đuổi tà mạng đó. Nhưng khi việc kiêng cử lại thuộc về tâm siêu thế nổi lên nó không cho phép cố ý này tiếp tục được thực hiện; chính vì thế ta gọi là ‘bỏ dỡ dang’. Ta nên hiểu cấu trúc trên theo cách này và chẳng hề có điều gì có thể tách biệt gọi là ‘nuôi mạng’ cả, mà chỉ hiểu biết đi kèm với lời nói và hành động mà thôi, vì ‘nuôi mạng’ chỉ là một phần và một bộ phận của lời nói và hành động mà thôi. Nhưng thông qua cách phụ thuộc liên tục vào bốn nhu cầu thiết yếu[30]. Nên chánh mạng đã bị tách ra khỏi hai hành động này và được dạy như vậy. chính vì lý do đó chánh mạng không có bất kỳ phạm sự [tách biệt nào] và không thể hoàn thành được Bát Chánh Đạo [thông qua bất kỳ số lượng nào]. Vì vậy phương pháp này cần tạo ra một ‘phạm sự’ để cho chánh mạng và để hoàn tất được các yếu tố Bát Chánh Đạo đó. Vì nuôi mạng nếu có thất bại, thì chỉ thất bại nơi các ‘thân môn’ và ‘khẩu môn’ mà thôi, chứ không thể thất bại nơi ‘ý môn’ được. Nếu nuôi mạng có tạo ra được thành công nào thì cũng chỉ là những thành công nơi hai “môn” này mà thôi. sinh mệnh chẳng tạo ra được thành công nào nơi ý môn đâu và những sai phạm xuất hiện nơi thân-môn không liên quan gì đến sinh mệnh đâu; cũng giống vậy nơi khẩu-môn, có liên quan đến khía cạnh này, các vua chúa và quan quyền say mê tiêu khiển và tỏ ra vẻ can đảm, lại ham mê tiêu khiển hoặc trộm cướp trên đường hay phạm tội ngoại tình. Đây là một nghiệp bất thiện thuộc thân; việc kiêng cử các hành vi đó chính là chánh nghiệp. Bất kỳ bốn khẩu ác hạnh người ta phạm phải không do nuôi mạng chi phối đều là nghiệp khẩu bất thiện mà ra. Kiêng cử những hành vi đó chính là chánh ngữ. Và vì nuôi mạng, mà làm bất kỳ một nghề nào như: người thợ săn, người đánh cá v.v... có thể sát sanh, bất kỳ vụ trộm cướp nào con người ta có thể phạm phải cho dù họ có thể tà dâm (nơi những khoái lạc giác quan đó) điều này được coi như là tà nghiệp vậy; kiêng cử không phạm phải những điều đó được gọi là chánh nghiệp. Sau khi đã nhận của dứt lốt, bất kỳ điều dối trá nào họ có thể nói, bất kỳ lời vu khống nào họ có thể thốt ra, bất kỳ lời nói thô

bạo nào, hay bất kỳ ý nghĩ nào hẳn có thể phạm phải - thì điều này cũng được gọi là tà mệnh; kiêng không phạm phải những sai lầm đó đều được gọi là chánh nghiệp. Và như trưởng lão Mahasiva đã nói: đó là sai phạm thông qua “thân môn” và “khẩu môn vậy. [221] Cho dù nuôi mạng có là nguyên nhân cho những sai phạm đó hay không, thì nuôi mạng được coi như là một nghiệp bất thiện do thân và khẩu mà ra. Kiêng không thực hiện những hành vi đó được gọi là “chánh nghiệp và chánh ngữ.” Khi các đồ đệ hỏi, ‘thế thì nuôi mạng xuất hiện ở nơi đâu?’ ngài trả lời, ‘Trong việc thọ hưởng bốn nhu cầu thiết yếu, đã được cung cấp cho họ liên quan đến ba điều tà mạng[31] cũng chính là nuôi mạng vậy.’ Nhưng đây chính là đỉnh cao của tà mạng, việc kiêng không can phạm những điều đó được gọi là “chánh mạng”. Chánh mạng này có thể được đạt đến nơi nhiều tâm kinh nghiệm trước khi đắc đạo. Vì khi ta cảm nghiệm được một cách ý thức, ta có thể kiêng không sai phạm thông qua “thân môn” và nhiều điều khác nơi “khẩu-môn” nữa. Nhưng điều này chỉ có thể đạt được vào sát na tâm ngay sát na đắc đạo siêu thế; và rồi chỉ có một điều kiêng cử duy nhất có thể nổi lên đó là cắt đứt nguyên nhân mọi ác ý về những sai phạm gọi là tà nghiệp, được tạo ra thông qua bảy nghiệp đạo[32] nơi các ‘môn’ đó là thân môn, khẩu môn và chu tất chi đạo ở đây chính là điều đã phân tích trong chương chú giải.

Trong số những quyền đó có tín quyền, ‘tri vị tri quyền, và nơi những chi đạo thì chánh ngữ, v.v... đã được thâm nhập vào. Thông qua những điều được thêm vào thì có chín quyền và toàn bộ Bát Chánh Đạo được công bố trong chương Tóm Tắt.[33]

Trong chương bàn về “Tánh không” đã giữ lại hình thức nguyên thủy của nó. Mặc dù mô thức tiến hành có khác hơn một chút. Hơn thế nữa giáo lý lại được chia thành mô thức ‘tánh không’, tiến hành ‘tánh không’, tính ‘vô nguyên’ và ‘tiến hành vô nguyên’[34]. Trong số những điều này thì ‘không tánh’(Empty) được sử dụng làm tên gọi Tâm Siêu Thế [35] do ba nguyên nhân sau: nguyên nhân gia nhập vào (thiền viện), do chính những công đức của người đó lập được và do đối tượng thiền mà ra. Bằng cách nào vậy? Nơi Tăng Đoàn Chư vị Tỳ-khuru đã xác tín rõ ràng không có một linh hồn bất biến, các quan điểm phức tạp về vô ngã. Nhưng vì chỉ do nghiên cứu những vấn đề này như: đặc tính vô ngã, xuát xứ đạo không thể đạt đến được. Chúng ta cần xem xét những vấn đề này cả về tính vô thường, khổ não và vô ngã (soullessness). Mặc dù vậy Thiền quán của ngài đã dẫn đến những quan điểm nổi bật[36] về những điều phức tạp thuộc ba cõi, như không tánh. Thiền quán này được biết đến là tánh không. Đúng về phía ‘điều có khuynh hướng diễn ra’ đã đặt cho một tên đạo này là không tánh. Như vậy Đạo đó được gọi là không tánh vì khái niệm này thường xuyên có huynh hướng diễn ra.

Và bởi vì nơi Đạo chẳng tồn tại (trống rỗng) tham dục. Chính vì thế đạo này có tên gọi là “Không tánh” nhờ chính những việc thiện nó tạo ra. Níp-Bàn do chẳng tồn tại (không tánh) tham dục, v.v... nên cũng được gọi là “Không tánh”. Vì đạo nổi lên cùng với Níp-bàn làm đối tượng nên đạo có tên gọi là không tánh khỏi đối tượng. [222] Vì ba lý do trên đạo có tên gọi xuất phát từ những việc thiện và từ đối tượng nhờ có các khổ kinh hay phương pháp giải thích giáo lý Vi Diệu Pháp (*Abhidhamma*) chính là giáo lý không có một phương pháp như vậy. Chính vì thế, ở đây ‘không tánh’ có tên như vậy, không phải do chính công đức của nó cũng không do đối tượng, mà từ một sự thật là người mới xuất hiện; vì điều xuất hiện chính là người đứng đầu[37] và có hai đặc tính: thuộc Thiền quán, và thuộc đạo. Trong

đó Thiền định đứng đầu là điều chính yếu là nơi Đạo đã đến; Đạo chính yếu chính là điều chính yếu là nơi quả xuất hiện. Ở đây, do sự xuất hiện của đạo nên ta mới nhập Thiền quán.

Trong câu ‘vô nguyện’^[38] (undesired) chính là tên của đạo, đạo này có tên này do ba nguyên nhân. Bằng cách nào thế? Ở đây chư vị Tỳ-khưu, đã xác tín ngay từ đầu về khổ đế, nhận thấy mỗi phức hệ là khổ đế đó, nhưng chỉ qua nhận thấy được những phức hệ là Khổ đế nên việc nầy sinh đạo không thể đạt đến được, Tỳ-khưu đó cũng nhận thấy chân đế đó mang tính vô thường và vô ngã nữa. Cho đến khi Thiền định của vị đó dẫn đến hợp nhất và rồi khô cạn đi, trừ khử và xả bỏ không còn ước muốn những phức hệ đó nơi ba cõi tái sanh đó. Thiền định này được biết đến là ‘vô nguyện’ (undesired). Ở vị thế điều gì không có khuynh hướng xảy ra, Đạo này được gọi là ‘vô nguyện’ qua Đạo. Như vậy đạo có tên là điều ‘vô nguyện’ bởi vì khái niệm xảy ra và nơi đạo này Tham dục, sân hận và si mê không còn tồn tại nữa chính vì thế đạo đó có tên là ‘vô nguyện’ qua chính công đức của đạo đó. Cũng vậy Níp-bàn do không tồn tại ước muốn đó cũng được gọi là vô nguyện (achanda). Xuất phát cùng với Níp-bàn làm đối tượng, đạo cũng có tên là vô nguyện. Còn đối với ba lý do, v.v...(tiếp tục như đoạn trên)

[223] Có người nêu thắc mắc như sau: - nhưng ‘không tánh, Vô tướng (animitta) vô nguyện’ chẳng phải đã là ba tên dành để gọi Đạo này chăng? Như lời Đức Phật đã nói, ‘này chư vị Tỳ-khưu, có ba cách giải thoát: đó là ‘Không tánh’, vô tướng và vô nguyện’^[39] tại sao trong ba vấn đề này lại chỉ đề cập đến hai ở đây mà thôi và sao lại không đề cập đến vô tướng.? Chúng ta trả lời là: - xuất phát từ chỗ không xảy ra/ bởi vì Thiền quán vô tướng không có thể tự mình đứng vững được chính nơi nó xuất hiện và đưa ra tên cho chính đạo của mình được. Tuy nhiên, Đức Phật tối Cao lại bày tỏ Thiền quán ‘vô tướng’ cho chính con trai của mình là Trưởng Lão Rahula như sau:

*Hãy học điều vô tướng, và từ bỏ lòng kiêu hãnh
Những khuynh hướng xưa nay vẫn dấu kín trong lòng
Như vậy do chế ngự niềm kiêu hãnh đó con hiểu được an tịnh là gì.*^[40]

Còn đối với Thiền quán ‘phân tích’ những thường hằng tướng, kiên cố hạnh phúc và bản ngã^[41] Chính vì thế được gọi là Vô tướng (animitta). Tuy nhiên, cho dù Thiền quán này có phân tích (cắt đứt) với tướng trạng, chính Thiền quán này vẫn thường xuyên hay lui tới với những hiện trạng nơi các tướng trạng này. Chính vì thế nó không thể xuất hiện ở điểm đến và không thể đưa ra một tên cho đạo này được.

Một quan điểm khác nữa: Vi Diệu Pháp (*Abhidhamma*) là một giáo lý đề cập đến những pháp (things) theo nghĩa tuyệt đối. Và theo nghĩa tuyệt đối đó lại luôn không có đủ những nguyên nhân tạo ra đạo vô tướng. Bằng cách nào vậy? Giải thoát được gọi là vô tướng đã công bố vì phương pháp giải thoát khỏi vô thường. Và thông qua việc giải thoát đó tín quyền lại rất dư thừa. Do bởi chính đặc tính không phải là chi đạo, việc giải thoát này, hiểu theo nghĩa tuyệt đối, không thể tự nó có thể gán cho mình một tên gọi cho chính đạo của mình được. Vẫn còn hai Thiền quán trên, thì giải thoát được gọi là “không tánh” (empty) lại được tuyên bố là đạo giải thoát khỏi vô ngã (soullessness) và giải thoát đó lại có tên là ‘vô nguyện’ và được tuyên bố là đạo giải thoát khỏi Khổ đế. Trong đó, thông qua giải thoát được gọi là ‘không tánh’ thì tuệ quyền lại rất dư thừa. Thông qua khả năng giải thoát được

gọi là ‘vô nguyện’ (undesired) thì định quyền (concentration) lại có dư thừa. Những quyền này vì là những chi (factors) của Thánh Đạo. [42] có thể có khả năng đưa ra một tên cho chính những đạo đó theo nghĩa tuyệt đối, nói cách khác trong mẫu đề tam có đạo là cảnh. cũng như nơi cách sắp xếp các pháp có đạo là trường vì dục (desire to do) và tâm ở ngay sát na chúng thành trường, lại chẳng phải là những đạo chi, và những hiện trạng thuộc thành trường của đạo đó lại không được công bố rõ ràng. Như vậy chúng ta nên hiểu điều đó theo nghĩa này. đây là quyết định căn cứ vào ý kiến của một số luận sư tách khỏi tập chú giải này.

[224] Như vậy toàn bộ các khía cạnh Thiền quán “vô tướng (animitta)” không thể tự mình tồn tại được ở tại vị thế điểm đến được, để có thể cho gán cho đạo của mình một tên gọi; chính vì thế đạo vô tướng không được gồm tóm trong đạo đó. Nhưng có một số người lại cho rằng một đạo như thế cho dù không có được một tên cho chính mình ngay từ điểm đến, lại có được một tên thông qua những chú giải thấy trong Khế Kinh xuất phát từ chính những công đức nó đem lại và qua đối tượng của nó. Ta nên bác bỏ những điều đó như sau: - Nếu như ‘đạo Vô tướng’ có được tên gọi xuất phát từ chính những công đức và đối tượng của mình, thì đạo “Không tánh” và “vô nguyện” ở đây cũng nên tạo ra được tên gọi do chính những việc công đức và đối tượng của chúng được ghi lại trong Vi Diệu Pháp (*Abhidhamma*) Nhưng cả hai đều không có tên gọi như vậy. Và tại sao vậy? Vì [loại] đạo này chỉ có tên gọi do hai lý do sau: - một là xuất phát từ thuộc tính cơ bản của nó và hai là từ thuộc tính đối kháng mà thôi; nói cách khác, [tên gọi này] xuất phát từ bản chất nội tại của đạo cũng như do một số đặc tính nó đã loại bỏ ra. Thực vậy những đạo được gọi là “không tánh” và “Vô nguyện” được gọi như vậy là do chính những bản chất nội tại và những bản chất đối nghịch chúng có được. Cả hai đạo này đều không thấy tồn tại (void) tham dục, v.v... và cũng chẳng có những ước muốn do tham dục v.v... mà ra; chính vì thế chúng có tên gọi phát xuất từ chính bản chất nội tại của chúng. Và “không tánh” đối nghịch lại với những nhận thức tội lỗi (sai lầm) nơi Bản Ngã (soul individual) và “Vô nguyện” lại đối nghịch với tham dục; như vậy cả hai chánh đó có tên gọi phát xuất từ đặc tính đối nghịch. Nhưng Đạo Vô Tướng, do bởi thiếu vắng những tướng trạng, Tham dục và thường hằng, nên đã có được tên xuất phát từ bản chất nội tại chứ không (có tên gọi) từ bản chất đối nghịch mà ra; vì [đạo này] không đối nghịch lại với nhận thức vô thường, gồm những tướng trạng với nhiều phức hệ là đối tượng và hoàn toàn ăn khớp với [đạo này]; chính vì thế xét một cách toàn diện, theo cách Chú Giải Vi Diệu Pháp chúng ta không thấy tồn tại Đạo nào mang tên gọi là [Đạo] Vô Tướng. Nhưng trong chú giải Khế Kinh [Đạo này] lại được đề cập đến và được minh chứng rõ ràng. Vì trong bất kỳ trường hợp nào ta luôn thấy nổi lên đạo, đó là tam tướng [43] (tức là vô thường, Khổ và vô ngã) đặc trưng tự hiện diện tại đó, như thể mỗi hành vi ‘phán đoán (adverting)’ vậy. Chẳng có bất kỳ việc giới thiệu nào đối với ba [đạo này] được đưa ra đồng thời cùng một lúc đâu, ấy vậy mà đạo vô tướng này lại được đề cập đến để chứng tỏ bất kỳ một hành vi kiêng cử trong việc tu luyện, tu trì đều thấy thể hiện cả. Thực vậy, phát xuất từ khởi điểm trong bất kỳ tình huống nào ta hãy xác tín điều đó, rồi sẽ thấy xuất hiện Thiền quán. Và khi Thiền quán xuất hiện và sẽ có chính tên gọi đạo đối với bất kỳ tướng trạng nào ta có thể hiểu được và coi đó như là điểm đến do chính tướng trạng đó đem lại. Bằng cách nào vậy? Bởi vì cách bố trí nổi lên ở nơi này nơi khác khuynh hướng liên quan đến bất kỳ một trong tam tướng, vì nếu chỉ có một tướng trạng được nhận ra, thì theo nguyên tắc ở đây ta cũng có thể nhận ra ngay hai tướng trạng khác không nổi lên thánh đạo được. Chính vì thế chư vị Tỳ-khưu [225] nào đã xác tín được

tính vô thường, liền nảy sinh vấn đề không những chỉ đối với tướng trạng đó, nhưng còn đối với cả hai tướng trạng khác nữa; cũng tương tự như vậy nếu ngài (chư vị Tỳ-khưu) đó lại khởi sự với một trong hai (tướng trạng) này.

Đối với ba Đạo vừa nêu, thì Đạo của vị nào nổi lên thông qua tính vô thường được gọi là Vô Tướng (animitta); Đạo của vị nào xuất hiện thông qua Khổ não (ill) cũng được gọi là Đạo vô dục; đạo của vị nào xuất hiện thông qua Vô Ngã (soullessness) thì cũng chính là Đạo không tánh (empty) vậy. Vì vậy thông qua cách chú giải^[44] trong Khế Kinh điều này đã được nêu lên và làm rõ. Nhưng (liên quan đến đối tượng:) điều gì giúp Thiền quán làm nổi lên các đối tượng của mình? Thưa đó chính là tam tướng. Điều ta gọi là tướng trạng cũng giống hệt như khái niệm vậy, nhưng đây không phải là một pháp hy thiếu hay đáo đại đâu v.v... và bất kỳ ai phân biệt được tam tướng là: vô thường, Khổ, và vô ngã, thì đối với người đó ngũ uẩn trở nên giống như một cái xác cột chặt vào cổ vậy. Tuệ quán cũng nổi lên do bởi có các phức hệ này làm đối tượng. Chính vì thế chư vị Tỳ-khưu ước ao tìm một bát khát thực, có thể nhận ra ngay chiếc bát người dâng đem lại cho ngài, và khi đó ngài rất sung sướng và vui mừng nghĩ rằng: ‘Tôi sẽ nhận chiếc bát này’. Đang khi ngắm nhìn chiếc bát đó ngài nhận ra có nhiều lỗ một trên chiếc bát đó, và thế là ngài không còn tha thiết gì đối với chiếc bát đó nữa, chẳng phải do những chiếc lỗ mà do chính chiếc bát đó đã không còn hấp dẫn đối với ngài nữa. Tương tự như vậy khi để tâm chú ý tới tam tướng đó (một thiền sinh) có thể có gần bó gì tới những pháp hữu vi đó, (thiền sinh) đó có thể vượt qua pháp đó do tuệ quán (ngài có được), khi lấy pháp đó làm đối tượng. Chuyện dụ ngôn về chiếc áo cà sa có lẽ cũng được áp dụng một cách tương tự như vậy.

Chính vì thế Đức Thế Tôn, khi sắp xả Thiền (Jhana) siêu thế có đề ra hai phương pháp bốn bậc và năm bậc thiền. Trong một công thức về ‘Tiến hành, cũng như tiến hành nơi [ý tướng] không tánh và ‘vô nguyện’ cũng là những công thức tương ứng liên quan. Tại sao ngài lại đưa ra những công thức đó? Đó là để đáp ứng với những khuynh hướng cá nhân và đề tô điểm cho Bài Pháp của ngài. Cả hai lý do này phải được hiểu như đã khẳng định ở trên. Chính vì thế các từ ngài dùng để nói, ‘người đó tu tiến Thiền siêu thế’^[45] chúng ta nhận thấy rõ hai phương pháp đó thông qua Thiền bốn bậc và năm bậc, trong công thức ‘tiến hành’ cũng như trong các công thức khác nữa. như vậy trong toàn bộ năm phần cũng chia thành mười phương pháp và ngay sau đây là một lời chú giải đặc biệt: -

*Trong tương quan Chủ quan hay khách quan.
Thì sắc, phi sắc và năm phương pháp nhập thiền
Chi phần trao đổi có thể là tám hay bảy
Thì tướng và tiến hành đều tạo thành trường.*

Cụ thể là, nơi Đạo siêu thế, khi ta đã xác tín về chính bản thân con người mình là vượt trên cả đạo đó.^[226]; một khi đã xác tín như vậy ta vượt lên trên điều khách quan, khi xác tín đặc tính khách quan ta lại vượt lên trên điều khách quan đó; khi đã xác tín được sắc pháp, ta lại vượt lên trên sắc pháp đó; do đó một khi đã xác tín như vậy ta vượt lên trên cả điều siêu thế nữa; đang khi xác tín như vậy ta lại có dư sức vượt lên trên cả điều siêu thế; và một khi có được xác tín như vậy ta vượt lên trên sắc pháp là điều dĩ nhiên. Thông qua việc xác tín một lần như vậy ta vượt lên trên cả ngũ uẩn. Và do việc trao đổi tám chi và bảy chi, thì đạo này cũng có tám chi và bảy chi như vậy: giác chi cũng gồm có bảy chi và sáu chi; chi Thiền (Jhana) là năm chi. bốn chi ba chi và hai chi"- như vậy sự thay đổi tám chi và bảy chi v.v... được hiểu rõ. Và trong trường hợp tướng trạng, tiến hành, và thành trường, ‘tướng trạng’

chính là điều siêu thế. Các từ khác còn ám chỉ đến tính bền vững và không bền vững nơi tiến hành và cả với trường nữa.

Liên quan đến cụm từ – ‘đang khi xác tín được chính bản thân mình, người đó vượt quá lên chính con mình’ – điều này có liên quan đến điều xuất phát từ điểm khởi đầu và đây chính là điều ta xác tín một cách chủ quan về ngũ uẩn. Và vì xác tín như vậy ta coi chúng mang tính vô thường, đau khổ có khả năng xảy ra, kể cả vô ngã nữa. Nhưng vì nhờ cách nhìn hoàn toàn chủ quan này chẳng nổi lên bất kỳ đạo nào, và người đó cũng cần phải xem xét nghiên cứu điều khách quan, người đó cần cứu xét các uẩn của người khác và như vậy liên quan đến những điều không ảnh hưởng gì đến ước muốn của mình, người đó cũng coi chúng như là vô thường v.v... Giờ đây người đó suy tưởng đến chính bản ngã chủ quan của mình, nay đã trở thành khách quan. Như vậy khi người đó suy tưởng về chính con người chủ quan của mình, thì Thiền quán của người đó liền hoà hợp với Đạo. và như vậy một khi đã xác tín được về chính con người của mình, thì người đó vượt lên trên chính con người đó. Nhưng nếu Thiền quán của người đó hòa nhập đạo khi đang suy tưởng về thân xác như là khách thể, người đó lại xác tín là một chủ thể và vượt qua khách thể, tương tự như vậy khi người đó xác tín mình là một nhân vật khách quan và vượt thẳng cả hai con người và chính nhân cách đó.

Một người khác xuất phát từ khởi điểm đã xác tín về sắc pháp và vì xác tín như vậy, người đó xác định được sắc tứ đại và sắc y sinh đó và thấy sắc chỉ là vô thường, v.v... Nhưng vì nhờ cách nhìn được công thức hóa như vậy về sắc lại chẳng hề có đạo nổi lên, và vì phải có nhiệm vụ nhận ra điều siêu thế cùng một thể, chính vì thế [227] người đó xác định được thọ, tưởng, hành và thức, đã nổi lên thông qua việc biến sắc làm đối tượng, nói rằng ‘điều này chẳng phải là sắc’ và thấy chúng như là vô thường v.v...; đến đây người đó nghĩ đến sắc và phi sắc. Khi người đó suy tưởng về sắc như vậy, Thiền quán của người đó hoà hợp với Đạo. Như vậy đang khi xác tín được sắc như vậy người đó cho là mình đã vượt lên trên từ chỗ đó. Mặt khác, nếu như người đó quán đến phi sắc, Thiền quán lại hoà nhập với đạo, khi đó được nói rằng mình đã xác tín sắc và vượt lên trên phi sắc. Và cũng như vậy đang khi xác tín được phi sắc thì người đó vượt lên trên cả điều đó và sắc nữa. ‘Phàm pháp gì phát sinh lên, thì nó cũng sẽ tiêu diệt đi. [46]’ như vậy đang khi xác tín được ở vào thời điểm vượt lên trên như vậy chúng ta biết rằng người đó có thể vượt lên trên ngay một lúc cả những ngũ uẩn nữa.

Đây là Thiền quán của chư vị Tỳ-khưu có trực giác nhạy bén và hiểu biết sâu rộng. Như thế có ai đó dâng cho người đang đói là một tô đầy ắp đồ ăn với nhiều hương vị tuyệt vời và đa dạng mà lại để một cục phân trong đó và khi người đó lấy đũa đảo món cà ri đó lên và nhìn thấy cục phân trong đó liền đặt câu hỏi, ‘Có gì vậy?’ và khi được bảo cho biết vật đó là gì, người đó sẽ chẳng còn hứng thú gì trước tô đồ ăn đó nữa, nói rằng. ‘Nhục thật! Nhục thật! Mang đi ngay cho khuất mắt ta.’ Như vậy việc áp dụng dụ ngôn này cần được hiểu như trên. Ngay thời gian thường thức nhìn thấy tô đầy ắp thức ăn thơm phức, như vậy cũng là lúc khi vị Tỳ-khưu, với tư cách một người ngu tầm thường, ông đã chấp thủ ‘Ta chính là ngũ uẩn. Ngũ uẩn đó thuộc về ta;’ ngay lúc được chứng kiến cục phân (trong tô). chính là lúc vị đó nhận ra ba tam tướng. Vào thời điểm vị đó không còn thấy hứng thú gì đối với tô thức ăn đó hay chính thứ thức ăn đó đã tạo ra nơi vị Tỳ-khưu đó trực giác nhạy bén và trí tuệ sâu rộng vượt qua cùng một lúc cả ngũ uẩn nữa, nói rằng, ‘Phàm pháp gì phát sinh lên đều mang theo mình bản chất ‘diệt’ vậy.’ Như vậy *việc trao đổi chi đạo từ tám chi sang bảy chi*, nên được hiểu theo sự thay đổi của các chi đạo được phân loại ở trên. Đối với trực giác tâm xả với những pháp hữu vi gắn liền với việc phân tích trong số giác chi, đạo chi và chi Thiền (Jhana) thuộc Bát Thánh Đạo. Nhưng một số Trưởng Lão cho rằng Thiền cơ (Jhana) là thế; một số khác lại cho rằng các uẩn là đối tượng thuộc Thiền quán cũng là thế; một số khác lại cho là khuynh hướng cá nhân là thế. Liên quan đến những học thuyết này ta nên hiểu rằng thiền quán như thế này như thế kia ở trên dẫn đến siêu thế cũng được gọi là hành xả (adinava) đối với những pháp hữu vi ấn định sự phân biệt đó.

Đây là một sự tiếp diễn liên tục một Bài Pháp bình thường: Đạo cũng xuất hiện nơi một thiền quán khô [47] [228] nhờ được ấn định như là một Thiền quán và Đạo xuất hiện không đặt cơ sở trên thiền Jhana của một người đã đạt được thiền chứng, và đạo tạo ra nhờ thực hiện được những thành tích đó

dựa trên cơ sở của đệ nhất Thiền (Jhana) và đang lúc quán đến những pháp hữu vi đặc biệt (có nghĩa là khác với Thiền định (Jhana) căn bản) đó chính là đệ nhất Thiền (Jhana). Trong tất cả các bậc thiền này có cả bảy giác chi, tám chi Đạo và năm chi Thiền (Jhana). Thiền quán trước đó câu hành với hỷ và xả, vào thời điểm chúng nổi lên sau khi đạt được hiện trạng hành xả đối với các pháp hữu vi, chỉ được đi kèm theo với hỷ mà thôi. trong năm phương pháp kể trên. Nơi Đạo được tạo ra thông qua nền tảng đệ nhị, đệ tam và đệ tứ Thiền (Jhana). Vào đúng lúc Thiền định (Jhana) lại cũng có tới bốn, ba, và hai Chi thiền. Nhưng trong toàn bộ Bát Chánh Đạo có bảy chi đạo, và trong đệ tứ thiền có tới sáu giác chi. Sự phân biệt này căn cứ vào việc ấn định Thiền căn bản (Jhana) và thiền quán. Đối với thiền quán trước đó câu hành hỷ và câu hành xả nhưng Thiền quán dẫn đến siêu thế (transcendence) chỉ đi kèm theo với hỷ mà thôi. Nhưng nơi đạo được tạo do đệ ngũ Thiền (Jhana) làm cơ sở là xả (indifference) và nhất tâm, lại có hai chi Thiền (Jhana); giác chi và chi đạo lên tới sáu và bảy chi tương ứng. Sự phân biệt này cũng dựa trên việc ấn định hai lần nền tảng Thiền (Jhana) căn bản và thiền quán. Theo phương pháp này thiền quán ở trên câu hành với hỷ và xả (indifference); điều đó dẫn đến siêu thế (transcendence) lại chỉ đi kèm theo với xả mà thôi, cũng vậy đối với đạo được tạo ra thông qua việc biến các Thiền (Jhana) vô sắc làm nền tảng. Như vậy thành tích đạt được, việc nổi lên nơi trạng thái gần kề với Đạo tạo ra thông qua việc quán tưởng tới bất kỳ pháp hữu vi nào nổi lên từ Thiền định (Jhana) cơ bản này, sẽ làm cho Đạo giống như chính nó, như thể màu sắc đất cũng giống như con kỳ đà (iguana) vậy.

Trong học thuyết thứ hai theo các vị Trưởng Lão, Đạo tạo ra nơi bất kỳ thành tích nào đã đạt được thì cũng tương tự như thành tích đó. - có nghĩa là giống như thành tích đã được quán tưởng đến. Nhưng nếu chúng ta suy tưởng đến những pháp thuộc Dục giới, chúng ta mới ở đệ nhất Thiền (Jhana) mà thôi. Ở đây cũng vậy ta thấy có việc ấn định loại Thiền định nên được hiểu theo phương pháp đã được khẳng định ở trên.

[229] Trong học thuyết thứ ba theo các vị Trưởng Lão, Đạo được tạo ra bằng cách quán tưởng đến bất kỳ hiện trạng Thiền định (Jhana) nào, trong khi bất kỳ bậc Thiền định (Jhana) nào được chọn làm nền tảng. Theo như ước muốn của từng người một: “Ôi chớ gì tôi có thể đạt đến Đạo cùng với bảy chi Đạo, và với tám chi Đạo!” tương tự như loại Thiền định (Jhana) đặc biệt đó, thì việc giống nhau này không thể đạt được chỉ bằng ước muốn suông mà thôi. Ý nghĩa này được nhấn đến đã được chứng tỏ rõ ràng trong kinh *Nandakovada*[48]. Vì đã được đề cập đến trong Kinh này là: - chư vị Tỳ-khuru vào ngày rằm, đúng ngày Thứ Bảy (Sabbath), người ta không nghỉ ngơi, hoặc nghỉ ngơi gì liệu trăng khuyết hay trăng tròn, nhưng họ đoán chắc một điều là trăng thế nào cũng sẽ tròn, hỡi chư vị Tỳ-khuru, những chư vị Tỳ-khuru ni này rất hoan hỷ chấp nhận Bài Pháp của Nandaka nói về Luật và ý nguyện của họ được thực hiện. Hỡi chư vị Tỳ-khuru, trong số năm trăm Tỳ-khuru ni đó, cho dù có chư vị nào thấp nhất cũng đạt đến bậc “Đáng Nhập Lưu” không còn phaỉu đau khổ trong chốn địa ngục nữa, chắc chắn họ phải được giác ngộ hoàn toàn.’ Vì trong số các Tỳ-khuru ni này bất kỳ vị nào có những ý tưởng đạt được qua quả nhập lưu thì các ý định của họ cũng được thực hiện thông qua chính quả đó; và cũng vậy đối với quả cao hơn.[49] Như vậy đạo nào được tạo ra thông qua quán tưởng đến bất kỳ hiện trạng Thiền định (Jhana) nào, thực hiện bất kỳ Thiền định (Jhana) nào làm cơ sở theo như sở thích của ta, đều giống hệt như Thiền định (Jhana) đó.

Tuy nhiên thiếu Thiền định (Jhana) cơ bản đó hay thiếu quán tưởng về Thiền định (Jhana) thì sự giống nhau này sẽ không thể diễn ra chỉ thông qua ước muốn suông mà thôi. Ở đây cũng vậy việc ấn định Thiền quán nên được hiểu theo phương pháp đã được nói đến ở trên. Đối với Trưởng Lão Tipitaka-Culanaga,[50] người chủ trương học thuyết [cho rằng chỉ có cơ sở Thiền định (Jhana) nơi ấn định được thôi]. Một đồ đệ của ngài lên tiếng, ‘Thưa ngài, chớ gì Thiền định cơ bản Jhana, bất kỳ xuất hiện ở nơi nào, đều chỉnh lại [như ngài đã nói]. Nhưng ở nơi nào [Thiền định] này hiện hữu - thí dụ như, nơi cõi vô sắc chẳng hạn – thì [Thiền định] đó có gì để điều chỉnh lại?’ Nay chư hiền, ở nơi đó cũng vẫn còn tồn tại Thiền định (Jhana) để chỉnh lại điều đó mà thôi. Đối với chư vị Tỳ-khuru nào đã đạt được Tám thiền chứng cơ bản nơi đệ nhất Thiền (Jhana) mà tạo ra được đạo và quả Nhập Lưu, thì Tỳ-khuru đó không thể lìa xa Thiền định (Jhana) này được nữa và khi nào thời điểm của vị Tỳ-khuru đó đã đến thì

chư vị Tỳ-khuru đó sẽ phải tái sanh nơi cõi vô sắc. Việc xuất hiện từ thiền chứng quả Nhập Lưu thuộc đệ nhất Thiền (Jhana), chư vị Tỳ-khuru này đã thiết lập được nơi thiền quán và đồng thời lại tạo ra được ba đạo và quả cao hơn. Những điều này cũng chỉ mới là ở đệ nhất Thiền (Jhana); điều tương tự như vậy cũng xảy ra đối với những Đạo và cả những Quả của đệ nhị thiền, v.v....[230] tâm vô sắc[51] sẽ chỉ nổi lên nơi thiền ba bậc, bốn bậc, nó là siêu thể, chứ không phải hiệp thể. Chính vì thế, chư Tỳ-khuru, cũng vẫn tồn tại một Thiền định (Jhana) cơ bản để điều chỉnh lại điều đó.’ ‘Thưa thầy, thầy đã giải thích vấn đề khá rõ ràng.’

Trưởng lão Mahadatta, trụ trì lại Thiền viện Moravapi, lại chủ trương học thuyết cho rằng các uẩn, là những đối tượng của thiền quán, nên sẽ điều chỉnh nơi Đạo, nổi lên sau khi quán tưởng đến bất kỳ uẩn nào giống như chính uẩn đó. Các thiền sinh của ngài lên tiếng hỏi rằng, ‘Kính thưa ngài, nơi học thuyết của ngài có một điều sai lầm nổi lên. Theo đó chư vị Tỳ-khuru nào đã nổi bật lên được sau khi quán tưởng sắc thì sẽ đạt đến đạo giống như sắc đó và không được công bố. [52] Vị nào vượt qua, sau khi đã am tường cách đúng đắn về phi tướng phi phi tướng xứ, sẽ có thể đạt đến được đạo tương tự như vậy. và cũng đạt đến được hiện trạng ở cõi đó.’ Nay chư Tỳ-khuru, không phải vậy đâu, đối với đạo siêu thể ta chẳng bao giờ đạt đến được cho dù không thể đạt đến nhập định. Chính vì thế khi một người nào đã vượt qua, và đã thực hiện suy tưởng đến sắc thì sẽ đắc đạo có tám chi đạo câu hành với hỷ. Vị nào đã từng trải được điều đó sau khi đã quán tưởng đến cõi phi tướng phi phi tướng xứ thì chẳng đắc đạo được bất kỳ đạo nào giống như cõi đó thuộc mọi góc độ, nhưng lại đắc đạo gồm bảy chi đạo câu hành xả (indifference).’

[Các thiền sinh] trích dẫn học thuyết của Trưởng Lão Tipitaka-Culabhaya. Cho là khuynh hướng cá nhân sẽ tự chỉnh lại học thuyết đó, và thừa với Trưởng Lão Tipitaka-Culanaga như vậy. Ngài Trưởng Lão trả lời: ‘Bất kỳ người nào đắc Thiền cơ bản (Jhana) có thể chỉnh lại được khuynh hướng cá nhân; nhưng bất kỳ ai không đắc Thiền định (Jhana), thì họ tận dụng khuynh hướng nào để chỉnh lại điều đó cho mình đây? Điều này giống như một người đi buôn tìm kiếm tiền lời đang khi chẳng có chút ít vốn liếng[53] nào được bỏ ra. Họ thốt ra những lời nói với Trưởng Lão Tipitaka-Culabhaya, ngài liền trả lời rằng: “Này chư hiền, học thuyết của tôi là khuynh hướng cá nhân tự điều chỉnh điều đó, như đã được đề cập đến có liên quan đến những ai đã đắc Thiền căn bản (Jhana).” Một khi ta hiểu được điều này liên quan đến một ai đã đắc Thiền căn bản (Jhana).” Vì đây chính là điều có liên quan đến kẻ nào đã quán tưởng về Thiền định (Jhana). Vì Đạo người đó đắc nổi lên từ đệ ngũ Thiền (Jhana) được quán tưởng là đệ nhất thiền Jhana, v.v... trở thành học thuyết của vị trưởng lão thứ nhất và đệ nhất thiền và những điều đã đề cập nơi học thuyết của vị Trưởng Lão thứ hai. Như vậy hai học thuyết này đối chọi nhau. Nơi học thuyết thứ ba điều đó trở thành bất kỳ loại Thiền định (Jhana) nào trong số các bậc Thiền định (Jhana) được ước muốn; như vậy hai học thuyết này lại không xung khắc với học thuyết này và khuynh hướng này thật là có lợi. Thế nên, cả ba vị Trưởng Lão rất tài giỏi đã cảm nghiệm được và hoàn toàn thông minh. [231] Và dựa trên bản tường trình đó các Luận sư đã viết thành văn bản về các học thuyết của họ. Trong tập chú giải này đề cập đến điểm đã được nêu ra, và đã được chứng minh rõ ràng rằng: chỉ có Thiền quán mới điều chỉnh được ba học thuyết này mà thôi.

Ở đây lại liên quan đến *Tướng trạng, tiến hành, thành trưởng* vào thời điểm đắc (tạo ra) đạo, vì có ‘một thay đổi nơi các chi đạo’ do đâu mà chuyển tánh[54] (gotrabhu) nổi lên, và đạo từ đâu đã nổi lên? Chuyển tánh nổi lên từ tướng trạng (có nghĩa là nơi đối tượng Thiền quán.) và không thể bị loại bỏ khỏi qui trình (những hiện trạng nơi vòng luân hồi tái sanh.); vì nó chỉ xuất hiện ở một phía mà thôi. Còn Đạo lại xuất hiện từ tướng trạng, và có thể kết liễu qui trình đó; vì đạo xuất hiện từ cả hai phía. Đây chính là phương cách chúng có thể tạo ra được:- Nơi bất kỳ cơ hội nào đạo xuất hiện, thì ở đó thuận thứ (adaptation)[55] cũng chẳng phải là điều xảy ra một lần, cũng không thấy xuất hiện vào lần thứ năm, Vì tâm thuận thứ này xuất hiện lần đầu tiên không có tương quan nhân quả được gọi là ‘việc lặp lại’ (repetition) cả. Vào lần xuất hiện thứ năm, do tình trạng gần gũi nơi tâm hữu phần (life-continuum), nên nó trở nên rung động[56], vì khi xuất hiện đến lần thứ năm thì tốc lực tâm có sức mạnh giảm thiểu đi[57] rất nhiều, chính vì thế chẳng phải ở lần đầu tiên mà cũng chẳng vào dịp xuất hiện thứ năm đâu. Nhưng đối với một bậc đại trí tuệ rộng rãi thì có hai sát na tâm thuận thứ, thứ ba là tâm chuyển

tánh (adoption), thứ tư là Tâm Đạo, [rồi sau đó] cả ba tâm quả, sau đó lại rơi vào tâm hữu phần. Đối với ai có trí tuệ trung bình thì có ba sát na tâm thuận thứ mà thôi [rồi sau đó] thứ tư là tâm chuyển tánh thứ năm là tâm đạo, [rồi tiếp theo sau] có hai sát na tâm quả, tiếp theo sau là việc rơi vào dòng tâm hữu phần. Đối với người nào có trí tuệ thấp kém có tới bốn sát na tâm thuận thứ, rồi sau đó xuất hiện thứ năm là tâm chuyển tánh, thứ sáu là tâm Đạo, rồi sau đó thứ bảy là tâm quả, tiếp theo sau là giai đoạn rơi vào dòng tâm hữu phần. Liên quan đến ba hạng người này (việc đạo nổi lên) phải được đề cập đến là thuộc hạng người có trí tuệ tâm trung bình chứ không thuộc hai hạng người có tâm trí tuệ cao siêu và thấp kém. Vì ở bất kỳ hoàn cảnh nào đạo xuất hiện, thì tâm ý thức giới là tâm tố vô nhân câu hành xả (indifference) lại trở thành 'khai' (adverting) ý môn, và lấy các uẩn thuộc lãnh vực Thiền quán làm đối tượng. Và biến dòng tâm hữu phần chuyển động. Coi các uẩn này được phân đoán (adverting), ngay lập tức sẽ xuất hiện Thiền quán (Jhana) thứ nhất do sát na thuận thứ với tốc lực tâm. Điều này chỉ xuất hiện nơi các uẩn mạnh tính vô thường, Khổ và vô ngã. [232] loại bỏ được sự tối tăm bao phủ tứ diệu đế và diệt, đồng thời bộc lộ rõ ràng hơn tam tướng đó. Ngay sau đó tâm thuận thứ lần thứ nhì xuất hiện ngay lập tức. Trong cả hai trường hợp, trường hợp đầu tiên xem ra không có tương quan nhân quả được lặp lại, và nhằm phục vụ cho giai đoạn thứ hai, xem ra có vẻ nhảy bèn, quả quyết, rõ ràng và còn xuất hiện ngay trong trường hợp đối tượng đó (thuộc lãnh vực Thiền quán) theo cách đó (có nghĩa là vô thường, Khổ, và vô ngã) liền đẩy lùi bóng tối có mức độ trung bình bao trùm toàn bộ Tứ Diệu Đế, và tiết lộ rõ ràng hơn tam tướng, rồi tan biến ngay lập tức sau khi xuất hiện tâm thuận thứ lần thứ ba, mà tâm thuận thứ lần thứ hai đã trợ giúp rất nhiều. Xuất phát từ việc chiếm lĩnh được tương quan tập hành duyên các bậc thiền, đây là điều rất rõ nét, kiên cường, rõ ràng, xuất hiện nơi đối tượng theo kiểu cách nhất định, hoàn toàn đẩy lùi được căn bản tối tăm mức độ nhẹ nhàng đang bao phủ lên Tứ Diệu Đế, đã hé mở ngày càng rõ nét hơn tam tướng và diệt đi. Như vậy, nhờ ba tâm thuận thứ bóng tối bao phủ Chân Đế được đẩy lùi, thì ngay tức khắc đã nổi lên Thiền quán chuyển tánh biến níp bàn làm đối tượng[58] cần đạt đến.

Đây tôi xin trưng ra một điều minh họa: Chuyện kể về một người vẫn còn sáng mắt, đã lên đường vào ban đêm, nói rằng, 'tôi sẽ quan sát giao hội giữa các tinh tú' và ngược mắt lên người đó chiêm ngưỡng mặt trăng, đang bị bóng mây mờ che phủ, nên không thể tỏ lộ rõ nét trước tầm nhìn của người đó. Thế rồi một ngọn gió nổi lên, liền thổi tan đám mây dày đặc sang một bên, một ngọn gió khác nhẹ hơn và một cơn gió thoảng nhẹ cũng làm tan biến hết đám mây dày đặc đó, thế nên mặt trăng lại tỏ hiện ra, người đó nhìn thấy mặt trăng xuất hiện rõ ràng và chòm sao vằng vặc trên bầu trời trong vắt. Ở đây bóng tối dày đặc chính là bản chất thấp hèn của con người chúng ta, bản chất này thật là dày đặc, trung bình hay mỏng tanh che phủ mất ánh sáng Chân Đế. Giống như ba đám mây mù, ba tâm thuận thứ; Thiền quán chuyển tánh giống như người quan sát; Níp-Bàn giống như mặt trăng; bóng đen được đẩy lùi bao phủ Tứ Diệu Đế do mỗi tâm thuận thứ giống như ba cơn mây từng cơn một bị các ngọn gió đẩy lùi.[233] việc biến Níp-Bàn thanh tịnh thành đối tượng Thiền quán chuyển tánh khi bóng tối bao phủ các hiện tượng đó đã tan biến giống như người đó nhìn thấy mặt trăng thanh tịnh xuất hiện trên bầu trời trong sáng. Vì ba ngọn gió chỉ có thể xua tan những đám mây che phủ mặt trăng và tự bản thân các ngọn gió đó không thể nhìn thấy mặt trăng, chính vì lẽ đó tâm thuận thứ chỉ có thể xua tan được bóng tối bao trùm Tứ Diệu Đế mà thôi và không thể biến Níp-Bàn thành đối tượng cho mình được. Vì con người ta chỉ có thể chiêm ngưỡng thấy mặt trăng, nhưng không thể xua tan được các đám mây che khuất mất chị hằng được, chính vì thế Thiền quán chuyển tánh chỉ có thể biến Níp Bàn thành đối tượng được, nhưng để xua tan bóng tối bản chất thấp hèn của ta, tương tự như vậy tâm thuận thứ đã lấy các pháp hữu vi làm đối tượng và tâm chuyển tánh lấy níp bàn làm đối tượng nữa.

Đối với tuệ Chuyển tộc được xem là đề mục của tuệ Thuận thứ, tuệ Thuận thứ tiếp theo sẽ theo sau nó[59] và như vậy sẽ không có sanh khởi ngay liền tâm đạo, nhưng tuệ Chuyển tộc không có nhận đề mục của tuệ Thuận thứ sẽ không tiếp thu thành quả của tuệ Thuận thứ. Và mặc dù chính bản thân nó không có tự suy xét nhưng nó sẽ hành xử với chức năng của tâm phản kháng. Và tạo nên một ấn chứng cho tâm đạo, 'phát khởi lên!' và chấm dứt tâm đạo, không có đi theo ấn chứng, theo sau nó không có gián đoạn và sanh khởi phá hủy toàn bộ tham, sân, si mà trước kia chưa từng bị phá hủy.

Ở đây tôi xin đan cử một điều minh họa: kể về một người bắn cung có một trăm miếng ván làm đích bắn cung đặt ở một độ cao thích hợp với một trăm kích cỡ cây cung, và lấy một miếng vải bịt mắt lại rồi tra mũi tên vào cây cung và đứng trên một chiếc xe đang di chuyển. Một người khác điều khiển cho chiếc xe di chuyển, và khi những miếng ván xuất hiện trước mặt người bắn cung, người vận hành chiếc xe liền ra hiệu bằng một chiếc gậy, người bắn cung không bỏ qua dấu hiệu chiếc gậy, liền bắn cung và xuyên thủng những miếng ván đó. Ở đây tâm chuyển tánh (adoption) giống như dấu hiệu của cây gậy; thiền quán đạo cũng giống như người bắn cung. Việc biến Níp-bàn làm mục tiêu bắn xuyên thủng miếng bia bắn. Không để cho dấu hiệu biến mất.^[60]

[234] Việc nở ra hàng loạt tham lam, v.v... cũng được gọi là ‘diệt’ toàn diện đường đi nước bước, và loại bỏ tận gốc cơ sở đã có được. Thực vậy, Đạo chỉ có một nhiệm vụ duy nhất đó là: - loại bỏ những khuynh hướng^[61] tùy miên bất thiện. Đang khi loại bỏ những khuynh hướng tùy miên đó, xuất phát từ tướng trạng đó (tức là ngũ uẩn) mà ta nổi lên và cắt đứt tiến trình diễn tiến (thuộc các uẩn) đó. Tướng trạng đề cập đến ở đây chính là tướng trạng sắc, thọ, tưởng, hành và thức; qui trình (cắt đứt tiến trình đó) chính là cái vòng chuyển luân sinh tử (ngũ uẩn) tiếp diễn, liên tục xuất hiện và có hai đặc tính đó là: chấp thủ và phi chấp thủ. Liên quan đến hai đặc tính này các Luận sư đang khi cho rằng bóng tối đạo nổi lên từ qui trình phi chấp thủ đó được nhận diện một cách rõ ràng, các ngài đã khẳng định qui trình này nổi lên do chính bóng tối đó đã xuất hiện.

Nhờ đạo nhập lưu (stream-winning) có năm loại tâm bị loại bỏ trong đó có – bốn loại (tâm) liên kết với tà kiến và một loại (tâm) đi kèm theo với nghi hoặc. Năm loại tâm tạo ra sắc được gọi là sắc uẩn phi chấp thủ, tự bản chất (năm loại tâm) này được gọi là thức uẩn, thọ, tưởng và hành liên kết lại và được gọi là ba uẩn vô sắc. Liên quan đến ba uẩn này nếu các Dấng Nhập Lưu không vun trồng tử tế đạo Nhập Lưu này tức khắc năm loại tâm này sẽ nổi lên nơi một số sáu đối tượng giác quan. Nhưng chính đạo Nhập Lưu này sẽ ngăn cản điều này và phá hủy đường hướng nó tạo ra. Theo đó việc xuất hiện này sẽ không thể nổi lên được nữa, chính vì thế ta cho là sự xuất hiện này không xuất phát từ ‘tình trạng phi chấp thủ.’

Qua đạo nơi Bậc thánh Chi Trở Lại Có Một Lần (Nhất Lai) (sakadagami) có sáu loại tâm trong đó có bốn tâm ly tà kiến, hai tâm đi kèm theo với phiền não - cụ thể là, dục ái (raga) thô thiển, và ác ý - cũng được loại bỏ. Qua đạo ở Bậc Không Còn Trở Lại (bất lai=anagami) cũng có sáu loại tâm tương tự như vậy bị loại bỏ cụ thể là:- dục ái tinh tế hơn và ác ý. Qua đạo ở Bậc A-la-hán, có năm loại tâm Bất thiện – trong đó có bốn tâm được ly tà kiến, và một đi kèm với điều phóng dật bị loại bỏ hoàn toàn. Liên quan đến vấn đề này, nếu các vị thánh nhân không vun trồng cẩn thận ba loại đạo trên, thì những loại tâm Bất thiện này sẽ nổi lên trong số sáu đối tượng giác quan. Nhưng chính ba đạo này đã ngăn ngừa điều này, và dẹp bỏ được đường lối khiến chúng có thể xuất hiện trở lại, điều này được gọi là phương cách xuất hiện xuất phát từ ‘tình trạng phi chấp thủ’ mà ra.

Các Luận sư lại cho rằng một khi bóng tối do việc xuất hiện từ qui trình phi chấp thủ đó vừa hiện rõ. [235] bóng tối này đã nổi lên ngay trong một qui trình như vậy mà thôi. Vì nếu như Đấng Dự Lưu không vun trồng cẩn thận đạo nơi Bậc Dự Lưu này, thì qui trình thuộc các uẩn do chấp thủ sẽ diễn tiến nơi dòng chảy sinh tử liên tục mà ngay lúc đầu đã không được biết đến trước đó so với bảy lần tái sanh đó. ^[62] Tại sao vậy? Là do bởi có sự xuất hiện những nguyên nhân trong qui trình này. Nhưng thực tế là đạo Nhập Lưu khi xuất hiện sẽ cắt đứt năm điều Phiền não này gồm có – ba loại kiết sử và tà kiến tùy miên hoài nghi tùy miên. Lúc này (khi đạo Dự Lưu đã nổi lên), phải chăng từ đó đối với Đấng Nhập Lưu qui trình các uẩn được chấp thủ sẽ nhập vào dòng chảy sanh tử liên tục ngay từ lúc đầu lại xuất hiện trước lúc khởi đầu bảy lần tái sanh được biết đến chẳng? Vì thế cho nên đạo dự lưu đã làm gián đoạn các uẩn chấp thủ được cho là đã nổi lên từ việc “chấp thủ này” mà ra.”

Nếu Chi Trở Lại Một Lần (Đấng Nhất Lai Once-returned) lại không vun trồng đạo nhất lai, thì qui trình ‘chấp thủ’ sẽ được tiếp diễn nơi năm lần tái sanh, tiếp theo sau hai lần trước đó. Và tại sao vậy? Bởi vì có sự hiện hữu nhiều nguyên nhân trong tiến trình này. Nhưng trong thực tế thì đạo Nhất Lai đang khi

nổi lên sẽ cắt bỏ được bốn điều Phiền não đó là: những kiết sử thô thiển từ dục ái và các mối ác cảm, dục ái tùy miên thô và sân hận tùy miên thô. Đến đây (vì rằng đạo Nhất Lai đã nổi lên), do đâu Đấng Nhất Lai có thể chấp thủ được qui trình các uẩn tiếp tục tồn tại bằng năm cách ngoại trừ hai cách ở trên? Chính vì thế đạo Nhất Lai đang khi làm gián đoạn các uẩn được chấp thủ được coi như nổi lên xuất phát từ việc ‘chấp thủ’ mà ra.

Nếu Chư vị Bất Lai (Never-Returner) không vun trồng đạo ở Tam đạo bất Lai, thì qui trình chấp thủ các uẩn có thể tiếp diễn nơi lần xuất hiện thứ hai sau lần kế tiếp sau đó như đã được đề cập đến ở trên. Và tại sao vậy? Bởi vì do những nguyên nhân của qui trình đó xuất hiện. Nhưng trong thực tế Đạo Bất Lai đang khi nổi lên đã cắt đứt bốn điều Phiền não đó là: - dục ái kiết sử, ác cảm, dục ái tùy miên, sân hận tùy miên tế. Đến đây (khi đạo Bất Lai đã nổi lên, và từ đó đối với Đấng Bất Lai phải chăng qui trình chấp thủ các uẩn vẫn tiếp diễn nơi lần tái sinh tiếp theo nơi những ai đã được cứu thoát hay chăng? Vì thế cho nên đạo ở Bất Lai làm gián đoạn việc chấp thủ các uẩn coi như xuất phát từ việc chấp thủ mà ra.”

Nếu Chư vị A-la-hán không vun trồng đạo A-la-hán, thì qui trình các uẩn được nắm bắt có thể tiếp diễn nơi hiện trạng tồn tại sắc và phi sắc. Và tại sao vậy? Bởi vì do những nguyên nhân thuộc qui trình đó xuất hiện mà có. Nhưng trong thực tế đạo A-la-hán nổi lên sẽ cắt đứt tám điều Phiền não đó là: - ái sắc, ái vô sắc, ngã mạn, phóng dật, vô minh, ngã mạn tùy miên, hữu ái tùy miên, vô minh tùy miên. Đến đây (vì đạo A-la-hán đã nổi lên), vì thế nên do đâu nơi một vị A-la-hán có thể chấp thủ được qui trình các uẩn tiếp tục tái hiện hữu mới? Vì thế nên đạo A-la-hán [236] có thể gây gián đoạn các uẩn được chấp thủ nổi lên từ việc ‘chấp thủ,’ các khuynh hướng đó và trong số đó đạo Nhập Lưu thoát khỏi tái hiện hữu nơi hoả ngục, đạo Nhất Lai thoát khỏi một lần cõi vui dục giới. Đạo Bất lai thoát khỏi cõi dục giới, đạo A-la-hán thoát khỏi những hữu cả về sắc hữu lẫn phi sắc hữu. Đó là những gì các Luận sư thường hay đề cập đến. Và đây cũng chính là bản văn Kinh Phật dùng để soi chiếu và làm rõ ý nghĩa này (có nghĩa là về sự xuất hiện qui trình ‘chấp thủ’ đó).

Chính nhờ chức năng ‘diệt’ do tâm [63] mang tính suy diễn này thông qua thiền quán về đạo Bạc Nhập Lưu mà bất kỳ đặc tính danh và sắc nào cũng có thể xuất hiện nơi dòng lưu sanh tử liên tục, mà một khởi đầu chưa hề được biết đến trước đó nơi bảy lần tái sinh này có thể diệt, bị loại trừ, kết thúc và lắng đọng xuống nơi Đạo đó. Chính nhờ có đặc tính ‘diệt’ nơi tâm suy diễn này thông qua thiền quán về thuộc về đạo Nhất Lai mà bất kể danh cũng như sắc nào cũng có thể nổi lên nơi năm hiện thực sanh tử hiện hữu cuối cùng ngoại trừ hai hiện thực ra, chúng diệt, được loại bỏ, kết thúc và lắng đọng xuống nơi Đạo đó. Cũng chính nhờ đặc tính ‘diệt’ nơi tâm suy diễn thông qua thiền quán thuộc đạo ở Bất Lai mà bất kỳ danh và sắc nào cũng có thể xuất hiện nơi hai hiện thực sanh tử cuối cùng ngoại trừ có một, chúng tự diệt, bị loại trừ, và lắng đọng xuống nơi đạo đó. Chính nhờ vào đặc tính ‘diệt’ nơi tâm suy diễn thông qua thiền quán thuộc đạo A-la-hán mà bất kỳ danh và sắc nào cũng có thể xuất hiện nơi thành sắc giới và vô sắc giới, chúng tự diệt, bị loại trừ, và lắng đọng xuống nơi đạo đó. Đây chính là bản văn Kinh Phật. Nhưng, cùng với đặc tính ‘diệt’ nơi tâm cuối cùng của một vị A-la-hán, người đã nhập vào cõi chết tuyệt đối mà không để lại bất kỳ tàn dư nào trong cuộc sống, trí tuệ, chánh niệm, danh và sắc đều tan biến, bị loại bỏ, kết thúc, và lắng đọng xuống. Cho đến giờ đây vẫn là quyết định liên quan đến tương trạng vậy.

Liên quan đến ‘tiền hành, trưởng’ phải chăng tiền hành có bị giao động chăng? Tiền bộ có bị giao động. Nói rộng ra: Bốn Đạo đối với Đấng Như Lai (Tathagata) và Trưởng Lão Xá-Lợi Phát (Sāriputta) đều có được hành dị và đắc cấp. Trưởng Lão Mahamoggallana làm hành dị và đắc cấp còn ở ba đạo cao hơn thì hành nan đắc cấp. Và tại sao vậy? Xuất phát từ việc thúc ép do tình trạng thờ thần mà ra. Người ta kể lại rằng Đức Phật Tối Cao chăm sóc vị trưởng lão như thể ngài là một đứa trẻ nít trong vòng bảy ngày trời; và một ngày kia vị trưởng lão đang ngồi thiền. Thế rồi Bạc Đạo sư (tức Đức Phật) liên tiếng nói rằng: ‘Hỡi thầy Bà la môn (brahmin) Moggallana, Moggallana. ngài có ngủ gục với mi mắt nặng trĩu không đây? Tiền hành nơi một vị đồ đệ đạt được thắng trí đã bị giao động. [237] Thế thì, tiền hành nơi những người khác có giao động hay chăng? Thực vậy, đối với một số vị Tỳ-khưu thì

Bốn Đạo là hành nan và đắc trì. Một số vị thì hành nan và đắc cấp, một số vị khác thì hành dị và đắc trì, Còn đôi với những người khác bốn đạo đó lại đạt được hành dị và đắc cấp. Đối với một số người. Đạo đầu tiên thật là gian hành nan và đắc trì. Đạo thứ hai có phần hành nan và đắc cấp. Đạo thứ ba thì hành dị nhưng đắc trì, ở Đạo thứ tư thì hành dị và đắc cấp. Và đối với trường cũng giao động y hệt như ở tiền hành vậy. Vì, nơi chư vị Tỳ-khưu này, bốn Đạo do dục trưởng chiếm ưu thế, còn đôi với chư vị Tỳ-khưu khác lại do cần trưởng, vị khác do tâm trưởng, vị khác nữa thì lại do thẩm trưởng mà ra. Và đối với một vị Tỳ-khưu Sơ Đạo do dục trưởng thống lĩnh, nhị đạo do cần trưởng, vị thứ ba do tâm trưởng, tứ đạo lại do thẩm trưởng khống chế.^[64]

Giờ đây^[65] bởi trong việc tu dưỡng tâm thiện siêu thế [các thiên sinh] không những chỉ vun trồng Thiền định (Jhana), hiểu theo nghĩa khảo xác nghiên cứu cẩn thận đối tượng, nhưng cả đạo hiểu theo nghĩa thoát khỏi bánh xe luân hồi sanh tử, Niệm xứ (application in mindfulness) hiểu theo nghĩa lấy đối tượng tâm làm đối tượng hiện tại, chánh cần hiểu theo nghĩa những cố gắng bền bỉ, như ý thần túc hiểu theo nghĩa đạt đến những chánh quả, quyền hiểu nghĩa tạo ảnh chế ngự. Lực hiểu theo nghĩa không giao động, giác chi hiểu theo nghĩa được giác ngộ, để hiểu theo nghĩa trở thành hiện thực, chỉ tịnh hiểu theo nghĩa bất phóng dật, ý tưởng hiểu theo nghĩa không tán loạn, uẩn hiểu theo nghĩa một tập hợp hay một nhóm, xứ hiểu theo nghĩa sử dụng ảnh hưởng sức mạnh đó, giới hiểu theo nghĩa trống rỗng, bản chất nội tại, và thiếu vắng một thực thể sống động, vật thực hiểu theo nghĩa tương quan nhân quả, xúc hiểu theo nghĩa là đụng chạm, thọ hiểu theo nghĩa đang cảm nhận được, tưởng hiểu theo nghĩa đang nhớ biết, tư hiểu theo nghĩa tạo tác, tâm hiểu theo nghĩa nhận thức được, chính vì thế, để có thể giải thích được chín mươi từ này, ta lại bắt đầu với một vấn nạn cổ hữu xưa nay đó là: ‘những Pháp thiện đó là gì vậy?’^[66] Chính vì thế hiểu được ý nghĩa câu: ‘Người nào đang tu luyện điều này, thì đồng thời cũng tu luyện luôn điều kia nữa.’ có hai mươi phương pháp đã được làm sáng tỏ rõ ràng thông qua khuynh hướng cá nhân và tô điểm cho Bài Pháp này. Nói rộng ra: Cùng với đoàn các chư thiên đang ngồi nghe pháp Luật [238] chư thiên thông suốt được điều này trong quá trình pháp những điều thuộc tâm, hiểu theo nghĩa trách pháp cẩn thận về đối tượng, đối với các chư thiên cách thích hợp nhất chính là được pháp dưới dạng Thiền định (Jhana)... những vị chư thiên nào trong quá trình pháp mà am hiểu được tâm theo nghĩa nhận thức được, tức khác đối với họ điều này tương tự như một Bài Pháp về tâm vậy. Đây chính là khuynh hướng cá nhân mà thôi.

Hơn thế nữa, Đức Phật Tối Cao, nhờ giác ngộ đích thực của ngài và vì ngài có được thập lực, tứ vô sở úy, tứ tuệ phân tích, sáu loại trí đặc biệt, thế nên Ngài có thể điều chỉnh lại và pháp bài này theo ý ngài muốn. Nếu ngài muốn thế, ngài có thể pháp bài này với chủ đề là Thiền (Jhana) siêu thế hiểu theo nghĩa nghiên cứu xem xét cẩn thận đối tượng đạo siêu thế hiểu theo nghĩa là giải thoát vậy Vì tâm siêu thế hiểu theo nghĩa nhận thức được. Trong số đó, vì ở nơi nào Thiền (Jhana) siêu thế được diễn tả, thì mười phương pháp cũng được phân tích một cách cẩn thận. Như vậy cũng như trong trường hợp đạo vậy v.v... chính vì thế đã có hai mươi nơi ngài đã phân loại ra được hơn hai trăm phương pháp.

Hiện thời để làm rõ cách phân loại liên quan đến trưởng, một lần nữa ta lại bắt đầu bằng câu hỏi. ‘Thế thì các pháp thiện là gì vậy?’ Ở góc độ Thiền (Jhana) siêu thế được tạo ra bằng cách dục làm trưởng, làm yếu tố chủ yếu, là dẫn đầu cho mọi nguyên lý khác, được biết đến như là dục trưởng do ước muốn hành động. Và đối với những gì còn lại ta cũng sử dụng cùng một phương pháp như vậy. Chính vì thế đối với những phương pháp được làm thành công thức có hai trăm phương pháp khác nhau như thế và có hai trong phương pháp khác nữa nơi mỗi hành vi dục trưởng.v.v... Như vậy Luật đã chứng tỏ cho thấy Sơ Đạo được phân tích và xếp loại bằng cả ngàn phương pháp khác nhau.

Đến đây kết thúc chú giải Sơ Đạo.

-00000-

Chương II

NHỊ ĐẠO

Giờ đây để chứng tỏ cho thấy rõ Đạo Thứ Hai, v.v... một lần nữa ta lại bắt đầu bằng câu hỏi: ‘những Pháp thiện là gì vậy?’ [67] Về điểm này ‘để giảm nhẹ dục ái và sân hận’ có nghĩa là để có thể giảm bớt lực của những Phiền não này. Ở đây việc giảm nhẹ nên được hiểu theo hai cách: Thịnh thoảng mới được tạo ra và nở ra rất yếu ớt. Đối với Đấng Chỉ Trở Lại Có Một Lần (Đấng Nhất Lai) thì bản chất thấp hèn rất ít khi xuất hiện cũng như nơi đa số những ai còn đang theo đuổi vòng luân hồi sanh tử. Bản Chất Thấp Hèn đó chỉ tình cờ xuất hiện giống như một ngọn cỏ mỏng manh nơi một cánh đồng chất đầy những đồng rom rạ ngổn ngang. Và khi nổi lên bản chất thấp hèn này lại không xuất hiện một cách triệt để, không tỏa rộng ra khắp nơi, không bao trùm tất cả [239] và cũng không tạo ra bóng đêm tối tăm, giống như trường hợp những ai đang phải lẩn quẩn trong vòng luân hồi sanh tử. Nhưng vì đã bị hai đạo đoạn trừ, nó trở nên rất yếu ớt và yếu đi giống như một áng mây bay hay một con ruồi bay thoảng qua. Một số Trưởng Lão đã đề cập đến vấn đề này nói rằng, ‘Đối với Đấng Bất Lai thì bản chất thấp hèn nổi lên rất dày đặc và mạnh mẽ, cho dù bản chất này chỉ có thể nổi lên sau một khoảng thời gian dài yên ả. Vì quả thực, con người đó (tức Đấng Bất Lai) cũng có con trai gái đủ cả. Câu nói này là phi sắc. Vì con cái chỉ là kết quả của những chức năng thuộc về thân mà ra. Nhưng bản chất tự nhiên thấp hèn đó đã bị đoạn trừ ở hai Sơ Đạo và nhị đạo, nên đã mất hết sức mạnh. Chính vì thế việc giảm bớt bản chất tự nhiên thấp hèn nơi Đấng Bất Lai nên được hiểu là do hai lý do đó là: việc bản chất thấp hèn tự nhiên đó xuất hiện không thường xuyên và với một cường độ rất yếu. “Thuộc loại thứ nhì” ở đây được hiểu là thứ nhì do cách tính toán và do việc xuất hiện lần thứ hai mà ra. ‘để đạt đến địa vực’ có nghĩa là nhằm mục tiêu đạt được chánh quả nơi cuộc sống tu trì. Và cũng như vậy ở tam đạo và tứ đạo. Chúng ta sẽ chỉ nói đến những gì đã được phân tích một cách đặc biệt. ‘tri dĩ tri quyền.’ chính là tuệ quyền, ta có thể nói đó là tuệ quyền biết được những gì đã biết, không vượt quá mức độ hiểu biết do Sơ Đạo đã đạt được, về bốn hiện thực do đạo đó đem lại.

Trong phân đoạn chú giải ý nghĩa khác cũng nên được hiểu theo cách thức này. Cũng vậy trong phân đoạn bàn về các nhóm (uẩn), cùng như chín quyền. Những gì còn lại nên được hiểu theo những phương pháp đã được nói đến ở trên.

-00000-

Chương III

TAM ĐẠO VÀ TỨ ĐẠO

Nơi [68] Tam đạo ta thấy có câu ‘nhằm đoạn trừ hoàn toàn ...’ có nghĩa là nhằm mục tiêu cắt đứt hoàn toàn những ‘Kiết sử’ đã được giảm nhẹ thông qua đạo Nhất Lai.

Nơi [69] Tứ đạo, câu ‘nhằm đoạn trừ hoàn toàn sắc ái, vô sắc ái, ngã mạn, phóng dật, vô minh’ có nghĩa là nhằm mục tiêu cắt đứt hoàn toàn năm ‘thượng phần kiết sử’. Đề cập đến những kiết sử này. Sắc ái chính là ái dục tái hiện cõi sắc giới. Vô sắc ái được hiểu là những ái dục được tái hiện hữu nơi cõi vô sắc. Ngã mạn ở bậc A-la-hán đạo đoạn trừ hoàn toàn. [240] Cũng như vậy đối với phóng dật và vô minh. Nơi hai Đạo này thì quyền thứ chín, chính là tri cụ trí quyền. [70]

Nơi toàn bộ Bát Chánh Đạo, căn cứ theo thứ tự các thuật ngữ, có cả thấy sáu mươi thuật ngữ được sử dụng. Cộng với bốn chi tuyệt đối toàn bộ gộp lại thành sáu mươi bốn thuật ngữ. Có ba mươi ba thuật ngữ hoàn hảo trọn vẹn. Các phân đoạn bàn về các nhóm (uẩn) và (trống rỗng) vẫn giữ nguyên số lượng như cũ. Lại có tới cả một ngàn phương pháp thuộc mỗi nhóm nơi Nhị đạo, v.v... cũng như Sơ Đạo. Như vậy Pháp Vương có chỉ cho thấy Bốn Đạo được sắp xếp thành bốn ngàn phương pháp.

Trong *Đế Phân Tích* [71] (*Saccavibhanga*) những điểm siêu thế thuộc sáu mươi ngàn phương pháp đã được đề ra thông qua cách thức nơi bốn Đạo (hay một ngàn phương pháp này), chính vì thế cũng đã có

những điểm tương tự như hai mươi ngàn phương pháp đã được nêu lên trong Niệm Xứ Phân Tích (Satipatthana Vibhanga), hai mươi ngàn phương pháp trong Chánh Cần Phân tích (Sammāppadhana), ba mươi hai ngàn phương pháp trong Như ý tức phân tích (Iddhippada), ba mươi hai ngàn phương pháp trong Giác Chi Phân Tích (Bojjhanga vibhanga), hay hai mươi tám ngàn phương pháp trong Đạo Phân Tích (Maggavibhanga). Nhưng có bốn ngàn phương pháp trong bốn đạo (Jhana) đã được thiết lập trong Dhammasangani. Ngoài bốn Đạo trong sơ Đạo thuộc đệ nhất Thiền (Jhana) có tám chi thiền đã được sắp loại. Ta cũng thấy y hệt như vậy trong Đạo thứ hai v.v...

Trong Đạo thứ nhất ta thấy chánh kiến loại bỏ tà kiến; do đó với chánh tư duy, v.v... nên được hiểu theo nghĩa loại bỏ những điều ngược lại. Điều này diễn ra như vậy, vì có tới sáu mươi hai pháp tà thuyết[72] phải được loại bỏ trong số ba đạo cao hơn. Thế thì bằng cách nào chánh kiến lại được đề cập đến trong đó[73]? Vì không hiểu có nổi lên độc được hay không, tức là có một cách giải độc được gọi là thuốc giải độc, chính vì thế cho dù có tà kiến hay không, chánh kiến vẫn là chánh kiến. Nếu như vậy, thì chánh kiến chỉ nên coi như là một tên gọi mà thôi và không có nhiệm vụ gì trong ba đạo cao hơn, và các chi Đạo có thể không được hoàn thành; chính vì thế thật thích hợp thấy rằng chánh kiến làm tròn chức năng của mình và giúp cho các chi đạo được hoàn thành. Nhưng nơi ba đạo cao hơn thì chánh kiến nên được tỏ cho thấy nó còn có nhiệm vụ gắn liền với những gì đã nắm bắt được. Nói rộng ra: ngã mạn cần phải được tiêu diệt nơi ba đạo cao này. Ngã mạn này có một vị thế nhất định nơi tà đạo. Vì thế mà chánh kiến đã loại bỏ được ngã mạn này. Do đó đạo chính là chánh kiến. Vì nơi đạo Nhập Lưu chánh kiến đã loại bỏ được tà kiến. Ngoài ra chính ngã mạn nơi Đẳng Nhập Lưu lại do đạo nơi Đẳng Nhất Lai tiêu diệt, và ngã mạn đó đã chiếm một vị trí nơi tà đạo vậy. Chánh kiến đã loại bỏ được ngã mạn đó. Do đó chánh kiến chính là chánh kiến, chỉ có Đẳng Nhập lưu mới có được ý định cùng tồn tại với bảy (trong số mười hai loại) tâm Bất thiện,[74] nhờ vậy mà đã xảy ra nhiều khẩu nghiệp, thân nghiệp, và thọ hưởng các vật dụng, [241] đồng sanh với cố gắng[75], là bản chất nội tâm thất niệm, câu hành với nhất tâm. Tất cả những hiện trạng này [khởi sự với tư duy hay suy nghĩ] được gọi là tà tư duy v.v... Nơi đạo Nhất Lai chánh tư duy v.v... được gọi là việc loại bỏ những hiện trạng đó, tức là tà tư duy, v.v... Chính vì thế, nơi đạo Nhất Lai, tám chi đạo xuất hiện bằng cách thực hiện nhiệm vụ của chính mình.

Đẳng Nhất Lai có ngã mạn cần phải được tiêu diệt do Tam đạo và ngã mạn này lại thấy xuất hiện nơi tà đạo. chỉ có ý định của Đẳng Nhất Lai v.v... do bởi cùng tồn tại với bảy loại tâm Bất thiện [được biết đến như là tà tư duy, v.v...] bằng cách loại bỏ khỏi những loại tâm này thì việc thực hiện những nhiệm vụ do tám chi đạo thuộc Tam đạo nên được hiểu là như vậy.

Đẳng Bất Lai cũng có ngã mạn cần phải được tiêu diệt bằng đạo A-la-hán và ngã mạn này cũng có chỗ đứng nơi tà đạo. Nhưng tà tư duy, v.v... cùng tồn tại với năm loại tâm Bất thiện,[76] mà chỉ có Đẳng Bất Lai mới có, lại được biết đến như là tà tư duy, v.v... Bằng cách loại bỏ khỏi những hiện trạng sai lầm đó, thì việc thực hiện chính những nhiệm vụ do tám chi đạo thuộc bậc A-la-hán nên được hiểu rõ hơn.

Sơ Đạo xuất phát từ Bốn Đạo phân biệt rõ Tứ Diệu Đế. Cũng được phân biệt rõ ràng nơi Ba Đạo cao. Đạo tiếp theo không liên quan đến bất kỳ điều gì cũng được nhận thấy rõ nơi Sơ Đạo. Bài Pháp này thường được các Luận sư chấp nhận. Nhưng một thành viên[77] khác lại cho biết trong số những đạo đó ta nhận ra được điều gì không thể thấy được nơi Sơ Đạo. Có người hỏi ông, ‘thế quyền nào nơi Sơ đạo đã được ngài chọn ra. [như đang thực hiện chức năng ở đây.]? nếu ngài biết rõ hẳn ngài đã trả lời. ‘Đó chính là tín quyền., “tri vị tri quyền.[78]” và khi người ta hỏi ngài, ‘quyền nào nơi đạo cao này ngài sẽ sắp xếp?’ tri cụ tri quyền ngài sẽ trả lời. ‘nếu ta nhận ra đôi điều gì đó không được thấy rõ nơi sơ đạo, bạn phải sắp xếp ngay tín quyền, “tri vị tri quyền.”[đây là điều đặc biệt nơi Sơ Đạo] cũng dưới góc độ ba đạo cao, để điều đó có thể ăn khớp với câu hỏi.’ Ngài sẽ lại hỏi thêm. ‘liệu có đạo nào khác loại bỏ được những điều Phiền não khác hay không?’ hay là những điều Bất tịnh đã được loại bỏ?’ Khi ngài được hỏi để biết, ‘có đạo nào loại bỏ được các Phiền não khác chẳng, ‘ngài liền nói thêm, ‘nếu có một đạo khác loại bỏ được các Phiền não chưa hề được loại bỏ, thì ta cũng [nhờ đó] thấy được chân đế

chưa từng được thấy nơi sơ đạo này.’ có người sẽ hỏi thêm, ‘có bao nhiêu chân đế?’ nếu ngài biết rõ, ngài sẽ trả lời, ‘có bốn,’ ngài lại được hỏi thêm, ‘nơi học thuyết của ngài đã nói đến con số mười sáu’chân đế” cơ mà. Bạn thấy được các chân đế chưa từng thấy được ngay cả ở nơi chư Phật. Hẳn bạn đã là một người nhận ra biết bao nhiêu là “Chân Đế.” Xin chớ có bám lấy quan điểm như vậy. Chẳng có gì mới mẻ trong việc nhận ra các chân đế đâu. Nhưng ta loại bỏ những Phiền não vẫn chưa được loại bỏ.’

[242] Về vấn đề chẳng có gì mới mẻ trong việc nhận ra Chân đế, có dụ ngôn “cái giỏ” đã được chú ý tới: - Họ kể lại rằng có một người kia giữ bốn chiếc giỏ kho báu tại một căn phòng đựng kho tàng rộng lớn. Vào ban đêm có một số thương gia quan tâm đến các kho tàng này xuất hiện, người đó liền mở cửa, bật đèn lên và, khi đèn đã đẩy lùi bóng tối, người ta nhận thấy rõ những giỏ đựng bảo vật đó, ông liền thực hiện nhiệm vụ của mình, là đóng sập cửa lại rồi ra đi, và bóng đêm lại lan toả trở lại.. lần thứ hai và lần thứ ba cũng như vậy ông ta đều hành động giống như thế. Khi đến lần thứ tư, lúc cánh cửa mở toang ra, ông ta liền đi tìm kiếm những chiếc giỏ vô hình nơi bóng tối, và nhìn kìa mặt trời ló dạng. Lúc đó ánh sáng chói chang đã đẩy lùi bóng tối. Người đó lại thực hiện công việc với các giỏ đựng bảo vật và ra đi. trong câu chuyện dụ ngôn này, bốn giỏ đựng bảo vật chính là Tứ Diệu Đế; thời gian mở cửa cho một số thương gia giống như thời gian được sử dụng để nhập Thiền quán đối với đạo Dự Lưu; bóng tối giống như sự tối tăm bao trùm lên Chân Đế; ánh sáng của ngọn đèn chính là ánh sáng thánh đạo dự lưu; bóng tối bao trùm giống như việc thể hiện chân đế đối với thiền quán đối với đạo. và chân đế được thể hiện nơi thiền quán đối với đạo cũng chính là việc thể hiện chân đế cho những người được phú bẩm đạo đó. Thời gian ra đi của người canh giữ giỏ châu báu sau khi kết thúc nhiệm vụ giống như sát na diệt của đạo nhập lưu sau khi đã thực hiện được phần việc của mình là diệt trừ những điều Phiền não đó. Việc bóng đêm bao trùm trở lại giống như bóng tối đã bao trùm chân đế trước đó và cả ba đạo cao hơn đã loại bỏ được. Vào lúc mở cửa lần thứ hai giống như sát na đã được sử dụng để kết thúc thiền quán đối với đạo (nhất lai), ánh sáng bóng đèn giống như ánh sáng đạo Nhất Lai sau khi đã hoàn thành phần việc của mình trong sự diệt trừ những Phiền não; việc bóng đêm bao trùm chân đế và bị tiêu diệt ở hai bậc đạo cao và lần mở cửa thứ ba giống như sát na sử dụng thiền quán đối với tam đạo; ánh sáng bóng đèn giống như tam đạo; thời gian ra đi sau khi thực hiện xong công việc canh giữ các giỏ đựng châu báu giống như sát na diệt của tam đạo sau khi đã thực hiện xong phần diệt trừ tất cả những Phiền não; việc bóng tối bao trùm trở lại giống như bóng đêm bao phủ chân đế và đạo cao A-la-hán tiêu diệt. Vào thời điểm mở cửa lần thứ tư giống như sát na tận dụng hết được thiền quán thuộc đạo A-la-hán; việc mặt trời ló rạng giống như đạo A-la-hán đã được tạo ra; việc bóng tối tan biến giống như việc đẩy lùi bóng tối bao phủ Chân đế ở đạo A-la-hán; [243] Việc thể hiện các giỏ đựng châu báu đối với một người ngay vào lúc bóng tối biến mất giống như việc thể hiện Tứ Diệu Đế đối với thiền quán xuất hiện nơi con người; thời điểm bắt đầu ra đi sau khi công việc canh giữ các giỏ châu báu đã kết thúc giống như việc loại bỏ toàn bộ những điều Phiền não do đạo A-la-hán thực hiện. Cho đến thời điểm này dụ ngôn chứng tỏ rằng: chẳng có gì mới mẻ được thêm vào sau khi Chân Đế đã được nhận ra, đối với Ba Đạo cao được phân biệt trong đó chỉ có Sơ Đạo được nhận ra mà thôi.

Liên quan đến một ‘đạo khác nữa loại bỏ được các điều Phiền não khác,’ dụ ngôn kể về sà bông giặt đồ được ứng dụng ở đây: - Một người nọ đem đồ dơ đến người giặt ủi. Người này đã ngâm đồ dơ vào ba loại sà bông khác nhau gồm có: bột đất chứa muối mặn, chất bồ tát và bột phân. Khi người đó đã khẳng định là mọi chất kiềm đã bị loại bỏ, liền đem quần áo đi giữ lại trong nước để loại bỏ đi những chất bẩn thô thiển nhất. Thế rồi biết được các bộ đồ dơ đó chưa thực sự sạch hoàn toàn, người đó lại dùng cả ba loại sà bông lần thứ hai, rồi lại giữ quần áo dơ đó trong nước sạch và loại bỏ những vết bẩn tinh tế hơn. Khi biết được chúng vẫn chưa sạch hoàn toàn. Người đó lại dùng sà bông lần thứ ba và giữ quần áo dơ trong nước sạch và loại bỏ những vết dơ tinh tế nhất. Khi biết được quần áo vẫn chưa sạch hoàn toàn. người đó liền dùng đến sà bông lần thứ tư, rồi lại giữ quần áo trong nước sạch để loại bỏ toàn bộ những vết bẩn trong từng thớ vải. Và rồi trao quần áo cho chủ. Người này lại đem cát trong một ngày ướp nước hoa và đem ra mặc theo như ý muốn. Ở đây quần áo dơ giống như tâm con người từ bấy lâu nay đã theo đuổi những điều Phiền não; thời gian dùng ba loại sà bông giống như thời gian tạo ra việc làm trong ba lần nhận rõ; việc loại bỏ chất bẩn thô thiển nhất sau lần giữ nước sạch được so

sánh với chính là việc loại bỏ năm loại Phiền não do Đạo Nhập Lưu thực hiện. Việc dùng sà bông lần thứ hai chính là qui trình công việc trong ba lần nhận thức rõ ràng để biết được tâm vẫn chưa được Thanh tịnh hoàn toàn sạch sẽ; việc loại bỏ các vết bẩn tinh tế hơn trong trường hợp thứ nhất giống như việc loại bỏ từng cặp ‘kiết sử’ thô do Đạo Nhất Lai thực hiện; việc dùng ba loại sà bông khi được biết quần áo vẫn chưa sạch hết hoàn toàn, [244] giống như giai đoạn công việc trong việc áp dụng ba nhận thức rõ ràng được biết do tâm chưa được tẩy sạch hoàn toàn; việc loại bỏ những vết bẩn tinh tế hơn giống như một cặp ‘kiết sử’ tế hơn do Tam đạo thực hiện. Việc dùng sà bông khi được biết là toàn bộ quần áo chưa được giặt sạch hoàn toàn giống như qui trình công việc nơi ba việc nhận thức rõ được biết là tâm vẫn chưa hoàn toàn được tẩy sạch. Việc loại bỏ những vết bẩn nơi từng thớ vải bằng một lần giặt tiếp theo giống như việc loại bỏ tám loại Phiền não do Đạo A-la-hán thực hiện. Việc giặt quần áo sạch vào bất kỳ thời điểm nào theo ý muốn giống như dùng những chiếc đĩa bạc và được cất giữ trong tủ tấm thuốc thơm, giống như cuộc sống ở bất kỳ thời điểm nào theo ước muốn khi đã đạt đến được Chánh Quả do tâm hoàn toàn trong sạch được Thanh tịnh khỏi những Phiền não. Như vậy đó là tiến trình của dụ ngôn nêu trên. ‘Các bạn thân mến, khi quần áo đã cũ và bẩn thỉu, và ông chủ đưa cho người giặt ủi ngâm và tắm ba loại sà bông, gồm có chất đất mặn, bột tẩy, và bột phân, và giữ trong nước sạch; cho dù quần áo có trở nên sạch sẽ một mùi rất tinh tế của bột muối, chất tẩy rửa và bột giặt vẫn không thể nào được loại bỏ hết. Người thợ giặt ủi đến gặp ông chủ, ông này đang để bộ đồ trong tủ ướp nước thơm và những mùi bột mặn, chất tẩy và bột giặt vẫn chưa được loại bỏ hết.- Chính vì thế các bạn thân mến, cho dù vị thánh đệ tử đã loại bỏ hết cả năm hạ phần kiết sử, vẫn tồn tại trong người đệ tử đó phần còn lại trong số năm thủ uẩn thuộc ngã mạn “là tôi” do ước muốn[79] mà có. Vì “là tôi” nơi các tùy miên “là tôi”[80] tiếp đến người đó lại tiếp tục sống trong nhận thức rõ ràng về sanh và diệt của năm thủ uẩn và kẻ nào sống như vậy lại nhận thức rõ ‘đây chỉ là những sắc’ ‘đây là sự tập khởi chúng’ ‘và đây lại là đoạn diệt.’ Đây chính là thọ... đây chính là tướng’... đây chính là hành.’ đây chính là thức.’... đây chính là sự tập khởi của thức.’ ‘đây chính là sự đoạn diệt của thức.’ và phần còn lại tinh tế, lại thuộc về người ấy. Phát xuất từ năm thủ uẩn nơi ngã mạn do ‘là tôi’ do khát ái ‘là tôi’ nơi ái dục và ngã mạn tùy miên ‘là tôi’ được hoàn toàn loại bỏ. [245]Nói về Bốn Đạo, thông qua những thành tố tâm, Đạo Dự Lưu đã đoạn trừ được năm loại tâm Bất thiện, cùng với các pháp ác nổi lên; Đạo Nhất Lai, thông qua những thành tố tâm đã được giảm nhẹ hai loại tâm câu hành ưu, cùng với các pháp ác nổi lên; Tam đạo đã được cùng hai loại tâm cùng và các pháp tương ưng; Đạo A-la-hán, thông qua các thành tố tâm đã đoạn trừ được năm loại tâm Bất thiện cùng với các pháp ác nổi lên. Xuất phát từ thời điểm khi mà hai loại tâm Bất thiện đã được đoạn trừ thì chẳng còn cái gọi là Phiền não nào có thể nổi lên nơi một vị A-la-hán thông qua bất kỳ yếu tố tâm nào cả.

Đây là một ví dụ điển hình dùng để dẫn chứng: - Người ta kể lại có một nhà vua vĩ đại đã đặt lính canh phòng cẩn mật tại vùng biên giới tổ quốc và ngài đã sinh sống tại Thủ Đô hưởng thọ mọi vinh quang phú quý nơi vương quyền của mình. Thế rồi giặc giã phản loạn đã nổi lên tại vùng biên cương tổ quốc. Vào thời đó có mười hai tên tướng cướp đầu sỏ cùng với nhiều ngàn người đang cướp phá vương quốc. Các vị tướng lãnh liền báo cáo về kinh đô cho nhà vua:- Muôn tâu hoàng thượng, vùng biên cương vương quốc đang nổi loạn chống lại bệ hạ.” Nhà vua liền cử sứ giả đến báo rằng, ‘hãy triệt hạ quân cướp không một chút do dự.’ Ta sẽ trọng thưởng công việc của các khanh.’ Trận ra quân đầu tiên các vị tướng lãnh quân đội đã triệt phá được năm tên tướng cướp đầu sỏ cùng với nhiều ngàn quân lính của bọn chúng. Còn lại bảy tên tướng cướp khác liền kéo quân lính tiến về vùng rừng núi cố thủ. Nhà vua lại sai người báo sự việc xảy ra. Nhà vua liền gửi tới một kho báu, nói rằng, ‘ta sẽ thưởng cho các ngươi; hãy bắt sống các tên tướng cướp đầu sỏ đó.’ cuộc ra quân thứ hai các vị quân thần nhà vua đã chiến thắng được hai tên đầu sỏ tướng cướp và hạn chế được (giảm thiểu) sức mạnh của thuộc hạ bọn chúng. Toàn bộ bọn chúng chạy trốn và lánh mặt vào vùng rừng núi hiểm trở. Họ lại gửi xứ giả thông báo sự việc xảy ra cho nhà vua và ngài lại gửi đến cho họ một kho báu nữa hạ chỉ nói rằng, ‘hãy bắt hết bọn chúng không khoan nhượng!’ vào cuộc ra quân thứ ba các tướng lãnh quân đội đã giết được hai tên đầu sỏ tướng cướp khác nữa cộng với các đồng bọn, và rồi lại thông báo cho nhà vua biết sự việc đã diễn ra. Nhà vua lại gửi đến một kho báu khác nữa hạ chỉ nói rằng, ‘Hãy bắt hết các tên còn lại không chậm trễ!’ Cuộc ra quân tấn công lần thứ tư họ giết được năm tên đầu sỏ tướng, chẳng còn tên nào dám hành động nhân danh bất kỳ một tên cướp nào nữa sau cái chết thảm của mười hai tên đầu

sở tướng cướp đó. Toàn cõi vương quốc trở nên thái bình thoát khỏi mọi hiểm nguy và thần dân sống trong yên ổn bỗng bề con cái nhảy múa ca hát trong cảnh thái bình. Và chung quanh nhà vua bao vây toàn là những vị anh hùng dân tộc [246] đang vui hưởng vinh quang phú quý nơi hoàng cung lộng lẫy. Ở đây nhà vua vĩ đại giống như Đấng Pháp Vương (King of law); các vị tướng thống lĩnh đang trấn giữ các vùng biên cương được ví như các thiền sinh (aspirants) theo đuổi cuộc sống ẩn cư, mười hai tên đầu sở tướng cướp giống như mười hai loại tâm Bất thiện, [81] rất nhiều thuộc hạ của bọn chúng giống như các pháp ác nổi lên thông qua các sở hữu tâm; thời gian thông báo các cuộc phản loạn tại biên cương vương quốc cũng giống như thời gian các vị Luận sư được nhắc đến, khi mà các điều Phiền não nổi lên có liên quan đến một đối tượng: Tâu bề hạ. Các điều Phiền não đang diễn ra trong tôi.’; kho báu được ban tặng kèm với một sứ giả,’ hãy bắt các tên cướp không chậm trễ.’ Giống như việc loan báo một giai đoạn trong cuộc sống ẩn cư do chân lý vương loan báo ‘hỡi chư vị Tỷ-khưu, hãy từ bỏ các điều Phiền não.’; thời gian hạ được nắm tên đầu sở tướng cướp cùng với các thuộc hạ của bọn chúng giống như việc triệt hạ được năm loại tâm Bất thiện cộng với các pháp tương ưng nơi đạo Nhập Lưu. Việc loan báo tiếp theo tiến trình cho nhà vua giống như việc tường trình cho đức Phật Tối Cao về các việc công đức đã đạt được, việc ban tặng các kho báu trở lại, nói rằng, ‘hãy bắt cho được những tên cướp còn lại’ giống như việc loan báo thuộc Thiền định ở Bạc Nhất Lai do đấng Chí Tôn chỉ thị, việc hạn chế sức mạnh của hai tên đầu sở tướng cướp cùng với các thuộc hạ ở lần ra quân thứ hai giống như việc giảm nhẹ hai loại tâm thọ ưu cộng với các pháp tương ưng thông qua đạo Nhất Lai; việc tường thuật trở lại tiến trình chiến đấu cho nhà vua giống như Vị Luận sư đầy công đức (tức Đức Phật) đã chiếm lãnh được, việc ban tặng kho báu một lần nữa, phán rằng hãy bắt cho được các tên cướp không chậm trễ, cũng giống như việc Đức Thế Tôn loan báo Thiền quán ở Tam đạo; việc triệt hạ được hai tên tướng cướp đầu sở cùng với bọn thuộc hạ vào trận ra quân lần thứ ba cùng với các thuộc hạ bọn chúng giống như việc triệt hạ được hai loại tâm cùng với các pháp tương ưng thông qua đạo ở tam đạo; việc tường thuật tiến trình giao tranh cho nhà vua giống như việc Đấng Như Lai (Tathagata) chiếm đoạt được nhiều công đức; việc ban tặng trở lại một kho báu, nói rằng. ‘Hãy bắt cho được bọn chúng không chậm trễ’ giống như việc Đức Thế Tôn loan báo Thiền quán ở bậc A-la-hán; thời gian bảo đảm an toàn cho các làng mạc thị trấn sau khi đã triệt hạ được hết năm tên đầu sở tướng cướp cùng với bọn thuộc hạ của chúng ở lần ra quân thứ tư giống như việc một pháp bất thiện không còn khả năng nổi lên nữa. Thông qua một sở hữu tâm sau khi đã đoạn trừ được mười hai loại tâm Bất thiện, khi năm loại tâm Bất thiện còn lại cùng với các pháp tương ưng thông qua Đạo A-la-hán được đoạn trừ; việc nhà vua được hưởng vinh quang to lớn nơi hoàng cung tráng lệ bao quanh là các vị anh hùng cận thần và thần dân của ngài trong cảnh thái bình giống như [247] tận hưởng niềm vui vô tận do việc đạt đến bất kỳ thành tích nào do ba chánh quả đem lại, ngài có ý muốn nhắc đến: - Không tánh (emptiness), Vô tướng (animitta) và vô nguyện (achanda) – thông qua Đấng Pháp Vương có các vị A-la-hán bao vây xung quanh.

(Đến đây kết thúc việc chú giải các từ ‘tâm thiện.’)

-ooOoo-

Phần IX

PHÁP BÁT THIỆN

Chương I

PHÁP TÓM LƯỢC CÁC TRẠNG THÁI TÂM

Giờ đây để làm rõ cách phân loại thuật ngữ ‘pháp bất thiện’ ta bắt đầu với câu hỏi quen thuộc. “Các pháp bất thiện là gì [82]?” Phần này gồm nhiều phân đoạn khác nhau xác định các pháp bất thiện, v.v... và thống nhất ý nghĩa các thuật ngữ này được hiểu theo cách thức chúng ta đã trình bày ở trên. Và chúng ta chỉ giải thích những điểm đặc biệt trong pháp này mà thôi.

Về điểm này, nhằm xác định chính xác từng trường hợp cụ thể, chúng ta biết rằng không giống như lãnh vực thiện, các lãnh vực bất thiện không hề tồn tại đồng loạt. Chính vì thế, tuy chúng tồn tại nơi cõi Dục giới là điều chắc chắn, tâm bất thiện cũng không được sử lý giống như chúng ta đã làm đối với tâm thiện.^[83] Đối với cụm từ ‘tương ưng tà kiến (*ditthi*)’ cũng tương tự như *ditthi-gatam*, *gūthagatam*, *muttagatam*, v.v... cũng vậy. Hoặc giả, vì ở đây không tồn tại bất kỳ loại thuật ngữ nào mang ý nghĩa như vậy, vì thế cho nên thuật ngữ này chỉ đơn giản có nghĩa là ‘tà kiến’ hay ‘quan điểm không đúng’ mà thôi và *ditthagatasampayuttam* đơn giản chỉ mang ý nghĩa tương ưng tà kiến (hay quan điểm không đúng). Nguồn gốc quan điểm sai lạc (tà kiến) này được gọi là *ditthagata* ta nên hiểu theo những nguyên do sau đây: - trước tiên là nghe theo tà thuyết, do ác bạn dữ, không muốn thấy các vị Thánh Nhân (Ariyans), tư tưởng thiếu hệ thống; nói cách khác: từ những học thuyết liên quan đến nhiều tà kiến khác nhau, động tác nghe biết như vậy xảy ra trước do nhiều tưởng tượng mơ hồ và phù phiếm, do thiếu tính xác thực trí tuệ và thiếu khảo sát kỹ lưỡng, tình bằng hữu xấu được hiểu như là bầu bạn với những hạng người thiếu giới luật, họ không thể nắm được chân đế đích thực; không muốn thấy các vị Thánh Nhân như Chư Phật và những người có lòng tốt chẳng hạn; họ chẳng am hiểu gì về pháp luật bậc thánh, như Tứ niệm xứ chẳng hạn v.v...; họ lại không có giới luật và chẳng tuân thủ những điều học liên quan đến Giới Luật Thánh (gồm các điều học được giảng dạy trong Giới Bản (*pātimokkha*), những khả năng thu thúc, chánh niệm, tỉnh giác và đoạn trừ chẳng hạn) và học thuyết của nơi các vị thiện tâm, rồi bê tha trong những dịp lễ lạc, bừa bãi từ chỗ thiếu suy xét có hệ thống xuất khởi từ những lý do vừa nêu trên. Tức là tâm này là vô dẫn mà có cần phải xem xét theo phương pháp vừa được nêu ở trên^[84].

[248] Trong đoạn tóm lược về các hiện trạng^[85], ‘xúc’ (*phassa*) câu sanh với tâm bất thiện. Và cũng vậy đối với ‘Thọ’ (*vedana*) tức là cảm giác’ v.v... Như vậy những điều bất thiện tồn tại nơi các hiện trạng này chính là điều duy nhất giúp ta phân biệt được những hiện trạng vừa đề cập đến ở trên.

Nhất tâm (*one-pointedness*) chính là vững tâm không có phóng dật để thực hiện sát sanh. v.v... Tuy nhiên, những ai tâm nhập định (hay nhập thiền) thì không bao giờ còn bị phóng dật và không thể dùng hung khí một cách bừa bãi để sát sanh bất kỳ sanh linh nào. Đang khi (tập trung tư tưởng) trộm cắp tài sản của người khác. Với tâm [được kiềm chế] cho do một chức năng duy nhất ta dễ dàng rơi vào tà dâm hay (hành vi sai trái). Chính vì thế ta luôn thấy xuất hiện nhất tâm nơi các hành vi bất thiện.

‘Tà kiến’ tức quan điểm ‘không trung thực’; hoặc, xuất khởi từ hành vi chấp nhận một cách sai quấy, quan điểm lệch lạc cũng chính là tà kiến vậy. Một quan điểm bất đắc dĩ khởi xuất nơi người không ngoan gây ra điều thất lợi cũng được gọi là tà kiến. Cũng tương tự như vậy đối với ‘tà tánh v.v... Hơn thế nữa, thông qua tà kiến các pháp tương ưng nhìn một cách sai lệch hoặc chính tà kiến được nhìn một cách lệch lạc; hay tà kiến chỉ là một hành vi quan sát lệch lạc mà thôi.- thế nên đây chính là tà kiến vậy. Tà kiến có trạng thái không khéo phán đoán; tà đạo là phạm sự; và nhận thức sai lầm là thành tựu; không muốn thấy các vị Thánh nhân làm nguyên nhân gần. Tà kiến phải được coi như là một sai lầm lớn nhất. Nơi ‘tà tư duy v.v... chỉ có thuật ngữ ‘tà’ được coi là đặc điểm để dễ nhận ra nhất. Những gì còn lại nên được hiểu theo cùng một cách thức như tâm thiện.

Liên quan đến vô tầm lực, vô úy lực. Ý nghĩa của ‘lực’ sẽ được làm rõ trong đoạn chú giải sau đây. Và trong các đoạn khác bàn về ‘vô tầm’ có nghĩa là không hổ thẹn và ghê tởm; pháp không hổ thẹn và ghê tởm chính là vô tầm vậy. Không sợ khiến trách chính là vô úy. Đối với những đặc tính này vô tầm có sẵn trạng thái ghê tởm những hành vi bất chính nơi thân v.v... hay là không hổ thẹn. Tính không sợ bị khiển trách có trạng thái không tỏ ra nhút nhát trước hành vi bất chính nơi thân v.v... hay không sợ hãi. Không hổ thẹn với tư cách là một sức mạnh lại chính là vô tầm lực, tính vô lo bị khiển trách với tư cách là một sức mạnh lại chính là vô úy lực vậy. Đây chính là ý nghĩa hiểu một cách trừu tượng. Việc tường trình chi tiết nên được hiểu là đối nghịch lại với điều đã được bàn đến ở trên.^[86]

Thông qua các pháp tương ưng với tính tham dục, hoặc giả chính tính tham dục, hay chỉ là một hành vi tham dục. – [249] Đó chính là ‘khát ái’ (hoặc tham dục) thông qua đó lại pháp tương ưng được coi như

là bị mê muội, hay chính bản thân mê muội, hay chính là hiện trạng mê muội- điều này chính là tính ‘si mê’ vậy. Liên quan đến những trạng thái này, tính ‘tham’ lại có trạng thái chính là chấp cứng được đối tượng giống như bàn tay có chất dính. Phận sự là dính mắc cảnh giống như một miếng thịt được quăng vào chảo nóng; phận sự không buông bỏ cảnh giống như một vết nhờn muội đen; nguyên nhân gần ưa thích những pháp trôi buộc như kiến kiết sử. Lớn lên nơi một dòng sông ái dục. Nó cuốn đi bất kỳ những chúng sanh nào và đưa vào địa ngục như là một dòng sông với một dòng chảy mạnh cuốn đi bất kỳ vật gì rơi vào trong đó và cuốn ra ngoài biển khơi mênh mông. Chính vì thế nó nên được lưu ý một cách cẩn thận.

Si mê có trạng thái là mù quáng hay đối nghịch lại với trí tuệ; bản chất không thể thâm nhập được, hay mang phận sự là che đậy bản chất nội tại của một đối tượng. Thành tựu của (si mê) mang tính đối nghịch lại với chánh đạo hay tạo ra tính mù quáng; nguyên nhân gần chính là tác ý không khéo; và nên được đánh giá như là nguồn gốc toàn bộ những pháp bất thiện.

Chúng bị ham muốn, hay nó tự ham muốn, hay chỉ việc ham muốn này, đây chính là tham dục; nó có trạng thái là ước ao biến tài sản của người khác thành của riêng mình; phận sự của tham dục là tìm kiếm ước muốn đó; thành tựu của tham dục chính là nhìn chăm vào tài sản của người khác; nguyên nhân gần chính là tưởng tượng giá trị lớn lao trước tài sản của người khác. Tuy nhiên, tham dục chỉ xuất hiện dưới dạng duy nhất là nhìn chăm vào tài sản của người khác, và nổi lên khi có được sức tưởng tượng lớn lao (hay đánh giá cao) đối với tài sản đó. Tham dục nên được coi như một cánh tay giang rộng của tâm trước với tài sản của người khác và sẵn sàng vơ lấy.

Trong câu ‘chỉ’ chỉ ở đây hệ tại ở chỗ loại bỏ được phóng dật nơi các đối tượng khác. Chỉ nâng cao và hỗ trợ tâm làm khởi xuất những điều bất thiện.- đây chính là việc ‘hỗ trợ’ ‘bất phóng dật’ có nghĩa là không bị phân tâm.

Nơi tâm này, niềm tin, chánh niệm, trí tuệ và sáu cặp không được loại bỏ. Và tại sao vậy? chắc chắn sẽ chẳng có niềm tin xuất hiện nơi tâm của người không đức tin. Chính vì thế mà tâm này không được đề cập đến. Điều gì vậy! Phải chăng những người nào có những tà kiến sẽ không tin vào chính các Đạo sư của mình hay sao? Đúng vậy. Nhưng đó là thiếu niềm tin. Thiếu niềm tin chỉ thể hiện nơi sự thừa nhận các từ ngữ mà thôi; theo nghĩa đen, đây chẳng phải là hành động không biết phân biệt (mà chỉ là si mê) [250] hay là tà kiến mà thôi và như vậy cũng chẳng có chánh niệm khởi xuất nơi một trí tuệ không được chánh niệm canh giữ. Chính vì thế ta cũng không cứu xét đến điểm này. Điều chi vậy! phải chăng một người có ý tưởng lệch lạc (tà kiến) không nhớ được một hành vi do chính họ thực hiện hay sao? Họ làm được điều đó, nhưng đó chẳng phải là chánh niệm. Qui trình tâm bất thiện chính là do chỉ một phương cách nhớ lại mà ra. Chính vì thế chánh niệm không được cứu xét ở đây. Thế thì tại sao người ta lại nói ‘tà niệm’ nơi Kinh Phật đó thì sao?[87] Trong Kinh được thực hiện thông qua phương pháp giải thích như vậy là để hoàn tất diễn giải “Tà Đạo” và khái niệm “tà tánh” đó chính là do các uẩn bất thiện được loại khỏi và tỏ ra đối nghịch với chánh niệm. Nhưng trong phương pháp tối thượng nơi (Vi Diệu Pháp) cho thấy tâm bất thiện chẳng có chánh niệm đâu. Chính vì thế mà ta không cứu xét điểm này. Và nơi tâm tạo ra mù quáng và ngu ngốc thì chẳng xuất khởi khôn ngoan đâu. Chính vì thế điều này cũng không được cứu xét. Như thế thì phải chăng nơi những người có ý kiến sai lệch (tà kiến) chẳng tồn tại trí tuệ lừa đảo hay sao? Chắc chắn là có. Nhưng đó không phải là trí tuệ; và đó chỉ là trở bị bợn (māyā) mà thôi, hiểu theo nghĩa thực tế đó chính là khát ái mà thôi. Hơn thế nữa, tâm này có liên đới với nỗi đau khổ, tính trì trệ, nặng nề, tính thô bạo, cứng cỏi, công kênh, thiếu lành mạnh, cong queo và khúc khuỷu. Chính vì thế niềm tin và sáu cặp [tịnh tâm và tịnh thân] không được cứu xét đến ở đây.

Vì có quá nhiều thuật ngữ được sắp xếp theo thứ tự được chỉ rõ cùng với ba mươi hai thuật ngữ đã được thiết lập trong bản văn Kinh Phật như là các sở hữu tâm, đến đây để giải thích rõ cái gọi là ‘bất kỳ hiện trạng nào’, hay bất kỳ hiện trạng nào (xuất hiện) vào dịp đó.’ Về điểm này ý nghĩa nên được hiểu như sau: - Nơi toàn bộ tâm bất thiện có đến mười hiện trạng, có nghĩa là: dục, thắng giải, tác ý,

ngã mạn, ganh tị, bòn xẻn, hôn trầm và thùy miên, trạo sử và hối hận, đã được đề cập đến trong Kinh Phật, và xuất hiện nơi nhiều đoạn Kinh Phật như ta đã thấy. Những trạng thái này được đề cập đến trong bản chú giải nói về các ‘trạng thái bất kỳ nào’. Nhưng nơi tâm này thì dục, thắng giải, tác ý và phóng dật - là bốn trạng thái có tên gọi là ‘các chi liên tục’ chính là vì ‘bất kỳ trạng thái nào’ trong đó có ba chi đầu tiên xuất hiện nên được hiểu theo cách thức đã đề cập đến ở trên. Những trạng thái này nơi này nơi khác có thể là trạng thái thiện hay trạng thái bất thiện. Ngoài ra, hiện trạng còn lại chỉ là hiện trạng tâm phóng dật mà thôi.- do đó ta gọi là trạng thái phóng dật hay trạo cử. Hiện trạng này có đặc tính kích động tâm làm trạng thái giống như gió làm cho mặt nước giao động lắc lư; có dao động là phạn sự. Giống như ngọn cờ bay tung tăng trước gió, quay cuồng là thành tựu giống như tro được rải đung phãi hồn đá dội lại; không khéo tác ý là nguyên nhân gần; và nên được coi như là tâm phóng dật đối với một đối tượng bị kích động. Như vậy [251] cả thấy có tới ba mươi sáu thuật ngữ trong phần đoạn tóm lược bản về các hiện trạng này. Ba mươi hai trạng thái bắt đầu thông qua xúc và bốn trạng thái còn lại thuộc ‘bất kỳ trạng thái nào’. Không kể bốn yếu tố liên tục, thì chỉ có ba mươi hai thuật ngữ xuất hiện trong bản văn Kinh Phật mà thôi; nhưng ở đây bằng cách kể luôn cả những gì không kể đến ở trên, thì năm nhóm xúc, Tầm, Tứ, Hỷ, Nhất tâm, cần quyền và mạng quyền, tà kiến, còn các sức mạnh gồm có: vô tầm lực, vô úy lực, tham lam và si mê. Như vậy có cả thấy mười sáu trạng thái.

Trong số mười sáu trạng thái này có bảy trạng thái xuất hiện dưới cùng một loại duy nhất. Còn chín diễn ra dưới các dạng khác nhau. Bảy trạng thái vừa kể là gì vậy? – xúc, tưởng, tư, tứ, hỷ, mạng quyền và si mê - bảy trạng thái này xuất hiện dưới cùng một loại duy nhất. Thọ, tâm, tầm, nhất tâm, cần quyền, tà kiến, vô tầm lực, vô úy lực và tham lam. – chín hiện trạng này xuất hiện dưới những loại khác nhau. Trong đó có sáu hiện trạng được qui thành hai loại, một trạng thái được qui thành ba loại, một trạng qui thành bốn loại và một thành sáu loại, Và bằng cách nào vậy? thông qua tâm, tầm, tà kiến và vô tầm lực, vô úy lực và tham lam.- Sáu hiện trạng này lại qui thành sáu loại. Nói rộng ra: - Thoạt tiên: tâm thông qua năm nhóm xúc được gọi là thức; thông qua các khả năng kiểm chế được gọi là úy quyền. Tầm thông qua các chi thiền (Jhana) được gọi là tầm, thông qua các Chi Đạo được gọi là tà tư duy. Tà kiến được gọi với tên đó trong quá trình các Chi Đạo và trong nghiệp đạo. ‘Sức mạnh’ không hỗ then được gọi như vậy thông qua ‘vô tầm lực’. Và vô tầm cũng có tên gọi như vậy là do ‘cặp huỷ diệt thế gian’ Và cũng như vậy đối với vô úy lực. Tham lam có tên như vậy thông qua hai nhân và nghiệp đạo. Như vậy sáu trạng thái này được qui thành hai loại mà thôi và thọ có tên gọi như vậy thông qua năm nhóm tiếp xúc. Lạc thông qua các chi thiền (Jhana), và lạc quyền thông qua các quyền. Như vậy một trạng thái được qui thành ba loại. Và nghị lực được gọi là cần quyền thông qua các quyền. Tà cần thông qua các chi đạo. ‘cần’ thông qua các ‘sức mạnh’ và hỗ trợ (alambana) thông qua các Cặp Chung Cuộc’ (final pairs)[88] – như vậy có một trạng thái được qui về bốn loại. Và Định (concentration) lại có tên là nhất tâm thông qua các chi thiền (jhana), lực quyền thông qua các quyền. Tà định thông qua các chi đạo, định lực thông qua các ‘sức mạnh’, [252] chỉ thông qua các Cặp Chung cuộc nhờ vào phương pháp đơn nhất trong mẫu đề nhị[89] thứ hai, và phương pháp bất phóng dật nơi mẫu đề nhị thứ ba. – Như vậy một trạng thái có thể được xếp loại ở sáu nơi khác nhau. Toàn bộ những trạng thái này hợp thành chín nhóm nhờ vào năm nhóm xúc, chi thiền (jhana), quyền, lực, chi đạo, nhân, nghiệp đạo yếu tố ‘huỷ diệt thế gian’, và các cặp kệ chung cuộc. Điều gì cần được bàn đến trong đoạn phác thảo các hiện trạng này đã được đề cập đến trong phần chú giải về tâm thiện.

Đến đây kết thúc phần đoạn phác thảo các hiện trạng.

-00000-

Chương II

LOẠI TÂM BẤT THIỆN ĐẦU TIÊN

Trong phần đoạn chú giải[90], phần giải thích về nhất tâm, có một thành ngữ kép, ‘trạng thái vững chắc và kiên định’ đồng nghĩa với hiện trạng ổn định. Nhưng thành ngữ này đã được đề cập đến trong phần

giải thích về tâm thiện, tức ‘hiện trạng này đứng vững bám vào hay thâm nhập vào đối tượng[91] không được kể đến ở đây. Thực vậy, nơi tâm bất thiện như đã chứng minh ở trên, là nhất tâm hiện tại hơi yếu một chút. Ý muốn nói là không tán loạn đối nghịch lại với tán loạn, được tạo ra thông qua phóng dật và bối rối không đạt đến được ở đây. Nhưng ta không thể phóng dật trước các hiện trạng cùng tồn tại gọi là trạng thái không tán loạn, điều không tán loạn là bất phóng dật; thông qua nhất tâm bất thiện thì hiện trạng tâm này là không tán loạn. Hiện trạng này không rung động nhờ những pháp đồng sanh – đây chính là sức mạnh định lực. Chính vì tập trung và gắn với đối tượng lại bị hư hỏng, nên định lực đã trở thành tà định. Như vậy ở đây ta nên hiểu theo nghĩa này.

Trong phần diễn giải về cần quyền[92] thì phương pháp được nêu lên ở trên – cụ thể là ‘cố gắng đẩy lùi tính tham dục’[93] không thể thực hiện được ở đây. Chỉ được hiểu theo nghĩa không nao núng vì các pháp đồng sanh chính là ‘sức mạnh’ được gọi là cần lực được hiểu ở đây.

Phân diễn giải về các tà kiến[94] hiểu theo nghĩa quan điểm không đúng đắn, những quan điểm như vậy được gọi là *ditthigata* (*tương ứng tà kiến*) gồm trong sáu mươi hai quan điểm dị giáo[95] mà ra. Ý nghĩa của từ này đã được bàn đến ở trên. Chỉ nguyên từ ‘quan điểm cho là’ đã là điều khó có thể hiểu được tỷ như ‘quan điểm cho là cánh rừng rậm nhiệt đới,’ cánh rừng ở đây có thể là khu đất hoang mọc đầy cỏ dại, có thể là cánh rừng rậm nhiệt đới, hay cánh rừng trên một ngọn núi. Từ ‘quan điểm’ cho là cũng ám chỉ điều gì đó nguy hiểm và dễ sợ hiểu theo nghĩa ‘quan điểm cho là một vùng hoang dã’ giống như cánh đồng hoang đầy trộm cướp và động vật hoang dã dữ tợn, một vùng hoang dã đầy cát, khô cằn vì thiếu nước, chẳng tìm được bất kỳ loại thực phẩm nào. Cũng có ‘quan điểm cho là’ thông qua chánh kiến đây là điều khiến ta phải lao đao và khó chịu và có thể ngược lại như ‘quan điểm cho là điều gì đó lộn xộn.’ Vì một khi tà kiến nổi lên, nó xuyên qua chánh kiến, và đi ngược lại với chánh kiến. Đã một thời xuất phát từ những quan điểm thay đổi và dao động của những người chủ trương thường kiến và Đoạn kiến cho rằng ‘quan điểm chính là một cuộc hỗn chiến.’ Một người có quan điểm lại không thể giữ vững được quan điểm của mình tức là lúc thì theo đuổi quan điểm của những người chủ trương thường kiến, lúc khác lại ngã theo phái đoạn kiến. Lại có quan điểm tù túng có nghĩa là ‘bị gông cùm’ xuất hiện từ thuật ngữ ‘quan điểm tù túng.’ Nó (quan điểm) chộp chaết lấy đối tượng giống như cá sấu ngoạm chặt lấy con mồi v.v... là một kẻ xấu số nào đó. – chính vì vậy quan điểm lại có nghĩa là ‘kìm chặt lại’ và quan điểm ‘cố định’ là do những quan điểm đó đã được định sẵn rồi. Vì thế một tà kiến hay là một quan điểm xuất phát từ ‘sức mạnh’ trong qui trình tồn tại tự củng cố và kiên định vững vàng. Nhờ đặc tính vĩnh cửu v.v... quan điểm này trở nên thuyết phục- chính vì thế ta có thuật ngữ ‘thâm tín’ (hay là khuynh hướng). Chuyển qua bản chất nội tại nơi các vật thể, tà kiến coi các vật thể này là tà đạo, là thường hằng - đây chính là một ‘tà giáo’. Tà kiến này chính là một đường lối thấp hèn, vì nó đem lại nhiều điều thất lợi; hoặc giả, tà kiến này chính là con đường dẫn đến những địa điểm đau khổ thấp hèn. – chính vì thế ta có thuật ngữ ‘thông qua con đường này’. Xuất phát từ hiện trạng không phải là chánh đạo, tà kiến trở thành ‘tà đạo.’ Giống như một người đi lạc đường, cho dù người đó cho rằng đây là con đường dẫn đến ngôi làng cần đến, thì đi theo con đường đó ta không tài nào đến được ngôi làng vậy. Chính vì thế mà những tà kiến xuất khởi từ đây. Cho dù ta coi đó là đường dẫn đến vận may hạnh phúc, thì ta cũng chẳng tài nào chiếm được vận may đó; do đó vì không phải là chánh đạo dứt khoát tà kiến chính là ‘tà đạo’. Xuất phát từ bản chất sai lệch chỉ có tà tánh xảy ra mà thôi. (Chính vì ta có thể tưởng tượng ra mình đang đi phà vượt sông) những kẻ khờ dại thường xuyên lướt qua một ý nghĩ, hay một quan điểm xuất phát từ thái độ đi lang thang đó đây - chính vì thế ta có thuật ngữ ‘chỗ cạn’. Đây là một chỗ cạn, một nơi đầy bất trắc thất lợi – như vậy nơi đó là một ‘căn nguyên tà giáo’(tittahayatana), hay hiểu theo nghĩa nơi sanh, một cư ngụ (ayatana) của một người theo tà giáo. (titttha) chính là tittahayatana. Trạng thái hay bản chất nội tại đó chính là nghịch chấp (vipariyessagaha); hay là một chấp thủ(gaha) do đối tượng đã trở thành đối tượng đem lại; như vậy đối tượng được coi như là *vipariyessagaha*. Nghịch chấp chính là ý nghĩa nên được hiểu trong mạch văn này.

Trong phần chú giải về vô tâm và vô úy, ý nghĩa ở đây nên được hiểu ngược lại với những gì đã bàn về tâm và úy. Và ‘sức mạnh’ này được gọi là vô tâm vô úy cũng đồng nghĩa với không run sợ trước những pháp câu sanh.

Trong phần chú giải về tính tham lam và si mê^[96] ‘tính tham lam (greed) có nghĩa là ‘thèm muốn’ trở thành ‘thèm muốn’ chính là có tâm trạng thèm khát, ‘thèm muốn’ ở đây lại chính là tâm tương ưng với tham muốn, hay một người có tâm địa đó; tính tham muốn chính là hiện trạng tâm thèm khát’ hay là có liên quan đến cách thức đó. Say đắm ‘infatuation’ chính là một hiện trạng hay một con người có tâm địa như vậy. Tham ác ‘Covetousness’ có nghĩa là thèm khát tham muốn, điểm này đã được giải thích về tham. (greed) [254] ‘căn bất thiện’ có nghĩa là điều bất thiện cộng với căn, nguyên do của những gì được coi là bất thiện. ‘không biết hay thiếu ‘tâm nhìn sâu rộng’ là điều ngược lại với có Minh và Kiến. Không lãnh hội (nhận thức) có nghĩa là không nắm bắt được, không theo kịp với những gì chúng ta phải đương đầu. Hiểu biết thấu đáo^[97] về sự vật chính là óc phán đoán; thiếu phán đoán’ là tình trạng ngược lại với phán đoán; ‘không giác ngộ’ chính là không thể liên kết sự vật với vô thường, khổ não, và vô ngã; nhận thức một cách không thực tế, méo mó cũng là một cách thiếu giác ngộ vậy. ‘Không thể nhập’ tức là không thể thâm nhập thấu đáo vào học thuyết ‘Tứ Diệu Đế’ được. ‘không tiếp thu (grasping) chính là không thể am hiểu được ngay cả một sự kiện riêng rẽ thuộc kinh nghiệm ngoại xứ theo luật vô thường tự nhiên. v.v... Không thể khảo sát kỹ lưỡng được bất kỳ sắc pháp nào – tức là ‘thiếu khả năng chấp thủ thấu đáo.’ Không thấm nhuần, chính là thiếu tính quan tâm vô tư.^[98] Không biết nhìn vấn đề dựa trên bản chất sự vật. Điều này được hiểu là ‘không phản kháng.’ Chẳng có một hành vi đơn lẻ nào trong số những hành vi thiện và bất thiện mà vọng tưởng này hình dung ra được. Do tính hư hống và không thể hiểu không được bản chất nội tại nơi sự vật- Đây chính là hành vi ‘thiếu phản tỉnh,^[99] hay do hành vi si mê này ta không thể tự mình thực hiện nổi những suy tư trước bất kỳ một hành động nào. - Đây chính là hành vi không phản tỉnh. Si mê (si) đó phá hoại tính liên tục trong sáng nơi tâm, vì nếu thiếu vắng si mê này thì tâm ta rất trong sáng và tinh sạch, si mê này phá hoại lòng trinh trong.’ Hiện trạng khờ khạo chính là tính ngu si. Bị mê muội lại là ‘si mê’ si mê thái quá là ‘si ám’. bị mê muội trong mọi lãnh vực chính là tính ‘u muội’. Điều không phải kiến thức mà lại đối nghịch lại ta gọi là ‘vô minh.’ Ý nghĩa các từ sau đây, ‘bộc lưu’, ‘phược’ cũng đã được đề cập đến. Hiện trạng những nằm xuống liên tục tiềm ẩn một ý nghĩa ‘tùy miên’ – đây chính là ‘thành kiến’. Những bao vây và nô dịch hóa tâm – có nghĩa là ‘xâm nhập’^[100] Không thể thực hiện được những gì có lợi do không thể dành được lợi nhuận – nó khiến ta tụt hậu - đây là hàng ‘rào cản’; ở đây ta nên hiểu là khiến ta trở thành khập khiễng ị ạch. Khó mở ra hay gỡ bỏ được được hiểu là một vật ‘cản.’ Chính vì thế một vật cản bằng sắt rất khó gỡ bỏ được gọi là *mahapaligha*, cũng như vậy si mê này giống như một ‘vật cản’ và vì vậy ta mới gọi là ‘vật cản’. Những gì còn lại xem ra ý nghĩa đã quá rõ ràng.

[255] Phân đoạn Tóm Lược và ‘rỗng không’ phải được hiểu theo nghĩa như đã diễn giải theo phương pháp đã đề cập đến ở trên.

Đến đây kết thúc việc diễn giải về loại tâm bất thiện đầu tiên.

-00000-

Chương III

LOẠI TÂM BẤT THIỆN THỨ NHÌ VÀ CÁC LOẠI TÂM TIẾP THEO

Trong loại tâm thứ nhì^[101], khảo sát thành ngữ ‘nhờ sự trợ giúp bên ngoài’.^[102] Cũng chỉ là một biến thể mà thôi. Ý nghĩa điều đó cũng đã được thảo luận ở trên. Nhưng ngoài ra, cho dù (giống như ở loại tâm đầu tiên) tâm này khởi xuất nơi một người cộng với hỷ làm cho kinh nghiệm dục giới của mình gọi lên tham dục, và (nói một cách khôi hài) kẻ nào coi những khái niệm là ‘một chúng sanh’ hay là ‘một người’ (như là điều gì đó hoàn toàn trung thực), thế nên cho dù điều này có thể xảy ra thông qua

sự “trợ giúp bên ngoài” – nghĩa là, đã xảy ra một cách cố ý hay có phương pháp – trong một thời điểm như vậy ta nên hiểu loại tâm này sắp sửa qua đi. Như vậy, khi một cậu con trai trong một gia đình quý phái hỏi cưới một thiếu nữ (cô gái) lại có quan điểm đối nghịch, và họ không đồng ý cho nàng cưới. Cho rằng, ‘nàng và chàng có quan điểm khác nhau,’ Một số những họ hàng khác lại muốn gả cô gái cho cậu con trai. Chồng lại những người trên, nói rằng. ‘Cậu con trai này sẽ làm bất kỳ việc gì cần phải làm’ và cùng với những người theo tà kiến này, cậu con trai cũng đi theo tà kiến luôn. Và thoạt tiên chỉ có một ý kiến khác nhau thôi, nhưng thời gian trôi qua, những hành động của những người theo tà kiến cũng được chấp nhận, và cậu con trai cũng đã chấp nhận tà kiến, nói rằng điều đó khiến tôi vô cùng hài lòng.

Hơn nữa, nơi loại tâm này, trong số những trạng thái ‘bất kỳ thể nào’ thì hôn trầm và thụy miên (sloth and torpor) lại là những trạng thái phụ vào. Trong số này có một số trạng thái mang tính uể oải, và số khác lại chính là trạng thái hôn trầm, thiếu cố gắng, khó khăn do thiếu khả năng, chính là ý nghĩa ở đây. Từ ghép hôn trầm và thụy miên (sloth and torpor) chính là hôn trầm cộng với thụy miên. và trong đó hôn trầm có trạng thái là thiếu vắng hay đối nghịch với cố gắng, phá huỷ tinh tấn là phạm sự của hôn trầm, lui sụt nơi những pháp tương ưng là thành tựu. Thụy miên lại có trạng thái là công kênh khó vận dụng. Đóng cửa tâm là phạm sự[103] co dúm lại trước đối tượng, hay buồn ngủ là cách thành tựu và cả hai hiện trạng trên đều có tư tưởng không theo hệ thống nào cả, không kích thích sự bất mãn[104] hay lười biếng [hay ham mê] được coi như là nguyên nhân gần vậy.

Đến đây kết thúc loại tâm thứ hai.

Loại tâm thứ ba nổi lên nơi một người vì vui vẻ mà để cho kinh nghiệm dục giới của mình gọi lên tham dục, người đó không đếm xỉa đến những khái niệm [một cách sai lầm] như vậy là một ‘chúng sanh’ ‘một con người’ [được coi như là điều gì đó hoàn toàn trung thực] người này đi tìm kiếm những cuộc chơi gà, đồ vật, đánh bốc, khiêu vũ và nhạc hội, v.v... hay để tâm [256] lắng nghe nhưng âm thanh êm dịu, v.v... [đối với các giác quan khác.] Ở đây có năm yếu tố không bao giờ chấm dứt[105] cùng với ngã mạn. Ở đây ngã mạn đang được tưởng tượng ra (cho rằng đây chỉ là tưởng tượng vô ích). Có tính kiêu căng là trạng thái. Tự khen mình làm phạm sự, ước muốn quảng bá chính mình như là một khẩu hiệu là thành tựu, tham dục tách ra từ thái độ ngoan cố như là nguyên nhân gần, và nên được coi như là một [hình thức] điên rồ.

Đến đây kết thúc loại tâm ly tà kiến thứ ba.

Một khi hiện diện ở những nơi đề cập đến ở trên (trận đã gà, v.v...) người ta nhỏ nước miếng lên đầu một người nào đó, phủi bụi khỏi chân, rồi những người này, rồi để tránh bị phỉ nhổ và bụi bẩn, những người này đã hăm hở nhìn nhau liên tục cũng như nhìn những người có thể thấy thông qua những lỗ hồng này lỗ hồng nọ. Khi có một cuộc rước nhà vua đi ngang qua, một cuộc chiêu đãi đang diễn ra, loại tâm thứ tư này nổi lên. Có tới bảy trong số mười ‘hoặc bất kể tâm nào (or-whatever)’[106] cùng với Hôn trầm và thụy miên (sloth and torpor) nổi lên, trong đó có hai loại tâm là tà kiến kế tiếp được biết đến. Trừ loại tâm này thì việc liệt kê những hiện trạng nên được hiểu theo các loại khác.

Đến đây kết thúc loại tâm thức thứ tư.

Loại tâm thứ năm nổi lên nơi một chúng sanh thọ xả khởi dậy tham dục nơi kinh nghiệm dục giới của mình. Và một khi người đó coi những khái niệm đó là một “chúng sanh” hay một “con người” v.v... là trung thực tuyệt đối. Thọ xả thì không có hoan hỷ, sảng khoái. Toàn bộ những gì còn lại giống như loại tâm đầu tiên.

Đến đây kết thúc loại tâm thứ năm

Loại tâm thứ sáu, thứ bảy, thứ tám nên được hiểu theo cùng một cách như ở loại tâm thứ hai, thứ ba và thứ tư thông qua thay đổi thọ xả.

Nơi tám loại tâm kể trên, câu hành với tham dục, lại có hai loại trường là câu sanh trường và ở đây ta nên hiểu theo kiểu ngược lại.

*

Loại tâm thức thứ chín nổi lên nơi kẻ nào với vẻ buồn sầu u ám đã để cho kinh nghiệm dục giới của mình khơi dậy sân hận. Trong việc xác định cơ hội nơi tâm này, ‘tính buồn sầu ám chỉ tâm bị sân hận làm hư hỏng, hay một trí tuệ đề tiện nhờ có được cảm nhận dễ chịu). Hiện trạng tâm như vậy chính là buồn sầu (hay là tính ủ ê). ‘câu hành ưu’ có nghĩa là về ủ ê.[\[107\]](#) Điều này ảnh hưởng đến đối tượng không có tâm từ bi – đây chính là sân hận. ‘tương ưng phần nỗ’ có nghĩa là đi kèm theo phương cách đó. [\[257\]](#) Trong phần tóm tắt về các hiện trạng, trong ba thọ, thọ ưu hay buồn rầu do nỗi đau khổ ta thấy xuất hiện nơi ý nghĩa của thuật ngữ thọ đã được giải thích ở trên; cũng như vậy đối với các thuật ngữ thọ khổ và thọ ưu.

Liên quan đến những trạng thái, v.v... Buồn sầu u ám cảm nhận đối tượng không đáng ưa thích làm trạng thái, tận dụng điều không được hài lòng này bằng cách này cách khác làm phận sự với khổ tâm là thành tựu. Và có sắc ý vật làm nguyên nhân gần.

Sân hận và sân ác đã được thảo luận liên quan đến những nhân và nghiệp đạo, như thể tham dục và tham ác đã được nói tới trong tâm thứ nhất. ‘Sân hận’ có thể được định nghĩa như, thông qua tâm này [các pháp tương ưng] xúc phạm đến [đối tượng] hay chính sân hận đã làm xúc phạm hay chỉ đơn giản xúc phạm. Sân hận đã bay thẳng vào nổi tức giận và tính cáu kỉnh làm trạng thái, giống như một con rắn bị đập, trái dài thân ra hay quần quai như thể khi nọc độc thoát ra ảnh hưởng làm phận sự; hay đốt cháy toàn bộ những gì khiến nó lệ thuộc[\[108\]](#) làm phận sự. Giống như một vụ cháy rừng; gây xúc phạm và gây thiệt hại là cách thành tựu, giống như địch thủ gặp dịp may; có cơ sở nơi việc làm bất mãn làm nguyên nhân gần, giống như nước tiểu trộn với độc được.

Do sân hận tâm bị ô nhiễm: - đây chính là ‘ác tính (điều ác)[\[109\]](#) hay phá huỷ những điều ta đã tu luyện được nơi giới Luật, là thiên chứng những gì là đẹp, lợi ích và sung sướng tốt đỉnh v.v... đây chính là sân ác theo nghĩa nó chỉ là sân hận (dosa) (một thuật ngữ ở trên đã bàn tới ở trên).

Và nơi tâm thứ chín này, có tới hai mươi chín thuật ngữ xếp theo thứ tự quyền hạn, tạo thành mười bốn thuật ngữ bằng cách loại bớt những gì không được đề cập đến. Nhờ đó mà có sự khác biệt giữa các nhóm. Sắp xếp được hay không thể phân loại là điều cần lưu ý ở đây.

Còn về thuật ngữ ‘hoặc bất luận điều gì’ (or whatever), dục, thắng giải, tác ý và phóng dật lại tỏ ra hết sức rõ ràng minh bạch. Nhưng những điều này lại xuất hiện theo nhóm năm có sự hiện diện của một hay ba loại: đó là ganh tị, bòn sẻn và hối hận. Ba hiện trạng này được biết đến với đặc tính không kiên định, hay thuộc dạng ‘bất luận đặc tính nào’. Trong số những đặc tính này ‘ganh tị’ chính là hành vi[\[110\]](#) đồ kỵ. Nó có trạng thái là ganh ghét, không thể cam chịu trước điều phát đạt của người khác, phận sự của nó là tỏ ra không hoan hỷ trước sự thịnh vượng như vậy. Tâm này thành tựu ở chỗ quay lưng lại sự thịnh vượng như vậy. Nguyên nhân gần chính là sự thịnh vượng kiêu đó, và ganh tỵ nên được gọi là một ‘kiết sử’ vậy.

‘Bòn sẻn’[\[111\]](#) là hiện trạng tỏ ra vẻ bủn xỉn đề tiện. Trạng thái của hiện trạng này là hành vi dấu dếm ‘che giấu tài sản của mình, hoặc đã đạt được hay sắp sửa đạt đến; việc không chịu chia sẻ của cải mình có với người khác làm phận sự; chùn bước trước những chia sẻ như vậy hay tính keo kiệt hoặc có cảm giác cay cú trước của cải của người khác [\[258\]](#)[\[112\]](#) như là thành tựu; tài sản của chính mình là nguyên nhân gần; và được coi như là một điều bất thiện tâm.

Một hành vi dễ tiện được gọi là *kukata*; là hiện trạng tâm hay làm trái ý, được tạo ra thông qua một hành vi như vậy. Đối tượng của hành vi này chính là ‘hối hận’ (*kukkucca*)^[113]. Trạng thái của điều này chính là lòng hối tiếc, buồn bã vì những công việc làm được uỷ nhiệm hay bị bỏ sót là phận sự, hối hận là thành tựu có những công việc đã làm và không làm là nguyên nhân gần và điều này được coi như là một hiện trạng ‘kiết sử’ vậy.

Còn có quá nhiều điều đặc biệt trong phân đoạn phác thảo này.

Trong việc chú giải về thọ^[114] trong phân đoạn chú giải thì ‘thọ khổ’ nên được hiểu theo nghĩa đối nghịch với thọ lạc.

Trong việc chú giải về sân hận^[115] (lòng căm ghét), hãm hại hay thù ghét người khác chính là sân hận. ‘thái độ hãm hại’ là một hành vi hay là một kiểu gây xúc phạm. ‘Hận thù’ chính là hiện trạng tâm gây xúc phạm hay một người thường gây ra hiện trạng này. Sự xúc phạm hiểu theo nghĩa bản chất^[116] bỏ bê chính là một ‘sân độc.’ Việc ‘đổi lập’ chính là một hành vi hay là cách thức đổi việc xúc phạm này điều gây đối nghịch liên tục được gọi là thái độ ‘đối nghịch’ điều này nói lên hiện trạng của một người hay một tâm hồn đối nghịch hay thù nghịch. Một con người thô lỗ hay có ác tâm chính là hạng người ‘lỗ mãng’. Hiện trạng của một người như vậy chính là hạng người lỗ mãng. Nói về lỗi phạm này không thể tìm ra được một thuật ngữ nào chính xác cả. Trong con tức giận không có được lời nói kết luận hay ngay cả lời nói trong con tức giận cũng vậy, chẳng có một chừng mực nào cả. từ *asuropa* một số người khác lại đọc là *assuropa* tức là làm ‘đồ lệ,’ vì nước mắt đã phải rơi xuống. Quan điểm này không mấy hợp lý. Vì một con người hạnh phúc đôi khi cũng đồ lệ. Còn liên quan đến thuật ngữ *attamanatā*, sự không hoan hỷ của tâm có nghĩa là thiếu tâm về bản ngã, đối nghịch với tâm về bản ngã, như đã được giải thích ở trên. Nhưng vì điều này chỉ thuộc tâm mà thôi chứ không thuộc về chúng sanh^[117] chính vì thế ta nói rằng đây là điều thuộc về tâm. Ở đây cũng như trong đoạn đề cập đến trong bản trích yếu và “rỗng Không” điều còn lại nên được hiểu thông qua phương pháp được nêu lên ở trên.

Loại Tâm thứ mười

Tâm thứ mười, vì được tạo ra do những trợ giúp bên ngoài nên chỉ nổi lên nơi một người bị người khác thôi thúc, người này thường nhớ lại những điều xúc phạm của người khác, người này luôn nhớ lại những điều người khác xúc phạm đến mình và nổi giận. Trong loại tâm này cũng có tới hai mươi chín thuật ngữ được sử dụng: nhưng chỉ còn có mười bốn thuật ngữ được nói đến vì chỉ nói đến điều không chú trọng, và trong ‘loại bất luận pháp nào (or-whatever)’ Hôn trầm và thuy miên (sloth and torpor) không còn thấy nổi lên ganh tị, bòn sẻn và hối hận. Vào thời điểm ganh tị nổi lên v.v...thì một trong số tâm thuộc bất kỳ pháp nào (or-whatever) ở bất kỳ thời điểm nào cũng nổi lên cùng với một hoặc hai trong số đó. Toàn bộ những điều còn lại trong phân đoạn này cũng giống như loại tâm thứ chín đã đề cập đến ở trên. Nhưng nơi hai loại tâm này thì ưu quyền lại là một yếu tố [259] chỉ có câu sanh trưởng mà thôi; cảnh trường không thể có được^[118], vì tức giận không quan tâm hay tôn trọng bất kỳ điều gì hết.

Loại Tâm thứ mười một

Loại tâm thứ mười một chỉ xuất hiện khi nào có mỗi nghi ngờ nổi lên nơi một người có thọ xả trước sáu cảnh trần. Xác định lý do xuất hiện loại tâm này chúng ta thấy có một cụm từ mới đó là:- ‘tương ưng nghi hoặc’^[119] trong phân phác thảo chúng ta chỉ thấy có cụm từ ‘có nghi hoặc’ xuất hiện là điều đã quá rõ ràng. Ở đây nghi hoặc có nghĩa là loại bỏ khỏi cách điều trị^[120] [tức là trí tuệ]. Hay khi một người nào đó nghiên cứu về bản chất nội tại qua đó lại phải chịu đau khổ và mệt mỏi (*kicchati*) – như vậy đây là mỗi nghi hoặc. Tâm này có thay đổi liên tục là trạng thái, có giao động tâm là phận sự, có tính do dự và không chắc chắn trong việc nắm bắt là thành tựu. Tác ý không khéo là nguyên nhân gần, và tâm này nên được coi như là mỗi nguy đối với chúng đắc.

Có tới hai mươi ba thuật ngữ được xếp theo thứ tự liên quan đến loại tâm này; bằng cách loại bỏ bớt những điều không đáng quan tâm còn lại mười bốn loại qua đó chúng ta nên hiểu ta có thể xác định được các nhóm có thể và không thể phân loại được. Hai loại tác ý và phóng dật chỉ mang tính chất ‘hoặc bất luận điều gì’ (or-whatsoever) mà thôi.

Trong việc chú giải về nhất tâm, [121] vì đặc tính ‘phóng dật’ tỏ ra hơi yếu và vì loại tâm thứ mười một, chỉ có giây phút tĩnh lặng [122] tâm nổi lên mà thôi. Chính vì thế không cần đề cập đến tính chất ‘bền vững’ v.v... và đây chỉ là một thuật ngữ, – tính quân bình tâm’- được khẳng định, về vấn đề này, trong phần chú giải ở phần phác thảo, ta cũng đã đề cập đến Định (samadhi bala) v.v... thế nên ta không cần cứu xét đến ở đây.

Trong phần chú giải về tình trạng phân vân hay nghi hoặc: ‘nghi hoặc’ (*kankha*) chính là một hành vi nghi ngờ. Mỗi nghi ngờ trước đó được cho là gây ra mỗi nghi ngờ tiếp theo sau, hoặc giả từ này chỉ là một trạng thái hay là một thái độ mà thôi. Tâm đã bị tiêm nhiễm nghi hoặc thì tỏ ra ‘mơ hồ’. Tình trạng lưỡng lự chẳng phải là ‘tính thông minh đâu. [123] ‘Tình trạng lưỡng ước’ cũng đã được giải thích ở trên. Hiểu theo nghĩa ‘chập chờn’ như đã giải thích ở trên ta thấy điều này chỉ là một hiện trạng đung đưa qua lại, ‘do dự giữa hai hiện trạng.’ Vì nó ngăn cản chứng đắc được hiện trạng này giống như một đoạn đường có hai nhánh – một con đường rẽ làm đôi. Tính dao động chính là hiện trạng không ổn định trong quyết định bất kỳ điều gì trước một hiện trạng nào đó, và như vậy, liệu hiện trạng này là vĩnh cửu hay vô thường? [260] Vì ta có thể ‘hiểu được’ điều gì là chắc chắn, tức khắc xuất hiện điều ‘ta không thể chắc chắn có thể hiểu được.’ ‘Thoái thác’ chỉ trong trường hợp chúng sanh không có khả năng quyết định, rút lui trước đối tượng. ‘Tính lưỡng lự’ khi chúng sanh không thể lao vào. ‘Không thể lao vào’ là thiếu khả năng lao vào công việc. ‘Thiếu linh động tâm’ cũng là thiếu khả năng lao vào ngay chính sự việc. Tính sơ cứng tâm chính là thiếu khả năng tiến thành công việc như định đoạt những gì liên quan đến đối tượng. Và ở đây ‘không nhân nhượng’ là ý nghĩa chính xác. Vì tình trạng bối rối đang khi nổi lên đã khiến cho tâm trở nên sơ cứng. Nhưng ta có thể nói, vì ngay lúc xuất hiện nó bắt lấy đối tượng, nó cào xước tâm, chính vì thế ta gọi điều này là ‘giày vỏ tâm’ những gì còn lại nơi toàn bộ các đoạn khác coi như đã rõ ràng.

Loại Tâm thứ mười hai

Trong việc xác định thời điểm loại tâm thứ mười hai xảy ra, ta có cụm từ ‘tương ưng phóng dật’ [124] xuất hiện. Loại tâm này – cụ thể là thọ xả trước cảnh trần, đã trở thành xao động. Trong các ‘hiện trạng tóm lược’ hiện trạng xao động ở đây thay thế chỗ cho hiện trạng bối rối. (hay hoài nghi). Theo thứ tự các thuật ngữ thì có tới hai mươi tám từ, làm thành mười bốn cặp bằng cách thêm vào hiện trạng không được tính đến. Nhờ thông qua những hiện trạng này ta nên hiểu việc sắp xếp thành các nhóm có thể phân loại hoặc không thể phân loại được. Hai hiện trạng ‘hoặc bất kỳ điều gì (or-whatever)’ cũng xuất hiện đó là thắng giải và tác ý.

Trong phần chú giải về ‘phóng dật,’ [125] tác phẩm chú giải có cụm từ ‘thuộc tâm’ nên được hiểu là loại bỏ chúng sanh con người sang một bên. ‘Phóng dật’ chính là phương thức tâm khi bị kích thích, bị kích động ‘không vắng lặng’ chính là bất an. ‘việc rung động’ chính là vút bừa bãi tâm. ‘Sự rối loạn tâm’ chính là một trạng thái quay cuồng như thể ta lắc lư một bánh xe đang di chuyển, hay một con bò v.v... Thông qua thành ngữ này chỉ nhằm làm dao động đối tượng; phóng dật làm giao động đối tượng duy nhất, con nghi ngờ lại làm giao động rất nhiều đối tượng; những gì còn lại trong các đoạn nên được hiểu bằng phương pháp đã nêu lên ở trên.

Đến đây trong hai loại tâm vừa nêu trên, ở đây có một sự phân biệt rạch rạch. Khi được hỏi, ‘Có bao nhiêu loại tâm cuốn khỏi một đối tượng? Thưa ta nên được khẳng định có hai đối tượng tương ưng phóng dật và câu hành hoài nghi. Đối với những đối tượng này thì điều sau [261] luôn luôn cuốn khỏi; loại thứ nhất khi đã có được cơ sở giành lại được thắng giải. Tâm này liền cuốn khỏi khung cảnh hoạt động. Giống như hai hòn đá lăn xuống một dốc, hòn đá tròn sẽ lăn xuống ngay, còn hòn đá hình chữ

nhật cũng lẫn xuống nhưng có nhiều lúc lại ngưng lại không lẫn. Chính vì thế nên việc ứng dụng một dụ ngôn nên được hiểu như vậy.

Trong toàn bộ mười loại tâm việc phân loại từ thấp tới cao v.v...^[126] chưa được đề cập đến. Vì toàn bộ những tâm này đều thuộc loại thấp cả. Câu sanh trưởng^[127] chúng có thể đạt được, ta vẫn chưa đề cập đến. Vì phương pháp này ta đã chứng minh ở trên. Nhưng trong số mười hai loại tâm này, do thiếu trí tuệ, ta chẳng phát hiện được điều gì tương tự như thẩm trưởng cả. Hai loại tâm cuối cùng lại có một trưởng (không có thẩm trưởng) có thể chúng ta đã đề cập đến. Nhưng điều này (có nghĩa là câu sanh) cũng không xuất hiện, vì cả hai không nổi lên với bất kỳ một hiện trạng câu sanh nào cả, như là dục trưởng v.v... và vì do Bộ Vị Trí (patthāna) ngăn cản lại. Nhưng một khi hành động được sử dụng hết thông qua mười hai loại tâm bất thiện này, ngoại trừ có một loại câu hành theo với phóng dật, mười một loại tâm còn lại đều có dính líu đến tái sanh. Khi loại tâm câu hành theo với nghi hoặc, lại tỏ ra yếu thế và không đạt đủ thắng giải, cũng có dính líu đến tái sanh, thì tại sao lại tâm không câu hành phóng dật, nhưng lại mạnh và đã đạt được thắng giải lại không dính líu như vậy? Vì tâm này không phải là một hiện trạng đạo thiên quán^[128] có thể di chuyển được. Giả như tâm này đem lại tái sanh, thì sẽ rơi vào một sắp loại gọi là ‘có thể do chánh đạo thiên quán di chuyển được. (Nhưng tâm này đã không làm được như vậy) chính vì thế, ngoại trừ tâm này thì mười một tâm nêu trên đều có dính líu đến tái sanh. Hơn thế nữa khi bất kỳ một loại tâm nào đã được một hành động tận dụng hết, liền xảy ra tái sanh nơi bốn khổ cảnh do sở hữu tư đó, và tái sanh được thực hiện do tâm ý thức giới vô nhân câu hành xả quả bất thiện. Và cũng xảy ra tái sanh nơi bốn khổ cảnh do loại tâm câu hành phóng dật. Nếu vậy, thì chắc chắn thiên quán sẽ loại bỏ tâm đó. Nhưng loại tâm này tồn tại không dẫn đến sự tái sanh nơi địa ngục diễn ra, chính vì thế tâm thức này không xuất hiện nơi đoạn này.

Đến đây kết thúc việc diễn giải từ ngữ Những Pháp bất thiện

-ooOoo-

^[1] Nghĩa đen là ‘siêu phàm hay siêu thế (lokuttarra) B.P.E. 82 : ‘liên quan đến tư tưởng cao siêu.’

^[2] *Bhava*: các hình thức tái sanh – nghĩa đen là tái hiện hữu [re] (becoming)

^[3] *Dhs.* § 277

^[4] *Bhaveti*. Xin đọc tác phẩm trên, tr. 217

^[5] Xin tham khảo ở tác phẩm trên. tr. 57 tt.

^[6] Tiếp vĩ ngữ ‘*gatani*’ không mang ý nghĩa gì cả.- tr.

^[7] *Pyī* bỏ qua điểm này.

^[8] Xin tham khảo ở trên, tr. 242tt.

^[9] Theo như các Luận sư nói lại

^[10] Các Luận sư

[11] Xin tham khảo *B.P.E.*, § 277, n. 2

[12] Dhs. §283. *B.P.E.*; được gọi là: ‘Thành Tổ Đạo’

[13] Xin tham khảo ở trên tr. 142 tt.

[14] Dhs. §296

[15] Xin tham khảo ở trên tr. 161.

[16] Có nghĩa là những pháp tương ứng, hai là người nghe.

[17] Có nghĩa là Thanh tịnh các chúng sinh (hữu thể) Thanh tịnh các pháp tương ứng, hay Thanh tịnh cuộc sống.

[18] Xin đọc ở trên. trang 174 tt.

[19] Như trên.

[20] Dhs. § 285

[21] Nt. §§ 287-95.

[22] Nt. § 296

[23] nt. § 299

[24] Tương Ứng Bộ (*Samyutta*) i. 76 § 6 *passim*

[25] Nt. 103 tt.

[26] Không thấy nêu lên trong Kinh Phật.

[27] Đây là kiểu chơi chữ không thể tạo ra được trong Anh ngữ *Setu*- có nghĩa là cái đập. Hay là lối đi, hay là đề được lấy ra từ chữ *Sin*. Có nghĩa là trối buộc. – Ed (NXB)

[28] Dhs. § 300.

[29] Dhs. § 301.

[30] Bốn điều thiết yếu cho cuộc sống người tu trì là – thực phẩm, y phục, chỗ ở và thuốc men- Ed (NXB)

[31] Tà mạng do những cố ý xấu xa tạo ra chính là: ăn mặc những trang phục kém phẩm chất, khoe khoang về những pháp thánh nhân, hành xử như thể ta đã đạt đến được bậc thánh vĩ đại.

[32] Ác hạnh thông qua thân nghiệp có ba cách, và có bốn cách thông qua khẩu nghiệp mà xuất hiện

[33] Dhs. § 337. *B.P.E.* § 337a có nghĩa là có một quyền nữa được thêm vào số những quyền đã được nêu lên trong §§ 58, 74.

[34] Nt. §§344, 345; xin tham khảo §§132-45 (tiêu đề) trong đó Hội Thánh Điển Pali (P.T.S.) xuất bản hình như đã bỏ qua từ *sunnatam*.

[35] Nt. §§ 344-57.

[36] The insight... (dịch sau tr. 300)

[37] Dịch sau tr. 300

[38] Dịch sau tr. 300

[39] Hội Thánh Điển Pali (P.T.S.). ii 35.

[40] Gán cho ngài Abhirupnanda. Pss. Thuộc các tỳ khuru ni, câu 20 và cho Ananda nói với Vangisa. Psss các Tăng đoàn câu. 1226. nhưng xin tham khảo S. iii. 135 tt; A. ii 165.- Ed (NXB)

[41] Xin đọc *attanimittam*

[42] Dhs. §§ 1031-2

[43] Đó là tính vô thường, khổ và vô ngã.

[44] Pts. ii. *vimokkhakatha*, đặc biệt là trang 64

[45] Dhs. §§ 277 tt.

[46] Luật tạng i. 97, § 20

[47] Xin đọc *Compendium*. Tr. 55-75

[48] Trung Bộ Kinh (Majjhima) iii. 270., đặc biệt là trong 277.

[49] Quả Nhất lai của người trở lại một lần, Quả Bất lai, và quả vị A-la-hán

[50] Tên này có nghĩa là ‘ một con người nhỏ nhắn mà tuyệt vời thuộc lòng được Tam Tạng.’. xin đọc tiếp theo dưới đây ở trang 354. Tên này dùng để phân biệt ngài với Culanaga, là người đã đi kèm theo Mahinda sang Ceylon. *Sāmantapāsādikā* Tr. 313- ed

[51] Có nghĩa là định tâm nay như thể người đó có khả năng đạt đến các cõi Vô sắc giới – Ed (NXB)

[52] *Avyakata*. Có nghĩa là vô ký.

[53] Đối với từ *Nibbanassa* xin đọc *Nidhanassa*... (P.T.S.) Ed (NXB)

[54] *Gotrabhu* hay là tuệ Chuyển Tộc' cụ thể là tâm siêu thế của Đức Phật và những vị đồ đệ tuyển chọn của ngài. đây là giây phút diễn ra trước giai đoạn nhập thiền . Xin tham khảo *Compendium*, tr. 215. – Tr.

[55] *Anuloma*, giai đoạn tiến bực 'adoption' sửa lại cho thích hợp

[56] Và vì thế không thể trở thành nguyên nhân sửa chữa lại được (adoption).

[57] Giống như sức mạnh của một người xuống cấp về già.

[58] Xin đọc *Compendium*, loc. Cit.

[59] Cụ thể là, nhờ bản chất hạ cấp tái sanh. "Adoption' (*gotrabhu*) sẽ trở thành Thuận thứ (*amuloma*) – Tr.

[60] Thanh Tịnh Đạo (*Visuddhimagga*) tr. 674

[61] 7 tùy miên (*anusaya*). Cuốn *Compendium*. Tr. 176.- Tr.

[62] Đoạn này Hội Thánh Điển Pali (P.T.S.) không thấy đăng tải. Ed – Ed (NXB)

[63] Định tâm này đem lại hiệu quả nơi địa ngục và nơi những khuynh hướng hạnh phúc vượt lên trên cả bảy lần tái sanh.- Tr.

[64] Trong bản văn Kinh Phật là *Pakinnakakatha nitthita* (kết thúc Bài Pháp về tự tướng (các đặc tính đặc thù) nhưng không rõ ràng Bài Pháp này khởi đầu từ chỗ nào.

[65] Một số người đọc là *Vibhav-ento*, -eti, thay vì *bhav-ento*, *peti*, như vậy trật nghĩa đi thành" giờ đây trong việc giải thích tâm thiện, Luận sư (Đức Phật)giải thích', v.v...- Tr..

[66] *Dhs.* § 358

[67] nt. §362.

[68] *Dhs.* § 363

[69] *Như trên* § 364.

[70] *P.B.E* . §364a. xin tham khảo thêm *Itivuttaka*, tr. 53.

[71] (Bộ phân tích (*Vibhanga*), Ch. iv., vii- xi.

[72] Được mô tả trong *Dialogue*, i. 27-55

[73] Xin đọc *Katham* thay vì *Katam*

[74] Xin đọc *satta akusala*... cụ thể ở đây, có bốn loại đã bị tách ly khỏi tà kiến, hai loại có căn nơi sân hận, và một loại có liên quan đến phóng dật. Tr.

[75] Cùng tồn tại cùng với những bảy loại này.- *Pyī*.

[76] Cụ thể là bốn loại tâm bất tương ưng tà kiến và một loại tâm bất tương ưng phóng dật. – Psi.

[77] *Vitandavadins*. Xin tham khảo Dialogues i. 14, n. 3; 167tt; và ở trên 5. n.3.

[78] *Dhs.* § 296. và xem ở trên. tr. 295

[79] Theo như Phân đoạn (*Tīkā*) thì ‘dục’ ở đây là (*chanda*)-tức là ái (*tanha*) và các tùy miên. Dưới dạng ái dục và ngã mạn.

[80] Tương Ưng Bộ (*Samyutta*). Iii. 131.

[81] Xin xem ở trên phần IX

[82] *Dhs.* § 365

[83]. Theo như trong bài đọc của M. đăng trong Hội Thánh Điển *Pāli* (P.T.S.) ed – Ed (NXB)

[84] Phật Pháp. 207; cũng đọc thêm 102; 215.

[85] *Dhs.* § 365.

[86] Xin đọc trang. 198.

[87] E.g. *Trường Bộ Kinh* (*Digha Nikaya* III 254, 287, v.v...; *Trung Bộ Kinh* (*Majjhima*) i. 118. iii 77, v.v...và v.v...

[88] *Dhs* §§ 1254 tt.

[89] Xin xem *Dhs* § 1355f.; §§ 54, 57. *B.P.E.* đó là tính ‘điềm tĩnh’ và ‘quân bình’.

[90] *Dhs* § 375

[91] Xin đọc trang 194.

[92] Nt. §376

[93] Xin tham khảo tr. 193

[94] Nt. § 381

[95] Xin tham khảo như ở trên. tr. 321

[96] Dhs §§ 389, 390

[97] Nghĩa đen là nhận thức những sự vật một cách thích hợp (*anurupato... anubodho*. Xin đọc như vậy.)

[98] Nghĩa đen là thiếu lòng quan tâm sòng phẳng.

[99] Nghĩa đen là thiếu việc làm được bày ra trước mắt.

[100] Xin tham khảo Points of Controversy. Tr. 288 (*pariyutthanam*)

[101] Dhs. § 399

[102] B.P.E.: Có nghĩa là ‘do mục tiêu ý thức thúc đẩy’

[103] Xin đọc là *odahanarasam*, *Onahanarasam* có nghĩa là ‘bị trói buộc và những trạng thái liên đới.’

[104] Cụ thể là, nơi những chỗ ở yên tĩnh, an lạc, trí tuệ v.v... - Pyi

[105] Xin xem ở trên. tr. 334.

[106] Xin đọc ở trên tr. 334

[107] Dhs. § 413.

[108] Sắc Tim hay sắc ý vật (*hadaya-vatthu*)

[109] Dhs § 419

[110] Nt. § 1121.

[111] Dhs. §1122

[112] *Katukancukata*.

[113] Xin tham khảo B.P.E., tr. 312, n.4

[114] Dhs § 415

[115] Nt. § 418.

[116] *Pakatibhavo*

[117] *Satto*, tức là một thực thể trường tồn một cách tuyệt đối, là linh hồn, chúng sanh.

[118] Xin đọc ở trên, tr. 284

[119] *Dhs* §§ 422-425.

[120] Cīkiccha, không thấy Hội Thánh Điển *Pāli* (P.T.S.) nhắc đến vấn đề này.

[121] *Dhs* § 424

[122] Một số người đọc là *idam cittam dubbalam, ettha pavatti thitimattam eva*, ‘loại tâm này có hơi yếu và đây chỉ là một chuỗi hành động tĩnh mà thôi.’

[123] Xin đọc *Vimati ti na mati*.

[124] *Dhs* § 427

[125] *Nt.* § 429

[126] Xin tham khảo ở trên tr. 284

[127] Xin tham khảo ở trên. tr. 284

[128] Xin tham khảo tr. 57

Phần Thứ X

TÂM VÔ KÝ

Chương I

NHỊ NGUYÊN NHẬN THỨC TRÍ TUỆ

Đến đây việc phân tích và chú giải từ ‘vô ký’ cũng bắt đầu với câu hỏi, ‘Những pháp vô ký là gì vậy?’ [1] vô ký được chỉ rõ thuộc bốn loại – cụ thể là, có liên quan đến tâm quả, tâm tố, sắc pháp và cuối cùng là Níp-bàn.’ Câu hỏi đó được phát biểu lên để chứng tỏ cho thấy tâm quả bất thiện, có tâm quả thiện trong đó, và tâm quả này bị giới hạn trong đó do ý thức giới vô nhân. [2] Cũng như năm loại thức xứ. và nhãn thức thông qua qui trình ‘môn.’ [262] và lời phát biểu: ...vì nghiệp thiện đã được tạo tác nơi cõi Dục giới... được chứng minh xuất khởi nơi nhãn thức thông qua nghiệp đã được tạo ra một cách đặc biệt. Như vậy loại trừ sự liên quan đến những điều kiện chung là các ‘môn’ và các đối tượng’ v.v...

Ôu đây ‘...từ được tạo tác’ muốn ám chỉ đến hành động như là nguyên nhân ‘đã được dự trữ’ liên quan đến việc chất đọng, phát triển thành nguyên nhân. ‘Nhãn thức’ chính là nhận thức thông qua khả năng thấy làm nguyên nhân. Hoặc nhận thức tiếp diễn, hay trị vì nơi con mắt. Điều này chứa đựng cả các căn khác nữa. Nơi nhãn thức, ‘trạng thái’ chính là nhận thức được cảnh sắc tùy thuộc vào nhãn căn, ‘phận sự’ bắt lấy đối tượng chỉ cảnh sắc. Cách ‘thành tựu’ chính là hiện trạng đối diện với cảnh sắc. ‘Nguyên nhân gần’ chính là sự biến diệt của tâm tố ý giới có liên quan đến cảnh sắc. Các loại thức khác có thể được định nghĩa tương tự như vậy. Ở đây tính theo thứ tự mười thuật ngữ, hay bỏ qua điều đã được nghiên cứu là bấy. Trong số bảy trạng thái này, thì chỉ có hai là được sắp xếp phân loại. Trong số này, tâm được sắp xếp đối với hai cơ hội. thông qua năm nhóm xúc và năm quyền; cảm thọ đối với ba cơ hội – thông qua cách thức năm nhóm xúc. Chi Thiền (Jhana) và quyền. Đối với các nhóm cũng có ba loại; chỉ có một ‘hoặc bất luận điều gì (or-whatever) đó là tác ý mà thôi.

Trong phân đoạn thuộc tác phẩm Chú Giải, nhãn thức được coi như đã ‘rõ ràng’ [3] và được đề cập đến như có liên quan đến xứ. Đối với tâm, điều thiện được biết đến rõ ràng thông qua chính bản chất tâm thanh tịnh, điều bất thiện thông qua kết quả trong cuộc sống thể liên tục và quả thì thông qua sự rõ ràng thể hiện nơi xứ.

Trong phần chú giải về nhất tâm [4] đó là ‘tâm ổn định.’ Như vậy thuật ngữ đã khẳng định được rất nhiều điều. Vì tâm này cũng thuộc loại yếu; trong đó chỉ có giây phút tĩnh mới có được; tâm này không có khả năng đạt đến tính bền vững, và tính vững chắc.

Trong phân đoạn Tóm Lược. Các chi Thiền (Jhana) và các chi Đạo không được làm rõ vì thiền (Jhana) được hoàn thành thông qua tâm còn chi đạo lại thông qua những nhân đạo. Từ lúc bắt đầu nếu thiếu tâm thì sẽ không có được các thiền (Jhana), cũng vậy nơi tâm quả thiện vô nhân, các Chi Đạo cũng không thể đạt đến được. [263] Chính vì thế mà chi thiền và chi đạo không có được nơi tâm này đâu. Trong đó bốn pháp hành uẩn đã được sắp loại

(xúc, tư, nhất tâm và mạng quyền.) Đoạn nói về ‘rỗng không’ đã rõ ràng hiểu theo ý nghĩa này[5] việc chú giải về nhĩ thức, v.v... nên được hiểu theo cách thức trên.

Thọ xả (indifference) cũng được gán cho bất kỳ tâm nào thông qua các căn, nhưng thọ lạc thì chỉ được gán cho xúc xúc mà thôi. Đây là điểm phân biệt rõ ràng, nên được hiểu liên quan tới xúc xúc. Trong bốn ‘môn’ mắt, tai, mũi và lưỡi - chỉ có sắc y sinh tiếp xúc và tiếp xúc với sắc y sinh mà thôi. khi điều này xảy ra, giống như khi bốn miếng bông vải được đặt trên đe lại được đập từng miếng bông vải một, cảm thọ chiếm vị trí thọ xả. Nhưng ở “thân môn” thì chính sắc đại hiện bên ngoài lại là đối tượng ảnh hưởng tới nội xúc và gây ảnh hưởng đến những sắc đại hiện bên ngoài đã trở thành nguyên nhân cho các kích thích nội xúc. Giống như khi miếng bông được đặt trên đe rồi lấy búa đập, chiếc búa đó làm nát cục bông. Cũng vậy ma sát của va chạm này rất mạnh.[6] Liên quan đến một đối tượng đáng ưa thích, sự gợi ý nổi lên thông qua hành động, câu hành lạc; liên quan đến đối tượng không đáng ưa thích là câu hành khô. Và vật, môn, đối tượng thuộc năm loại thức lại tỏ ra rất bền bỉ (kiên định). Nơi năm loại thức không hề có điều gì được coi như là sự biến đổi về vật, v.v... Đối với quả thiện nhãn thức, lấy nhãn thanh triệt làm vật, và đang khi hoàn tất nhiệm vụ thấy cảnh sắc xuất hiện từ bốn nguyên nhân đáng ưa thích hay chỉ ưa thích vừa phải và bốn vị trí ngay tại nhãn môn trở thành ‘kết quả’ nhĩ thức và các thức khác khiến cho nhĩ thanh triệt v.v... trở thành vật, và hoàn thành nhiệm vụ nghe, ngửi, nếm và sờ mó. Trong cảnh thanh v.v... ưa thích hay chỉ ưa thích sơ sơ có vị trí tại nhĩ môn v.v... và trở thành kết quả. Nhưng liên quan đến những cảnh thanh xuất hiện hai nguyên nhân (ý và thứ tự nhiệt độ)

Trong diễn giải ý giới[7], ý hiểu theo nghĩa bản chất nội tại, rỗng không, vắng bóng thực thể sống và giới tạo nên tập hợp này. Nó có trạng thái là biết cảnh sắc và các đối tượng khác ngay sau nhãn thức và hoặc các tâm khác, có phạm sự là tiếp nhận cảnh sắc cũng như các đối tượng khác, thành tựu là tiếp thu. Nguyên nhân gần là thiếu vắng nhãn thức và các thức khác. [264] Ở đây, trong đoạn phác thảo các hiện trạng có mười hai thuật ngữ; chỉ kể những điều không được đề cập thì chỉ còn có chín thuật ngữ trong số đó chỉ bảy thuật ngữ là không thể sắp xếp được và hai có khả năng đó. Thắng giải và tác ý là hai đặc tính ‘hoặc bất kể điều gì’ (or whatever)’. Việc chú giải Tâm gọi là sắp xếp đối tượng. Nhưng vì thức được nói đến ở đây không thuộc tâm thiện mà cũng chẳng phải là tâm bất thiện. Chính vì thế nó không được coi như là ‘chánh tư duy hay tà tư duy.’ Trong đoạn Tóm tắt, cho dù không thể đạt đến được, chi thiện (jhana) vẫn rơi vào dòng chảy năm thức giới; chính vì thế thức này không được làm rõ. Và chi đạo không thể nắm bắt được.[8] Phân đoạn bàn về rỗng không thì quá rõ ràng. Vật của thức này luôn kiên định và thuộc ý vật. Môn và đối tượng lại không kiên định. Liên quan đến những đối tượng này, cho dù môn và đối tượng có thể biến đổi, ấy vậy mà vị trí vẫn chỉ là một; vì thức này có khả năng tiếp thu làm nhiệm vụ[9] cụ thể là, trong năm đối tượng thuộc năm ‘môn’ ở đó sau khi đã được tiếp nhận, nó trở thành một kết quả. Khi nhãn thức và các thức khác thuộc quả thiện diệt, nó tiếp nhận cảnh sắc và các đối tượng khác đã đạt đến vị trí, và lại được tái tạo ngay lập tức sau khi các thức đó đã xuất hiện.

Trong những phần chú giải về ý thức giới[10] thuật ngữ hỷ, một nét ý thức giới đầu tiên được thêm vào. Thọ cũng là một thọ hỷ, vì giới đầu tiên này chỉ nổi lên trước một đối tượng đáng ưa thích nó là thọ hỷ. Giới thứ hai nổi lên có liên quan tới một đối tượng đáng

ưa thích trung bình, chính vì thế nơi đối tượng này đây là một thọ xả. Các thuật ngữ cũng giống hệt như những thuật ngữ trong phần chú giải về ý giới. Trong các thuật ngữ này, vì các ý thức giới đã rơi vào dòng chảy thuộc năm thức xứ, thế nên các chi thiền (jhana) không được làm rõ ra. Cũng vậy đối với các chi đạo, hai loại chi này không thể nào đạt đến được. điều còn lại trong toàn bộ những phân đoạn khác nên được hiểu thông qua phương pháp như đã được nêu lên ở trên. Nhưng đối với các trạng thái, v.v... hai loại tâm quả vô nhân ý thức giới này có trạng thái là nhận biết sáu cảnh trần, phận sự tiếp thu, v.v... thành tựu thuộc hiện trạng tiếp nhận, v.v... nguyên nhân gần chính là có sắc ý vật.

Đối với hai giới này, giới đầu tiên trở thành một kết quả với hai điều kiện: - Khi kết quả ý giới này xuất hiện ngay lập tức sau thức xứ như là một kết quả thiện được nơi năm ‘môn’ và nhận được đối tượng thuộc loại thức này, khi bị diệt lại đại diện cho năm ‘môn’ và trở thành một kết quả, và hoàn thành hành vi chấp nhận liên quan đến chính đối tượng đó, và đối tượng này trở thành một kết quả thực hiện nhiệm vụ ghi lại (hay giữ lại) đối với một đối tượng sinh động ngay tại sáu ‘môn’ đó. [265] Bằng cách nào vậy? Khi một chiếc thuyền vượt qua một dòng nước hung hãn, con thuyền rẽ làn nước ra làm hai và bị dòng nước cuốn trôi một trong một khoảng cách nhất định. Chính vì thế khi một đối tượng sinh động, vì giả dối xuất hiện trước sáu ‘môn’, tức khắc tốc lực tâm cũng xuất hiện theo; tiếp theo sau đó đến lượt tâm hữu phần cũng xuất hiện. Nhưng không để đến lượt mình, tâm này liền bắt lấy đối tượng mà tốc lực tâm đã chiếm đoạt trước đó, rồi khởi xuất giữa khoảng thời gian tâm thứ nhất và thứ hai và thậm chí còn đi xuống đến tận dòng tâm hữu phần. Hoặc giả cũng tương tự một đoàn gia súc vượt qua một dòng suối - và như vậy người ta đã diễn giải ý nghĩa của dụ ngôn này. Như vậy ý thức giới này, ngay khi nó bắt được đối tượng mà tốc lực tâm đã kết, và tạo ra kết quả trong một hành động na cảnh (registration consciousness).

Và tâm thứ nhì lại tạo thành quả nơi năm cơ duyên tiếp theo sau đó. Bằng cách nào vậy? Ngay trong thời gian một người mù, người điếc, kẻ khờ, kẻ điên, kẻ ái nam, ái nữ hoặc giả một kẻ đưa ra một tâm tái tục nào nơi thế giới con người, tâm này liền tạo ra hiệu quả ngay dưới dạng một tâm tái tục, ngay sau đó cho đến khi nào người đó vẫn còn sống, tâm này vẫn tạo hiệu quả dưới dạng tâm hữu phần; trong qui trình năm cảnh, khi đối tượng thuộc loại đáng ưa thích vừa phải, tâm này tạo ra hiệu quả ngay khi tiếp thu được, đối với một đối tượng sinh động xuất hiện tại sáu môn, vào sát na tử, ở giai đoạn na cảnh (registration) và giai đoạn diệt tuần tự như vậy. Như vậy tâm đã tạo quả nơi năm cơ duyên.

Đến đây kết thúc hai loại ý thức giới

-ooOoo-

Chương II

QUẢ THIỆN DỤC GIỚI

Đến đây hầu làm rõ tám loại tâm quả chính, một lần nữa ta lại nên bắt đầu với câu hỏi; ‘Những pháp vô ký là gì vậy?’^[11] Về điểm này, vì phương pháp đã được đưa ra trong bản văn Kinh Phật, toàn bộ những phân đoạn đã được rút ngắn lại. Ý nghĩa của các đoạn đó nên được hiểu theo phương pháp đã được nêu ra ở trên. Nhưng ở đây, chúng ta muốn chỉ rõ cho thấy những nét đặc trưng như thế cũng đã tồn tại trong thực tế, người ta khẳng định rằng

‘vô tham chính là một căn vô ký.’ Vì những thuật ngữ như vậy đã không được khẳng định, ta nên hiểu như sau: những cách phân chia thành: nghiệp môn, nghiệp đạo, nền tảng hành vi công đức^[12] được mô tả dưới dạng những thiện thuộc dục giới, chúng ta không đề cập đến ở đây. Tại sao vậy? Vì ở đây chúng ta chỉ đề cập đến tâm là nơi không thể tạo nghiệp (intimation), không cho quả, chẳng có hành vi công đức nào khởi xuất, đại loại như bố thí chẳng hạn. v.v... [266] Trong số những tâm ‘hoặc bất kỳ tâm nào’ (or-whatsoever) lòng từ bi và tùy hỷ được nêu lên ở trên không nằm trong số những quả này, bởi vì hai tâm này có một chúng sanh làm đối tượng. Vì những tâm quả Dục giới thực sự chỉ liên quan đối tượng có giới hạn mà thôi. Và không chỉ có lòng từ bi và tùy hỷ vắng bóng ở đây, mà cả những “giới phần” cũng không thấy xuất hiện. Tuy nhiên, vì ngũ giới không phải là gì vô ký, nhưng chính là điều thiện.

Ở đây cũng xuất hiện việc sắp loại các tâm theo dạng vô dẫn và hữu dẫn thông qua những tâm thiện và những nguyên nhân khác nhau nên được hiểu một khi có được mà thôi. Quả nơi tâm thiện vô dẫn có trạng thái là vô trợ, nhưng quả của tâm thiện hữu dẫn nó là hữu trợ. Hơn thế nữa quả đó chỉ khởi xuất từ những nhân duyên như vậy dưới dạng những đối tượng vô dẫn tiềm tàng mà thôi; quả khác lại khởi xuất những nhân duyên khác được coi như những đối tượng yếu là hữu dẫn. Trong cách phân loại tâm bậc hạ v.v... những đơn vị tâm quả này cũng không được coi như là thuộc loại ‘bậc hạ’ ‘bậc trung’ hay ‘cao cấp,’ vì những đơn vị này không được hoàn tất hiểu theo cách thông thường là nhờ vào dục trưởng (desire-to-do), hay bất kỳ pháp trưởng^[13] nào đó. Nhưng thực chất tâm quả thiện cấp thấp cũng chỉ thuộc bậc hạ, tâm quả trung bình thì cũng thuộc bậc trung và tâm quả cao cấp ắt hẳn phải thuộc loại bậc thượng rồi. Ở đây không thấy xuất hiện trưởng. Và tại sao vậy? Vì chúng không đủ năng lực để tạo ra dục trưởng, v.v.... Toàn bộ những gì còn lại nên được hiểu như đã được bàn đến trong tám loại tâm thiện ở trên.

Đến đây chúng ta phải hiểu rõ cơ hội khi các kết quả thuộc tám loại tâm quả chính tạo ra hiệu quả như thế nào. Có bốn cơ hội như vậy đó là: tục sinh, hộ kiếp, tử và na cảnh (registration). Bằng cách nào vậy? chúng phát huy hiệu quả như là một tâm tục sinh trong trường hợp có những hạng người được liệt kê nơi cõi người và nơi chư thiên ở dục giới tạo được nhiều công phước, và đã đạt được nhân hoặc ba nhân. Kế tiếp, tâm tục sinh, chúng trở thành tâm hộ kiếp được sáu mươi, tám mươi hoặc ngay cả trong nhiều năm liên tục, trong toàn bộ quá trình cuộc sống của họ; thứ ba là na cảnh (registration)) xuất hiện nơi sáu ‘môn’ trong trường hợp đối với một đối tượng sống động; và cuối cùng là diệt vào sát na tâm tử. Như vậy đây chính là bốn cơ hội các đơn vị tâm quả phát huy hiệu quả.

Tất cả những ai sắp sửa trở thành Phật ngay vào sát na tục sinh cuối cùng, cũng thực hiện được điều này thông qua những đơn vị tâm quả vĩ đại này, câu hành hỷ, hoàn hảo ba nhân và vô dẫn và tâm tái sanh (conception-consciousness) đó chính là kết quả của tâm từ bi trước đó. Nhưng trong trường hợp này thì cuộc sống liên tục không thể kể xiết đã nói tới ở giai đoạn tái tục đó lại đảo ngược lại thành thời gian. Trưởng Lão Mahāsiva có nói: ‘Tâm câu hành xả thì mạnh hơn gấp bội tâm câu hành hỷ, chính nhờ tâm đó mà các vị Bồ Tát đầu thai; được đầu thai theo kiểu đó nên họ đã được tái sanh, họ đã có được những ước muốn cao thượng, họ không thêm muốn ngay cả những tiên cảnh (celestial objects), họ nên giống như Trưởng lão Tam Tạng-Cūlanāga và những người khác nữa’ [267] Nhưng tác phẩm chú giải vĩ đại lại bác bỏ quan điểm này, như vậy, ‘tư tưởng này chỉ là ý kiến của vị trưởng lão

mà thôi, và tiếp tục giải thích thêm: ‘Lòng từ tâm của các vị Bồ Tát Toàn Tri rất mạnh mẽ^[14], chính vì thế thông qua tâm tái sinh này các vị Bồ Tát có thể tái sinh. Tâm tái sinh này ở giai đoạn đầu chính là tâm từ bi, đó là tâm quả thiện biết cảnh cõi dục giới câu hành hỷ ba nhân và vô dẫn.’

Giờ đây ta rút ra được nội dung pháp về kết quả đang được làm sáng tỏ. Ở mức độ này Trưởng Lão Tam Tạng-Cūlanāga đã nói: ‘Chỉ với một tư thiện mà thôi thì đã có tới mười sáu loại tâm quả xuất hiện, về điểm này, (nhờ tâm tái tục hai nhân) mà đạt được mười hai loại^[15] quả (và qua tâm tái tục vô nhân) thì tạo ra được tám quả vô nhân’ Nhưng Trưởng Lão Mahādatta, [được biết đến] với tên Moravāpīvasin,^[16] lại cho rằng: ‘chỉ thông qua một tư thiện thôi thì có tới mười hai tâm quả nổi lên.’ Ở đây [nhờ tâm tái tục hai nhân] mà có tới mười hai loại^[17] quả. Và thông qua tâm tái tục vô nhân cũng làm nổi lên tới tám quả vô nhân như vậy. Trong trường hợp này họ đề cập đến ‘vấn nạn của Sāketa.’ Tại miền Sāketa những người mộ đạo đã tụ tập lại tại chánh điện, nêu lên vấn nạn như sau. “Một khi ta chỉ sử dụng có một nghiệp tư mà thôi, phải chăng ta chỉ có thể tái đầu thai một lần thôi sao, hay ta lại phải đầu thai nhiều lần khác nữa?” ^[18] vì không thể quyết định được điều này, họ đã ra đi và đến hỏi Trưởng Lão về Vi Diệu Pháp (Abhidhamma), các vị đó đã thuyết phục họ nói rằng: ‘Cũng giống như trong trường hợp chỉ có một hạt xoài thì chỉ có một mầm cây xoài mọc lên mà thôi, chính thì thế chỉ có một lần đầu thai mà thôi.’ Rồi một bữa nọ họ lại đặt câu hỏi như sau: “Một khi ta đã thông qua nghiệp nhiều tư, liệu sẽ xuất hiện nhiều lần đầu thai hay chỉ có một lần duy nhất mà thôi?” Và vì không thể đi đến kết luận, họ đã ra đến hỏi các vị trưởng lão, các ngài đã thuyết phục họ nói rằng, ‘Chính vì khi nhiều hạt xoài được gieo xuống đất. nhiều mầm xoài non sẽ mọc lên, cũng vậy ta cũng có được rất nhiều lần đầu thai.’

Hơn thế nữa, trong dịp này các vị trưởng lão cũng đã đúc kết được một điều được biết đến dưới dạng một bản tuyên ngôn về ưu thế hơn hẳn nơi tác nghiệp. Cụ thể: - những chúng sanh đã đầu thai này cũng có thừa thãi tham lam, sân hận và si mê cũng như nhiều khuynh hướng trái ngược nhau. [Chúng ta thử gọi đó là *G, H, D*; còn điều sau là *g, h, d*. NXB] Đến đây thì điều gì đã quyết định đến sự dồi dào đến như vậy? Những nhân duyên trước đó sẽ tạo ra như vậy. Sự khác biệt đã được xác định ngay vào thời điểm khi tác nghiệp được thể hiện. Tại sao lại diễn ra như vậy? Một Khi ở vào thời điểm như vậy, thì *G* chỉ xét dưới góc độ nghiệp chướng đã mạnh rồi, còn *g* thì yếu hơn, *h* và *d* lại rất mạnh, còn *H, D* lại yếu, thế nên *g* yếu không thể loại bỏ^[19] được *G* rất mạnh, nhưng *h, d*, cũng thuộc loại mạnh, [268] lại có thể loại bỏ được *D, H*. Chính vì thế một chúng sanh (con người), thông qua tác nghiệp như vậy mà được tái sinh, thì có những khát ái rất mạnh, có thói quen hưởng thọ^[20] cũng rất mạnh, lại có tính khí hoà nhã, thông minh và tài giỏi như đá nam châm hút vào vậy.

Mặt khác, nếu khi tác nghiệp phát huy tác dụng hết mức, cả *G, H* đều mạnh mẽ, và *g, h* trở nên yếu đi, *d* mạnh thì *D* yếu, lúc đó nhờ phương pháp suy luận ở trên chúng sanh kết quả sẽ có khát ái cũng như ác tính không ưa rất mạnh, nhưng rất thông minh và tài giỏi giống như cục nam châm hút vào vậy. Như trong trường hợp Trưởng Lão Dattābhaya. Một khi *G, D* mạnh, và những gì còn lại yếu, thì kết quả như trong phương pháp vừa đề cập ở trên lại trở thành tham dục, không tinh nhanh, nhưng tính khí lại thân tình và khả ái. Hơn thế nữa khi *G, H, D* vào lúc đó, lại mạnh thì toàn bộ *g, h, d* đều trở nên yếu đi theo như phương

pháp đưa ra ở trên thì chúng sanh kết quả đó có khát ái và ác cảm mạnh mẽ, và trí thông minh lại rất đần độn. Còn nữa, vào lúc khi mà g, H, D mạnh mẽ còn G, h, d thì yếu người đó rõ ràng thoát khỏi tính tham dục, và không bị lam cho say mê ngay cả trước một cảnh trời, nhưng người đó có đầy tính thù địch và trí thông minh lại trở nên đần độn. Lại nữa, khi G, h, D vào lúc đó lại mạnh mẽ và cá tính còn lại thì yếu ớt, qua phương pháp nêu trên, người đó lại trở nên tham lam và khả ái, nhưng tính khí lại đần độn. Lại nữa, một khi g, h, d mà mạnh, còn những gì khác lại yếu theo phương pháp đã nêu ở trên, người đó sẽ không tham lam và rất thông minh, nhưng lại đầy những ác ý. Cuối cùng khi mà g, h, d vào thời điểm đó lại mạnh, và G, H, D lại suy yếu thì con người kết quả đó lại trở thành rất vô tham ác, thân thiện và thông minh giống như trường hợp Trưởng Lão Mahā Sangharakkhita.

Hơn nữa, vào dịp đó người ta cũng công bố đã hoàn tất soạn thảo ra những nhân duyên (root-conditions)^[21] gồm có: - nghiệp ba nhân đem lại kết quả ba nhân, hai nhân, hay vô nhân, nhưng nghiệp ba nhân không đem lại kết quả ba nhân, nhưng đem lại một kết quả khác. Nhờ có nghiệp ba nhân, có tâm tái tục ba nhân, hoặc hai nhân mà không có vô nhân; thông qua nghiệp hai nhân thì tâm tái tục có thể trở thành hai nhân hay vô nhân mà không thể trở thành ba nhân được. Tâm thiện vô dẫn đem lại kết quả có thể là vô dẫn^[22] hay hữu dẫn. [269] Tâm thiện hữu dẫn đem lại kết quả vô dẫn và hữu dẫn^[23] còn tùy theo. Thọ phải thay đổi tùy theo đối tượng. Na cảnh (registration) lại phải do tốc lực tâm xác định.

Hiện giờ nơi học thuyết của Trưởng Lão này Trưởng Lão kia, có tới mười sáu loại (quả), v.v... ta nên hiểu như sau.

Để triển khai rộng ra: trong trường hợp một chúng sanh được đầu thai do tâm quả thuộc loại chính đầu tiên, tương tự như tâm thiện dục giới thuộc loại đầu tiên, và sau khi đã ra khỏi lòng mẹ có khả năng thực hiện được một hành vi kiểm chế hoặc không kiểm chế, khi một đối tượng đáng ưa thích hiện diện ở nhãn môn và trước khi có tâm khai môn nó đã ảnh hưởng đến tâm hữu phần, lúc đó nổi lên hàng loạt những đối tượng và cách chúng biến đi. Tại sao lại như vậy? Bởi vì chính đối tượng đó quá yếu. Đây chính là một trong những cơ hội không đem lại hiệu quả gì.

Lại nữa, khi khai ngũ môn làm cho tâm hữu phần bị rung động lên, nhưng vẫn chưa đạt đến một quyết tâm nào cả, thì khai ngũ môn (adverting) này tồn tại trong một quãng thời gian, nhãn thức, hay tiếp thu được hoặc giả còn quan sát và một điều không thể nào diễn ra đó là trở lại tiến trình đó. Khi đạt đến tâm đoán định, tâm này xuất hiện một hoặc hai sát na; rồi khiến ra tập hành duyên và kéo dài dưới dạng tốc lực tâm nó lại trôi vào tâm hộ kiếp.. hành vi tưởng này cũng là một loại tâm khai ngũ môn (adverting) nơi đối tượng còn yếu; và đạt đến được khi nào ta nói: ‘Hình như điều đó tôi đã thấy’ hoặc giả ‘tôi đã nghe.’ Đây lại là một cơ hội nữa không tạo ra bất kỳ hiệu quả nào.

Còn nữa, khi một người khác có mặt vào cảnh trần làm rung động tâm hữu phần, các qui trình tâm nổi lên,^[24] tốc lực tâm cũng diễn ra. Nhưng ngược lại na cảnh (registration) chỉ diễn ra vào lúc cuối tốc lực tâm, trước khi na cảnh nổi lên thì tốc lực tâm đã trôi vào tâm hữu phần. Để minh họa điều này: - ta chỉ cần hình dung việc xây dựng một con đê (đường cao) ngang qua một con sông và dẫn nước vào một con kênh lớn hơn, trước nước chảy tràn vào kênh và đổ đầy các cánh đồng hai bên con kênh và tràn ngập đồng ruộng, xoá sạch

những lối dẫn vào hang cua, v.v... rồi lại chảy vào sông. Chính vì vậy ở đây - thời gian nước chỉ chảy trở lại dòng sông [270] giống như một qui trình tâm hữu phần. Thời gian xây con đê giống như tâm khai-môn' đang làm rung động tâm hữu phần. Thời gian nước chảy vào các kênh lớn chính là lúc diễn ra hàng loạt những qui trình tâm. Việc nước tràn ngập các cánh đồng ở hai bên [con kênh] giống như tốc lực tâm vậy. Việc nước chảy trở lại vào dòng sông sau khi đã quét sạch các hang cua, v.v... lại là một sự tái phát trở lại vào tâm hữu phần sau khi tốc lực tâm đã nổi lên trước khi na cảnh diễn ra, như vậy không có xác định hành vi của tâm rơi vào tâm hữu phần. Tâm này nổi lên cũng thuộc loại đã được mô tả ở trên do đối tượng yếu mà ra. Đây là trường hợp thứ ba không đem lại hậu quả gì.

Nhưng giờ đây, nếu có một đối tượng sống động xuất hiện, tâm nhãn thức hay các tâm khác cũng nổi lên khi tâm khai ngũ môn làm rung động tâm hữu phần và một đơn vị tâm thiện đầu tiên ở cõi dục giới trở thành tốc lực tâm, ở giai đoạn tốc lực tâm xuất hiện và diễn ra sáu hay bảy sát na, rồi tạo ra na cảnh (registration), thế rồi cùng lúc đó na cảnh (registration) được thiết lập, và như vậy ta thiết lập được na cảnh (registration) trong cùng một lúc, loại tâm quả tương tự như đơn vị tâm thiện cũng được thiết lập. Loại tâm quả thiện này có hai tên gọi là: - 'căn nguyên (root) tâm hữu phần' xuất phát từ đặc tính giống với tâm tái tục và 'na cảnh' (registration), vì [tương tự như động tác na cảnh (registration)] tâm này xâm chiếm đối tượng thông qua tốc lực tâm.

Trong trường hợp này có bốn loại tâm quả được coi như là quả đó là: - nhãn thức, tiếp thu, quan sát, và na cảnh (registration). Và khi loại tâm thiện thứ nhì trở thành tốc lực tâm, thì loại tâm quả tương tự như vậy cũng được thiết lập với tên gọi là na cảnh (registration). Loại tâm quả thứ hai này, không giống bất kỳ tâm nào cũng lại có hai tên đó là: - tâm hữu phần 'ngẫu nhiên' và na cảnh (registration), thông qua phương pháp đã bàn đến ở trên. Cùng loại tâm này cộng với bốn loại tâm quả kể trên làm thành năm loại tất cả. Và khi loại tâm thiện thứ ba trở thành tốc lực tâm, lúc đó loại tâm quả thứ ba tương tự như vậy được gọi là na cảnh (registration). Thông qua phương pháp nói trên tâm này lại có hai tên đó là: 'tâm tái tục tình cờ' và na cảnh. Cùng loại tâm này cộng với năm loại tâm thức kể trên làm thành sáu loại thức. Và khi loại tâm thiện thứ tư trở thành tốc lực tâm, sau đó loại tâm quả thứ tư giống như thế cũng được gọi là na cảnh (registration) vậy, thông qua phương pháp đã nói đến ở trên loại tâm này cũng có hai tên [271] Cùng loại tâm thức này cộng với sáu loại tâm trên làm thành bảy loại tất cả.

Tiếp theo đó, khi một đối tượng đáng ưa thích ở mức độ vừa phải xuất hiện nơi nhãn môn, cũng thông qua phương pháp nói trên, nơi đối tượng đó có ba cơ hội vô hiệu quả xảy ra. Nhưng vì [trong trường hợp này] thọ có thể được hoán đổi với đối tượng, vì thế nơi đối tượng đó diễn ra ra một tâm quan sát câu hành với thọ xả (indifference). Vào lúc kết thúc bất kỳ một trong bốn loại thiện tốc hành tâm nói trên câu hành với thọ xả (indifference), thì mỗi loại trong số bốn loại tâm quả tương ứng câu hành với thọ xả (indifference) lại được coi như là na cảnh (registration). Thông qua phương pháp đã nói tới ở trên tâm này có hai tên: - một là 'tâm hữu phần ngẫu nhiên' và hai là 'na cảnh (registration) - và được gọi chung là 'tâm hữu phần sau.' Như vậy năm loại tâm này cộng với bảy loại tâm đã đề cập đến ở trên làm thành mười hai loại. Như vậy có tới mười hai loại tâm xuất hiện ngay tại nhãn môn và nơi mỗi môn khác nữa như nhĩ môn v.v... toàn bộ có tới sáu mươi loại tâm có tương quan với mỗi xứ. Vì vậy thông qua chỉ một tư (volition) thôi, một khi nghiệp chương

phát huy tác dụng, thì toàn bộ sáu mươi loại tâm quả có thể nổi lên. Tuy nhiên, ta chỉ cứ xét đến điều không được cứu xét thôi, đã có tới mười hai loại tâm nơi nhãn môn và bốn loại thức – nhĩ thức, tỷ thức, thiệt thức, và xúc giác làm thành mười sáu.

Liên quan đến vấn đề này các vị [Trưởng Lão được hỏi ý kiến] đã chấp nhận ẩn dụ quả xoài như sau: Có một người nọ lấy khăn choàng đầu và nằm ngủ ngay dưới gốc cây xoài có đầy trái. Và rồi một quả xoài chín rơi khỏi cây rớt xuống đất sượt qua tai ông ta. Tỉnh giấc do tiếng động đó ông ta mở mắt nhìn quanh; rồi đưa tay ra nhặt trái xoài, đưa lên mũi ngửi và bắt đầu bỏ vào miệng ăn ngon lành. Về điểm này, thời gian ông nằm ngủ ở gốc cây xoài giống như khi chúng ta sống trong tâm hữu phần vậy; giây phút quả xoài chín rụng khỏi cây xuống đất sượt qua lỗ tai của người này giống như sát na một đối tượng làm rung động vào các căn; thời gian tỉnh giấc do tiếng động quả xoài rớt xuống đất giống như tâm khai nhãn môn làm rung động tâm hữu phần; thời gian người đó mở mắt ra và ngó quanh giống như việc hoàn tất nhiệm vụ thấy cảnh sắc thông qua nhãn thức; thời gian gắp tay ra và lượm quả xoài giống như tâm quả ý giới tiếp thu được đối tượng; thời gian lượm quả xoài và nặn nhũn giống như tâm quả ý thức giới quan sát đối tượng, thời gian ngửi quả xoài giống như tâm tố ý thức giới đoán định đối tượng; [272] thời gian ăn trái xoài giống như tốc lực tâm thường thức mùi vị đối tượng. Dụ ngôn ví von này mang ý nghĩa gì vậy? Đó chính là nhiệm vụ của đối tượng tác động lên các căn. Khi điều này xảy ra, nhiệm vụ khai ‘ngũ môn’ chỉ tác động lên tâm hữu phần mà thôi, nhiệm vụ thấy thông qua nhãn thức, tiếp thu đối tượng thông qua tâm quả ý giới, quan sát đối tượng thông qua yếu tố vô hiệu thuộc nhận thức tâm linh tâm quả ý thức giới, đoán định cảnh thông qua tâm tố ý thức giới. Nhưng quả thực chỉ có tốc lực tâm mới được thường thức hương vị của đối tượng mà thôi. Đây chính là điều mang nhiều ý nghĩa. Và trong việc tạo ra loại tâm này không có người thực hiện lẫn người khuấy động, ‘hãy có tâm hữu phần, hãy có tâm khai môn, hãy có tâm nhãn thức, hãy có tâm tiếp thu, quan sát, tâm đoán định và tốc lực tâm.’

Một lần nữa: trong dịp đó họ đã chấp nhận năm loại trật tự (vũ trụ) đó là: định luật mầm mống, định luật quý tiết, định luật nghiệp báo, định luật về pháp, định luật về tâm^[25]. Trong số năm trật tự này, thì định luật Mầm Mống [tiết lộ] một việc ban tặng thuộc cách này cách khác tương tự như sự khai hoa kết trái nơi hạt giống loại này hay loại khác vậy, giống như thấy nơi mầm chồi một hạt đậu xanh luôn hướng về phía bắc, cây leo miền nam luôn mọc quanh cây từ phía tay phải, cây hoa hướng dương luôn hướng về phía mặt trời, cây leo Maluva mọc về phía cây và các lỗ luôn xuất hiện trên chóp đỉnh một quả dừa.

Định luật quý tiết giúp cho sự đâm chồi, đâm bông kết trái của các loại cây này cây nọ vào các mùa nhất định trong một năm.

Nghiệp ba nhân đem lại quả ba nhân, quả hai nhân, và một kết quả vô nhân; nghiệp hai nhân đem lại quả hai nhân và quả vô nhân chứ không phải quả ba nhân – điều mang lại những kết quả thích hợp thông qua nhiều tác nghiệp khác nhau chính là định luật nghiệp báo. Và lại còn có một loại định luật nghiệp báo khác nữa tùy theo vì kết quả lại tương tự với tác nghiệp. Để chứng tỏ ý nghĩa này họ kể lại một câu chuyện. Vào Thời Đức Phật có một ngôi làng gần cổng thành Savatthi bị hoả hoạn, có một nắm cỏ tranh cháy rực từ nóc nhà bay lên trời và quàng vào cổ một con quạ đang bay qua. Con quạ kêu thét lên, nhào xuống đất và chết. Nơi đại dương cũng vậy, có một con tàu bị mắc cạn. Vì không phát hiện

ra bất kỳ một sự phá rối nào, nên họ đã bắt thăm; số không may rơi vào tay người vợ của viên Đô đốc, sau đó họ liền nói. ‘Chỉ vì một người đàn bà mà tất cả đều bị hiểm nguy, chúng ta phải ném mụ đàn bà đó xuống biển.’ Vị Đô Đốc lên tiếng nói rằng: ‘Tôi không thể cầm lòng đứng nhìn nàng trôi lênh bênh trên mặt nước biển, hãy cột một bịch cát vào cổ để cho nàng chìm xuống đáy biển khuất mắt tôi. Ngay giây phút đó thì con tàu nổi lên như một mũi tên bắn ra khỏi dây cung từ phía dưới con tàu. Một vị Tỳ Kheo đang sống trong một hang động. Một mảng đất trên đỉnh ngọn núi vĩ đại đã lở xuống và bít kín lối ra vào hang động của vị tỳ kheo đang ở trong đó, vào ngày thứ bảy thì tự nhiên lối ra được khai thông.

Họ kể lại ba câu chuyện này cho Đức Phật nghe, đang lúc ngài ngồi thuyết pháp ngay công vào Kỳ-Đà Tịnh Xá (Jetavana). Bậc Đạo Sư (tức Đức Phật) lên tiếng, ‘tác nghiệp này không phải là công việc của những người khác; nhưng do chính con quạ, v.v... thực hiện vậy và ngài đã chứng tỏ cho thấy tiền kiếp của con quạ: ‘Ở kiếp trước, con quạ chính là một người đàn ông, vì đã không thể thuần hoá được một con bò hoang dữ dội, ông ta đã buộc vào cổ con bò một bó rơm khô, nổi lửa đốt và con bò đã chết. Hiện thời hành động này không cho phép con quạ thoát khỏi tác nghiệp đó cho dù nó đã có thể bay bổng lên trời cao. Người vợ vị đô đốc đó ở kiếp trước cũng đã là một người đàn bà. Người ta đã biếu nàng một con chó, và khi đi vào rừng thì con chó cũng đi theo và trở về nhà cùng với nàng, có người đã nhạo báng bà với lời lẽ: ‘Kìa con chó săn của chúng ta đang đi’^[26]. Nàng cảm thấy quá mắc cỡ, vì không thể cản trở được con chó đi theo, rồi nàng liền cột một bao cát vào cổ con chó và ném con vật xuống nước. Hành vi đó đã không cho phép người đàn bà thoát khỏi sóng đại dương. Còn vị Tỳ Kheo đó ở kiếp trước đã là một người chăn bò. Khi một con kỳ đà (iguana) chui vào lỗ làm tổ, vị này đã bít lỗ với một nắm cành cây non. Và đúng bảy ngày sau ngài đã đến và mở lỗ ra. Con kỳ đà (iguana) chui ra run lập cập. Vì quá thương hại vị tỳ khưu này đã tha mạng cho con giống mào đó. Hành động đó không cho phép vị tỳ khưu thoát ra khỏi hang động ngay cả khi ngài đã vào một hang động trong núi và ngồi ở trong đó. Như vậy liên quan đến ba câu chuyện này Đức Phật đã xuất khẩu thành kệ như sau; -

*[274] Chẳng phải trên trời, dưới đáy đại dương. hoặc
chạy trốn vội vã vào hang động trên triền núi.
Cũng chẳng có nơi nào trên mặt đất này
Là nơi chư vị tỳ khưu có thể trốn khỏi tác nghiệp
Từ những hành vi xấu xa người đó đã thực hiện vậy.*

Điều này cũng được biết đến như là Định luật nghiệp báo.

Một số câu chuyện thuộc loại này cũng được kể lại như sau:

Các vị Bồ Tát khi được đầu thai, lọt lòng mẹ, việc giác ngộ chung cuộc các Ngài, tức là trở thành các vị Như Lai chuyển Pháp Luân, tức là từ bỏ thọ cảnh và tịch diệt hoàn toàn: - thế giới rung chuyển vào từng thời điểm đó chính là định luật về Pháp tự nhiên.

Và khi một đối tượng tác động đến căn ta, lúc đó chẳng có người thực hiện cũng như kẻ kích động nào cả để mà nói. ‘hãy có tâm khai môn,’ v.v... kể từ thời điểm đối tượng đụng

đến các căn; thì mỗi căn tùy theo chính bản chất tâm khai ngũ môn' làm rung động tâm hữu phần. Nhãn thức hoàn tất nhiệm vụ thấy, tâm quả ý giới có nhiệm vụ tiếp thu tâm quả ý thức giới có nhiệm vụ quan sát. Tâm tố ý thức giới có nhiệm vụ đoán định mọi sự; tốc lực tâm thường thức hương vị của đối tượng: - toàn bộ điều này được hiểu như là định luật về tâm.

Một khi thông qua tâm thiện ba nhân và hữu dẫn, và đồng thời cũng thông qua tâm thiện vô dẫn và hữu dẫn, câu hành với tác nghiệp thọ xả (indifference) và một tâm quả tương tự như vậy xuất hiện khi có tái tục, cùng một phương pháp như vậy cũng được coi như là toàn hảo. Nhưng nơi hai loại tâm câu hành thọ xả (indifference), thoát tiên tiến trình này được chứng minh bằng cách thông qua một đối tượng đáng ưa thích tương đối, rồi sau đó ta nên chứng minh thông qua phương cách một đối tượng đáng ưa thích. Như vậy nơi mỗi 'môn' có tới mười hai đối tượng xuất hiện, nâng tổng số tất cả là mười sáu. Thông qua điều không được cứu xét lại có mười sáu loại tâm quả nổi lên.

Liên quan đến vấn đề này, các vị trưởng lão đã đưa ra một ẩn dụ nói về năm cỗ máy ép mía đường. Họ cho biết, giả dụ như khi ta ép mía đường. Có mười một người thợ máy từ ngôi làng kia ra đi đến một nông trại trồng mía. Họ biết mía đường đã đến ngày thu hoạch. Liên lên gặp chủ đồn điền báo cho ông chủ biết [275] họ là những người thợ ép mía đường. Ông chủ liền nói, 'tôi đang đi tìm thợ ép mía đường đây' và ông liền đưa họ tới lán trại ép mía. Những người thợ liền dựng lên các cỗ máy và nói, 'Chúng tôi chỉ có mười một người, chúng tôi cần thêm một người nữa, vậy ông hãy đi thuê thêm một người nữa đi.' Người chủ nói, 'Ta sẽ cùng làm với các người.' Rồi ông chủ tiến vào lán trại và trở thành bạn với bọn thợ. Khi mỗi người thực hiện công việc riêng của mình. người phụ trách nấu mật đường đã phụ trách nấu nước cốt mía và đổ thành đường tảng. Và sau khi đã cân những cục đường tảng đó người chủ đã trả cho mỗi người. và mỗi người đã nhận được phần lương của mình, rồi họ đã chuyển giao lại lán trại cho ông chủ, như vậy họ đã thực hiện công việc ép đường tại bốn lán trại khác nữa, sau đó họ ra về.

Ở đây năm cỗ máy tại năm lán trại ép đường giống như năm nội xứ; năm nông trường trồng mía giống như năm loại đối tượng. Mười một người thợ máy lưu động chính là mười một loại tâm quả; năm ông chủ nông trường trồng mía chính là năm loại thức xứ; thời gian cộng tác nơi mười hai người thợ máy kể cả ông chủ đồn điền trồng mía nơi lán trại đầu tiên và việc mỗi người nhận được đồng tiền công của mình tương ứng với mười một loại tâm quả cùng thực hiện chung với nhau nơi nhãn thức hoàn thành phận sự riêng của chính mình liên quan với cảnh sắc tại nhãn môn và đang khi từng người hoàn thành nhiệm vụ riêng của mình liên quan đến 'môn' nhãn thức chưa được chuyển giao. Công việc cộng tác của cả mười hai người nơi lán thứ nhì, thứ ba, thứ tư và thứ năm và mỗi người đều nhận đồng lương của mình tương ứng với mười một loại tâm quả làm việc chung với các thức xứ khác và mỗi tâm đó đều hoàn thành nhiệm vụ của mình liên quan đến các loại cảnh trần ở mỗi 'môn' tương ứng. Ở mức độ này chính là tâm tái tục ba nhân thông qua tác nghiệp với ba nhân. Điều ở trên khỏa lấp toàn bộ việc tâm tái tục có hai nhân là do tác nghiệp tương tự như trên.

Đến đây chúng ta sẽ xem xét tác nghiệp hữu vi nhị 'nhân' mà thôi. Điều này chỉ đạt được thông qua tái nhận thức hữu vi nhị 'nhân' khi tác nghiệp được thực hiện thông qua tâm thức

nhị ‘nhân’ câu hành hỷ và vô dẫn diễn ra, trong trường hợp một người nào đó nhận tâm tái tục nhờ tâm quả hai ‘nhân’ tương tự như vậy, [276] ba cơ hội vô hiệu có thể xảy ra nơi nhãn môn, thông qua phương pháp đã đề cập đến ở trên. Khi một đối tượng đáng ưa thích xuất hiện. Vào sát na diệt một đơn vị tốc lực tâm vô dẫn, hai nhân câu hành hỷ, thì na cảnh (registration) nổi lên tương tự như vậy và kết thúc tâm hữu phần cơ duyên.’ Nhưng nếu tốc lực tâm không thuộc loại vô dẫn và na cảnh (registration) kết thúc ‘tâm hữu phần ngẫu nhiên.’ Sau đó bất kỳ tốc lực tâm nào kèm theo với thọ xả (indifference) liên quan đến một đối tượng đáng ưa thích tương đối nổi lên thì hai sát na na cảnh (registration) tương tự như vậy cũng nổi lên. Ở đây có tám cơ hội như vậy xuất hiện nơi mỗi ‘môn,’ toàn bộ có tới bốn mươi loại tâm. Nhưng thông qua xem xét những gì đã được nghiên cứu trước đó, có tám tâm xuất hiện ngay nhãn môn với bốn tâm thông qua nhĩ môn, v.v... làm thành mười hai tâm. Như vậy thông qua một tư duy nhất, một khi tác nghiệp gây ảnh hưởng liền nổi lên mười hai loại tâm quả. Câu chuyện dụ ngôn quả xoài và pháp về năm thứ tự trong thiên được kể đến ở trên.

Ta cũng nên áp dụng cùng một phương pháp trong trường hợp người nào đã nhận tâm tái tục thông qua tâm quả giống như ba loại tâm hai ‘nhân’ còn lại. Nhưng trong trường hợp này, câu chuyện ngụ ngôn máy ép đường thì cần tới bảy người thợ máy. Một khi thông qua bảy người thợ máy, việc ép đường được thực hiện. Điều đáng nói ở đây là cả người chủ nữa là tám người như đã được nói ở trên. Trong phạm vi này thì tâm tái tục hai nhân thông qua tác nghiệp cũng chính là hai ‘nhân’ vậy.

Tiếp theo trong pháp về tâm tái tục vô nhân.’ Khi tác nghiệp do một tâm hay một loại thức hai ‘nhân’ trong số bốn loại tâm thiện, một điều không đúng nếu ta nói trong trường hợp một người nào đó đã có tâm tái tục thông qua tâm lại chính là tâm quả thiện, câu hành với thọ xả (indifference) và ý thức giới vô ‘nhân’. Trong trường hợp này tâm tái tục của người đó tương tự như tác nghiệp vậy. Trong thực tế, tác nghiệp chính là tâm hai nhân, còn tâm tái tục chính là tâm quả vô nhân vậy.

Khi một đối tượng đáng ưa thích vừa phải xuất hiện trước nhãn môn một người đã trưởng thành, thì khả năng ba cơ hội vô hiệu nên được hiểu thông qua phương pháp kể trên. Nhưng vào lúc kết thúc bất kỳ tốc lực tâm nào trong số bốn loại tâm thiện hai nhân, tâm vô nhân đều tồn tại như là na cảnh (registration) và có hai tên: - nhân hữu phần và na cảnh (registration). Như vậy ở đây nhãn môn nhãn thức cũng như tiếp thu đều câu hành thọ xả (indifference). Kể cả quan sát lẫn na cảnh (registration) đều câu hành thọ xả (indifference). Chính vì thế, không kể đến một trong hai tâm này thì có tới ba loại tâm cần phải tính đến. Và nơi một đối tượng đáng ưa thích cao độ thì tâm quan sát và na cảnh (registration) lại câu hành hỷ. Kể cả một trong hai loại tâm này thì ba loại tâm vừa kể đến ở trên làm thành bốn loại cả thảy. Như vậy, cộng với bốn loại tâm nơi ngũ môn khi nghiệp do một cố ý tạo, ta thấy nổi lên tới hai mươi loại tâm quả. [227] Tuy nhiên, thông qua những gì không được nói đến ở trên, bốn loại tâm nơi nhãn môn cộng với bốn loại thức xứ khác làm thành tám loại tâm. Điều này có tên gọi là bộ bát (tám) tâm vô nhân. Đây là điều đã được cảm nghiệm thấy nơi thế giới loài người và cũng là một qui trình có thể nắm bắt được nơi bốn cõi khổ. Thực vậy, khi Trưởng Lão Mahānoggallāna hóa ra một bông sen nơi địa ngục và ngồi lên trên đó, và thuyết pháp một bài tu đức cho các cư dân nơi địa ngục, khi họ ngược mắt nhìn lên vị trưởng lão, trong họ nổi lên một tâm nhãn thức như thể đó là một tâm quả thiện; khi

họ nghe được tiếng nói của ngài, khi họ có tâm nhĩ thức, một tâm quả thiện; khi ngủ thấy mùi áo cà sa của ngài, họ nhận thức được trưởng lão mới xuất hiện sau nửa ngày nghỉ ngơi nơi rừng gỗ giáng hương vậy, tâm tỷ thức trong họ nổi lên cũng chính là một tâm quả thiện; vào thời điểm bổ thí nước uống cho bá tánh sau khi ngài đã tạo mưa rơi để dập tắt lửa nơi địa ngục, trong họ nổi lên tâm thiết thức cũng chính là một tâm quả thiện nữa. Vào lúc ngài tạo ra được một làn gió nhẹ thổi hiu hiu, trong họ lại nổi lên tâm thân thức, cũng chính là một tâm quả thiện nữa. Như vậy đó là một bộ bát (tám) vô nhân nổi lên: - năm loại thức giới, một giai đoạn tiếp thu, hai sát na quan sát được ghi nhận. Tâm tái tục (đầu thai) trong trường hợp thành rắn, thành Kim sí điểu, thành Qui Đối (peta) chính là do quả bất thiện mà ra, nhưng trong qui trình này tâm quả thiện cũng được đề cập đến. Chính vì thế ta lại có Voi Hoàng Cung, ngựa nhà vua, v.v... đều thuộc một vương quốc vũ trụ vậy.

Như vậy đạo pháp về tốc lực tâm thiện liên quan đến các đối tượng đáng ưa thích và đáng ưa thích tương đối thật cao siêu biết là nhường nào.

Liên quan đến đối tượng đáng ưa thích, một khi bốn loại tâm bất thiện, câu hành hỷ đã đạt đến tốc lực tâm thì na cảnh (registration) nổi lên, đây chính là tâm vô nhân câu hành hỷ, và cũng là tâm quả thiện. Liên quan đến những đối tượng đáng ưa thích tương đối, khi bốn loại tâm này, tương ứng với tham và câu hành thọ xả (indifference) đã được nhận ra là tốc lực tâm, lúc đó na cảnh (registration) xuất hiện chính lại là tâm vô nhân, câu hành thọ xả (indifference) và cũng là tâm quả thiện vậy.

Và điều được đề cập đến là na cảnh (registration) nhất thiết do tốc lực tâm xác định, nên được hiểu như đã được đề cập đến ở trên liên quan đến tâm thiện. Na cảnh (registration) nào nổi lên ngay sau tốc lực tâm câu hành ưu? Đó là tâm ý thức giới, cũng là quả bất thiện và vô nhân. Trạng thái nào ấn định tốc lực tâm đó thuộc loại thiện hay bất thiện? Đó là [giai đoạn] khai môn và [giai đoạn] đoán định vậy. Tuy nhiên, khi khai môn và đoán định được thực hiện một cách khôn ngoan và có phương pháp, thì tốc lực tâm không giống như tâm bất thiện, và [278] ngược lại.

Trong trường hợp một đối tượng đáng ưa thích mà chủ thể đang chiêm ngưỡng kèm với nghi ngờ và kích động, thì loại na cảnh (registration) nào diễn ra vậy? Liệu chủ thể đó có cảm nhận được nghi ngờ và kích động, hay không, trong trường hợp một đối tượng đáng ưa thích, na cảnh (registration) chỉ là một tâm quả vô nhân và thọ hỷ mà thôi; trong trường hợp một đối tượng đáng ưa thích tương đối cũng vậy nhưng lại câu hành thọ xả (indifference) và hỷ.

Ở đây chú giải được trình bày trong phần phác thảo được gọi là học thuyết của trưởng lão Maha-Dhammarakkhita. Cụ thể là khi tốc lực tâm câu hành hỷ diễn ra có năm sát na na cảnh (registration), và khi câu hành thọ xả (indifference), thì có tới sáu sát na Na cảnh (registration) được tiếp cận.

Đến đây giả thử một người nào đó phải đầu thai với bản chất hỷ tạo thiên định, nhưng trong qui trình bất cần và để mất di. Suy nghĩ lại người đó suy nghĩ: “Tôi đã để mất những điều kiện tuyệt vời!” và vì ân hận nên sầu muộn nổi lên. Người đó có được na cảnh (registration) nào trong trường hợp này? Vì trong tác phẩm Bộ Vị Trí (Patthana) Không được phép [thừa

nhận] thọ ưu ngay thọ hỷ, và ngược lại. Trong tác phẩm đó, phải chăng chúng ta chẳng phát hiện thấy khi đã có tốc lực tâm liên quan đến một hiện trạng tâm đảo đại thì ghi nhận cũng không được phép [thừa nhận] na cảnh (registration) hay sao?

Ở đây nổi lên một tâm ý thức giới vô nhân, câu hành thọ xả (indifference), và một tâm quả thiện hoặc bất thiện. Nơi một hiện trạng như vậy khán môn (adverting) có được gì? Hiện trạng này không có chức năng khán môn (adverting), và điều này chẳng khác gì một triều lưu tâm hữu phần. Giả sử loại khán môn (adverting) đó từ sâu muôn, từ thói quen hay luyện tập, [27] bằng cách nào tâm ý thức giới có thể nổi lên được? Giống hệt như trong những chứng đắc tâm thiện sau: - Cõi phi tướng phi phi tướng một khi có tương quan nhân quả liên tiếp trong nhập thiền. thì tâm nơi người nào đã thoát khỏi tình trạng nhập thiền, với tâm quả đạt được, là tâm Thánh Đạo, tâm kèm theo là tâm quả tiếp theo sau một Thánh đạo - những hiện trạng này chỉ nổi lên cho dù ngay cả khi không có khuynh hướng, thói quen hay luyện tập, ngay cả như vậy tâm ý thức giới có thể xuất hiện không kèm theo những hiện trạng trên. Vì tâm có thể nổi lên không cần đến đoán định (adverting) nhưng không thể thiếu đối tượng được. Nếu như vậy, đâu là đối tượng của tâm ý thức giới đó? Một hay nhiều hiện trạng giới hạn như các cảnh sắc chẳng hạn, v.v... Vì đối với những hiện trạng này, bất kể đối tượng nào được đưa ra, vào bất kỳ thời điểm nào, thì tâm này nổi lên đều có liên quan đến đối tượng đó.

Giờ đây [279] để minh họa tất cả các loại tâm này, có một phương pháp minh họa đặc biệt đó là: - Giống như thể dụ ngôn mạng nhện, người canh cửa, đứa con trai trong làng, quả xoài, máy ép đường mía, người mù từ lúc mới sanh và người què, đối tượng chiếm được, điều kiện thích đáng, mục tiêu.

Trong số những dụ ngôn này, thì dụ ngôn ‘Mạng nhện’ nên được hiểu như sau: - Có một loại nhện đặc biệt thường giăng tơ trên đường cao tốc (con nhện này thường chờ các côn trùng trên đường đi) [28] con nhện đang giăng tơ tại năm điểm khác nhau, và làm tổ trên đó, rồi ngủ ngay chính giữa. Khi một con côn trùng, châu chấu hay ruồi muỗi bay qua và vướng vào mạng nhện chẳng ở vị trí đầu tiên, mạng nhện rung lên nơi chỗ con nhện đang ngủ, nhện ta liền ra ngoài, di chuyển trên mạng đó và giết chết con côn trùng và uống tuỷ con vật, rồi lại quay trở lại vị trí trung tâm mạng nhện và ngủ tiếp. Con nhện cũng hành động tương tự như vậy khi mạng nhện ở vị trí thứ hai v.v... rung lên. Về điểm này ta có thể coi năm xứ nội giống như mạng nhện được giăng lên ở năm vị trí khác nhau. Tâm giống hệt như con nhện đang ngủ ở ngay chính giữa mạng nhện; giống như lúc mạng nhện rung lên vì có côn trùng đụng phải, v.v... chính là sát na khi đối tượng va đập vào các xứ nội đó; giống như việc đánh thức con nhện đang ngủ ngon ngay giữa mạng nhện, đó chính là công việc khán (adverting) ngũ môn cắt đặt giống như tâm hữu phần đang di chuyển phía sau đối tượng và đã đụng phải nội xứ và bắt lấy đối tượng; qui trình tâm xuất hiện giống như sự di chuyển quanh mạng nhện, thời gian khi tốc lực tâm xuất hiện nơi đối tượng giống như việc nhện uống tuỷ côn trùng sau khi đã làm dập đầu nạn nhân. Qui trình tâm tùy thuộc vào ý vật giống như con nhện quay trở lại giữa tổ nhện sau khi đã uống tuỷ côn trùng. Truyện dụ ngôn này mang ý nghĩa gì vậy? Đó là tâm tùy thuộc vào sắc ý vật chính là điểm muôn nhân mạnh ở đây. Và điều này cũng cho thấy: - Mỗi đối tượng đến được với lộ ý thông qua hai ‘môn’ [29]

Truyện ngụ ngôn người ‘canh cổng’ nên được hiểu như sau: - Có một vị vua kia lên giường và lao vào giấc ngủ say. Người đầy tớ đang ngồi xoa bóp chân cho nhà vua; một người canh cổng điếc đang đứng ở cửa. Có ba tên lính canh đứng thành hàng. Thế rồi có một người dân trong làng lân cận đem đến dâng cho hoàng đế quà tặng, chạy lại gõ cửa. Vì điếc nên người canh cổng không nghe thấy tiếng động. Còn người đang xoa bóp chân cho nhà vua lại ra hiệu, và người canh cửa liền mở cửa ra rồi nhìn quanh. Người lính canh đầu tiên nhận lấy món quà dâng lên cho nhà vua, rồi trao lại cho người lính canh thứ hai, rồi người này lại trao lại cho người lính canh thứ ba, đến lượt người này liền dâng món quà lên cho hoàng thượng, ngài liền chia sẻ với họ món quà này. [280] Về điểm này tốc lực tâm nên được ví như vị vua, đoán định (adverting) giống như người xoa bóp chân hoàng thượng; nhãn thức giống như người canh cổng bị điếc, ba giai đoạn trong qui trình tâm bắt đầu với tiếp thu giống như ba người lính canh; đối tượng đụng tới nội xứ giống như tiếng người dân trong làng kẻ bên mang quà đến biểu cho nhà vua; khán (adverting) ‘ngũ môn’ sinh động hóa tâm hữu phần giống như việc người xoa bóp chân cho nhà vua ra hiệu; thời gian nhãn thức hoàn thành nhiệm vụ thấy liên quan đến đối tượng giống như thời điểm người canh cửa điếc mở cửa vào lúc ông nhận được dấu hiệu của người hầu xoa bóp; tâm quả ý giới tiếp nhận được đối tượng giống như việc người lính canh đầu tiên nhận món quà biểu; tâm quả ý thức giới quan sát đối tượng giống như người lính canh đầu tiên chuyển món quà lại cho người thứ hai; tâm tố ý thức giới đoán định đối tượng giống việc người lính canh thứ hai chuyển món quà cho người lính thứ ba; việc chuyển lại cho tốc hành tâm bằng cách xác định lại món quà giống như người lính canh thứ ba dâng món quà đó cho nhà vua; tốc hành tâm thường thức của cái cơ bản đối tượng dâng lên cho nhà vua giống như nhà vua thưởng thức món quà đó. Vậy ngụ ngôn này mang ý nghĩa gì? Chính vì nhiệm vụ của đối tượng va chạm tới nội xứ; chính là việc kích động lên tâm hữu phần do tâm khán ngũ môn; nhãn thức v.v... thấy, tiếp thu, quan sát, đoán định v.v... nhưng thực chất chỉ có tốc lực tâm mới có thể thưởng thức được đặc tính cơ bản của đối tượng mà thôi.

Truyện ngụ ngôn ‘Đứa trẻ trong làng’ nên được hiểu như sau: ‘Có nhiều đứa trẻ trong làng đang chơi cát giữa đường. Một trong số những đứa trẻ này bắt được một đồng bạc cắc. Nó kêu lên, tôi đã đụng tay phải điều gì đó trong đồng cát thế?’ Rồi một trong số bọn trẻ nói, ‘Đó là một vật màu trắng.’ Một đứa khác nắm chặt đồng cắc trong vốc tay đầy cát; một đứa khác lại nói. ‘Vật đó rộng và hình vuông’ một đứa khác lại nói, ‘đây là một đồng Kahapana[30]’ rồi thằng nhỏ lượm lấy đồng cắc và trao lại cho mẹ. Bà đã dùng đồng tiền để mua một ít nữ trang. Về điểm này, giống như nhiều đứa trẻ trong làng đang chơi và ngồi giữa đường cái đi. Đây là một qui trình tâm hữu phần; giống như đồng cắc đụng phải tay chính là đối tượng đụng tới nội xứ; giống như câu hỏi đặt ra. ‘Cái gì vậy?’ Đó chính là tâm khán ngũ môn kích động tâm hữu phần sau khi đã nhận được đối tượng; giống như lời nói thoát ra, ‘vật đó có màu trắng,’ đây chính là nhãn thức hoàn thành nhiệm vụ thấy; giống như việc nắm chặt lấy đồng cắc trong tay cùng một nắm cát, chính là tâm quả tâm ý giới tiếp thu được đối tượng; câu nói ‘đây là một vật rộng hình vuông’ chính là tâm quả ý thức giới quan sát đối tượng; lời nói, ‘đây là một đồng kahapana’ chính là tâm tố ý thức giới đoán định đối tượng; tốc lực tâm thường thức tài sản cơ bản của đối tượng giống như người mẹ đem đồng bạc cắc đến mua một món nữ trang nào đó. ‘Truyện ngụ ngôn này mang ý nghĩa gì? Việc khán ngũ môn khiến cho tâm hữu phần chuyển động mà không nhận thấy điều đó; tâm quả ý giới tiếp thu điều đó mà cũng không thấy ra được điều đó – tâm quả ý thức giới quan sát điều này cũng không thấy ra điều đó; tốc lực tâm hưởng được tài sản

chính yếu của đối tượng mà cũng không thấy ra điều đó. Nhưng đích thực chỉ có nhãn thức hoàn tất nhiệm vụ thấy. Đây chính là ý nghĩa của việc này.

Truyện ngụ ngôn ‘quả xoài, máy ép đường mía’ – điều này ám chỉ ngụ ngôn quả xoài và người chủ trại ép mía đường được nhắc đến ở trên (các trang 359,363)

Người mù bẩm sinh và người què’ nên được hiểu như sau: - Cả hai người này ngồi trong hội trường tại công thành. Người què nói. ‘Ôi, đồ đui, tại sao nhà ngươi lại nhăn nhó vì cứ tối ngày lui tới chỗ này? Có thiếu gì đồ ăn thức uống để xin ở chỗ này chỗ nọ, tại sao nhà ngươi không đến đó? Phải chăng nhà ngươi không muốn lui tới nơi đó mà sống cho thoải mái? ‘Ngươi là người đầu tiên nói với ta những lời như vậy, thế chẳng phải nhà ngươi chẳng đến đó mà sống cho thoải mái sao? ‘Tao cụt mắt giò đi tới đó sao được.’ ‘Thì tao cũng chẳng còn mắt để đến được chỗ đó.’ Nếu vậy thì, mày có cẳng còn tao có mắt để đi đến đó và cả hai liền đồng ý nói rằng, ‘Được rồi’ người mù để cho thằng què trèo lên vai hắn ngồi trên đó, tay trái vòng qua đầu thằng mù và tay phải ra hiệu xin đường đi. ‘Tại nơi đó có một gốc cây đứng cản đường đi. Chỗ khác lại có cục đá to. Bỏ bên phải quẹo qua bên trái. Cứ vậy, bằng cách liên kết cả đôi chân người mù và cặp mắt què cả hai tên đã đến được nơi chúng muốn tới một cách dễ dàng và đến ở tại chỗ đó một cách dễ dàng. Ở đây ta nên hiểu là giống như người mù là cơ thể sắc pháp của ta; và người què chính là thân phi sắc tương tự như ý hành (volition) của người mù sửa soạn đi đến một nơi không có người què thì hắn không thể đến được, ta phải hiểu đây chính là sự bắt lực [282] của sắc muốn chiếm đoạt, nhìn ngấm rung động mà không có phi sắc.’ Giống như ước muốn của người què sửa soạn đi đến một chỗ khác mà không có người mù chính là sự bắt lực của phi sắc. Chính vì cuộc sống phải lệ thuộc vào ngũ uẩn mà tiến hành không có sắc. Giống như việc di chuyển đến một nơi muốn đến có sự kết hợp nhuần nhuyễn của cả hai thì dễ dàng và tận hưởng được thành quả đó chính là sự thể hiện cả một qui trình của tất cả các chức năng bằng cách liên kết hỗ tương giữa hiện tượng sắc và danh vậy. Chính vì vậy vấn đề được nói tới ở đây có liên quan đến ngũ uẩn vậy.[\[31\]](#)

‘Nắm bắt đối tượng’ nên được hiểu như sau: - con mắt nhìn thấy cảnh sắc; tai nghe được cảnh thanh, v.v...

‘Điều kiện đủ, kết quả’ nên được hiểu như sau:- có điều kiện ắt có và đủ, và có kết quả hoặc mục đích rõ ràng. Ở đây, có tới bốn điều kiện ắt có và đủ được nêu ra như sau:- nhãn thanh triệt phải còn nguyên vẹn, có thể sử lý được các cảnh sắc tùy theo khả năng nhãn thanh triệt, tùy thuộc vào điều kiện ánh sáng và tác ý. (chú ý). Thí dụ như, con mắt nơi người đã chết được coi như là “đã bị hư”. nhãn thanh triệt của người còn sống nhưng đã bị tắt ngúm hoặc bị ngăn trở cách này cách khác do mật tiết ra không đủ, do đờm rãi hay rỉ mắt máu me chảy ra, không còn khả năng tạo ra được nhãn thức, được coi như nhãn thanh triệt đó đã bị hư; nguyên do tạo ra tình trạng như vậy được coi như nhãn thức “đã bị hư.” Cũng vậy đối với lỗ tai v.v... Và cho dù con mắt có thể không bị hư, tuy nhiên một ngoại cảnh không thể xen vào nhãn thanh triệt thì nhãn thức đó cũng không thể xuất hiện được. Và cho dù đối tượng đó có thể xen vào nhãn thanh triệt một khi không có môi trường ánh sáng thì nhãn thức vẫn không thể diễn ra. Và cho dù trong trường hợp có ánh sáng đầy đủ nhưng tâm khán ngũ môn lại không kích hoạt được tâm hữu phần (life-continuum), thì nhãn thức cũng không thể diễn ra; tâm này chỉ diễn ra một khi tâm hữu phần được kích

hoạt. Như vậy nhãn thức chỉ nổi lên cùng với các pháp tương ưng mà thôi. Như vậy một khi hội đủ bốn điều kiện trên thì nhãn thức mới xuất khởi.

Cũng có cùng bốn điều kiện như trên, nhưng khoảng trống được thay thế cho ánh sáng và cảnh thanh đối với cảnh sắc được, nhĩ thức cũng nổi lên cùng với các pháp tương ưng với tâm này. Ở đây, điều kiện ‘tùy thuộc vào khoảng trống’ có nghĩa là nhĩ thức chỉ nổi lên một khi có sự tùy thuộc này mà thôi. Và tâm này không thể nổi lên một khi thiếu điều kiện này. Thật vậy, nhĩ thức không thể nổi lên một khi người nào đó bịt lỗ tai của mình lại. Điều còn lại nên được hiểu theo phương pháp đã đưa ra ở trên. Và cũng như vậy đối với những tâm sau đây. Chúng ta chỉ đề cập đến những tâm nào đặc biệt với từng xứ mà thôi.

Cũng thế bốn điều kiện này cũng rất cần thiết để cho tỷ thức xuất hiện. Thay thế yếu tố di động bằng yếu tố khoảng trống. [283] Ở đây ‘lệ thuộc vào yếu tố di động có nghĩa là tỷ thức chỉ có thể xuất hiện một khi yếu tố này thâm nhập vào tỷ thanh triệt, và tâm này không thể diễn ra nếu như không có yếu tố này.

Cũng vậy bốn điều kiện kể trên cũng rất cần thiết để cho tỷ thức có thể diễn ra, nhưng phong giới phải được thay thế bằng cái gọi là thủy giới. Và điều này có nghĩa là tỷ thức chỉ có thể xuất hiện một khi yếu tố này làm ướt đầu tỷ thanh triệt có được và tâm này chẳng xuất hiện nếu thiếu yếu tố này. Tuy nhiên, tâm này chẳng xuất hiện nơi những ai có tỷ thanh triệt bị khô ngay cả thực phẩm khô được đặt vào trong tỷ thanh triệt.

Bốn điều kiện trên cũng cần thiết để cho thân thức xuất hiện. Nhưng phong giới phải được thay thế cho thủy giới.’ Ở đây ‘tùy thuộc vào phong giới có nghĩa là thân thức chỉ xuất hiện một khi nó lệ thuộc vào thân giới này như là một điều kiện để thân thanh triệt có thể được đạt đến. Và tâm này chẳng đạt được nếu thiếu yếu tố này. Tuy vậy, nơi môn xúc xét theo góc độ bề ngoài thì “Sắc Đại Hiện” (Great Essentials)^[32] được coi như là đối tượng kích thích bề mặt nội xứ và đụng chạm đến ‘Sắc đại hiện’ {bao gồm} cả những gì chuyên làm nguyên nhân cho xứ đó.

Cũng như vậy cùng bốn điều kiện này cũng cần thiết làm cho tâm ý thức giới^[33] (mano=ý) xuất hiện. Nhưng việc lệ thuộc vào sắc ý vật’ phải được thay thế bằng phong giới. Ở đây, tâm ý thức giới chính là tâm hữu phần. Một khi yếu tố này chấm dứt hoặc suy yếu đi không thể tạo ra khán môn và được làm bị suy yếu đi. Một khi yếu tố này bị suy yếu đi. Việc vận hành nhận thức các pháp ăn nhip với ý xứ có nghĩa là vận hành những đối tượng của ý theo cách đó. ‘dựa trên sắc ý vật’ có nghĩa là ý thức chỉ xuất hiện một khi ta đạt được sự lệ thuộc như vậy và chẳng có thể xuất hiện một khi không xuất hiện một lệ thuộc như vậy. Vấn đề này được khẳng định khi đối chiếu cuộc sống như là lệ thuộc vào ngũ uẩn. ‘Tác ý’ được coi như là một trong những điều kiện, có nghĩa là nó chỉ xuất hiện một khi tổ tâm ý thức giới khiến cho qui trình tâm hữu phần được chuyển động. Ở một mức độ nào đó đây là cách diễn đạt được từ ‘điều kiện ắt có và đủ.’

‘Mục tiêu hay ý định’ phải được hiểu như sau: Con mắt chính là mục tiêu hay là chức năng thấy, lỗ tai có chức năng nghe. Mũi có chức năng ngửi, lưỡi có chức năng nếm và thân xác mang chức năng tiếp xúc, [284] tâm mang chức năng nhận thức. Sự thấy nơi con mắt chính là chức năng hay mục tiêu của con mắt. Điều này được hoàn tất do điều kia. Cũng vậy đối

với các xứ khác và thanh triệt hay ý xứ. Chính vì thế, theo luận thuyết trích trong Tam Tạng Tiểu Phẩm (Tipitaka-Culanaga) Trưởng Lão^[34] ta thấy có sự sắp xếp theo hệ mười sáu cùng với hệ sắp xếp mười hai và một loạt tám vô nhân.

Hiện nay học thuyết Trưởng Lão Moravapivasi-Mahadatta chính là một pháp về hệ thống mười hai này. Trong khi đó thắc mắc, là những tuyên bố về xung mãn và những điều kiện có được xem ra lại quá rõ ràng. Nhưng vị trưởng lão này một khi nhận ra thiếu sót nghiệp chương thiện vô dẫn lại đem lại kết quả nghiệp chương hữu dẫn, lại cho là nghiệp chương thiện vô dẫn chỉ làm xuất hiện kết quả vô dẫn. Không phải hữu dẫn, và rằng nghiệp chương hữu dẫn chỉ tạo kết quả hữu dẫn chứ không phải kết quả vô dẫn đâu. Và Trưởng Lão này không đề cập gì đến tâm do tốc lực tâm ấn định nhưng chỉ đề cập đến thọ do đối tượng ấn định mà thôi. Vì lý do đó học thuyết của ngài, nhằm nêu rõ nguồn gốc Quả phát xuất từ đâu, ta có được cái gọi là mười hai cách sắp xếp. Trong đó bao gồm mười cách sắp xếp vốn có và một cách cố định gồm tám cách.

Đây là phương pháp được dùng trong mười hai cách sắp xếp: - Cứ để cho tâm ảnh hưởng đến Tác Nghiệp, có nghĩa là tâm câu hành hỷ, gồm ba nhân^[35] và vô dẫn diễn ra, nơi một người trưởng thành đã được tái tục nhờ hậu quả tương tự như tâm đó. Sau đó, khi một đối tượng đáng ưa thích xuất hiện cùng với thanh triễn nhãn môn, tức khắc sẽ xuất hiện một trong ba cơ hội vô hiệu quả như đã mô tả ở trên. Trong trường hợp này, giả sử tâm của người đó thuộc một trong số mười ba tâm: - bốn loại thiện câu hành hỷ, bốn bất thiện và năm tâm tố - sau đó, khi tốc lực tâm đã diễn ra mà na cảnh (registration) lại có vị trí trôi vượt, thì sẽ xuất hiện một giai đoạn tâm thức được tạo câu hành hỷ, vô dẫn và gồm ba nhân chỉ có hai mà thôi. Như vậy khi người này thấy, thì tâm có thể được liệt kê là năm: ba thuộc tâm nhãn thức, và hai là na cảnh (registration) .

Cho rằng thọ đó thay đổi so với đối tượng, nơi đó vẫn nổi lên một hoặc giả có tới mười hai dạng tâm câu hành xả. Cụ thể là, bốn dạng mang đặc tính thiện, bốn dạng bất thiện và bốn dạng tố. Tâm này xuất hiện ngay sau tốc lực tâm được gọi là na cảnh (registration) – na cảnh này được gọi là tâm quả, câu hành xả (indifference), mang tính vô dẫn và kèm theo là ba hay chỉ có hai nhân mà thôi. Như vậy, khi thấy, tức khắc những đơn vị tâm đó giờ đây có thể được liệt kê thành ba loại như sau:- một loại quan sát câu hành xả (indifference) và hai dạng còn lại dưới dạng na cảnh. Những đơn vị tâm này cộng với năm dạng vừa nêu ở trên [285] ta có tổng cộng tám cả thấy. Vì có rất nhiều đơn vị tâm được liệt kê nơi bốn xứ còn lại. Vì thế cho nên mỗi khi một tư vận dụng trên tác nghiệp (kamma) thì toàn bộ bốn mươi loại tâm có thể nổi lên. Nhưng chỉ lưu ý đến những loại tâm không được chú tâm liệt kê ra chỉ còn có mười hai loại đó là:- tám loại thông qua nhãn môn và bốn loại còn lại thuộc loại nhĩ thức, v.v...

Ở đây trong pháp đề cập đến mười hai hậu quả, những điểm cần lưu ý về nguyên nhân tâm hữu phần và tâm hữu phần ngẫu nhiên,^[36] chuyện dụ ngôn quả xoài,² và pháp về ‘năm định luật vũ trụ’^[37] tất cả các điểm trên nên được hiểu theo cùng một cách. Một khi tâm câu hành hỷ, ba nhân vô dẫn cũng như hữu dẫn, tác động lên nghiệp (kamma) ta cũng nên hiểu theo cùng một phương pháp như trên. Và như vậy ý nghĩa dụ ngôn máy ép đường là rõ ràng trong trường hợp này.

Cho đến lúc này cơ hội là:- tâm tái tục ba lần xuất hiện thông qua tác nghiệp (kamma) ba nhân cũng đã được thảo luận. Và duyên có như là: ‘tâm tái tục hai nhân xuất hiện thông qua tác nghiệp (kamma) ba nhân’ vẫn còn rất mơ hồ.

Giờ đến lượt tác nghiệp (kamma) hai nhân nổi lên tâm tái tục hai nhân. Nói rộng ra: giả như tác nghiệp (kamma) do tâm tác động, mà tâm này câu hành hỷ hai nhân, vô dẫn nơi một người trưởng thành, người này lại coi tái tục là một kết quả giống như điều nổi lên nơi tâm. Khi một đối tượng đáng ưa thích xuất hiện nơi nhãn môn ở đó rất có thể thông qua ba cơ hội vô hiệu quả tiếp theo sau những hình thù đã nói đến ở trên. Nhưng nơi tâm hai nhân không thấy xuất hiện tốc lực tâm. Chính vì thế một hoặc nhiều trong số tám loại tâm đó là: - có bốn tâm thiện câu hành hỷ, bốn tâm bất thiện sẽ xuất hiện vào giai đoạn kết thúc tổng tốc lực tâm, sẽ nổi lên na cảnh (registration), hai nhân, câu hành hỷ và vô dẫn. Như vậy nơi người đó ta thấy có bốn loại tâm như sau: ba giai đoạn nhãn thức v.v... và giai đoạn na cảnh (registration) này được tính đến.

Và một trong số tám tâm, cụ thể là, bốn câu hành xả (indifference) và được coi là tâm thiện, liên quan đến một đối tượng đáng ưa thích vừa phải và bốn tâm bất thiện, xuất hiện vào lúc kết thúc tốc lực tâm. Cả tám tâm này được na cảnh hai nhân câu hành xả và vô dẫn (indifference) và như vậy nơi người này có hai loại tâm: - quan sát, câu hành xả (indifference) và na cảnh (registration) này được tính đến. Hai tâm này, cùng với bốn tâm đã đề cập đến ở trên làm thành sáu tâm. Nơi từng môn khác cũng đều có sáu tâm như vậy. Như vậy khi tác nghiệp (kamma) do một tứ. Tức khắc nổi lên toàn bộ ba mươi loại tâm. Nhưng nếu ta chỉ lưu ý đến những gì không được đề cập đến thì chỉ còn mười tâm cụ thể như sau:- đó là sáu thuộc nhãn môn và bốn thuộc thức giới khác vậy. Dụ ngôn trái xoài và pháp bàn đến định luật vũ trụ thật vô cùng hiển nhiên. Và dụ ngôn máy ép đường không có liên quan gì ở đây cả. Và như vậy không được nhắc đến.[286] Khi tác nghiệp (kamma) được dùng đến thông qua tâm câu hành hỷ, hai nhân, hữu dẫn và là tâm thiện. Hoặc giả câu hành (indifference) hai nhân và không nhất thiết mang vô dẫn hay hữu dẫn, ta nên tìm hiểu theo cùng một phương pháp như nêu trên.

Đến đây chúng ta thảo luận trường hợp tâm tái tục hai nhân xuất hiện thông qua tác nghiệp (kamma) hai nhân. Và cơ hội là: - tâm tái tục vô nhân xuất hiện.’ – thì cũng nên được hiểu như sau: - một khi tác nghiệp (kamma) được sử dụng thông qua bốn loại tâm ly trí cho dù là tâm thiện và một khi tái tục là tâm ý thức giới là quả thiện vô nhân và câu hành xả (indifference), ta không thể cho là tâm tái tục tương tự như là tác nghiệp (kamma) đâu. Đề cập đến phương pháp vừa mới, và bắt đầu với đoạn văn như sau:- thông qua bốn loại tâm thiện ly trí – đó chính là tâm nổi lên có liên quan đến một đối tượng đáng ưa thích, và ta nên hiểu là có liên quan đến đối tượng đáng ưa thích tương đối. Nơi học thuyết của vị Trưởng Lão này, cụ thể, tốc lực tâm toàn khối (mass-apperception)[38] sẽ xuất hiện. Pháp còn lại bàn về: ‘hiện trạng ấn định tốc lực tâm này nhằm mục đích bàn đến hiện trạng thiện và bất thiện chăng?’[39] Cả hai vấn đề này nên được hiểu theo phương cách vừa đề cập đến ở trên. Đến đây như đã đề cập đến trong học thuyết của trưởng lão Maravapivasi-Mahadatta, pháp kết thúc hệ thống mười hai loại quả cùng với hệ thống mười loại quả cộng chung với một loạt hệ thống vô nhân gồm tám loại quả.

Đến đây, ta thấy học thuyết của ngài Trưởng Lão Mahadhammarakkhita, có pháp đề cập đến hệ thống mười loại quả, trong đó mỗi nghi ngờ của Trưởng Lão *Sāketa* và tuyên bố về tính ưu việt hơn hẳn^[40] đã trở thành hiển nhiên. Nhưng với việc công bố liên quan đến những nguyên nhân lại trở thành hết sức đặc biệt như sau: - nghiệp chương ba nhân đem lại quả ba nhân, quả hai nhân và quả vô nhân. Nghiệp hai nhân không đem lại quả ba nhân, nhưng còn xuất hiện nhiều thành quả khác nữa. Nhờ nghiệp ba nhân tâm tái tục là ba nhân, cũng có hai nhân nhưng không có vô nhân. Do nghiệp hai nhân thì tâm tái tục là hai nhân và vô nhân nhưng không có ba nhân. Nghiệp chương vô dẫn không có hữu dẫn cũng đem lại thành quả vô dẫn không có hữu dẫn; và nghiệp chương hữu dẫn lại sản sinh thành quả hữu dẫn không có vô dẫn. Thọ phải được kể như là thay đổi tùy theo đối tượng; tốc lực tâm xuất hiện hàng loạt. Ngay từ những đơn vị tâm xuất hiện ngay từ đầu như đã được đề cập ở trên.

Trong trường hợp này đây là phương pháp phải tuân thủ: Một cá nhân sử dụng nghiệp chương thông qua tâm thiện thứ nhất, chỉ có thể tái tục bằng loại tâm quả thứ nhất mà thôi, loại tâm tái tục này tương tự như nghiệp chương trước đó. Đối với người trưởng thành, khi một đối tượng đáng ưa thích hiển hiện trước nhãn môn, có ba cơ hội có giá trị thông qua phương pháp đã đề cập đến ở trên có thể nổi lên. Rồi sau đó trước mặt người này, sẽ có một hay nhiều trong số 13 tốc lực tâm, câu hành hỷ như đã nói ở trên vào lúc kết thúc các tốc lực tâm, sẽ trở thành một loại tâm quả thứ nhất trong số 13, trở thành tâm na cảnh (registration), mang hai tên là “nguyên nhân tâm hữu phần” và “tâm na cảnh (registration).” Như vậy đối với người này kèm theo bốn loại tâm: - đã được tính đến như vậy ta có ba tâm như nhãn thức v.v...) và tâm na cảnh registration. Nơi một đối tượng đáng ưa thích tương đối một hoặc hay nhiều trong số mười hai tốc lực tâm câu hành xả như đã nói ở trên vào lúc kết thúc tốc lực tâm, na cảnh câu hành xả ba nhân, và vô dẫn. Tâm này cũng còn được kèm theo với tâm hữu phần “ngẫu nhiên” và tâm ‘na cảnh (registration)’ Như vậy nơi người này có hai đơn vị tâm đó là: - tâm quan sát câu hành xả (indifference) và tâm na cảnh này được vận dụng tới. Hai tâm này, cộng với bốn loại tâm đề cập đến ở trên làm thành sáu (tâm). Như vậy, một khi nghiệp chương do bất kỳ một ước muốn nào được vận dụng nơi ngũ môn, thì toàn bộ mười ba loại tâm liền xuất hiện. Nhưng bằng cách đề cập đến tâm chưa được kể tới thì chỉ có mười loại đó là: - sáu thuộc nhãn môn và bốn loại như nhãn thức v.v... Ngũ ngôn về quả xoài và các định luật vũ trụ đã trở thành hiển nhiên trong trường hợp này. Cũng vậy, một khi nghiệp chương được vận dụng do các tâm thiện thứ nhì, thứ ba, thứ tư, chỉ có từng đó loại tâm quả nổi lên mà thôi. Còn nữa một khi nghiệp chương được vận dụng thông qua bốn loại tâm câu hành xả (indifference) ta cũng nên hiểu theo cùng một phương pháp đã nêu ở trên. Nhưng trong trường hợp này, trước tiên ta phải chứng minh được đây là một đối tượng đáng ưa thích tương đối, sau đó thọ nên được thay đổi cộng với những đối thay nơi đối tượng đáng ưa thích tương đối. Dự ngôn quả xoài và pháp về định luật trong vũ trụ đã trở thành hiển nhiên. Dự ngôn máy ép đường mía không được ứng dụng ở đây. Nơi tâm thiện, bắt đầu với nghiệp chương được vận dụng thông qua bất kỳ bốn loại nghiệp chương nào ly trí. Thì toàn bộ nên được triển khai và một loạt tâm vô nhân gồm tám loại được khẳng định. Như vậy, sâu xa hơn, nơi học thuyết của vị trưởng Lão Mahadhammarakkhita, hệ thống gồm mười loại tâm kết thúc cộng thêm với một loạt gồm tám tâm vô nhân.

Nhưng chúng ta có nên chấp nhận học thuyết của ba vị Trưởng lão này hay không? Không có ai chống đối lại cả. Nhưng ta chỉ nên chấp nhận những gì phù hợp nơi học thuyết của cả ba vị trưởng lão này. Trong học thuyết đầu tiên chúng ta cố ý bàn đến cách sắp loại vô dẫn và hữu dẫn nhằm giúp việc phân chia các tương quan nhân quả. Chính vì thế bằng cách đưa vào học thuyết này kết quả hữu dẫn, nổi lên xuyên qua những nhân duyên tâm thiện vô dẫn yếu, và kết quả vô dẫn nổi lên thông qua những nhân duyên mạnh hơn nơi tâm thiện vô dẫn bỏ qua không đề cập đến những tốc lực tâm thuộc loại tâm tố, và chỉnh lại (a) na cảnh (registration) nhờ những tốc lực tâm thiện và na cảnh (registration), và rồi cũng sửa lại thọ (feeling) nhờ vào các đối tượng. [288] sửa lại mười sáu hệ thống được soạn thảo nhằm giúp những người mới chập chững bước vào Phật Pháp và cả những người bình thường nữa. Và vào lúc kết thúc tốc lực tâm bất thiện, thì na cảnh (registration) chính là tâm quả vô nhân đã được làm sáng tỏ trong học thuyết đó, chứ nhưng không thấy đề cập đến nơi hai học thuyết khác. Chính vì thế nên na cảnh (registration) vô nhân đó phải được lồng vào học thuyết này và tâm quả hữu nhân cũng phải được lồng vào hai học thuyết trên. Toàn bộ điều này cũng phải được nắm bắt và phương pháp này được tóm gọn như sau: - Một khi trong những tình huống tốc lực tâm thiện thì tốc lực tâm bất thiện cũng xuất hiện, và rồi na cảnh (registration) hữu dẫn diễn ra vào lúc kết thúc cũng được điều chỉnh lại, tương tự như tốc lực tâm diễn ra vào lúc kết thúc tâm thiện. Một khi tốc lực tâm bất thiện thành linh diễn ra thì na cảnh (registration) không có nhân duyên cũng phải được điều chỉnh lại. Chính vì vậy ta nên lưu ý nhiều đến điều đã được đề cập đến nơi học thuyết đầu tiên.

Nhưng trong học thuyết thứ hai, việc sắp xếp vô dẫn và hữu dẫn mang đặc tính thiện lại được nhắm tới trên cơ sở thiện. Chính vì lý do này, tâm quả vô dẫn nơi tâm thiện vô dẫn, và tâm hữu dẫn nơi tâm thiện hữu dẫn, mà không điều chỉnh lại na cảnh (registration) thông qua tốc lực tâm, [chúng ta nên rà soát lại] toàn bộ mười hai hệ thống như đã khẳng định ở trên liên quan đến toàn bộ tốc lực tâm đáng phải được khởi xuất nơi những người mới thực thi Phật Pháp, kể cả những người điều luyện lẫn những người bình thường. Và trong đó, vào giai đoạn chót nơi tốc lực tâm ba nhân, na cảnh (registration) ba nhân cũng được điều chỉnh lại; và vào giai đoạn kết thúc tốc lực tâm hai nhân thì na cảnh (registration) hai nhân cũng nên được chỉnh lại; và cũng như vậy trong trường hợp tốc lực tâm vô nhân thì na cảnh (registration) vô nhân cũng xuất hiện. Tuy nhiên đây không phải là cách đề ra một cách sắp loại các tốc lực tâm này. Chính vì thế trong học thuyết thứ nhì ta phải chấp nhận điều đã được chỉnh lại.

Còn nơi học thuyết thứ ba những sắp xếp vô dẫn và hữu dẫn cũng chỉ nên nhắm tới trên cơ sở thiện mà thôi. Nhưng vì học thuyết này nhấn mạnh, ‘nghiệp chương ba nhân sẽ tạo quả ba nhân, quả hai nhân, và quả vô nhân; [41] đến đây nghiệp chương hai nhân sẽ tạo quả hai nhân và quả vô nhân nếu ai để ý đến tâm tái tục ba nhân vô dẫn thì na cảnh (registration) cũng nên hiểu theo hai nhân và vô dẫn. Không chứng minh được điểm này na cảnh (registration) chỉ nên so với nguyên nhân tạo ra nghiệp chương mà thôi. Đề cập đến na cảnh (registration) này không thích hợp với quan điểm vừa nêu liên quan đến khái niệm về những nhân duyên tạo ra kết quả. [điều này một trong ba vị trưởng lão đã phát biểu.] Chỉ nhằm mục tiêu đề ra mười hệ thống suy luận mà thôi. Tuy nhiên ta cũng nên nắm rõ na cảnh (registration) vô dẫn và hai nhân khác. Như vậy trong học thuyết thứ ba ta cũng nên chấp nhận những gì đã được trình bày.

Và toàn bộ vấn đề này cùng với tất cả những pháp về na cảnh (registration) được trình bày có liên quan đến những kết quả nghiệp chương như là việc tạo ra tâm tái tục mà thôi. Tuy nhiên do đã được nêu lên trong tác phẩm Bộ Vị Trí (Patthana) thì, quá trình tâm hữu phần hữu nhân đều có tương quan nhân quả liên tiếp với tâm hữu phần vô nhân, 'na cảnh (registration) được coi như kết quả hữu nhân cũng nổi lên nơi chúng sanh nào thông qua một số nghiệp chương chỉ coi đó là việc tâm tái tục vô nhân mà thôi. Thứ tự đề cập đến việc xuất hiện này sẽ được minh chứng rõ ràng trong tác phẩm *Bộ Vị Trí (Patthana)*.

Đến đây ta kết thúc pháp bàn về những tâm quả thiện nơi cõi dục giới.

-00000-

Chương III

TÂM QUẢ SẮC GIỚI VÀ VÔ SẮC GIỚI

[289] Giờ đây để chứng minh những quả thuộc cõi sắc giới và vô sắc giới, một lần nữa ta nên đề cập đến câu hỏi thường được đề cập đến ngay từ lúc đầu về 'những hiện trạng vô ký là chi vậy[42]?

Trong tài liệu này, lý do là kết quả thuộc cõi dục giới vừa tương tự cũng vừa khác biệt với tâm thiện, chính vì thế kết quả này không được sắp xếp đơn giản tương tự như tâm thiện nơi kết quả này. Nhưng trong trường hợp ở hai cõi này – (cõi sắc giới và cõi vô sắc giới) thì kết quả nghiệp chương lại tương tự như tâm thiện thuộc hai cõi này, tương tự như bóng của con voi, con ngựa, ngọn núi... giống như các vật này vậy. Chính vì thế kết quả được sắp xếp theo nguyên lý này. Lại nữa nghiệp chương thuộc cõi Dục giới cũng chỉ tạo ra kết quả tùy lúc mà thôi; nhưng nghiệp thuộc cõi sắc giới và cõi vô sắc giới không bị cản trở bởi bất kỳ cản trở nào thì lại tạo ra kết quả cho từng cá nhân một. Chính vì thế kết quả này được xếp loại theo một tình tự tiếp diễn với tâm thiện (đã tạo ra kết quả này). Điều còn lại nên được hiểu theo những phương pháp đã được nêu lên trong mục 'Tâm thiện'. Nhưng lại có một điều đặc biệt như sau:- trong việc sắp xếp theo tiến hành v.v...và vì hiện trạng kết quả đó bậc hạ, bậc trung, bậc thượng ta nên hiểu nó phải xuất hiện thông qua các tầng thiền (jhana). Hơn thế nữa, do ảnh hưởng trường chiếm ưu thế,[43] những tâm quả này không gây ra bất kỳ ảnh hưởng nào trong trường hợp này.

Đến đây ta kết thúc pháp bàn về tâm quả nơi cõi sắc giới và cõi vô sắc giới.

-00000-

Chương IV

QUẢ SIÊU THỂ [44]

Tâm quả siêu thể, vì chúng tương tự như tâm thiện hữu nhân siêu thể cũng được sắp xếp theo một tuần tự giống như tâm thiện vậy. Và vì tâm thiện thuộc cả ba cõi đều tích lũy và tăng thêm vòng luân hồi thông qua tử và tái tục, chính vì thế liên quan đến quả này ta đề cập đến cách thức quả này tác dụng và được tích lũy[45] như thế nào. Nhưng đặc tính siêu

thể này lại làm tịch diệt những gì đã tích lũy được thông qua tử và tái sanh (đầu thai). Chính vì thế ở đây ta chỉ nên đề cập đến quả thuộc những gì đã thực hiện và tích lũy được thay vì đề cập đến những gì đã thực hiện và tích lũy được’.

Tịch diệt v.v... Thánh đạo có tên gọi như vậy là vì ba lý do sau đây – thông qua những gì đã đạt được, do chính công đức của chính mình và do chính đối tượng đem lại. Vấn đề này đã được diễn giảng ở trên dưới tiêu đề là ‘tâm thiện.’^[46] Trong ba nguyên do đó, danh được đặt đến ‘do’ chính công sức của chính bản thân và cũng nhờ vào đối tượng nữa. Trong phần diễn giảng Kinh Phật. Chính vì loại danh này mà kinh Phật phải được giải thích cặn kẽ. Nhưng Vi Diệu Pháp lại không thể giải thích được. Chính vì thế theo Vi Diệu Pháp ta không thể đạt được ‘Danh’ nhờ vào chính công đức của chính mình và do đối tượng đem lại, mà chỉ đạt được chính danh thông qua những công đức của chính mình mà thôi.

Ôu đây chúng đắc này là điều có thực, và có hai đặc tính: một là do thiện quán đem lại, và hai là do Thánh đạo mà ra. Trong hai loại chúng đắc này một khi ta đã đạt được Thánh đạo, thì tuệ quán sẽ chắc chắn sẽ diễn ra; [290] một khi ta đã đạt đến Thánh Quả, thì Thánh Đạo sẽ trở nên chắc chắn, như đã đề cập đến ở trên. Chúng ta đang triển khai giải thích cơ duyên chúng đắc Thánh Quả, do đó khiến cho chúng đắc Thánh Đạo sẽ trở thành hiển nhiên và đây là điều ta cần am hiểu kỹ càng.

Người ta còn cho rằng Thánh đạo này một khi đã chúng đắc có tên gọi là Tịch Diệt (Void) hay là không tánh (Emptiness), và cả hai có chính danh là Vô Tướng (animitta) hay là Vô nguyện (Undesired) có được do chính những công đức của mình lập được và do đối tượng đem lại. Vì thế cho nên chính Thánh đạo này chiếm được mục đích đắc đạo, và mang lại ý nghĩa cho chính thánh quả của mình. Bằng cách nào vậy? Thánh đạo này có tên gọi là không tánh (Emptiness), có được chính danh này do thông qua một thực tế đó là việc đắc đạo, chính điều này đã đạt đến mục tiêu đắc đạo, và đem lại chính danh cho chính thánh quả này, cụ thể ta gọi là chúng đắc ‘Không tánh.’ Chính Thánh đạo không tánh và vô tướng chiếm giữ được mục tiêu đắc đạo, và bằng cách tự đặt tên cho chính thánh quả đã đạt đến được, mà ta có tên gọi Thánh đạo này Vô Tướng (Signless Animitta). Và bằng cách như vậy ta có được ba chính danh này, và chỉ đối với tâm quả mà thôi, và diễn ra ngay sau khi đạt được Thánh đạo, và không phải khi đã đạt được chúng đắc chánh quả rồi sau đó mới đến thánh quả này. Và do đó Thánh đạo này còn có khả năng nhận rõ được ba thiện quán đó là vô thường, khổ và vô ngã. Thế rồi nơi con người đắc đạo này, nhờ vào biết bao nhiêu thiện quán hiện khởi mà đạt đến được ba thánh quả gọi là Vô Tướng, Vô nguyện và Không tánh.

Và cùng với ba tuệ quán này những loại thiện quán đó, tỷ như thể tuệ quán vô thường, cộng với các hành là đối tượng, lại có tên gọi là tuệ chuyển tánh^[47] tuệ. Và điều ta gọi là Thánh đạo ‘không tánh’ cũng được hiểu là đã đạt đến được Thánh đạo ‘vô nguyện’ vậy. Thánh đạo này cũng chỉ có được tên gọi đó là nhờ một thực tế hiển nhiên là đạt được mục tiêu đắc đạo, chính Thánh đạo này chiếm được mục tiêu đó và đặt tên cho mục tiêu đó là ‘Thánh đạo Vô nguyện’. Chính Thánh đạo vô nguyện vô tướng chiếm đoạt được mục tiêu đó và đặt cho Thánh đạo này một tên gọi là ‘Vô Tướng.’ Cũng tương tự như vậy Thánh đạo vô nguyện và không tánh cũng còn có tên gọi là ‘không tánh’ (Emptiness). Và ta chỉ có được ba tên gọi này bằng cách này vào sát na tâm quả xuất hiện ngay sau khi đạt được Thánh

đạo, chứ không phải vào sát na tiếp theo sau thiền quả được sử dụng. Như vậy trong việc diễn giải những thánh quả này, có nhiều loại tâm quả cần nên được cân nhắc nhiều gấp ba lần đặc biệt là những tâm thiện.

Ngược lại những hành vi thiện thuộc ba cõi lại không có khả năng tạo ra kết quả riêng cho chính mình nhưng lại có trường áp đảo, thì những hành vi thiện siêu thế lại có thể làm được việc này. Và tại sao vậy? Trong trường hợp trước thời điểm thực hiện các hành đó hoàn toàn khác với thời điểm tạo ra kết quả. Chính vì thế mà các hành vi này không thể tạo ra bất kỳ kết quả nào cho riêng mình khả dĩ có tạo được trường áp đảo. Nhưng trong trường hợp các hành vi siêu thế, với sự hiện diện của tín tâm, tinh tấn, chánh niệm, định và tuệ giác, xuất hiện nơi Thánh đạo siêu thế đã diệt thì chắc chắn và không gặp trở ngại nào để tạo ra được thánh quả. Chính vì lý do đó chúng có thể tạo ra được những kết quả có trường áp đảo vậy. Giống y hệt trong trường hợp một tia lửa nhỏ xíu được loé lên thì việc tạo ra sức nóng chỉ kết thúc ngay sau khi ngọn lửa đó tàn lụi mà thôi. Và chẳng còn cần đến gì khác nữa. Và chính ngay sau khi một đồng lửa to tướng bùng phát lên thiêu rụi những đồng phân bò khô đã được dập tắt thì việc tạo ra sức nóng sẽ không kết thúc vào giai đoạn kết thúc này; chính vì vậy nơi ba cõi thì những hành vi thiện thuộc ba cõi thì giai đoạn nghiệp chương xảy ra có khác so với thời điểm kết quả giống như việc dập tắt một ngọn lửa nhỏ và sức nóng nơi một ngọn lửa nhỏ đó. Chính vì thế ngọn lửa này không thể tạo ra được kết quả cho chính mình có một trường áp đảo nào cả. Nhưng trong trường hợp các hành vi Siêu thế trước khi tín tâm v.v... diệt đi, thì thánh quả hiện khởi ngay sau Thánh đạo đó. Chính vì thế Thánh đạo này tạo ra hậu quả cho chính mình có một trường áp đảo là vì vậy. Chính vì lý do đó, các vị trưởng lão cho rằng: ‘trừ nơi các hành vi siêu thế, chẳng có gì trưởng trong tâm quả cả.’

Trong việc diễn giải Tứ Thánh Quả, ‘tri cụ tri quyền[48],’ ám chỉ đến trí tuệ của (bậc thánh) có hiểu thấu được hoàn chỉnh hóa và thực hiện nhiệm vụ có liên quan đến Tứ Diệu Đế. Hoặc giả đây lại là quyền thông qua hoàn tất chu trình kiểm chế nội trong các hiện trạng tâm thức nổi lên, mà những người có được trí tuệ hoàn chỉnh, cụ thể, đó là những người đã hoàn tất điều phải thực hiện có liên quan đến vấn đề Tứ Diệu đế, là người đã am tường được cũng như thâm nhập được vào Tứ diệu đế. [292] Trong đoạn diễn giảng câu ‘tri cụ tri tri’ có nghĩa là những ai có được trí tuệ đó một cách lâu dài như vậy. ‘Các hiện trạng[49]’ có nghĩa là các pháp tương ưng nội tâm liên kết chủ quan. ‘cụ tri’ có nghĩa là biết được[50] một số kiến thức. ‘thiền quán, và trí tuệ’ đã giải thích ở trên. Phần Chi đạo và bao gồm chi đạo tức là phần chi đạo khởi xuất nơi thánh quả và bao gồm trong Thánh đạo đó.

Vẫn còn một số điều cần giải thích thêm. Nơi thánh quả siêu thế này điều này cần phải được Phân biệt rõ ràng:- một trong ba quyền có thể ảnh hưởng đến một mục tiêu, một quyền có thể ảnh hưởng đến sáu mục tiêu, và một quyền chỉ ảnh hưởng đến một mục tiêu mà thôi. Nói rộng ra: tín quyền ‘tri vị tri’ chỉ ảnh hưởng đến một đối tượng mà thôi, có nghĩa là Thánh đạo thấy nơi đáng Nhập lưu. Tri dĩ tri quyền ảnh hưởng tới sáu đối tượng: ba thuộc loại thánh quả thấp và ba đạo cao. Tri cụ tri quyền – có nghĩa là, thánh quả A-La-Hán. Nói chung, Thánh đạo và thánh quả có tới tám loại (nhân thành) và tám quyền. Như vậy chúng ta đã bàn đến sáu mươi bốn quyền siêu thế. Nhưng theo nguyên bản thì Thánh đạo và thánh quả được nhân lên chín lần, làm thành bảy mươi hai quyền. ‘Chi đạo’ được đề cập đến có liên quan cả với Thánh đạo lẫn thánh quả. Cũng vậy ta thấy từ ‘Giác Chi’, ‘giới

phần' được nói tới vào lúc Thánh đạo được thực hiện và cả lúc thánh quả cũng được thực hiện. 'Thánh đạo' chỉ có nghĩa là đang bước trên đạo nhưng thánh quả được gọi như thế là vì có liên quan đến Thánh đạo. [51] Thật thích đáng nếu chúng ta nói rằng một chi quả được lồng trong thánh quả; nơi chánh đạo điều kiện của một người sắp sửa đạt đến giác ngộ tứ diệu đế thì đây chính là giác chi. Nơi thánh quả lại có điều kiện nơi một người đã am hiểu được tứ diệu đế. Nơi Thánh đạo giới phần được gọi như vậy là vì những tu luyện ta thực hiện để xa tránh và kiêng khem. Nơi thánh quả chúng cũng có tên như vậy là vì đã được tránh, và kiêng cử.

Nơi thánh quả chúng cũng được gọi như vậy nhờ đối tượng đã xa tránh và kiêng cử.

Đến đây kết thúc pháp bàn đến những thánh quả siêu thế.

-ooOoo-

Chương V

QUẢ BẤT THIỆN

Bảy loại tâm này một khi chúng tạo nên quả bất thiện đó là: -tâm nhãn thức, nhĩ thức, tỷ thức, thiệt thức và thân thức, một loại ý giới (sense-mind element) và một loại ý thức giới mà thôi, hiểu theo cả nghĩa đen lẫn nghĩa bóng - Bảy loại tâm này hoàn toàn giống với các loại tâm quả thiện mô tả ở trên. Tuy nhiên loại tâm sau này lại có nghiệp chướng bất thiện làm nguyên nhân, những quả bất thiện chỉ có nghiệp chướng bất thiện làm nguyên nhân mà thôi, và những loại tâm quả thiện khởi hiện có liên quan đến những đối tượng đáng ưa thích mạnh mẽ và vừa phải còn những tâm quả bất thiện này sanh khởi có liên quan đến những đối tượng không đáng ưa thích và không đáng ưa thích vừa phải. Trong các loại tâm vừa nêu thì thân thức câu hành lạc, và loại sau này câu hành khổ. [293] tâm ý thức giới câu hành xả trước (indifference) là nguyên nhân làm cho tái sanh giữa nhân loại sanh ra đã mù, lại tạo ra những kết quả trong năm trường hợp. Nhưng ở đây nơi tâm thức sau này, khi mười tâm bất thiện gây ảnh hưởng đến nghiệp chướng, thì tức khắc sẽ tạo ra tái sanh nơi bốn khổ cảnh [52] hoặc là nghiệp chướng, hoặc là điểm nghiệp hoặc là dấu hiệu cảnh giới của đối tượng, và đồng thời cũng tạo ra quả. Bắt đầu với trường hợp thuộc tâm thứ hai. Nó trở thành một chuỗi (1) tâm hữu phần trong lúc cuộc sống vẫn tiếp diễn, (2,3) quan sát lại trong năm qui trình tâm với các đối tượng không đáng ưa thích và không đáng ưa thích tương đối, (4) na cảnh được nơi lục môn đang khi đối tượng vẫn còn sống động. Và (5) diệt vào sát na tử. Như vậy tâm này tạo ra quả ở năm cơ hội tất cả.

Đến đây kết thúc quả bất thiện

-ooOoo-

Chương VI

TÂM TỔ Ý THỨC GIỚI

Đến đây để minh chứng cách sắp xếp tâm vô ký [được gọi là] ‘tổ’ một lần nữa ta lại bắt đầu với câu hỏi thường đề cập đến đó là ‘pháp vô ký[53] là gì?’ ở đây ‘tổ’ có nghĩa là tâm chỉ thực hiện hay hành xử một nhiệm vụ mà thôi. nơi toàn bộ tâm tổ điều làm ta không thể đạt đến được hiện trạng tốc hành tâm đó là điều vô hiệu quả giống như một chiếc hoa bị gió làm tan nát; điều không đạt đến một hiện trạng tốc hành tâm giống như một chiếc hoa của một cây đã bị bộc rễ. Tuy nhiên, Vì tiến trình hoàn tất nhiệm vụ này hay nhiệm vụ kia. Chỉ xuất hiện có hành động mà thôi, thế nên hoạt động ở đây được gọi là ‘tổ’ [54] cụm từ ‘chẳng phải thiện mà cũng chẳng bất thiện’ v.v... có nghĩa là do thiếu vắng nhân thiện được gọi là căn thiện, nó không phải là thiện; do bởi thiếu vắng nhân bất thiện gọi là nhân bất thiện nó không phải là bất thiện. Do yếu tố thiếu vắng các nhân duyên thiện và bất thiện tạo ra khéo và không khéo tác ý, ta gọi điều này là phi thiện hoặc phi bất thiện. Do bởi thiếu vắng yếu tố điều kiện biểu trưng được gọi là thiện hay bất thiện, điều này không phải là quả do nghiệp chướng tạo ra.

Trong khi triển khai nhất hành tâm[55] ở điểm này ta chỉ có được một qui trình tĩnh mà thôi trong số mười bảy hiện trạng tâm, thì mười bảy cách thức tâm thể hiện, năm thức thiện và vô ký ba ý giới, ba tâm ý thức giới, thì câu hành với tính linh động. [các từ] tính cách bền vững, tính kiên định, v.v... không thể có được là do yếu đuối mà ra. Trừ trong cơ hội khởi xuất, còn toàn bộ những đặc tính khác nên được hiểu theo phương pháp như đã trình bày ở trên trong mục diễn giảng tâm quả ý giới. [56] [294] Cụ thể như tâm quả khởi xuất ngay sau khi có năm thức xuất hiện. Nhưng tâm tổ này chỉ khởi xuất trước tất cả mọi quy trình tâm khác, một khi qui trình tâm này khởi xuất trong trường hợp có đối tượng xuất hiện nơi ngũ môn. Bằng cách nào vậy? Nơi nhãn môn trong trường hợp trước những đối tượng đáng ưa thích, đáng ưa thích tương đối, không đáng ưa thích. Và không đáng ưa thích tương đối, bất cứ khi nào một cảnh sắc đập vào một nội xứ nào của chúng ta. Nó bắt lấy đối tượng này và khởi xuất như là một nhân tố báo trước nhờ khai môn và nhờ cách sắp xếp qui trình tâm hữu phần. Nơi nhĩ môn, v.v... ta nên sử dụng cùng một phương pháp nêu trên.

Đến đây kết thúc tâm tổ ý thức giới.

-00000-

Chương VII

KẾT LUẬN

Ý thức giới khởi xuất... ‘câu hành hỷ[57]’ có nghĩa là tâm này là một thuộc tính đặc biệt của một con người đã thanh lọc khỏi những ‘lậu hoặc’ không được chia sẻ với người khác, và có được thông qua lục môn. Ta có thể giải thích như sau: nơi nhãn môn thấy một nơi thích hợp cho việc ứng dụng tôn giáo. Vị A-la-hán hoàn toàn vui mừng trước tâm này. Nơi nhĩ môn ngài cũng rất vui mừng trước tâm này: đang khi những người này, do tham lam quá trớn, đã tạo ra một tiếng động inh ỏi ngay trước chợ búa đông đúc người qua lại. Tham ái đó tôi đã đoạn trừ khỏi từ lâu rồi.’ Nơi tỷ môn, hỷ nổi lên khi người đó dâng cúng hương nhang và hoa trái trong chùa. Nơi thiệt môn, hỷ cũng khởi xuất sau khi đã thưởng thức món ăn khát thực thơm ngon, người đó chia sẻ món ăn khát thực đó với người khác và suy nghĩ: chắc chắn tôi đã hoàn thành trách nhiệm theo nghi lễ.’ nơi thân môn các hành vi hoan hỷ

cũng nổi lên nơi tâm. ‘chắc hẳn tôi cũng đã hoàn tất được những trách nhiệm nhỏ nhoi đó!’ đúng như vậy hỷ đã có được thông qua năm môn như vậy.

Hơn thế nữa, nơi ý môn hỷ cũng khởi xuất liên quan đến những đối tượng trong quá khứ và tương lai. Thí dụ như: - nghĩ lại một số hành động đã thực hiện vào một thời điểm nào đó của chàng trai Jotipala[58] là hoàng tử của nhà vua Makhadeva[59], của các vị Sa-môn Kanha[60] và một số người, đức Như Lai biểu lộ một nụ cười. Và quan sát đó chính là nhiệm vụ một loại minh, một sự hiện diện đã có, và một sự toàn giác vào lúc kết thúc một giai đoạn thực tập với tâm hỷ khởi xuất. Đức Như Lai mỉm cười khi nghĩ rằng: - Trong tương lai Tantisara sẽ là một vị Phật Độc Giác, Mudinga [295] chính là ‘Phật Độc Giác sẽ xuất hiện.’ Quan sát này nhằm mục đích diễn đạt vị lai toàn tri, vào lúc kết thúc thực tập thì tâm hỷ khởi xuất. Và trong đoạn diễn đạt tâm này, ‘nhất hành tâm (one pointedness of mind) nên đưa vào và được coi như là một định lực. Vì đây là điểm mạnh hơn các loại tâm phi nhân duyên khác. Tinh tấn cũng nên vận dụng như là một cần lực. Nhưng trong đoạn mở đầu chính vì cặp này không có tên gọi là sức mạnh hiểu theo nghĩa hoàn tất là tràn đầy sinh lực.[61] Và chính vì loại tâm thức này không phải là tâm thiện cũng không phải là tâm bất thiện chính vì vậy mà không được xếp vào loại lực. Và chính vì chắc chắn nó không phải là sức mạnh, chính vì thế trong đoạn kết đã không được đề cập đến như là hai lực trong đoạn diễn giải về tâm ý thức giới[62] câu hành hỷ, toàn bộ những điều khác nên được hiểu theo phương pháp ta đã trình bày ở trên.

Trong đoạn câu hành xả[63] (indifference) tâm khán ý môn là điều hết sức thông thường đối với mọi chúng sanh nơi ba cõi là những người hữu tâm. Trong trường hợp như vậy thì tâm này không thể không xuất khởi. Tâm này bắt buộc phải xuất hiện. Và trong lúc xuất hiện nó kèm theo đoán định ngũ môn, và khán ý môn. Và sáu loại minh này không được coi như có chung một đặc tính lại lấy những đối tượng thông qua tâm này. Tâm này được gọi là ‘đại tượng’. Không có đối tượng nào mà nó không nắm bắt được điều này có nghĩa là tuy tâm này không được coi như là nhất thiết trí nhưng lại do nhất thiết trí chiếm đoạt. Về tâm này, toàn bộ những gì còn lại nên được hiểu theo phương pháp đã trình bày về loại tâm đã nêu ở trên. Tuy nhiên, đây kia vẫn xảy ra trạng thái hỷ thì hành uẩn thuộc lại được sắp loại thành chín nhóm. Ở đây từ chỗ không xuất hiện hỷ thế nên hành uẩn chỉ được xếp thành tám loại mà thôi.

Đến đây do tám loại tâm xuất khởi giống như tâm thiện nơi vị A-la-hán đã được thanh lọc khỏi những lậu hoặc, thế nên bất kỳ một loại tâm tố nào xảy ra nên được hiểu thông qua phương pháp đã nêu lên trong phần diễn giải tâm thiện ở trên. lại nữa. Tâm tạo ra tiếng cười cũng nên được xếp và gồm trong mục này. Có bao nhiêu loại tâm thuộc loại này? Chính xác là mười ba. Đối với một người bình thường tiếng cười lại có tám loại tâm câu hành hỷ: bốn loại thiện còn bốn loại kia là bất thiện. Những bậc Dự lưu cất tiếng cười ở sáu loại tâm mà thôi. bốn tâm thiện câu hành hỷ. Các vị thánh A-la-hán chỉ cất tiếng cười ở năm loại tâm tố câu hành hỷ.

[296] Về cách diễn giải tâm tố nơi các cõi sắc giới và vô sắc giới[64] câu ‘hiện tại lạc thú’ có nghĩa là một cuộc sống thực sự an lạc nơi con người này ngay vào lúc này. Đối với vị A-la-hán, bất kỳ một thiền chứng nào đạt được đang khi vị đó còn đang trong thực trạng một phạm nhân đều mang giá trị thiện cả đang khi ngài chứng đắc nó khi đó nó là tâm tố. Khi

ngài đã trở thành một vị thánh.(A-la-han) thì toàn bộ những thiền chứng của ngài đều chỉ là tâm tố cả. Toàn bộ những gì còn lại nên được hiểu theo phương pháp đã được diễn giải về tâm thiện vì sự tương đồng trong hai tâm thức đó với nhau.

Đến đây kết thúc tập bàn về tâm khởi xuất như thế nào, trong tác phẩm diễn giải; tập chú giải về bản trích yếu các hiện trạng tâm thức.

-ooOoo-

[1] *Dhs* § 431

[2] Những câu bị loại bỏ trong Hội Thánh Điển *Pāli* (P.T.S.) ed.

[3] *Dhs.* § 436

[4] nt. § 438

[5] *Pacchimakath.* Một số người đọc là ‘pamanath’ có nghĩa là đã được dự liệu.

[6] Xin tham khảo *Comp. of Phil.* 231 tt.

[7] *Dhs* §§ 455tt

[8] Đọc là pana, pi na

[9] Đọc là ekap, sampati .

[10] *Dhs* §§ 469 tt.

[11] *Dhs* §498

[12] Xin xem ở trên. tr. 209 tt

[13] Trang 284

[14] Xin tham khảo *Kinh Bản Sinh (Jataka)* i. 172. – Ed (NXB)

[15] *Maggo.*

[16] Người cư ngụ tại hồ nước con công (*Peacock's Pond*)

[17] *Maggo.*

[18] Có nghĩa là thuộc các chúng sanh vào lúc tái đầu thai.

[19] Nghĩa đen là chiếm được.

[20] Nghĩa đen tức là *happy-going(sukkha-silo)*.

[21] Độc giả được nhắc nhở là (nhân duyên) có ý ám chỉ sáu nhân ở trên *G,H,D. g, h, d.* – Ed (NXB)

[22] Xin đọc ở trên, tr. 353; tham khảo thêm tr. 373

[23] Xin đọc Compendium tr. 126 tt.

[24] Nghĩa đen hiểu là những tâm đã được xử lý. (*vithicāttāni*)

[25] Xin tham khảo tác phẩm *Phật Giáo* của nhà xuất bản (1912) tr. 118 tt. (rất tiếc là tôi đã không chú ý đến tham khảo lịch sử hấp dẫn này.) xin cũng đọc bài thảo luận của Ledi Sayadaw trong ‘phần chú giải’ đăng trong *Tạp chí Phật giáo, Buddhist review*. London, 1916. – Ed (NXB)

[26] *Luddhika. Pyi* đọc là *Luddako*. Có nghĩa là ‘con chó săn’

[27] Xin đọc phần chú giải về định luật tâm tự nhiên trong tác phẩm *Milinda I.* 89 có cùng một từ như vậy.

[28] Giảng tư nhận hàng cây số (*yojana*)

[29] Đó là ngoại xứ và ý xứ.

[30] Về đồng *kahapana*, đây là một đồng các hình vuông xin đọc *I.R.A.S.*, 1901, 877tt; xin đọc tác giả Rhys Davids. Tác phẩm *Phật Giáo Ấn Độ*, 100.- Ed (NXB)

[31] Thanh tịnh Đạo (*Visuddi-Magga*), p. 596

[32] Xin đọc dưới đây. Cuốn II. Ch. I

[33] *Sense-mind cognition = mano*

[34] Xin đọc ở trên. Tr. 354 tt.

[35] Có nghĩa là có ba ‘nhân’

[36] Xin đọc tr. 358

[37] Xin đọc tr. 360

[38] *Pindajavanam?* Một tư tưởng chưa được phân tích hay sắp loại – Tr.

[39] Xin đọc ở trên tr. 366

[40] Xin đọc ở trên. Tr. 355

[41] Nghĩa là ‘vô căn’ (*hetu*)

[42] *Dhs.* §§ 499-504

[43] Xin đọc tr. 284

[44] *Dhs* § 505 xin đọc thêm trang 289 tt

[45] *Dhs*, § 431

[46] Xin xem trang. 206

[47] Xin đọc ở trên tr. 310

[48] *Dhs* §§ 555 đoạn được đề cập đến dưới đây chính là câu trả lời cho vấn nạn này.

[49] Trong tác phẩm B.P.E đoạn 555 từ các học thuyết được đọc là ‘các hiện trạng

[50] *Ajanana*, *Janana* có nghĩa là biết được hay học biết được. Xin xem cf. *connaitre* và *savoir*; tiếng Anh không có được các từ động nghĩa rõ ràng như vậy. ED

[51] Có nghĩa là có tương đồng với thánh đạo

[52] Đó là Địa ngục, A-tu-la, Ngạ quỷ và Súc sanh.

[53] *Dhs.* § 566, *xin đọc Compendium*. Tr. 149 tt

[54] Hay ta có thể hiểu là vô hiệu quả. –nxb.

[55] *Giống như đoạn 570.*

[56] Xin đọc ở trên tr. 358.

[57] *Dhs.* § 576

[58] *M. ii.* § 45

[59] *Như trên ii§ 74*

[60] . *Jat.* Iv. 6 tt

[61] Vì là mang đặc tính tâm vô nhân thể nên không tính dũng mãnh là bền bỉ không xuất hiện. Chính vì thể sức mạnh này không được hoàn tất. – *Tika*

[62] Có nghĩa là vô nhân có một số người lại coi là ‘Nguyên nhân’

[63] *Dhs.* § 576

[\[64\]](#) *Dhs.* §§ 577-82

Quyển II

NHỮNG ĐẶC TÍNH SẮC PHÁP (RŪPA)

Chương I

SẮC PHÁP LÀ VÔ KÝ

Sau khi hoàn tất Chương Bình Luận diễn giải các hiện trạng tâm thì chủ đề về bất thiện vẫn chưa kết thúc. Một lần nữa vấn nạn đầu tiên lại nổi lên: ‘Những hiện trạng được gọi là vô ký là gì vậy? Mục tiêu hiện giờ là sự sắp xếp một đoạn đề cập đến đặc trưng ‘sắc pháp’ (vật chất) nơi tâm. Dưới tiêu đề xuất xứ tâm như đã diễn giải ở trên, tâm quả vô ký và tâm tổ đã được diễn giải một cách cặn kẽ. Những pháp vô ký mang đặc trưng sắc giới (vật chất), và vô ký là Niết Bàn vẫn chưa được sắp xếp. Ta muốn chứng minh những đặc trưng vô ký này dưới bốn tiêu đề và bắt đầu diễn giải bằng cách đề cập đến: (1) những kết quả của các pháp thiện và (2) bất thiện.

Toàn bộ những pháp thiện cũng như bất thiện nêu trên đều thuộc về bốn cõi; cho đến thời điểm này đặc trưng ‘vô ký’ được coi như là kết quả đã được phân định bằng hai từ sau: ‘quả thiện’ và ‘quả bất thiện’. Xét toàn bộ vấn đề về tính đặc trưng ‘bất thiện được xét dưới dạng ‘kết quả’ lại thuộc lãnh vực dục giới hay thuộc một trong các lãnh vực khác. Vì thế cho nên đặc trưng này nêu lên với đặc trưng gộp lại nơi tâm thuộc lãnh vực vừa nêu bằng phương pháp chấp nhận nơi mỗi trường hợp. Nhưng còn nữa, với danh nghĩa là tâm ta có thể định nghĩa tâm này như là một trong số bốn danh uẩn chính vì thế tâm này được gom lại dưới hình thức các uẩn được chứng tỏ. Còn nữa, ngoài ba phương pháp kể trên là: tâm thiện và tâm bất thiện, cõi hay lãnh vực của tâm và tương ưng uẩn - ta đã cho thấy đặc tính vô ký chính là tổ vậy. Ở đây ta thấy ba cảnh giới và bốn uẩn có thể được ám chỉ. Nhưng những điểm này đã được đề cập đến nơi những gì đã nói đến ở trên và đây là cách ta sắp xếp thứ tự cách triển khai.

Giờ đây để chứng minh đặc tính ‘vô ký’ hiện còn phải được sắp xếp, ta có thể nói, ‘tất cả (Sắc pháp) và vô vi giới’ v.v... ở đây từ ‘toàn bộ thể chất (sắc pháp)’ tức là 25 đặc tính sắc pháp và 96 loại sắc pháp là điều chúng ta phải đề cập đến mà không thông báo trước. Và cách diễn đạt, toàn bộ ‘và vô vi giới’ chẳng có gì khác hơn là muốn đề cập đến Níp Bàn vậy. Và như vậy ta có thể đề cập đến từ ‘pháp vô ký’ một cách toàn diện.

-ooOoo-

Chương II

SẮC TỨ ĐẠI HIỆN

Tại sao chúng ta lại chọn thành ngữ sau, ‘về vấn đề này, ‘thử hỏi toàn bộ sắc pháp là gì vậy?’ Trong các chương trước đặc tính bất thiện dưới góc độ vật chất (sắc pháp) chỉ mới được đề cập tới dưới góc độ trừu tượng mà thôi. Giờ đây để phân loại và chứng tỏ sắc pháp một cách chi tiết thông qua những hình thức từ một đến mười một hình dáng như cách diễn

đạt đã chọn. Ý muốn nhấn mạnh ở đây là: - trong hai từ đã đề ra ở trên: ‘toàn bộ sắc pháp và ‘yếu tố vô vi giới,’ điều nào có trước? Để chứng minh điều này ngài đã đưa ra Sắc Tứ Đại Hiện, v.v...ở đây ‘bốn’ ám chỉ giới hạn số học ngăn cản hơn kém không vượt quá số bốn.

Từ ‘và’ mang ý nghĩa bao gồm cả nhờ đó ta diễn tả Sắc Tứ Đại không phải là những pháp sắc duy nhất, và còn nhiều sắc pháp khác nữa. Như vậy nó bao gồm cả sắc y sinh (derived matter). “Sắc Tứ Đại Hiện” hay là ‘tượng’ (hiện tượng) được gọi như vậy chính vì những lý do nhằm biểu lộ đặc trưng vĩ đại của Sắc Tứ Đại đó. Lý do chúng được gọi với tên là ‘Sắc Tứ Đại Hiện’ hoặc là những sắc căn bản nhất’ chính là do đặc điểm biểu lộ tính chất vĩ đại của chúng, chính vì những hiện tượng giống như hảo huyền chứng tỏ cho thấy chính là tính bao la trong cách chúng duy trì (parihāro). Xuất phát từ biến hóa muôn hình vạn trạng của các sắc đó, nơi tính cơ bản phổ quát của chúng. Về những từ này với những ý nghĩa đầu tiên có nghĩa là chúng được thể hiện như là điều gì đó to lớn hiểu theo nghĩa sự liên tục có thể hiểu được. Và một sự liên tục không thể nắm được. Đặc tính liên tục không thể nắm được nên được hiểu như sau:

- Một sa bà thế giới duy nhất theo chiều rộng và chiều dài^[1] khoảng độ 1203, 450 do tuần (yonas).

[298] *Ba mươi sáu ngàn do tuần,
làm thành mười ngàn, năm chục ngàn và ba trăm ngàn
đó là toàn bộ vòng tròn trái đất chúng ta.
Bề dày của trái đất này vào khoảng hai mươi bốn nahutas^[2]
Bề rộng vào khoảng bốn mươi tám nahutas
Gió thổi mạnh tạo sóng gió nổi lên, rồi gió nổi lên
Cao tới chín mươi sáu nghìn do tuần
Tới tận những nơi thấp khác. Ngay cả vậy
Đó chính là số đo của vũ trụ bao la
Sineru núi Tu-di đỉnh núi cao nhất trần gian
Ngập sâu tám mươi tư ngàn do tuần
Dưới đáy biển sâu, và từ độ cao đó nổi lên.
Khoảng độ một nửa độ cao này nổi lên bảy ngọn núi khác
Theo thứ tự như sau: - Yugandhara,
Rặng Isadhara, và Karavika,
Sudassana, và Núi Nemindhara Vinataka, và một đám Assakanna
Bảy ngọn núi đẹp như thiên cung này
Mang theo nhiều ngọc quý, bao quanh ngọn Sineru Tu-di
Là nơi ngụ trị đại đế Regents, Dạ Xoa và các thần linh
Núi Hi-ma-lay-a Tuyết sơn sừng sững cao năm trăm do tuần
(chiều dài chiều rộng là hơn ba ngàn Du-thiệt –na
bao quanh là bốn ngàn tám trăm ngọn núi khác.
Thung lũng này mang tên là Diêm-Phủ-Đề(Jambudipa)
Sau đó biết bao cây Diêm phù (Jambu) che phủ, có tên khác gọi là Naga.
Thân cây có chu vi tới mười lăm do tuần.*

*Thân cây và các tàn lá trải dài tới năm mươi do tuần
Tàn cây che phủ cao hàng trăm hàng trăm do tuần*

Và kích thước của cây Diêm phù (Jambu) là những kích thước tô đậm màu sắc sặc sỡ các hoa kèm của A-tu-la, kèm theo là cây bông tơ của Thần điều (Garula) cây kadamba của thần Aparayoga, cây Như ý của Uttarakurus, cây Acacia của Pubbavideha và cây san hô nơi cõi Tam thập tam thiên. (Tavatimsa)

[299] chính vì thế mà các vị Trưởng Lão đã thốt lên thành kệ:

*Kadamba, và chư thiên pāricchattaka
Pātali, Kappa, Jambu Simbali
Và Sirisa đệ thất.
Vách bờ đá vĩ đại nhất trần gian này chìm hỉm
Xuống khoảng tám mươi hai ngàn do tuần,
Chiều cao cũng tương tự như vậy,
Bao quanh toàn thể trần gian này.*

Trong thể liên tục ‘bị chấp thủ,’^[3] những hình thể sắc pháp như là thân xác của cá, rùa, chư thiên (deva) các quỷ thần, v.v... thường có hình dáng rất to. Như chính Đức Thế Tôn đã nói: - Hỡi chư vị Tỳ-khưu, nơi đại dương bao la, có những sinh vật với thân hình^[4] to lớn đến hàng trăm do tuần’

Từ ‘vì những hiện tượng giống như hão huyền’ có nghĩa là ‘giống như người làm ảo thuật có thể cho thấy nước không phải là một viên đá quý, lại trông giống như viên ngọc quý, hẳn ta có thể biến viên đá không phải là vàng thành vàng và chính bản thân hẳn không phải là một con yêu tinh,^[5] cũng chẳng phải là một con chim, và biến thành yêu tinh hay chim. Vì không phải là cây chàem có thể hiện hình với sắc ý sinh (upada rupa) màu chàem, như vậy những hình thể này không phải là màu vàng hay đỏ, không có màu trắng, và biến thành sắc ý sinh của những màu sắc này. Như vậy do chúng tương đồng hão huyền với vật giả mạo của người ảo thuật được gọi là ‘Đại hiện.’ Chính vì tứ đại hiện của Dạ-xoa (Yakkha) và những gì giống thể xâm chiếm bất kỳ chúng sanh nào lại không tồn tại bên trong hay bên ngoài chúng sanh đó, nhưng chỉ tồn tại phụ thuộc vào chúng sanh đó. Chính vì thế mà các sắc pháp này không tìm thấy chỗ đứng qua lại bên trong hoặc bên ngoài, chúng chỉ tồn tại phụ thuộc lẫn nhau. Chính vì chúng chỉ có vị trí và hiện tượng tương đồng với vật hão huyền nơi tưởng tượng thông qua Dạ-xoa (Yakkha) v.v... chúng được gọi với tên là ‘sắc đại hiện.’

Lại nữa, những sắc đại giống như những nữ yêu tinh. Vì những con yêu tinh này do những biến đổi quyền rũ ngoại hình và che dấu bên trong đặc tính dễ sợ của chính bọn chúng, lừa bịp người khác, nhờ làn da và nước da phụ nữ và nam dễ thương nơi thân thể bọn chúng, rồi đến những đường nét chân tay dễ thương to nhỏ đầy hấp dẫn và những cử điệu chân tay, ngón tay ngón chân, lông mày che dấu những đặc tính bên trong thô bỉ của chính bọn chúng v.v... đã lừa bịp những kẻ khờ và khiến cho bọn chúng không thể nhận ra chân tướng bản chất đích thực tự nhiên của bọn chúng. Như vậy cũng nhờ những vào những hiện tượng

tương đồng hảo huyền nơi chân tướng của các nữ yêu tinh nơi cách giả mạo, chúng trở thành những “đại hiện tượng”.

[300] “xuất phát từ sự duy trì’ có nghĩa là, vì chúng được duy trì do những nhân duyên to lớn và nhiều đến như vậy. Những sắc pháp cụ thể, do điều xảy ra hàng ngày được duy trì dưới dạng những Sắc Đại hiện, nhờ vào thức ăn dồi dào và những che phủ bên ngoài v.v... chính vì thế mà có tên gọi như vậy.

‘xuất phát từ biến hóa muôn hình vạn trạng’ có nghĩa là, vì những biến đổi to lớn (phải chịu) do những giới nơi những sắc pháp ‘chấp thủ’ cũng như ‘phi thủ’. Tự những sự thay đổi đa dạng nơi sắc y sinh được để lộ ra nơi việc hủy hoại chu kỳ sa bà thế giới; mà từ sắc y sinh này được bộc lộ ra khi những giới bị làm xáo trộn.

*Khi sức nóng tiêu hủy địa cầu, ngọn lửa
Bay cao lên đến cả cõi Phạm thiên (Brahma)
Khi dòng nước tức giận nhận chìm cả vũ trụ,
Toàn thể gồm mười ngàn koti thế giới bị xụp đổ.
Khi sự lộn xộn nơi những giới
Nơi chuyển động bao trùm vũ trụ
Toàn thể gồm mười ngàn koti thế giới bị xụp đổ.
Vì những thể xác katthamukha ngoạn nuốt
Đã khô cứng, thế nên những thể xác lão đảo
Do những địa giới, trở nên khô cứng
Như thể chúng bị lọt vào miệng katthamukha
Vì những thể xác putimukha ngoạn nuốt,
Phải phân hủy, những thân xác lão đảo
Do những thủy giới, sẽ hư rữa
Khi chúng lọt vào miệng putimukha
Những thể xác aggimukha ngoạn
Sẽ nóng bỏng, chính vì thế mà thể xác chao đảo
Do bởi hỏa giới cũng trở nên cháy bỏng.
Như thể chúng lọt vào miệng Aggimukha
Như những thể xác bị satthamamukkha nuốt
Bị cắt vụn ra. Những thể xác chao đảo
Nơi những phong giới cũng bị cắt vụn ra
Khi bị lọt vào miệng satthamukkha.*

Những thay đổi to lớn như vậy được hàm ý trong cái tên sắc ‘Đại Hiện’ hay là hiện tượng sắc.

‘Vì tính cơ bản phổ quát ‘nơi chúng biến hóa’: - có nghĩa là. Những sắc tứ đại hiện này (những hình thái sơ đẳng này) khi tồn tại, yêu cầu một cố gắng mạnh mẽ để đương đầu với chúng, và vì lý do đó được gọi là những sắc tứ đại hiện. Chính vì lý do như vậy chúng có tên gọi là ‘sắc tứ đại hiện’

“Sắc ý sinh thuộc Sắc Tứ Đại’ – có nghĩa là, Sắc đã bắt nguồn từ đặc tính tùy thuộc vào, được phát xuất từ, đã không bỏ qua Sắc Tứ Đại Hiện. Đây là cái được gọi là ‘toàn thể sắc pháp’ và gồm trong Sắc tứ đại hiện, có hai mươi ba pháp là sắc ý sinh được thấy xuất hiện nơi định luật thiên nhiên. Như vậy cách sắp xếp theo hệ thống gồm hai mươi bảy loại cấu tạo toàn thể sắc pháp trên địa cầu này.

[301] đến đây nhằm chứng minh sắc pháp đến từng chi tiết. Ngài cho biết, ‘toàn thể sắc pháp là phi nhân v.v... bỏ qua bản nội dung nhờ vào tính duy nhất, v.v...lên tới mười một bản trích lược. Ở đây đối với từ ‘toàn bộ sắc pháp’ nên được áp dụng cho tất cả các từ. Như vậy ‘toàn bộ sắc pháp là phi nhân, toàn bộ sắc pháp đều là vô nhân cả.[6]’ và toàn bộ bốn mươi ba từ này, bắt đầu với từ vô nhân’ được đề cập đến một cách ngắn gọn. Trong số các từ này có bốn từ sẽ được sắp xếp theo thứ tự như trong bản nội dung; cuối cùng thì có ba từ không được trích ra từ bản nội dung. Như vậy cho đến nay trong tập tóm lược việc định rõ bản văn cần được hiểu ở đây. Và cũng như vậy trong tập tóm lược thứ hai.

Vậy hiện nay trong tập tóm lược thứ hai có tới một trăm lẻ bốn kệ, trong đó có bốn mươi, được khẳng định vào ngay từ lúc đầu như thế ‘sắc ý sinh và sắc phi ý sinh.[7]’ được biết đến dưới dạng đặc biệt. Từ chỗ thiếu vắng sự chuyển tiếp lẫn nhau. Hai mươi lăm kệ sau đây bắt đầu với câu ‘các sắc là vật của nhãn xúc đặt cơ bản trên việc quan sát được bằng vật. Được gọi là nhị đề sắc vật. Vì chúng được bắt đầu xuất hiện bằng cách khảo sát những vật và không là vật. Tiếp theo sau đó là hai mươi lăm kệ. Bắt đầu với câu ‘các sắc là của nhãn xúc’ được gọi là nhị đề đối tượng vì chúng được tiếp tục khảo sát với đối tượng và không phải là đối tượng. Tiếp theo sau là mười nhị đề, bắt đầu câu ‘các sắc’ là nhãn xúc, gọi là nhị đề xứ, vì chúng xuất hiện bằng cách khảo sát điều gì là xứ điều gì phi xứ. Tiếp theo sau chúng, gồm mười nhị đề ‘các sắc là nhãn giới’ được gọi là nhị đề giới, vì chúng xuất hiện bằng cách khảo sát giới và phi giới. Tiếp theo, có tám nhị đề bắt đầu với ‘các sắc là nhãn quyền’ được gọi là nhị đề. Vì chúng bắt đầu xuất hiện bằng cách khảo sát điều gì là quyền và điều gì thì phi quyền. Tiếp theo sau đó là mười hai nhị đề bắt đầu với ‘sắc là thân biểu tri’ được gọi là nhị đề Thanh tịnh vì chúng bắt đầu tồn tại do việc khảo sát điều gì là sắc pháp Thanh tịnh điều gì chưa phải là thể chất Thanh tịnh. Đây chính là cách chỉ rõ trong bản Kinh trong tác phẩm tóm lược thứ hai.

Trong phần tóm lược thứ ba[8] có một trăm linh ba tam đề (kệ ba câu). Ở đây có liên quan đến một nhị đề nội phần, từ trong số mười bốn nhị đề đặc biệt được đưa ra trong phần tóm lược thứ nhì đối với mười tam đề còn lại, chúng ta tìm thấy mười ba tam đề (kệ ba câu) đặc biệt được đưa ra với phương pháp bắt đầu bằng ‘sắc nội phần nào là y sinh (derived), sắc ngoại phần nào là y sinh [302] (derived). Tiếp theo sau đó, liên kết với nhị đề nội phần đó với những nhị đề còn lại. Còn có những tam đề (kệ ba câu) được để lại bằng phương pháp bắt đầu với ‘sắc nào ngoại là phi vật của nhãn xúc sắc nào nội phần là vật và phi vật chất của nhãn xúc. Tên và số các kệ này nên được hiểu do bởi nhị đề vật này v.v... đây chính là điều đã được định rõ trong tác phẩm tóm lược thứ ba.

Trong tác phẩm tóm lược thứ tư có hai mươi hai tứ đề (kệ bốn câu). Với một ngoại lệ của tác phẩm cuối cùng này. Toàn bộ các tác phẩm trên đều được khẳng định bằng cách tính đến đặc tính thành bằng phân loại sắc có liên quan đến những mệnh đề sau: ‘sắc là y sinh (derived)...và phi y sinh (underived).’ Bằng cách nào vậy? Bằng cách khảo sát hai tác phẩm

tóm lược, mỗi ba nhị đề nào thấy xuất hiện ngay từ đầu trong số những nhị đề (kệ hai câu) đặc biệt và nối kết với năm và năm nhị đề (kệ hai câu) với phương pháp ‘sắc nào là y sinh (derived) là thành do thủ và phi thành do thủ; đầu tiên có mười lăm tứ đề (kệ bốn câu) được đưa ra có căn cứ nơi ba nhị đề. Đến đây vì nhị đề thứ tư lại đề cập đến sắc pháp ‘hữu kiến’ không được nối kết, vì thiếu ý nghĩa, thiếu số thứ tự, theo cách nhấn mạnh. Với những nhị đề sau đây bằng phương pháp bắt đầu với phương pháp ‘sắc nào là hữu kiến có hữu đối chiếu và vô đối chiếu. Hay với những nhị đề được bắt đầu với phương pháp ‘sắc là y sinh và phi y sinh (derived và underived).’ - do thiếu ý nghĩa như vậy ‘sắc nào là vô kiến là vô đối chiếu và phi y sinh (underived)’; do thiếu số hạng thứ tự nên, ‘sắc hữu kiến là thành do thủ và phi thành do thủ. Do thiếu được nhấn mạnh (tòan bộ những nhị đề chỉ có liên quan đến những nhị đề tiếp theo.) đây chính là trật tự số liệu ở đây. Với những nhị đề (kệ hai câu) có trước điều này cũng không có. Một khi thiếu vắng điều ‘thành do thủ’ và phi thành do thủ’ thì không có số thứ tự lại không thành vấn đề; chính vì thế chúng ta phải nói rằng cách đặt câu nên được đặt với ‘thành do thủ,’ v.v...; điều này không nên làm thiếu rõ ràng ở đây. Thực vậy các từ ‘thành do thủ,’ v.v... có liên quan đến các nhị đề hữu kiến. Trong cách đặt câu văn khi nói. Hoặc thành do thủ là hữu kiến. Hay điều hữu kiến là thành do thủ. Thì không được rõ ràng. Chính vì thế không suy tính đến nhị đề thứ tư và liên quan mỗi hai nhị đề (kệ hai câu), có liên quan đến phương pháp bắt đầu với mệnh đề ‘sắc hữu đối chiếu nào là quyền, cũng phi quyền, sắc vô đối chiếu nào là quyền và là phi quyền. Cùng với ba nhị đề bắt đầu với [303] ‘sắc hữu đối chiếu’ đã có tới sáu tứ đề (kệ bốn câu) được đặt ra.

Và vì tứ đề (kệ thứ tư) này không có liên quan, cũng chính vì vậy kệ khởi đầu cũng không liên quan đến kệ này. Tại sao thế? Chính vì sắc y sinh (derived matter) là vô kiến. Để giải thích rộng ra: kệ khởi đầu này có liên quan với tứ đề (kệ thứ tư) cho rằng: - ‘sắc y sinh nào (derived) là hữu kiến và vô kiến.’ Không có liên quan gì cả. Chính vì thế bỏ qua nhị đề thứ tư này, kệ này lại liên quan đến nhị đề thứ năm. Chính vì thế bất kỳ nhị đề nào có liên quan đến một nhị đề nào khác, nên được hiểu rằng nhị đề đó không có liên quan gì cả. Đây chính là sự xác định trong bản Kinh Phật trong tác phẩm tóm lược thứ tư.

Bảy bản tóm lược sau đây, bắt đầu với năm đề, lại không được pha trộn lẫn với nhau. Điều này nên được coi như sự xác định trong Kinh Phật nơi toàn bộ bản nội dung.

Đến đây để phân loại và chứng tỏ ý nghĩa của bản nội dung đó ta bắt đầu với mệnh đề ‘chẳng có sắc nào là nhân cả’^[9] Nhưng tại sao câu hỏi lại không được đặt ra ở đây: - điều gì “tòan bộ sắc” không phải bất kỳ điều gì đều là nhân duyên cả?” chính vì chủ đề không thể phân chia được. Trong những nhị đề như thế v.v... vì ‘có sắc y sinh (derived matter); có sắc phi y sinh,’ có một phần gồm trong đó, nhưng ở đây không có sự khác biệt đó như là ‘có nhân và phi nhân và hữu nhân và vô nhân.’ Chính vì thế sự sắp xếp này đã được thực hiện không thông qua bất kỳ một thắc mắc nào cả. Và ý nghĩa ở đây là: tòan bộ sự vật có nghĩa là không còn một dư thừa nào, đều là sắc cả’:-có nghĩa là từ chỉ cho thấy, diễn tả, đặt tên, đều là đặc điểm của hiện trạng chúng sanh do đối tượng bên ngoài ảnh hưởng; ‘chứ không do bất kỳ nhân duyên nào.’ Đây là một cách diễn tả chỉ cho thấy sự loại bỏ^[10] nhân duyên.

Ở đây nhân duyên có bốn loại: nhân nhân, nhân duyên, chí thượng phần, nhân thông thường. Trong số này, nhân nhân nào gồm có ba nhân thiện, ba nhân bất thiện, ba nhân vô ký chính là nhân nhân. Giờ đây, hỡi chư vị Tỳ-khưu Sắc Tứ Đại chính là các nhân là duyên

trong việc chỉ định các Sắc Uẩn. – Ở đây chúng ta có *hetu* (nhân hay điều kiện) hiểu theo nghĩa chung chung chính là nhân duyên (*Paccaya*). Trong câu tiếp theo *Hetu nhân* có nghĩa là chỉ thượng nhân: một đối tượng đáng ưa thích là điều chính yếu tạo ra kết quả tốt, một đối tượng không đáng ưa thích sẽ tạo ra kết quả xấu. Như ngài đã nói: - [304] ngài hiểu như thật điều đó sẽ xảy ra [cụ thể] như là cơ hội và nhân duyên, kết quả để tạo nghiệp chướng quá khứ, hiện tại và tương lai.

Đây chính là nhân, đây cũng là duyên các hành nghiệp^[11], có nghĩa là: vô minh: - Ở đây vì là nhân duyên phổ biến của các hành vi đó, nên vô minh đã phân bổ hiện trạng nhân quả này, và đây chính là căn, tức là ‘nhân được coi như là phổ biến.’ Vì được coi như là nguyên nhân của cả điều ngọt ngào lẫn cay đắng đây chính là đặc tính cơ bản của điều mở rộng và cấu kết với nhau. Chính vì vậy nguyên nhân của các hành vi nghiệp chướng cả thiện lẫn ác chính là do vô minh mà ra. Ở chỗ này ta giải thích *hetu nhân* chính là nhân duyên vậy. Sau khi đã ấn định được tầm quan trọng của pháp hữu vi của sắc được đề ra trong Bản Nội Dung được coi như là ‘các pháp là nhân, và các pháp là phi nhân,’^[12] giờ đây ngài cho biết ‘không phải bất kỳ nhân nào đều ‘loại bỏ một pháp như vậy’. Như vậy, bằng mọi từ khả dĩ, việc khước bỏ và không khước bỏ nên được hiểu^[13] như vậy. Và việc định nghĩa toàn bộ những từ đã được đưa ra trong phần chú giải và Bản nội dung.^[14]

‘Liên quan đến hữu duyên,’ có nghĩa là sắc pháp xuất hiện từ nghiệp chướng lại do nghiệp chướng tạo ra, điều gì từ đồ ăn mà xuất hiện v.v... thì cũng do đồ ăn tạo ra. Như vậy do bởi điều đã nói ở trên, ý nghĩa của bốn nguyên nhân tạo ra vật chất nên được hiểu như vậy.

‘Chỉ là sắc^[15]’ loại bỏ những hiện trạng phi sắc được đề cập đến bản nội dung^[16] như là ‘các pháp sắc và các pháp phi sắc’ có nghĩa là chỉ có sắc như chúng ta đang trình bày vào lúc này phải được hiểu thông qua ý nghĩa của toàn bộ sáu phương cách sáu thức. Đó là thức cố định thuộc năm xứ, nhưng những thức này không nhận thức được quá khứ và tương lai; chỉ có nhận ý thức giới có thể làm được như vậy mà thôi; thức này rơi vào dòng chảy năm loại thức và tiến triển với những thức này. Đây chính là điều vô thường nơi thức đó nó thường sinh và diệt; nó bị chế ngự ở tuổi già chính là vì bản chất nó có được như vậy; hoặc là vì nơi sắc thân điều này thật quá hiển nhiên ở tuổi già. Chính vì thế thức này được cho là bị tuổi già^[17] chế ngự.

‘Bản tóm lược về sắc dưới cùng một hình dáng^[18]: - từ nét đặc trưng được thấy gắn liền với các từ tự cao tự đại, ngoại hình, định mệnh. Tự cao tự đại khi ta có suy nghĩ, ‘tôi là một người tốt nhất’; tự cao tự đại khi ta nghĩ “mình phải ngang bằng” v.v^[19]... - như vậy *vidhā* là một trạng thái tự cao tự đại. ‘Loại người nào được coi là có nhân đức. Là người trí tuệ chăng? Ở đây *vidhā* có nghĩa là điều hiển nhiên [305] Còn đối với từ ‘loại nào’ có nghĩa là ‘điều giống vậy là gì?’ ‘Vật của mình là định mệnh’ v.v^[20]... - ở đây *vidhā* lại có nghĩa là định mệnh. Ở đây góc độ cũng có nghĩa là định mệnh.

Từ ‘tóm lược’ (*sangaha*) cũng có bốn loại bằng cách đồng sanh, nơi sinh giống nhau. Công việc làm giống nhau, và việc tính toán. Trong những đoạn: - chớ gì các hoàng tử xuất hiện, các Tỳ-khưu cũng có mặt, các nhà buôn và các thợ thuyền cũng xuất hiện^[21] như vậy, Và này *visākha*, là ba pháp đó là: chánh ngữ, chánh nghiệp, chánh mạng được gộp lại trong giới uẩn.^[22] Bản tóm lược như vậy được gồm tóm trong cách tương đồng theo loại. Trong

đoạn tiếp theo sau đây toàn thể được gộp thành một vào nguồn gốc như thể đã được nói đến như sau, ‘chớ gì mọi người cùng một nhóm hãy tiến lên’ chớ gì mọi thần dân Kosala, và Magadha. Bharukaccha hãy đến. Và này ‘Visakha, tức ba pháp: chánh tinh tấn, chánh niệm và chánh định cũng được gộp lại trong định phần[23] mà ra. Như vậy bản tóm lược này có nghĩa là sự tương đồng nơi nguồn gốc, như thể được nói đến như sau: ‘chớ gì mọi người sinh ra ở cùng một nơi hãy xuất hiện.’ Trong câu tiếp theo: - chớ gì mọi người nài voi, mọi kỵ binh, người đánh xe, hãy đến.’ Và này visakha, tức hai pháp: chánh kiên, chánh tư duy. Được gộp lại trong tuệ uẩn[24]. Đây chính là bản tóm lược được coi là một công trình hay tác phẩm. Và toàn bộ những điều này được sắp loại theo chính công việc của họ. Trong đoạn tiếp theo: - dưới danh nghĩa điều được cho là uẩn có kể đến nhãn xứ không? Điều đó thuộc sắc uẩn [25]. Thực vậy quả là như vậy. Tuy nhiên, tại sao một nhãn xứ lại được gộp trong sắc uẩn. Thừa ngài. Ồ đây bản tóm lược chỉ là một toát yếu mà thôi. Ý nghĩa lại là, sắc được liệt kê bằng một mẫu vật. Và ở đâu cũng vậy cả.

-00000-

Chương III

NHỮNG ĐẶC TÍNH CỦA SẮC Y SINH

Đến đây trong hai tập tóm lược[26] ngài nói rằng, ‘Điểm đặc trưng của sắc (vật chất) có phải là sắc y sinh (derived matter) không? và v.v... Như vậy nhờ chứng minh cách phân tích các từ tiếp theo sau thắc mắc, vì những nét đặc trưng đã được phát hiện, có nghĩa là: ‘Có sắc y sinh và phi sắc y sinh đã tồn tại’. Ở đây sắc y sinh (derived) thành do thủ.[27] Ý nghĩa sắc y sinh (derived) ở đây là chấp thủ (Sắc Tứ Đại), không bỏ qua,[28] như vậy sắc y sinh hay sắc thành do thủ, bắt nguồn từ việc phụ thuộc trên những sắc y sinh này.

[306] Đến đây để chứng tỏ sắc y sinh theo những điểm đặc trưng đa dạng của nó. Ngài nói. ‘nhãn xứ.’ v.v... sau khi đã chỉ ra sắc y sinh dưới hai mươi ba loại, và rồi chứng minh điểm này một cách chi tiết, ngài lại cho biết. ‘Sắc nào” là nhãn xứ[29]?’ Trong khi đó ‘con mắt’ (nhãn) gồm có hai yếu tố: - nhục nhãn (con mắt trần) và trí nhãn (mắt trí khôn). Trong đó riêng về trí nhãn lại có năm yếu tố – Phật nhãn, toàn tri nhãn, trí nhãn, thiên nhãn, và Pháp Nhãn. Đề cập đến những loại nhãn này, có đoạn viết như sau: - Hỡi chư vị Tỳ-khuru, đang lúc quan sát thế gian với Phật nhãn, Như Lai đã nhìn thấy chúng sanh chỉ là những hạt bụi Phiền não trong con mắt họ... chúng sanh ngoan ngoãn và cứng đầu, cứng cổ. [30] Đề cập đến ‘Phật nhãn’... đặc tính toàn giác được gọi là toàn tri nhãn.[31] Đây là đặc tính thuộc ‘toàn tri nhãn’ nhãn nổi lên, minh nổi lên’ [32] Đây là trí nhãn. ‘hỡi chư vị Tỳ-khuru, với con mắt siêu nhiên được Thanh tịnh qua thực tế ta đã thấy.[33] Đây chính là thiên nhãn, ‘Ngay tại nơi toạ lạc đó, Pháp nhãn thanh tịnh, vô tỷ vết nổi lên[34]. – đây chính là Pháp nhãn, gồm tóm trong ba đạo đầu tiên.

Còn nữa, có hai loại con mắt trần: có nghĩa là., một xứ tổng hợp, và một xứ thanh triệt. Trong đó, mắt là một cục thịt nằm trong lỗ con mắt bao quanh là xương hũng mắt, có con mắt nằm trong đó, ngay chỗ xương đó có lông mày ở trên, có đuôi mắt ở hai bên, có khối óc ở bên trong, lông mày ở bên ngoài. Có mười bốn yếu tố cấu thành: tóm tắt như sau, bốn giới sắc khí vị, bản chất dinh dưỡng, cách sắp xếp theo thứ tự, ngoại hình, mạng quyền,

thiên nhiên, da nhạy cảm, nhãn thanh triệt. Sắp xếp theo chi tiết, có bốn yếu tố và sáu loại sau đây phụ thuộc vào bốn yếu tố này: - màu sắc, khí, vị, tính chất dinh dưỡng ngoại hình và sắp xếp theo thứ tự. Mười loại này đều do nguyên nhân mới có thể xuất hiện được, làm thành bốn mươi. Bốn loại nữa, tức là mạng quyền, thiên nhiên, da nhạy cảm, nhãn thanh triệt phải do nghiệp chướng mà xuất hiện. Như vậy [307] bốn mươi bốn đặc tính sắc làm thành bốn mươi bốn yếu tố cấu thành. Cho dù con mắt thấy vạn vật có màu trắng, có độ lớn nào đó, có trái rộng, bề dày, nhưng chúng không hề biết đến nhãn thanh triệt thực sự. Nhưng ở đây mới chỉ xét trên bình diện vật lý những điều đó mà thôi một khối thịt nằm trong hố mắt lệ thuộc vào bộ não nhờ vào những bộ gân hay dây chằng. Trong đó có màu trắng, màu đen, màu đỏ, trường độ, sự va chạm, sức nóng, và chuyển động. Con mắt trở nên trắng vì có quá nhiều di mắt. Trở thành đen do cấu ghét. Đỏ do màu máu, cứng rắn do địa giới. Lồng do thủy giới, nóng do hỏa giới. Và nhấp nháy do phong giới. Con mắt là một bộ phận phức tạp biết bao. Và bộ phận thanh triệt toạ lạc trong đó phụ thuộc vào con mắt được gọi là nhãn thanh triệt vì nó phát xuất từ Sắc Tứ Đại mà ra. Trong [35] qui trình thấy tại nơi xuất hiện hình ảnh thân hình những người đang đứng ngay ở trước mặt ta. Ở giữa một bề mặt tròn phẳng bao quanh là những vòng tròn màu trắng các bộ phận cấu thành. Bộ phận thanh triệt thâm nhập vào các màng mắt giống như dầu được rải thấm vào bảy sợi bắc đèn bằng bông. Và được bốn yếu tố sử dụng để thực hiện nhiệm vụ duy trì, nối kết, hoàn thiện và rung động. Giống như một cậu hoàng tử được bốn người hầu trông coi thực hiện nhiệm vụ bông bẻ, tắm rửa, mặc quần áo và quạt mát cho cậu. Và vì được nâng lên nhờ vào định luật quý tiết. Nhờ tâm và chất dinh dưỡng và được cuộc sống bảo vệ và lại chú tâm đến màu sắc, khí, vị v.v... xét về góc độ kích thước nhãn thanh triệt đó chỉ lớn hơn đầu một con rận và đang phải chu toàn nhiệm vụ cơ bản làm vật và môn của nhãn thức v.v... như đã được đề cập đến trong Phật Pháp [36] như sau: -

*Nhờ nhãn thanh triệt,
Ta thấu hiểu được đối tượng, chỉ một vật nhỏ xíu
Lại vô cùng tinh vi và chỉ bằng đầu [37] một con rận*

Từ *Cakkhāyatana* có nghĩa là Nhãn Xứ. [38] Trong câu ‘vì mắt là một thanh triệt xuất phát từ Sắc Tứ Đại.’ Sở hữu cách được dùng ở đây hiểu theo nghĩa mục đích. Thanh triệt khởi xuất một việc chấp thủ lấy Sắc Tứ Đại chính là ý nghĩa ở đây. Qua cách diễn đạt này ngài chỉ chú ý đến thanh triệt mà thôi và loại bỏ ra ngoài còn lại nhãn xứ thanh triệt. Nhưng trong kinh *Indriyagocara* [39] thì thanh triệt xuất hiện vì xuất phát từ một sắc đại, [308] lại là yếu tố mở rộng, được giữ vững đến như vậy nhờ ba sắc đại hiển khác còn lại đó là: kết dính, sức nóng và chuyển động. Trong Kinh *Catuparivatta* [40] thanh triệt khởi xuất khi xuất phát từ hai Sắc Đại thuộc các yếu tố mở rộng và kết dính và được hai sắc đại sức nóng và chuyển động giữ vững. Hai câu kệ này đã được thực hiện để giải thích, và Bài Pháp giống như một bài kinh lại mang tính diễn giải. Thanh triệt xuất khởi khi xuất phát từ Sắc Tứ Đại là điều có thật trong bất kỳ Kinh Phật nào hay trong cả hai Kinh đều có. Như vậy theo cách đó ta nhận ra Phật Pháp trong hai kinh này. Nhưng Vi Diệu Pháp (*Abhidhamma*) lại được diễn giải mà không có bất kỳ một sự giải thích nào cả. Chính vì thế ở đây ta nghe nói: thanh triệt cũng phát xuất từ Sắc Tứ Đại.

Vì chúng sanh vô minh đã chấp thủ. Chính vì thế thân xác này, hay là một tập hợp ngũ uẩn chính là ‘bản ngã’ của tôi.’ Chính vì thế ngay cả cái khung sắc thân và ngũ uẩn được gọi là ‘hiện trạng bản ngã’ (self-state = attabhava) tức là cá nhân là phần vậy.

‘Gộp tóm trong cá nhân và bao gồm trong đó lại phụ thuộc vào chính nội phần đó.

‘Điều vô kiến’ là điều gì đó không thể thấy được bằng nhãn thức.

‘Hữu đối chiếu’: tức là phản ứng, va chạm được tạo ra ở đây.

‘Nhờ đó,” v.v...: ngắn gọn, có nghĩa là, con mắt này chính là nguyên nhân được trao cho một người trong quá khứ đã nhìn thấy một cảnh sắc đã được xác định hay hiện đang tiến hành nhìn thấy đối tượng đó, hay trong tương lai sẽ nhìn thấy đối tượng đó. Nếu con mắt còn nguyên vẹn thì người đó có thể nhìn thấy cảnh sắc đó một khi đối tượng xuất hiện nơi tiêu điểm, hoặc người đó đã có thể nhìn thấy một đối tượng trong quá khứ với một đối tượng đã đi vào quá khứ. Người đó nhìn thấy một vật ở hiện tại bằng một con mắt hiện tại. Người đó sẽ có thể nhìn thấy một vật trong tương lai thông qua một con mắt trong tương lai. Nếu đối tượng đề cập đến xuất hiện nơi tiêu điểm con mắt, người đó có thể nhìn thấy đối tượng bằng chính mắt của mình: - Ở đây câu văn được viết ở thể điều kiện.

‘Hơn nữa đây là nhãn,’ ám chỉ cách hướng dẫn mắt.’

‘và đây là nhãn xứ,’ ám chỉ nguồn gốc và cách sắp xếp theo thứ tự.

‘và đây là nhãn giới,’ ám chỉ sự trống rỗng về bản chất, và về thực thể.

‘và đây là nhãn quyền,’ ám chỉ việc thiết lập quyền được coi là một đặc tính cốt yếu nơi thị lực.

‘và đây là thể giới,’ ám chỉ tính cách nhất thời ngắn ngủi, tính chất có thể bị diệt

‘và đây là môn.’ ám chỉ đây là một lối vào.

‘và đây là đại dương,’ ám chỉ là nơi không thể lấp đầy được.

‘và đây là đặc tính sáng ngời,’ vì đặc tính này rất tinh khiết.

‘và đây là một phạm vi,’ ám chỉ nguồn gốc tiếp xúc v.v...

‘và đây là vật,’ ám chỉ một điểm toạ lạc cố định giúp cho chủ thể chúng tỏ đâu là mức độ tiêu chuẩn đâu là không. Điều này được giải thích rõ do từ ‘hướng dẫn’ và theo ý nghĩa đó cũng còn là sự hướng dẫn.’

[309] ‘và đây là bờ bên này.’ ám chỉ điều được bao gồm nơi một cá nhân.[\[41\]](#)

‘và đây là một ngôi làng trống vắng,’ ám chỉ đây là điều phổ biến đối với nhiều người và ám chỉ sự thiếu vắng người làm chủ ngôi làng này.[\[42\]](#)

Ở mức độ ta liên kết mười bốn tính ngữ này bắt đầu với câu ‘hơn thế nữa đây chính là nhãn,’ với bốn từ bắt đầu với ‘ngài đã nhìn thấy’ thì bốn phương pháp định rõ đã được giải thích. Bằng cách nào thế? Thông qua con mắt vô kiến đó và hữu đối chiếu lại người ấy đã nhìn thấy một cảnh sắc và cũng hữu đối chiếu lại. Và đây chính là nhãn. - Và đây chính là ngôi làng trống vắng. Cảnh sắc như thế chính là nhãn xứ. Đây là một phương pháp. Chính vì vậy mà các điều còn lại cũng nên được hiểu như vậy.

Giờ đây bởi vì một cảnh sắc sắc đập vào sắc thần kinh ngay cả khi không có ước muốn thấy. Giống như khi những luồng chớp lóe lên v.v... chính vì thế để chứng tỏ cách thức này đoạn thứ hai trong tác phẩm diễn giải được khởi sự. Ở đây ‘ở mắt nào vậy’^[43] có nghĩa là nơi con mắt đang ở trong thể định sở cách; ‘cảnh sắc’ ở thể chủ cách. ‘đã gây tác động’ chỉ rõ ý nghĩa quá khứ. ‘đang gây tác động’ là ý nghĩa hiện tại. Và có thể ‘gây tác động’ chỉ rõ ý nghĩa có khả năng diễn ra như thế. Nói rộng ra: một đối tượng trong quá khứ đã tác động lên con mắt quá khứ. Đối tượng hiện tại tác động lên con mắt hiện tại. Và đối tượng tương lai lại tác động lên con mắt tương lai. Liệu đối tượng này có đạt đến được lộ trình nhãn chẳng thì chắc nó phải tiếp xúc lên con mắt: - Đây là ý nghĩa của một khả năng có thể xảy ra. Nhưng trong thực tế chỉ có kích thích lên sắc thanh triệt mới là cảnh sắc có thể nói đã gây ra những động tác như vậy. Ở đây cũng vậy, theo phương pháp nêu trên ta nên hiểu có bốn phương pháp xác định đối tượng vậy.

Đến đây để chứng minh trường hợp do ước muốn riêng của mình một người nọ đã đưa mắt gần đến cảnh sắc với một ước muốn để tận mắt nhìn thấy, để cho con mắt đó tác động lên đối tượng. Ta bắt đầu với đoạn thứ ba trong tập diễn giải. Ý nghĩa thật quá rõ ràng. Giờ đây con mắt tiếp nhận đối tượng được cho là ‘tiếp xúc lên đối tượng’.^[44] Ở đây cũng thông qua phương pháp trên thì bốn phương pháp xác định đối tượng cũng nên được hiểu rõ.

[310] Nơi những gì tiếp theo, có toàn bộ mười đoạn đã được minh chứng. Năm đoạn nhằm chứng tỏ cho thấy sự xuất hiện năm xúc xứ. Và năm đoạn tiếp theo để chứng minh sự xuất hiện như được thấy trong định tâm với đối tượng đi kèm.

Trong những đoạn này, ‘phụ thuộc vào con mắt^[45]’ có nghĩa là, biến con mắt thành nguyên nhân. ‘Liên quan đến một cảnh sắc’ có nghĩa là, vì lý do^[46] nào đó, liên quan tới, tại vì một cảnh sắc. Như vậy nhờ đó mà chứng tỏ sự liên đới với cảnh sắc, cụ thể là tiếp xúc, v.v... vật nơi thanh triệt, và liên quan đến đối tượng đó nhờ vào quyền ‘ưu tiên.’ Và cả điều được gộp lại trong quy trình tốc lực tâm thông qua nhãn môn. Có tương quan nhờ vào đối tượng như là một cảnh trường và đối tượng đó lại nguyên nhân ắt có và đủ.^[47]

Trong năm đoạn khác từ *ruparammano*^[48] có nghĩa là tâm nắm được một pháp hữu kiến làm đối tượng sự tương quan chỉ được chứng minh ở đây thông qua tương quan với đối tượng.’ Bốn phương pháp xác định đối tượng nên được hiểu trong mười đoạn này, y như trong ba đoạn đã bàn đến ở trên.

Như vậy mười ba đoạn diễn giải đã được chứng minh, có nghĩa là, ba đoạn trên nhằm chứng minh bằng nhiều cách cho thấy rằng con mắt, đã được nêu lên trong câu hỏi ‘sắc gì đã được gọi là nhãn xứ^[49]?’ Phải hiện trạng này và mười hiện trạng khác hay không? Và vì đã có bốn phương pháp xác định thế nên nơi mỗi hiện trạng trong số đó đã được sửa soạn

công phu thành năm mươi tư phương pháp (13 x 4). Và cũng như vậy đối với những diễn giải tiếp theo. Ở đây chúng ta chỉ lưu ý đến những khác biệt chuyên biệt mà thôi.

Sotam, có nghĩa là nhĩ^[50] (hay là tai). Ở phần bên trong bộ phận phức tạp của tai trong. Tại một điểm có hình giống như một cái nhẫn đeo tay và xung quanh có đính những chiếc lông mềm và hung hung đen. Được bảo vệ bằng những giới thuộc nhiều loại khác nhau như đã nói ở trên, và được duy trì theo định luật quý tiết, tâm, chất dinh dưỡng, và mạng quyền^[51] gìn giữ. Chú ý đến màu sắc nó hiện diện đúng thời hoàn tất vật và là ‘môn’ cho nhĩ thức, v.v...

Ghanam là tỷ hay mũi^[52], nằm bên trong một bộ phận phức tạp ở mũi. Tại một điểm có hình dạng giống như sừng dê, để bảo vệ, nâng đỡ và lưu ý đến (như đã nói ở trên), ^[311] nó có mặt đúng thời hoàn tất bản chất vật và là môn của tỷ thức.

‘Lưỡi’^[53] cũng được gọi theo nghĩa thanh triệt. ^[54] Ở trên giữa bộ phận phức tạp của lưỡi tại một điểm có hình dáng giống như phần trên một chiếc lá sen bị nhàu nát. Nó hiện diện đúng thời chu tất bản chất vật và là môn của thiệt thức v.v...

Nhưng nơi thân này, bất luận nơi nào có sắc thành do thủ ‘thân như là một lãnh vực tiếp xúc’^[55] bất kỳ chỗ nào cũng trở thành (đối tượng) phục vụ, nâng đỡ, bảo vệ chăm sóc, như đã nói đến ở trên. Như vết dầu đổ loang trên tấm vải bông. Nó sẵn sàng hiện diện đúng thời hoàn thành bản vật chất và môn của thân thức.

Điều đã đề cập đến cũng rất đặc biệt đối với xứ [được nói đến ở đây] những gì còn lại trong bản văn và ý nghĩa nên được hiểu theo phương pháp đã được diễn giải ở trên về nhãn. Vì ở đây từ ‘tai’ v.v... chỉ đơn giản được thay thế bằng từ mắt ‘cảnh thính’ v.v... đối với từ ‘cảnh sắc’; từ ‘đã nghe’ v.v... được thay thế cho từ ‘đã thấy’ v.v... do thiếu cặp từ này, ‘hướng dẫn và việc hướng dẫn’ chỉ có cả thấy mười hai cặp để so sánh mà thôi. Điều còn lại ở bất kỳ đâu cũng giống như đã được trình bày ở trên.

Bạn có thể phản đối rằng nếu thân này, bất kỳ chỗ nào có sắc thành do thủ đều. Thì thân thanh triệt xuất hiện ở ngay tại đó. Giống như dầu loang trên miếng vải bông. Và sẽ xuất hiện một sự pha trộn những đặc tính đặc biệt.

Không đâu, chẳng hề có điều gì như vậy cả. Tại sao vậy? Bởi vì ta thấy chẳng có bất kỳ loại đối tượng nào như vậy cả. Nhưng chúng ta có thể nói, ngay cả nếu như vậy, thân thanh triệt cũng chẳng hiện hữu ở mọi nơi đâu.’ Thật vậy, hiểu theo nghĩa tuyệt đối (hay siêu hình). Không phải bất kỳ nơi nào. Nhưng cách diễn tả (hiện diện ở khắp nơi) được sử dụng vì không thể đưa ra sự đa dạng nơi thân thanh triệt bằng cách phân tách ra. Chúng ta không thể tách rời cảnh vị (tastes), v.v... ra khỏi những pháp sắc giống như những phân tử cát và vì vậy chúng ta nói những sắc pháp này nằm tán mác khắp nơi: cũng vậy, tuyệt đối không có vị nơi ‘bên trong’ những sắc pháp đó (nếu điều đó có thực thì chỉ là một ‘tỷ thức’ bất cứ lúc nào xuất hiện một nhãn thức. Ngay cả như vậy thì thân thanh triệt không hiện hữu khắp nơi hiểu theo nghĩa tuyệt đối và nó cũng không vắng bóng vì ta không thể tách nó ra được. Chính vì thế không thể diễn ra sự hoà trộn những trạng thái của các sắc đó.

[312] Hơn thế nữa, việc xác định những trạng thái đó, v.v... ngăn cản sự pha trộn như vậy xảy ra. Vì nhãn thanh triệt thì có đặc tính cá biệt của [56] (hiện tượng) thanh triệt đang có tiếp xúc trực tiếp trên đối tượng. Hoặc của thanh triệt sanh ra từ động tác được tạo ra do một ý muốn thấy đối tượng. Nó có phạm sự lôi kéo xúc tâm hướng về đối tượng; nó cũng có xác định địa điểm nhãn thức thành tựu. Nó có tác động của một ước muốn thấy làm nguyên nhân gần tạo ra. Nhĩ thanh triệt thì có trạng thái của hiện tượng thanh triệt đáng được trực tiếp tiếp xúc cảnh thính. Hay khả năng thanh triệt xuất phát từ động tác do ước muốn nghe cảnh thính; nó có phạm sự lôi kéo tâm hướng về cảnh thính. Khả năng này cũng xác định được vị trí cho nhĩ thức khi nó thành tựu; và khả năng này cũng có một nguyên nhân gần như đã nói ở trên. Tỷ và thiệt cũng vậy, và cuối cùng là đến thân thanh triệt hay thân xứ cũng có thể xác định loại phân như vậy.

Nhưng có người lại cho rằng con mắt chỉ là một mặt bằng thanh triệt đối với (hiện tượng) một khi xuất hiện sức nóng; và tai, mũi, lưỡi cũng chỉ là những mặt bằng dành cho những (hiện tượng) di động, dẫn nổ và kết dính, thân là bề mặt thanh triệt của tất cả hiện tượng. Còn nữa, những thanh triệt khác trong trường hợp bốn thanh triệt cuối cùng, phân công cho khả năng thanh triệt như sau: - yếu tố khoảng trống, chuyển động, kết dính, và dẫn nổ.

Có những người sẽ yêu cầu: hãy viện dẫn Kinh Phật để chứng minh! Chắc chắn ta sẽ chẳng bao giờ tìm thấy một đoạn Kinh Phật nào để trích dẫn như vậy cả.

Nhưng có một số Kinh đưa ra lý lẽ cho rằng nhãn thanh triệt biết được cảnh sắc trợ giúp là những phẩm chất sức nóng [57], đối với các thanh triệt khác cũng vậy. Ta có thể trả lời cho họ như vậy thôi.

Ai có thể nói [313] các cảnh sắc là những phẩm chất của sức nóng...v.v...? không đâu, ta không thể nói như vậy đối với các hiện tượng không thể phân tích. Đây chính là một đặc tính của các vật đó. Chính vì bạn đã cho biết: ‘chính vì chúng đã được phân công với nhiệm vụ duy trì, v.v...dưới góc độ co giãn, v.v...do bởi có sự thái quá nơi hiện tượng này hiện tượng nọ trong số các hỗ trợ đa dạng. [58] Chính vì thế mà bạn nên đồng ý với câu, ‘các cảnh sắc, v.v... chính là những phẩm chất của các yếu tố căn bản đó’ từ thấy xuất hiện tính chất thái quá trong cảnh sắc và các cảnh xứ khác. Khi xuất hiện trong những hỗ trợ đó vẫn thấy xảy ra một sự vượt trội về sức nóng [59], v.v...

Ta nên trả lời cho họ như vậy:- nếu mùi vị nơi bông vải với một cứng mềm vượt trội lớn hơn là của một chất lỏng bốc hơi với một sự vượt trội ở kết dính. Và nếu màu sắc của nước lạnh lại thấp hơn với nước nóng khi có sức nóng vượt trội. Nếu như vậy, chúng ta nên đồng ý với ý kiến của bạn. Nhưng hai trường hợp này không thể xảy ra. Chính vì thế bạn nên bỏ qua những lý luận đặc biệt liên quan đến những hiện tượng làm căn bản. Vì trong một nhóm, cho dù không có sự phân định các hiện tượng. những việc thưởng thức vị của sắc và những đối tượng khác không giống nhau một chút nào cả. Chính vì thế nếu không có lý do đặc biệt, thì nhãn thanh triệt và thanh triệt khác không giống nhau đâu. Đâu là lý do tại sao chúng không tương đồng hỗ tương với nhau? Lý do sự khác biệt nơi các xứ lại chính là do nghiệp chướng vậy. Chính vì thế từ sự khác biệt nghiệp chướng và không phải do sự khác biệt nơi (hiện tượng) thế nên ta nên hiểu có sự khác biệt là như vậy. Vì nếu các hiện tượng khác nhau về chủng loại, thì sẽ không tồn tại các xứ thanh triệt. Chính vì thế mà các nhà tư

tưởng cổ đại có nói: xứ thanh triệt chính là thanh triệt (hiện tượng) giống hết như hiện tượng đó. Chứ không khác biệt[60] chút nào.

Chính vì vậy trong số các xứ thanh triệt. Chính vì chúng hoàn toàn khác biệt với nhau và do sự khác biệt nghiệp chương này, mà mắt và tai biết được đối tượng trước khi thân tiếp xúc cảnh xúc xảy ra. Đây chính là vì tâm xuất khởi biết đối tượng không dính chặt với chính vật của nó.[61] Tỷ xứ, thiết xứ và thân xứ nắm lấy đối tượng của chúng đang khi có sắc tiếp xúc với chính chúng. Đây chính là vì tâm xuất hiện nơi đối tượng đang bám chặt lấy chính vật của nó. Nhưng trong tập diễn giải lại cho rằng đối tượng đạt được [tiếp xúc] chính là vì nó đạt được ‘lộ trình xứ.’ Màu sắc của vành trăng và vành mặt trời ở tận khoảng cách bốn mươi hai do tuần (yojana) đã va chạm vào nhãn thanh triệt của chúng ta. Màu sắc đó, cho dù có vẻ như ở rất xa chúng ta, đều được nhận ra là sắc xúc vậy. Chính vì có tồn tại một lãnh vực như vậy, chính vì thế ta nói con mắt đã đạt đến được lãnh vực tiếp xúc. Những thay đổi nơi người đàn ông đang chặt cây nơi một khoảng cách xa và người thợ giặt quần áo xem ra như ở rất xa nhau. Nhưng tiếng động lại tác dụng đến nhĩ thanh triệt thông qua một loạt cơ bản [tương đối] chậm xác định.

[314] Cho dù trong tác phẩm diễn giải có nói rằng: đối tượng được cho là hiện hữu nơi sắc xúc chính vì nó đã đạt đến lộ trình xứ.’ Thế nên màu sắc của vành trăng, v.v... xuất hiện hình như không do [62] sắc xúc và ở một khoảng cách nhất định. Và nếu như âm thanh cũng đến chậm như vậy sau khi đã xuất hiện từ xa thì ta chỉ nghe được âm thanh sau một thời gian mà thôi. Khi đi ngang qua một loạt ấn tượng và đập vào nhĩ thanh triệt, phương hướng của nó chưa rõ ràng. Chính vì thế mà tai và mắt có một đối tượng không nằm trong sắc xúc, và giống như con rắn.v.v...vì rắn không thích những chỗ ngoài trời đã bị lũng xúc và đẹp sạch, nhưng lại rất thích vào lúc nghỉ ngơi mà lại có nơi trú ẩn, như một cái hang có cỏ và lá cây che phủ, một cái tổ kiến và một nơi tâm an toàn. Cũng vậy con mắt rất thích những hiệu quả đã nát vụn. Con mắt không thích nhìn vào những bức tường bóng loáng tô điểm loè loẹt và những gì giống thế. Con mắt không cả muốn nhìn vào đó, nhưng lại thích nhìn vào những nơi đa dạng hoá với hình ảnh, có hoa và cây cỏ tô điểm, v.v... Tuy nhiên, nơi những chỗ như vậy, khi con mắt không đầy đủ như thổ dân muốn nhìn vào những miếng mỡ như cái giếng.... Còn nữa, con cá sấu[63] chạy ra ngoài không nhìn thấy điều nó muốn bắt nhưng đi tìm thức ăn mà mắt thì nhắm tịt. Nhưng khi nó nhảy vào nước sâu và vào hang của nó và bình ổn trở lại, đến đây tâm của cá sấu trở nên tĩnh lặng và ngủ một cách dễ dàng. Cũng vậy nhĩ xứ ước ao có một ‘hang động’ như vậy. Nó thích có được một lỗ tai phụ thuộc vào thế gian. Thế gian của lỗ tai chính là nguyên nhân tạo ra nghe cảnh thính. Một không gian rộng mở cũng có tác dụng nhất định. Khi một vị [Tỳ-khưu] tụng kinh trong một hang động, âm thanh không tan biến qua mái hang động và ra ngoài được, nhưng thoát ra ngoài qua cửa sổ và cửa ra vào. Rồi tác động đến nhĩ thanh triệt người nghe. Rồi ngay sau đó những ai ngồi đằng sau hang động cũng biết được [Tỳ-khưu] đó đang tụng kinh gì. Nếu trường hợp đó xảy ra.- ta có thể nói – đến đây có sắc xúc với [đối tượng]. Nhưng liệu lỗ tai này có một đối tượng như vậy chăng? Vâng, có đấy nếu vậy thì [thắc mắc nổi lên] có thể là khi tiếng trống v.v... được đánh vang lên từ xa thì không thể biết được tiếng động đến từ xa hay không. Nhưng có một hiểu biết như vậy xuất hiện. Vì khi âm thanh tác động lên nhĩ thanh triệt liền xảy ra một loạt những hiểu biết này nọ như: khoảng cách xa gần của tiếng động âm thanh xuất phát từ phía bờ sông bên kia, âm thanh phát ra từ bờ bên này, âm thanh như vậy chính là luật tự nhiên. Luật tự nhiên này là gì vậy?” bất luận lúc nào xuất

hiện một khoảng trống, [315] từ đó ta có thể nghe được. Giống như thấy đến từ một khoảng cách từ mặt trăng mặt trời chẳng hạn v.v... như vậy là thiếu sắc xúc nơi nhĩ thanh triệt.

Con chim không thích ở trên một cây hay một hang dưới mặt đất, nhưng khi nó bay bổng lên trời và ở cao khỏi tầm ném một hay hai hòn đá nó có được cảm giác an toàn. Cũng vậy mà tỷ thức đòi hỏi có một thể gian và có được cảnh khí phụ thuộc vào gió[64]. Tuy nhiên, đoàn vật vào một cơn mưa đầu mùa lại cúi mũi xuống đất để ngủ. Và hương mồm lên trời để hít thở trong gió. Và khi một mảnh tan vỡ được cầm trong tay và chẳng nghĩ thấy mùi vị gì nếu ta không hít thở không khí vào. Còn nữa, đang khi con chó đi lang thang khắp nơi không thể tìm được một nơi an toàn. Nhưng những cục đá ném tới có thể làm cho chó hoảng sợ. Nhưng khi chó ta vào được ngôi làng và bới đồng tro gần lò sưởi rồi nằm xuống, chó ta đã tìm ra được thoải mái. Đối với thiết thức cũng xảy ra như vậy. Lưỡi cũng muốn tìm ra cho mình một 'ngôi làng' và có cảnh vị phụ thuộc vào yếu tố nước. Như vậy ngay cả khi bốn phần của vị Tỳ-khưu đã được thực hiện suốt ba[65] canh đêm, và cầm bát khát thực và mặc áo cà sa ngay vào buổi sáng sớm rồi vào trong làng, Tỳ-khưu không thể thưởng thức được mùi vị thức ăn khô không có nước miếng làm ướt đi.

Còn nữa, con chó rừng không tìm thấy vui thú gì trong việc rong chơi đó đây cho đến khi nó ăn được thịt người tại nghĩa địa sau buổi hoả táng và nằm xuống nghỉ ngơi thoải mái. Cũng vậy đối với thân xứ muốn nắm được sắc. Và chiếm lấy cảnh xúc thuộc vào yếu tố cứng mềm. Như vậy, những người không có sắc thành do thủ được khi nằm xuống sẽ đặt đầu lên trên gối tay suy nghĩ. Địa đại bên trong và bên ngoài chính là nguyên nhân của thân thanh triệt nắm bắt lấy đối tượng. Như vậy không thể biết được tính cứng cõi hay mềm của chiếc giường được trải nệm yêm hay hoa quả cầm lấy được mà không ngồi xuống giường hoặc không lấy tay ép trái cây đó. Như vậy nguyên nhân địa đại bên trong và bên ngoài chính là nguyên nhân trong thân thức biết xúc xứ.

Đối với tác cả về những xứ này cũng vậy, [giống như nhãn và nhĩ] đang khi xác định những trạng thái, v.v...[66] để lộ ra thiếu vắng một cách pha trộn. Đối với những trạng thái, phần sự và thành tựu. Nguyên nhân gần đối tượng được ước muốn và vật của nhãn thanh triệt thì hoàn toàn khác. [316] Đối với những gì hiện diện nơi các thanh triệt khác, như vậy xứ không hề hoà trộn được với nhau, và hơn nữa, những so sánh ví von này chứng tỏ cho thấy không hề xuất hiện một sự pha trộn nào bao giờ: - giống như bóng hình của một biểu ngữ nâng cao có năm màu hình như được pha trộn lẫn vào với nhau làm thành một, tuy vậy bóng của mỗi màu đó không hề hoà trộn với bóng của các màu khác; và cũng như thế, khi một ngọn đèn được thắp lên có một tim đèn bằng vải bông toả ra năm màu. Ngọn lửa hình như pha trộn lẫn thành một, ấy vậy mà từng ngọn lửa riêng biệt của những sợi vải bông lại có từng màu sắc không pha trộn lẫn với nhau. Không những chỉ những màu sắc đó mà còn những cảnh sắc còn lại v.v... vẫn không thể hoà trộn với nhau được. Vì trong cơ thể có ba phần: phần thân thấp hơn, phần thân ở giữa và phần cao hơn. Đối với những phần này từ mũi đổ xuống là phần thấp. Trong đó có bốn mươi tư sắc pháp: thân thấp pháp, trạng thái thấp pháp, [67]tám sắc pháp xuất khởi từ chất dinh dưỡng, tám sắc pháp phát xuất từ quý tiết. Và tám từ tâm mà ra. Từ mũi đổ lên cho đến khí quản là phần giữa thân, trong đó có năm mươi bốn sắc pháp: thân thấp pháp, trạng thái (giới tính) thấp pháp, vật thấp pháp, có ba trong số tám bộ xuất phát từ chất dinh dưỡng, v.v... Từ khí quản (lỗ mũi) đổ lên là phần thân cao nhất trong đó có tám mươi bốn đặc điểm sắc pháp: nhãn thấp pháp, nhĩ thấp pháp,

tỷ thập pháp, thiết thập pháp, thân thập pháp, trạng thái thập pháp ba bộ tám xuất phát từ dinh dưỡng v.v... trong số này, sự thập pháp (decad) này có nghĩa là Sắc Tứ Đại, là nguyên nhân của các thanh triệt, cùng với màu sắc, khí, vị, chất dinh dưỡng, sắc mạng quyền, nhãn thanh triệt được gọi là nhãn thập pháp, nhờ vào đặc tính sắc pháp không thể phân tích và xác định trước. Những thập pháp còn lại nên được hiểu theo cùng một cách như vậy. Trong số đó những sắc pháp nơi phân thấp không pha trộn được với những sắc pháp nơi phân giữa và phân cao nhất; và những sắc pháp nơi hai phần thân còn lại thì không thể trộn lẫn với những gì thuộc phần dưới. Vì cho dù vào buổi chiều thì bóng núi và cây cối hình như trở thành một, ấy vậy mà chúng không thể trộn lẫn với nhau thành một được. Chính vì thế cho dù trong ba phần thân thể chia ra như vậy nơi cùng một thân, bốn mươi bốn, năm mươi bốn, và tám mươi tư sắc pháp hình như chỉ là một, chúng không thể pha trộn vào nhau được.

Trong việc diễn giải ‘cảnh sắc’ [68] màu sắc chỉ là xuất hiện có màu sắc mà thôi.’ hay là nó rạng sáng lên – vì thế nó xuất hiện.’ Bằng chứng của nhãn thức chính là ý nghĩa [317] của một từ kép cảnh sắc có nghĩa là cùng thấy. (co-vision) ý nghĩa ở đây là, được thấy bằng nhãn thức. ‘Hữu đối chiếu’ hiểu theo nghĩa đen là ‘cùng đối chiếu’ (co-reaction) ý nghĩa là, tạo ra một tiếp xúc. Trong số các vật có màu xanh biển và xanh lá [69] v.v... màu xanh dương hay màu xanh lá (nila) giống như clitoria, màu vàng giống như bauhinia màu đỏ giống như bandhujivaka, màu trắng giống như sao mai màu đen giống như than cháy, màu đỏ thẫm (góc) giống như hoa sindhu-vira và hoa kanavira. Trong Kinh Bản Sinh Culahamsa [70] *hari* được dùng để gọi màu vàng. Ôi Sumukha, có nước da màu vàng, hãy rời khỏi đây nếu ngài muốn.’ Nhưng trong phần tiếp theo *jatarupa* lại được gọi là vàng, chính vì thế ở đây *hari* chính là màu xanh lá cây đậm. Bấy từ chỉ về màu này được chỉ ra chỉ đơn thuần có liên quan đến bản chất của màu đó mà thôi, không đếm xỉa gì đến chính bản chất nội tại của màu đó. *Harivanna* chính là màu của chiếc lá xanh có màu đậm. *Ambankuravanna* giống như màu của một quả soài non, hai từ này được đưa ra để ám chỉ bản chất nội tại của vật thể.

Có mười hai từ bắt đầu bằng từ ‘dài’ đã được chỉ ra bằng việc sử dụng thường ngày. Điều này được hoàn tất bằng cách liên tưởng và đặt liền nhau. Đối với từ ‘dài’ v.v... được hoàn tất bằng cách liên tưởng lẫn nhau. Từ ‘tròn’ cũng được hoàn tất bằng đặt liền kề nhau. Trong số hai từ này cũng có liên quan đến ngắn, ‘dài’ cũng được gọi là điều gì cao hơn thế; ‘ngắn’ gọi như vậy là vì thấp hơn ‘cao’. Liên quan đến điều gì to. Vòng tròn có hình chiếc bánh xe; ‘hình bầu dục’ giống như quả trứng ‘vuông’ hay tứ giác bị giới hạn do bốn cạnh. Và cũng như vậy nên được hiểu với hình có sáu cạnh, v.v... ‘lõm, lồi’ nghiêng xuống gọi là lõm. Nghiêng lên gọi là lồi. Trong số những cách diễn đạt này, vì ta có thể biết được ‘dài’ là như thế nào v.v... cũng bằng tiếp xúc, nhưng không thể biết được với ‘màu xanh dương xanh lá’ v.v... chính vì thế mà trong thực tế từ ‘dài’ không thể là một cảnh sắc được, câu từ ‘ngắn’ và một số từ tương tự như vậy. Điều chúng ta gọi là ‘dài’ và ‘ngắn’ thì tương đối phụ thuộc vào điều này hoặc điều nọ. Có một vị trí này vị trí nọ. Và được hiểu ở đây như đã được đề cập đến theo như cách sử dụng kiểu này kiểu nọ vậy.

Cặp các từ ‘bóng’ và ‘ánh nắng’ cũng có thể tự tách ra được. ‘sáng’ và ‘lờ mờ’ cũng giống thế. ‘đầy mây’ ‘sương giá’ ‘đầy khói’ ‘bụi bẩn’ được chứng tỏ có liên quan đến bốn loại sắc. Trong số này *abbha* là có mây, *Mahika* là có tuyết hay có sương giá. Thông qua bốn từ

thì màu sắc của mây. v.v... đã được chứng tỏ. Câu ‘giống như vành trăng có màu’ v.v... màu sáng chói của mặt trăng v.v... cũng được chứng tỏ; sự khác biệt của chúng dưới dạng những đối tượng nên được hiểu như vậy: làm bằng vàng, mạ bằng bạc, dài và rộng bốn mươi chín du-thiện na (do tuần (yojana)) mặt trăng là nơi ở của thần mặt trăng. Làm bằng vàng, lợp bằng thủy tinh dài rộng năm mươi du-thiện na (do tuần (yojana)) mặt trời là nơi cư ngụ của thần mặt trời. Nhà của nhiều vị thần được làm với bảy loại đá quý, và có chiều dài chiều rộng tới bảy, tám, mười mười hai du-thiện na (do tuần (yojana)), đây là những chòm sao. Trong số những thứ đó thì mặt trăng ở dưới, mặt trời ở trên cao giữa hai thiên thể đó là một du-thiện na (do tuần (yojana)) từ cạnh thấp của mặt trăng đến phần tận cao của mặt trời là một trăm du-thiện na (do tuần (yojana)) các chòm sao di chuyển dọc hai bên. Trên đường vận hành thì mặt trăng tỏ ra chậm chạp, mặt trời chuyển động nhanh hơn, các chòm sao chuyển động nhanh nhất. Có lúc các chòm sao ở phía sau mặt trời và mặt trăng có lúc lại xuất hiện ở phía trước.

‘Gương’ là một đĩa tròn làm bằng đồng. ‘Đá quý’ có nghĩa là toàn bộ các loại đá quý trừ mắt mèo, được gọi là *jotirasa*, v.v... ‘Vỏ sò’ từ dưới đại dương ‘Ngọc’ cũng ở đại dương và các hòn ngọc khác. ‘Cat’s eye’ mắt mèo là một viên đá quý có màu xanh tre. *Jātarupa* chính là ‘vàng’ có màu như màu da của sư phụ. Vì sư phụ có nước da màu vàng, chính vì thế ta có từ *suvanna* (nghĩa đen, là ‘màu đẹp’ cũng được sử dụng ở đây. ‘Bạc’ đại diện cho tiền (hay là *kahapana*) đồng bạc Masakas bằng đồng. Gỗ gôm lác được sử dụng ở đây và được hiểu gộp ở đây. Qua cách diễn đạt ‘hoặc bất kỳ điều gì khác’ ngoại trừ cảnh sắc được liệt kê trong bản văn Kinh Phật. Toàn bộ những đối tượng còn lại có màu sắc khác nhau, như tách, cửa chớp, vải thô, nấm mốc, sương giá, v.v.. cũng được kể đến.

Như vậy toàn bộ các cảnh sắc, cho dù có khác nhau về chủng loại, như xanh dương và xanh lá, v.v... không thể phân tách ra một cách đặc biệt được là vì chúng có trạng thái riêng v.v... Vì toàn bộ những vấn đề này đều có trạng thái đập vào mắt ta, phạm sự và thuộc tính liên quan đến đối tượng đối với nhãn thức. Thành tựu là có là lãnh vực nhãn thức. Nguyên nhân gần là có Sắc tứ đại hiển. Giống bất kỳ loại sắc ý sinh (upada rupa) nào đều có sắc tứ đại hiển làm nguyên nhân gần. Nhưng ở nơi nào (nơi các xứ giới khác v.v...) đều thấy có những trạng thái khác nhau về những gì chúng ta sẽ nói tới sau này. Ở đâu chúng ta không có bất kỳ phương pháp nào được dùng trong cách diễn đạt về nhãn thanh triệt nên được hiểu như vậy. [319] Sự khác biệt chỉ đơn giản là có cách giải thích bắt đầu với nhãn thanh triệt; ở đâu bắt đầu với cảnh sắc thì ở đó có tới mười bốn ẩn dụ bắt đầu với ‘đây là con mắt’ ở đây có tới ba cách “nổi lên” đối với ‘con mắt này là sắc’. Điều còn lại đều giống hệt như đã trình bày ở trên. Đối với mười ba đoạn đã được đề cập đến để xác định con mắt bằng cách phác thảo kỹ lưỡng những đoạn này trong bốn phương pháp ở đây chúng ta cũng đưa ra những đoạn này.

Trong phần diễn giải về âm thanh, [71] ‘tiếng trống châu’ là tiếng của một chiếc trống lớn. Ba từ khác cũng chỉ rõ âm thanh của trống nhỏ, tiếng cồng, và tiếng trống gõ bằng tay. ‘Tiếng hát’ là âm thanh của người hát. ‘Tiếng nhạc’ gồm toàn bộ các âm thanh của nhạc cụ có dây như đàn tỳ bà, v.v... ‘Tiếng chũm chọe’ là tiếng của những tiếng vỗ của nhạc cụ làm bằng đồng hay bằng gỗ. ‘Tiếng vỗ tay’ là âm thanh phát ra từ việc ta vỗ hai bàn tay với nhau. ‘Tiếng ồn’ là tiếng rì rào cách phát âm không rõ ràng của một đám đông tụ tập lại. ‘Tiếng chấn động của sự vật’ là âm thanh của cây cối cọ sát vào nhau; tiếng của chuông và

chiêng, tiếng gió là âm thanh gió thổi, tiếng nước là âm thanh của nước chảy hay do gió thổi. ‘Tiếng con người’ là âm thanh con người ta nói chuyện, v.v... và tất cả các loại âm thanh khác ngoại trừ tiếng của những chúng sanh không phải là người phi nhân’ [72]

Nhờ cặp âm thanh cuối cùng này toàn bộ âm thanh đều cạn kiệt đi. Tuy nhiên tiếng động không được nói đến trong văn bản Kinh Phật và đã tạo ra do tre gãy, giẻ rách, v.v... cũng được gộp trong cách phân loại ‘hay bất luận điều gì khác...’

Cho dù âm thanh cũng được phân tích (trong bản văn Kinh Phật), thí dụ như: tiếng trống lớn, cũng không được phân tách ra do liên quan đến những trạng thái nổi bật, v.v... đối với những âm thanh này, toàn bộ cảnh thính đều có trạng thái là đập vào tai. Phận sự và đặc tính của cảnh thính chính là đối tượng của nhĩ thức. Thành tựu là lãnh vực hay đối tượng của nhĩ thức. Điều còn lại nên được hiểu theo phương pháp được dùng để diễn giải về nhãn. Ở đây cũng vậy có mười ba đoạn được soạn thảo tỷ mỷ trong bốn phương pháp trên, ý nghĩa của các phương pháp này có thể tìm thấy trong phần diễn giải đầu tiên. Như vậy chúng ta không triển khai thêm nữa.

Trong việc diễn giải lãnh vực mùi hay cảnh khí [73] ‘mùi của rễ cây’ chính là mùi do rễ cây tạo ra. Và cũng như vậy đối với ‘mùi của nhựa cây’. Mùi của râu quả v.v... chưa nấu hay nấu một cách sơ sài, là ‘mùi tanh’ của cá, sò, cá thối hay mùi của bơ cũ. ‘là hơi độc’ [320] ‘mùi thơm là mùi đáng ước ao được ngửi. Mùi thối là mùi không ước mơ tí nào.

Thông qua hai từ cuối cùng toàn bộ cảnh khí đều cạn kiệt. Tuy nhiên tất cả các cảnh khí không được đề cập đến trong bản văn Kinh Phật, như là mùi nấm mốc, sương giá, mùi quân áo, v.v... cũng được gộp lại trong loại ‘hay bất kể loại nào....’

Cho dù cảnh khí đã được phân tích thông qua nhiều loại khác nhau như vậy như mùi rễ cây, v.v... các cảnh khí này không khác nhau mấy liên quan đến những trạng thái quan trọng nhất, v.v... vì đối với những trạng thái này, toàn bộ cảnh khí đều có trạng thái đập vào tỷ xứ, có phận sự làm đối tượng cho tỷ thức. Thành tựu cùng một lãnh vực. Điều còn lại nên được hiểu theo phương pháp đã được sử dụng trong việc diễn giải về nhãn. Cũng ở đây ta đề ra mười ba đoạn được soạn thảo kỹ lưỡng trong năm mươi hai phương pháp. Ý nghĩa ở đây đã quá rõ ràng.

Để diễn giảng cảnh vị, [74] vị của rễ cây là vị được bất kỳ loại rễ cây nào tạo ra. Và cũng giống như vị của thân cây’ v.v... vị ‘chua’ là vị của bơ sữa v.v... vị ngọt thực sự là bơ làm từ sữa bò.v.v... nhưng mật ong lại liên quan đến tính chặt chẽ và sau khi đã giữ vững một thời gian lâu và trở thành đông đặc. Đường thô có liên quan đến chất kiềm và sau khi đã đông cứng một thời gian nó sẽ trở thành chất kiềm. Nhưng bơ sau khi đã đông cứng một thời gian cho dù có mất màu và mùi, nhưng không mất vị và đường vẫn còn vị ngọt chính công. ‘Vị đắng’ là vị của loại lá nimba, v.v... vị cay là của loại gừng, tiêu. ‘Vị mặn như muối biển’, vị ‘kiềm’ như vị chồi brinjal hay là quả dưa. ‘vị chát’ như là vị quả táo ta, vị ‘thu liễm’ như ở cây myrobalan, v.v... tất cả các vị này đều có liên quan đến vật cơ bản. [75] Nhưng ở đây ta nên hiểu theo tên ‘chua’ v.v... một đối tượng thơm ngon đều có vật cơ bản này nọ. ‘nice’ vị ngon là một vị đáng được ưa thích; ‘vị ‘buồn nôn’ là vị đáng ghét. Thông qua hai cách diễn giải này thì mọi cảnh vị đều có thể cạn kiệt. Tuy nhiên những

cảnh vị này không thấy được trình bày trong bản văn Kinh Phật. Như vị của một cục đá, của bức tường, quần áo v.v... được gộp lại ở loại ‘hoặc bất kể điều gì.’

Và cho dù cảnh vị được phân biệt dưới những loại nêu trên, tuy nhiên cảnh vị lại không được phân biệt như có liên quan đến trạng thái đặc thù, v.v... về vấn đề này, toàn bộ các cảnh vị đều có trạng thái là va chạm đến lưỡi, [76] phận sự trở thành đối tượng cho tỷ thức, thành tựu là lãnh vực tỷ thức cũng giống như vậy. Điều còn lại nên được hiểu theo phương pháp đã được sử dụng để diễn giải nhãn. [321] Ở đây cũng vậy có tới mười ba đoạn được soạn thảo một cách công phu trong năm mươi hai phương pháp đã được đưa ra.

Trong cách diễn giải về nữ quyền. [77] ‘Điều mà’ là cách diễn đạt chứng tỏ lý do. Ý nghĩa ở đây chính là: - Thông qua bất kỳ nguyên nhân nào người phụ nữ cũng những đặc tính nữ giới riêng’ v.v... Ở đó ‘đặc tính nữ giới’ là hình dáng. Nói rộng ra: hình dạng tay, cổ, vú, v.v... của người phụ nữ không giống với những gì của nam giới. Phần dưới thân thể của nữ giới thì rộng, và phần trên thì hẹp hơn một chút. Tay chân nhỏ hơn, miệng cũng vậy. ‘tướng’ là dấu hiệu nhận ra được. Vú của nữ giới thì nhô lên. Mặt không có râu hay ria. Cách chải tóc, cách ăn mặc quần áo cũng không giống như nam giới. ‘Tánh nết’ là hành động. Như vậy khi còn bé phụ nữ thường chơi với những cái vọt nhỏ nhắn và nông, những cái chày và vĩa cát, những con búp bê đa dạng, và đan lát những sợi bằng đất sét. ‘Thái độ’ là cách đi lại hay dáng đi, v.v... thật vậy ta thấy có nhu cầu tự khẳng định trong cách đi đứng, cách nằm ngồi, ăn uống nơi người phụ nữ. Tuy nhiên khi một người nam nhìn thấy được những dáng điệu đó thì người ta thường nói, ‘hắn đi đứng, v.v... giống như phụ nữ. Nữ tính nơi nguyên nhân và con người’ – hai điều này chỉ có một ý nghĩa: đó là trạng thái nữ đã được sinh ra do nghiệp chướng và tạo ra vào sát na đầu thai. Nhưng những đặc tính nữ giới đó. v.v... lại không phải là nữ quyền; những đặc tính này được tạo ra trong quá trình diễn biến theo một qui trình do quyền này. Khi có hạt giống thì cây mọc lên từ hạt giống đó và phát triển thành cành cây tán lá và che kín cả một vùng trời; chính vì thế một khi có nữ quyền và những nét đặc tính nữ giới, v.v... xuất hiện. Nữ quyền nên được coi như là hạt giống; cây mọc lớn lên và che phủ cả một quãng trời chính là từ hạt giống đó mà ra. Chính vì thế mà những đặc tính nữ giới, v.v... khởi xuất trong quá trình diễn biến của cả một qui trình là vì quyền đó. Ở đây quyền đó không được nhận ra bằng nhãn thức, nhưng chỉ thông qua ý thức mà thôi. Nhưng đặc tính nữ v.v... được biết bằng nhãn thức cũng như bằng ý thức ‘đây là sắc nữ quyền.’ Có nghĩa là ‘sắc không phải nhãn quyền, v.v... nơi người nam’. Theo luật tự nhiên nữ quyền chỉ thuộc về người phụ nữ mà thôi.

Và cũng vậy, [322] đối với nam quyền. Những nét đặc tính nam giới, v.v... nên được hiểu theo nghĩa ngược lại với những gì có nơi phụ nữ. Đối với dáng vóc tay, chân, cổ, vú, v.v... của nam giới không giống như dáng vóc những thứ đó nơi người phụ nữ. Vì phần trên thân thể của người đàn ông rộng hơn, còn phần dưới thì không rộng bằng; chân tay của nam giới rộng, bộ mặt cũng vậy, vú không nổi lên như ở người phụ nữ. Có râu và ria mọc trên mặt. Cách chải tóc và kiểu ăn mặc quần áo cũng không giống người phụ nữ. Khi còn trẻ họ chơi với xe và cày bừa, v.v... làm những đụn cát và đào ao. Cũng có tính khẳng định nơi cách đi lại của họ nữa, v.v... khi ta thấy một người phụ nữ đi những bước di dài, v.v... người ta thường bảo ‘cô ta đi giống như đàn ông.’ Điều còn lại giống như những gì chúng ta đã đề cập đến về nữ quyền.

Đối với hai quyền này thì nữ quyền có trạng thái cho biết^[78] hiện trạng của một phụ nữ. Phận sự chứng tỏ ‘đây là phái nữ’ và thành tựu lại chính là nguyên nhân của phái nữ thấy được nơi nét đặc tính, tướng, nghề nghiệp và thái độ của họ. Nam quyền cũng có trạng thái nhận ra hiện trạng của một người đàn ông. Phận sự cho thấy ‘đây là một người đàn ông’ thành tựu là nguyên nhân nam tính nơi những đặc tính, v.v... cả hai xuất hiện suốt quá trình nơi chỗ trú đầu tiên ngay sau lúc chúng khởi tái tục sắc xuất hiện trong giây phút thọ thai lại thay đổi thất thường trong suốt một quá trình và thay đổi những nét đặc tính này. Và sắc xuất hiện trong suốt một quá trình đó lại không giống nhau chút nào. Như người ta thường nói: nơi một vị Tỳ-khưu nào đó đã có những đặc tính một người phụ nữ cũng được tỏ lộ; có lúc nơi một vị Tỳ-khưu ni thì những đặc điểm của một người đàn ông cũng được tỏ lộ.^[79] Trong hai giới thì nam tính cao hơn, còn nữ tính thì thấp hơn. Chính vì thế mà giới tính người đàn ông biến mất thông qua hạnh kiểm bất thiện. Còn của người phụ nữ thì chỉ được như vậy thông qua việc đạo đức yếu mà thôi, nhưng khi biến mất thì giới tính của người phụ nữ chỉ làm được như vậy thông qua những điều bất thiện yếu. Còn của người đàn ông cũng có thể biến mất thông qua việc đạo đức mạnh mẽ. Chính vì vậy cả hai giới tính đều biến mất do những gì hạnh kiểm Bất thiện và lại phục hồi nhờ vào việc đạo đức mà ra.

Một người ái nam ái nữ có một hay hai quyền? Chỉ có một mà thôi, và đó là nữ quyền nơi người nữ lưỡng tính và nam quyền nơi người nam lưỡng tính. Như vậy, thì không thể có loại người lưỡng tính nam giới được. Vì nữ quyền được cho là lý do xuất hiện tướng phụ (*vynajana*)^[80] đó. Nếu thế thì một người lưỡng tính nam giới không có quyền hay sao? Trong trường hợp như vậy thì nữ quyền không phải là nguyên nhân tướng phụ, [323] vì không thấy xuất hiện đặc điểm bất biến. Vì khi nơi người lưỡng tính nữ giới một tâm ý tà dâm đối với người phụ nữ nổi lên, thì tướng phụ nam giới được bộc lộ ra, và tướng phụ nữ giới được dấu đi và che đậy lại; và ngược lại. Và nếu nơi những người như vậy quyền lại chính là nguyên nhân tạo ra tướng phụ vừa nói thì lúc đó luôn luôn thấy tồn tại cả hai tướng phụ. Nhưng trong thực tế không thấy có sự xuất hiện này, chính vì thế ta nên hiểu là nơi một người lưỡng tính quyền không phải là lý do để cho tướng phụ xuất hiện (Thì đâu là nguyên nhân đó?) – tâm ý dâm dục, bạn bè nghiệp chướng (trong quá khứ) chính là lý do vậy. Và chính vì chỉ có một quyền nơi một người lưỡng tính, vì thế mà chính người lưỡng tính nữ sẽ mang bầu và tạo ra cho người khác mang bầu; người lưỡng tính nam giới là nguyên nhân làm cho người khác mang bầu nhưng chính mình không thể mang bầu được.

Trong việc diễn giải về mạng quyền^[81] điều cần nói đến ở trên đã được trình bày trong mục phi sắc mạng quyền.^[82] Trong phần đó đã được trình bày đơn giản ‘đó là điều thuộc phạm vi những pháp phi sắc: - Ở đây, vì bản chất sắc quyền, có duy nhất sự khác biệt nguyên bản đó là điều thuộc về các pháp sắc này.’ và những trạng thái của nó, v.v... nên được hiểu như sau: sắc mạng quyền có trạng thái canh gác các đối tượng sắc cùng tồn tại, coi sóc qui trình của chúng như phận sự, tính bền bỉ của chúng như là thành tựu, điều phải được duy trì là nguyên nhân gần.

Trong việc diễn giải điều thân biểu trí,^[83] ở đây biểu trí ở điểm đầu tiên là làm cho biết hiện trạng của chính chúng ta bằng cách hành động thuộc về thân. Cả do súc sanh gợi ý cho con người và con người gợi ý cho súc sanh vậy khớp với một (sự sắp xếp nào đó của thân thể; như vậy mà hiện trạng nhờ đó một cách sắp xếp được biết đến. Chính bản thân biểu lộ

theo cùng một cách. Hoặc còn nữa, nhờ vào đó một cách sắp xếp như vậy được biết đến. – Đây cũng là biểu tri. Loại biểu tri được gọi là thân biểu tri chính là việc làm lay động thân được nhận ra bằng những câu ngạn ngữ như, ‘tự kiểm chế trong hành động là điều tuyệt vời.’ một ý nghĩa được biết đến thông qua các điệu bộ thân và như vậy chúng ta được biết đến.

Trong các từ ‘từ một tâm thiện v.v... chúng có liên quan đến chín loại tâm thiện: - tám thuộc cõi Dục giới và một liên quan đến thắng trí; hoặc liên quan đến tâm bất thiện nghĩa là do mười hai loại tâm bất thiện; ‘hay liên quan đến tâm vô ký nhờ vào mười một loại tâm tố có tám tâm đại tố và hai tâm tố ý giới. Một tâm tố đã đạt đến được thắng trí. Các loại tâm khác đối với những tâm này đều không tạo ra biểu tri nào cả. [324] Nhưng cũng còn có một loại biểu tri nhờ vào không hơn loại này đối với những người sơ cơ theo đuổi con đường Phật Pháp, những người đã thông thạo và cả những người bình thường. Như vậy thông qua ba từ này, thiện, bất thiện, và vô ký, v.v... biểu tri được chứng tỏ như là một điều kiện nguyên nhân.

Đến đây để chứng tỏ biểu tri như vậy thông qua sáu từ như là một kết quả, bản văn Phật pháp tiếp diễn:- ‘về bước tới.’ Vì bước tới và cách hành vi khác nổi lên đều nhờ vào biểu tri. Chúng được gọi là kết quả của biểu tri. Trong đó, ‘một bước tới,’ là điều kéo thân xác về phía trước.’ Bước lùi’ là điều đem thân thụt lại phía sau. ‘Nhìn lên phía trước’ chính là điều giúp ta nhìn thẳng về phía trước; ‘một người nhìn về phía trước.’ Chính là người nhìn thẳng về phía trước. Nhìn xung quanh’ chính là người nhìn sang bên này bên kia. Co tay vào là người vòng khuỷu tay lại và một duỗi tay ra và người duỗi khúc khuỷu tay ra.

Đến đây để chứng minh biểu tri thông qua sáu từ thuộc bản chất nội tại, bản văn Kinh Phật tiếp tục như sau: ‘*kāyassa thambhana*; trong đó *kāyassa* chính là “điều thuộc về thân” *thambhana* sự lay động chính là chất hồ cứng làm cho thân xác trở nên cứng cáp. Tăng thêm một giới từ *saṃ*, ta có *saṃthambhana*; sự cử động điều này có thể hiểu là chất hồ cứng có sức mạnh lớn hơn. *Samthambhitatta* cách di động chính là hiện trạng một thân xác rất cứng cáp. Tiếp theo, *vinnatti* lại là sự biểu tri; *vinnapana* chính là một hành vi hay là một trạng thái biểu tri. Chách biểu tri chính là *vinnapitattam*. Bất kỳ điều gì ở đây được thêm vào đã được đề cập đến ở trên trong Bài Pháp về ‘môn’ [84]

Cũng giống vậy trong khẩu biểu tri. [85] Nhưng ý nghĩa của từ ‘khẩu biểu tri’ bàn về các từ trong việc diễn giải, vẫn chưa được khẳng định trong Bài Pháp về ‘Môn’ và nên hiểu như sau: - những người nào tỏ ra biết những hiện trạng thực chất bằng lời nói. - Kể cả loài người lẫn loài vật và loài vật với loài người. - Hiện trạng này được biết đến thuận theo với [một số] cách sắp xếp ngôn ngữ. Hiểu được ý nghĩa của các từ chúng ta được gọi ý. – Như thế chính là biểu tri vậy. Loại biểu tri được gọi là khẩu biểu tri chính là cách tác động tiếng nói được nhận ra trong các ngạn ngữ như là ‘tự kiểm chế khẩu là điều tuyệt vời’ v.v... đây là một cách biểu lộ ý định của chúng ta bằng âm thanh của ngôn ngữ. Còn nữa, từ việc gọi ý chính chúng ta bằng cách biểu tri này được thực hiện thông qua ngôn ngữ. Trong ‘ngôn ngữ’ ‘lời nói’ v.v... âm thanh được thoát ra cũng được coi như là biểu tri. Việc thốt ra lời nói là một câu có đầy ý nghĩa. Phát biểu câu văn đó có nghĩa là một cách diễn tả về những gì ước muốn được biết và để cho người khác được biết. Điều được thốt ra chính là cách ‘phát âm’ ‘Tiếng nói’ chính là điều phát ra âm thanh. ‘hành vi phát âm chính là điều gì đó

được thực hiện. ‘Hành vi phát âm lại phát ra tiếng động. Tiếng động thực hiện bằng nhiều cách [325] cũng lại là ý nghĩa. ‘Cách ăn nói lưu loát’ là những hình thức ngôn ngữ đặc biệt, không phải chỉ là tiếng kêu, nhưng là ngôn ngữ có một ý nghĩa được xác định. Hay là một cách phát ra âm thanh được chia ra để chuyển tải một ý nghĩa. Từ ‘ngôn ngữ’ được chứng tỏ bằng ý nghĩa của toàn thể các từ này.

Đến đây để cho thấy biểu tri thực chất, có ba trạng thái xuất hiện nhờ vào các từ ‘biểu tri’, v.v... (ý nghĩa của các từ này đã được đưa ra ở trên) và bằng cách nối kết chúng với từ ‘ngôn ngữ’ ta có thể nói rằng, đó là khẩu biểu tri.’ v.v... ý nghĩa thật rõ ràng đối với những gì chúng ta đã nói đến ở trên.

Giờ đây trong số các loại tâm tạo ra biểu tri nhằm mục đích không tạo ra si mê, ba mươi hai, hai mươi sáu, mười chín và mười sáu nên được hiểu như là đã được nêu rõ. Ba mươi hai loại tâm tạo ra những phẩm sắc xuất hiện. Để tăng cường thêm những oai nghi và làm nảy sinh cho loại biểu tri. Hai mươi sáu loại tâm tạo ra chỉ một loại biểu tri, và không tạo nên hai sắc khác mười chín loại tâm chỉ tạo ra một loại sắc và không tạo ra hai loại sắc khác. Mười sáu tâm không thể tạo ra được bất kỳ một trong ba sắc đó. Trong toàn thể các loại tâm đó, ba mươi hai lại phân thành tám loại tâm thiện được phân tích ở trên và mười hai tâm bất thiện được phân tích từ các cõi Dục giới, mười tâm tố. Một tâm thắng trí thiện ở bậc Thánh hữu học và phạm nhân; một thắng trí tố của bậc Thánh vô lậu. Hai mươi sáu tâm thì có năm tâm thiện và năm tâm tố sắc giới, bốn tâm thiện và bốn tâm tố vô sắc giới bốn bậc tâm đạo và bốn bậc tâm quả. Mười chín tâm là mười một tâm quả thiện dục giới, hai tâm quả bất thiện, một tâm tố ý giới, năm tâm quả sắc giới. Mười sáu tâm là mười loại thức, tâm tái sanh thuộc toàn bộ chúng sanh, tâm tử của các vị thánh vô lậu, bốn tâm quả vô sắc. Chính vì vậy có mười sáu tâm không mang lại hiệu quả gì cả ở sắc lẫn oai nghi và biểu tri. Còn nhiều tâm khác nữa nơi cõi vô sắc không tạo ra sắc do đã thất bại trong việc có được cơ hội thuận tiện, như là những trạng thái tạo ra thân biểu tri lại là khẩu biểu tri vậy.

Trong việc diễn giảng hư không giới[86] ‘hư không là một điều gì đó không dấu không vết không thể sờ mó đụng chạm, cắt đứt hay làm bể ra được. Với phụ tố *gata* (đi tới) ý nghĩa không thay đổi. Giống như trong từ *khelagata* saliva), v.v... hay ta có thể coi như là *a-kasagata*, một chỗ không thể đụng tới được. Bầu ‘Trời’ là một cái gì đó không thể đụng được. (*a-gham*); không thể đụng tới được chính là ý nghĩa của bầu trời. *Agahgatam* cũng có nghĩa như vậy. ‘Khoảng trống không’ (*vicara*) có nghĩa là một cái lỗ; cũng còn có từ *vivaragatam*. Bằng cách diễn đạt ‘không xúc chạm với sắc tứ đại hiển’, ta khẳng định sắc tứ đại không có gì liên quan đến hư không giới. Và bắt đầu với trạng thái của nó. Hư không giới có trạng thái định ranh giới cho sắc pháp phạm sự là cho thấy những ranh giới của nó. Thành tựu không gian chứng tỏ những giới hạn của sắc tứ đại. Hiện trạng sắc tứ đại không thể đụng tới thế gian và là những lỗ hổng và khe hở cho sắc tứ đại là thành tựu của không gian. Các sắc được phân chia ra là nguyên nhân gần. Chính vì điều được phân chia trong các nhóm chúng ta có thể khẳng định được ‘đây là phía trên, đây là phía dưới và đây là bề ngang.’

Việc diễn giải[87] tiếp theo về ‘khinh sắc’ v.v... nên được hiểu theo phương pháp đã bàn đến ở trên về ‘khinh tâm,’ v.v.[88]... nhưng ở đây bàn về những trạng thái, v.v... thì khinh sắc có trạng thái là tính nhanh nhẹn, phạm sự của khinh sắc là loại bỏ được đặc tính nặng nề nơi

các sắc pháp, thành tựu là mau chóng thay đổi, nguyên nhân gần là có sắc nhẹ, kể đến là sắc nhu, nó có trạng thái là không cứng rắn, phận sự là diệt trừ sự cứng rắn của các sắc pháp không có sức đối kháng nơi toàn bộ các hành vi vì lý do tính chất mềm dẻo thành tựu. Có sắc mềm dẻo là nguyên nhân gần. Sắc thích nghiệp lại có trạng thái dễ sử dụng thích hợp và thuận lợi đối với các hành động thuộc về thân, phận sự của nó là diệt trừ tính chất khó sử dụng. Không yếu đuối là cách thành tựu, có sắc dễ sử dụng là nguyên nhân gần.

Ba đặc tính này không [89] loại bỏ lẫn nhau. Tuy nhiên cho dù điều này có thể là như vậy [cả ba không thể phân biệt rạch ròi được] Sự thay đổi sắc chính là sắc khinh. Tính nhanh nhẹn và loại thay đổi đặc biệt chính là tác động nhanh của nó được thoát khỏi ốm đau, và được tạo ra từ nguyên nhân đối nghịch với trạng thái rối loạn nơi các yếu tố tạo ra sự nặng nề nơi sắc. Điều thay đổi của sắc chính là sắc nhu chính lại là tính mềm dẻo của sắc giống như cái ta thấy nơi da được thuộc kỹ, được phân biệt nhờ vào đặc tính dễ điều khiển, tính khéo léo nơi toàn bộ những công việc đặc biệt, và được tạo ra từ những nguyên nhân đối ngược với trạng thái rối loạn nơi các yếu tố tạo thành tính cứng nhắc của sắc. Thay đổi sắc là sắc thích nghiệp chính là tính tiện dụng của sắc pháp giống như vàng được đánh bóng kỹ càng mà tính thích hợp đối với toàn bộ hành động thuộc về thân có thể phân biệt được. [327] và có nguyên nhân đối nghịch với rối loạn nơi những yếu tố làm thành tính chất không thích hợp tạo ra. Như vậy ta nên hiểu sự khác biệt này, và nghiệp chương không thể tạo nên chúng; chỉ có chất dinh dưỡng [tâm và quý tiết] [90] có thể tạo ra. Chính vì thế các vị Sa-môn [91] nói, ‘Ngày hôm nay chúng ta được ăn thức ăn phù hợp; thân chúng ta thật nhẹ nhõm, dẻo dai và dễ sai khiến’ (sử dụng); ngày hôm nay chúng ta được hưởng khí hậu thích hợp’ ngày hôm nay tâm chúng ta tập trung vào một đối tượng, thân chúng ta trở nên nhẹ nhàng, mềm dẻo và dễ sai khiến.’

Trong việc diễn giải về tích trữ và thừa kế, [92] nơi các xứ có nghĩa là mười và một nửa [93] xứ sắc, ‘việc tích lũy’ chính là việc sinh sản và việc hình thành ‘cái được gọi là sắc tích trữ sắc thừa kế, có nghĩa là, ‘sự tăng trưởng quá mức trong qui trình vượt quá sự tăng trưởng nơi những sắc pháp đã được khởi sự như vậy là sắc thừa kế. Ý nghĩa là một qui trình. Việc tích tụ nên được hiểu như là căn nguyên nguồn gốc. Giống như nước chảy ra khi người ta đào một lỗ từ trên bờ sông. Việc tích trữ được coi như là việc tăng trưởng giống như khi một lỗ chứa đầy nước; sự thừa kế giống như sự tiến lên liên tục. Giống như khi nước tràn lỗ đó. Việc diễn giải này mang ý nghĩa gì? Ở đây hàm ý xứ tích lũy và qua việc xứ tích lũy. Cả hai điều đã được khẳng định [94] và điều gì đã được nói tới về cả hai được hàm chứa ý nghĩa ở đây? Việc tích lũy, tính tích trữ, sự sinh sản sự tăng trưởng của bốn sắc pháp liên tục được nói tới ở đây. Theo nghĩa đích thực cả tích trữ và thừa kế đều đồng nghĩa với sắc sinh. Ấy vậy để làm rõ sự khác biệt nơi cách thức sáng tạo. Ngài đã dạy trong phần mở đầu khi [phân biệt] giữa tích trữ và thừa kế. Làm như vậy, theo ý nghĩa đích thực vì không có sự khác biệt trong hai từ này. Chính vì thế trong việc diễn giảng ngài đã nói. ‘Sắc nào là tích lũy các xứ cũng chính là sắc tích trữ vậy. Sắc nào là sắc tích trữ sắc ấy là sắc thừa kế vậy; sự phát sinh ý nghĩa nói rằng sự tích lũy gọi là sắc tích trữ hơn thế nữa sự xuất hiện ý nghĩa tiếp theo sau, theo nghĩa phát triển ở trên, sắc tích trữ và cũng sắc thừa kế [95] vậy. Và vì cả hai sắc tích trữ và sắc thừa kế đều đồng nghĩa với sắc sinh chính vì thế từ đó sắc tích trữ có trạng thái là tích lũy, là phận sự làm cho các sắc pháp xuất hiện ngay vào lúc bắt đầu, hướng chúng hay đặc tính đầy đủ sắc, có sắc tích trữ là nguyên nhân gần. Sắc thừa kế có trạng thái xảy ra liên tục, phận sự nối kết và ràng buộc không để cho đổ bể,

thành tựu ở hàng loạt những cái không thể đổ bể được. Nguyên nhân gần là có sắc được ràng buộc không đổ bể.

Trong việc diễn giải về tình trạng lão hóa^[96] ‘lão hóa’ là trở nên già cỗi; [328] điều này chỉ định bản chất nội tại của sắc pháp. Hình thái suy sụp là ‘già nua.’ Có ba từ bắt đầu bằng ‘tình trạng già nua’ chỉ rõ nhiệm vụ sau một quãng thời gian. Hai từ sau, ‘giảm thọ, và sự chín muồi các căn. Chỉ rõ bản chất của sự già nua. Chính từ già nua cho thấy điều gì thực sự tồn tại; chính vì thế việc diễn giải khẳng định bản chất của sự già nua. Với từ ‘lão hoá’ thì hiện trạng này được phơi tỏ. Chính vì thế sự diễn giải này chỉ rõ cách thức già nua. Với từ ‘tình trạng già yếu’ cho thấy nhiệm vụ là lý do ^[97]đổi với hiện trạng răng rụng, gãy móng tay móng chân v.v... Với từ ‘tóc bạc’ có nhiệm vụ chứng tỏ lý do tại sao tóc đổ bạc trên đầu và cả trong cơ thể nữa. Với từ ‘da nhăn’ có nhiệm vụ chứng tỏ lý do cho thấy hiện trạng nhăn nheo nơi da làm cho thịt héo tàn đi. Chính vì thế ba từ này chỉ rõ nhiệm vụ của sự già nua trong quá trình thời gian. Bằng cách cho thấy những thay đổi mà sự già nua được thể hiện. Như một lối đi nước hay lửa đã làm quang đăng cỏ, cây, v.v... nhưng chính lối đi đó lại không là nước hoặc lửa đâu. Chính vì thế mà lối đi của già nua thông qua tình trạng già yếu lại thể hiện ở nơi răng, v.v... chúng ta có thể nhìn thấy rõ bằng mắt trần nhưng tình trạng già yếu v.v... chẳng phải là sự già nua, tuy nhiên đó là điều không thể nhận ra bằng mắt được. Và già nua được thể hiện thông qua bản chất kết quả được biết đến như là chính điều rõ ràng giảm thọ. Và sự chín muồi của các căn’ nhăn căn v.v... trong qui trình thời gian thông qua từ: ‘giảm thọ, và sự chín muồi của các căn’. Chính vì thế hai cách diễn đạt sau này chỉ rõ bản chất kết quả của già nua này. Chính vì cuộc sống của một chúng sanh đạt đến già nua (decay) sẽ bị rút ngắn đi. Chính vì thế mà già nua (decay) được cho là khi cuộc sống rút ngắn lại. Đây là cách diễn tả theo ngôn ngữ tượng hình. Hơn thế nữa các căn như nhăn căn.v.v... có khả năng nắm bắt được đối tượng cách dễ dàng tuy nhiên rất tinh tế và rõ ràng trong thời trai trẻ. Lại đạt đến mức trưởng thành nơi người nào đã đạt đến giai đoạn già nua; chúng bị phá rối và không rõ ràng nữa. Và không còn khả năng nắm được đối tượng cho dù một cách thô thiển. Chính vì thế già nua được cho là sự chín muồi của các căn thông qua ngôn từ tượng hình. Và toàn bộ sự già nua này được định rõ đến như vậy lại có hai đặc điểm: hiển nhiên và che dấu. Già nua được cho là hiển nhiên nơi các sắc pháp từ dấu hiệu suy nhược, như mất mờ răng rụng, v.v... theo từng giai đoạn một như thể trong trường hợp các hòn ngọc. Vàng, bạc, san hô, mặt trăng, mặt trời, v.v... thuộc con người vào những thập niên, niên thiếu, v.v... của hoa quả đọt cây, v.v... [329] của các vật vô tri vô giác; ‘già nua liên tục’ ý ta muốn nói ở đây là già nua được cho là không gián đoạn khi chúng ta dễ dàng biết đến sự phân biệt màu sắc, v.v... theo từng giai đoạn một, nơi những vật vừa nói đến ở trên ngoại trừ đá quý, vàng bạc v.v... như vậy đối với những trạng thái v.v... sắc lão hóa có trạng thái là đạt đến trưởng thành nơi sắc, có phận sự là dẫn đến (đổ bể); thiếu mất tình trạng mới mẻ. Tuy vậy vẫn không thiếu mất bản chất nội tại là thành tựu giống như thóc lúa bị hư rữa; sắc trưởng thành chính là nguyên nhân gần.

Trong việc diễn giải sắc ‘vô thường’ ‘sự phá huỷ’ có nghĩa là bị tiêu diệt. ‘Biến mất’ là một qui trình biến đi như thế; ‘tiêu tan’ chính là việc ‘phân huỷ.’ Và vì sao khi đạt đến chính bản chất của mình, thì sắc pháp lại phải trải qua mất mát, phá huỷ, tan vỡ, chính vì thế theo bản chất đó vật thể trải qua phá huỷ, tiêu tan, và phân huỷ. Từ việc gia tăng thêm sức mạnh bằng giới từ *pari* - ‘tan vỡ’ được gọi là ‘phân huỷ toàn diện. (*paribheda*), hiểu theo nghĩa không còn tồn tại sau khi đã trở thành, không phải tồn tại vĩnh cửu, có nghĩa là ‘vô

thường’. Sự biến mất có nghĩa là sắc tan biến mất. Khi đã đạt đến sự chết. Sắc pháp biến dạng và trở thành không thể thấy được; không những chỉ có sắc pháp, nhưng còn toàn bộ ngũ uẩn cũng đều biến mất. Chính vì thế thông qua đặc tính ‘vô thường’ bất luận điều gì trong ngũ uẩn đích thực đều là trạng thái này được định nghĩa đầy đủ. Sắc vô thường có trạng thái tiêu tán hoàn toàn, việc hợp nhất hoà trộn vào sắc làm phạn sự phá hủy và sự biến dần là thành tựu. Sắc trải qua biến dạng là nguyên nhân gần. Ở trên, sinh được ám chỉ và ‘diệt’ cũng vậy; ở điểm này tử cũng lại được hàm ý. Ba hiện trạng được cấu tạo như vậy cũng giống như kẻ thù với ngọn kiếm vùng lên. Đối với bất kỳ một trong ba kẻ thù của một người đi tìm một cơ hội, và một tên đã có thể nói, ‘công việc của tôi là đuổi hăn ra khỏi làng và đuổi hăn vào trong rừng.’ Tên thứ hai lại nói, ‘việc của tôi là đánh gục hăn nằm xõng xoài xuống đất. Một khi đưa được hăn vào trong rừng,’ tên thứ ba lại nói. ‘trách nhiệm của tôi là từ lúc đưa hăn vào trong rừng và đánh hăn gục xuống đất cho đến khi lấy kiếm chặt đầu hăn.’ Vì thế đây là [ba giai đoạn của cuộc sống]. Vì sự sanh giống như một kẻ thù đuổi hăn vào rừng là vì hăn đã sinh ra ở chỗ này chỗ nọ trên trái đất. Già cũng giống như một kẻ thù đánh gục hăn xuống đất khi hăn đã vào trong rừng. Bởi vì các uẩn được tạo ra hơi yếu, phụ thuộc vào người khác. Nằm trên một chiếc giường. Chết giống như một kẻ thù với cây kiếm trong tay [330] cắt đầu hăn khi hăn ngã xuống đất, vì các uẩn đã đạt đến già. Xuất hiện sự phá hủy cuộc sống.

Trong việc diễn giải sắc đoàn thực, ‘loại cứng ở đây có nghĩa là thức ăn được chế biến thành một thứ có thể ăn được giống như miếng và được nuốt xuống. Thức ăn (chất dinh dưỡng) có nghĩa là, khi được ăn vào miệng, được làm thành một miếng và nuốt xuống dạ dày đó chính là ý nghĩa muốn ám chỉ;’ lấy ở phần trên của sắc (ahara). ‘Cơm’ v.v... được nói đến bằng cách đem ra một tên do bản chất nội tại mà ra. Đối với các chất dinh dưỡng được ám chỉ ở đây có mười hai chất. Bắt đầu với cơm và kết thúc với si-rô. Các loại củ không được đề cập đến trong bản văn Phật Pháp và được liệt kê vào loại ‘hoặc bất luận điều gì.’ Đến đây để có thể chứng tỏ cho thấy các củ và trái cây v.v... là những đồ có thể ăn được. Ta có thể nói rằng ‘nơi bất kỳ vùng nào,’ v.v... Ở đây điều gì có thể ăn được, và thường thức vào miệng chính là *mukhasiya*, điều có thể lấy răng mà nhai là *vikhadanam*, được nuốt xuống qua cổ họng được gọi là *galajjhaharaniyam*. Giờ đây ‘đầy bụng’ được đề cập đến để cho thấy chất đó là nhiệm vụ. Vì sắc được nuốt xuống như thể các củ và trái cây, v.v... Cũng như cơm, sữa chua v.v... làm đầy dạ dày. Đây chính là nhiệm vụ của sắc dinh dưỡng.

Thông qua tất cả các từ đã được nói đến ở trên chất dinh dưỡng được chỉ rõ cùng với bản chaát. Đến đây để chứng tỏ bản chất dinh dưỡng đích thực chất lọc qua khái niệm. Cách diễn tả: nhờ đó các sắc dinh dưỡng các hữu thể duy trì được chính chúng... trong số các chất dinh dưỡng này, đâu là phạn sự của bản thể và sắc dinh dưỡng? Việc loại bỏ mọi nguy cơ và bảo quản là hai nhiệm vụ riêng biệt. Đối với sắc việc loại bỏ nguy cơ và không thể giữ gìn được. Sắc dinh dưỡng thì bảo quản được mà không thể loại bỏ được nguy cơ. Cộng chung lại với nhau. Cả hai đều có thể giữ gìn và loại bỏ được nguy cơ. Nguy cơ đó là gì vậy? Đó là sức nóng do nghiệp chướng. Vì khi không có sắc như là cơm trong bụng, thì sức nóng nổi lên và xâm chiếm thành dạ dày và khiến cho chúng sanh kêu lên, ‘tôi đói quá, cho tôi xin chút đồ ăn.’ Khi đã được ăn, thì sức nóng thoát ra từ thành dạ dày và chiếm lấy sắc. Đến đây thì người đó trở nên yên tâm. Vì khi Nga quý xâm chiếm hăn và nhập vào bóng cây, trói buộc hăn với dây xiềng quỷ sứ, và vui sướng nơi chính chỗ ở của nó, xuất hiện lúc

đói và cắn xé vào đầu hần, chính vì thế người đó kêu lên cho đến khi nào có người nghe thấy tiếng động từ nhiều nơi khác nhau. Nói rằng: ‘ở đây có người gặp rắc rối [331] và Nga quỷ xuất hiện và cắn xé bất kỳ một ai có mặt và vui sướng tại nơi ở của nó. Chính vì thế ta nên hiểu việc áp dụng dụ ngôn này như vậy. Vì giống như quỷ đói sức nóng tạo nghiệp chướng, giống như một người bị xiềng xích tinh thần kìm kẹp thì thành dạ dày cũng vậy; giống như những người tiếp tục xuất hiện chính là sắc của cơm, v.v... giống như Nga quỷ tụt xuống khỏi cây và mổ lên đầu người đó đó chính là việc phóng thích và xâm chiếm thành dạ dày do sức nóng được nghiệp chướng tạo ra; giống như người bị cắn kêu lên, ‘xin cho tôi đồ ăn’; giống như việc vui mừng được ở trong nơi cư ngụ sau khi cầu xé và ăn thịt bất kỳ người nào có mặt đó là tín hiệu báo nguy chính là sự yên tâm khi thành dạ dày đã bị phóng thích, và nghiệp chướng sanh ra sức nóng đã xâm chiếm lấy sắc.

Ở đây bản chất dinh dưỡng nơi sắc thô thì yếu, nơi sắc tế lại rất mạnh. Vì sau khi đã ăn thức ăn thô đó v.v... người ta lại cảm thấy đói trở lại sau một quãng thời gian. Nhưng đối với ai đã ăn bơ, v.v... thì không cần đến đồ ăn nữa trong suốt một ngày. Và ở đây sự tinh tế và thô thiển nên được hiểu theo nhiều cách khác nhau. Chính vì thế đồ ăn dành cho loài công thì tinh tế hơn so với đồ ăn dành cho cá sấu. Những con cá sấu này được cho là có thể nuốt cả đá và tiêu hoá chúng trong dạ dày; loài công thì ăn những sinh vật như rắn và bộ cạp. Và đồ ăn của những con linh cẩu thì lại tinh tế hơn so với những gì con công đã ăn. Vì chúng được cho là có thể ăn sừng và xương rải rác đó đây hàng vài ba năm. Và đã trở thành mềm giống như củ tỏi và các loại củ vào lúc nước miếng thấm vào và làm cho ướt ở trong miệng. Đồ ăn của con voi lại tinh tế hơn so với đồ ăn của loài linh cẩu, vì chúng ăn lá của nhiều loại cây, v.v... tinh tế hơn là loại thức ăn dành cho bò tót, bò rừng và hươu nai, v.v... chúng có thể ăn cả lá không có ruột của nhiều loại cây, v.v... còn tinh tế hơn thế chính là đồ ăn của đàn bò, loài bò chỉ ăn cỏ, cả tươi lẫn khô. Đồ ăn của con thỏ rừng còn tinh tế hơn nữa, nhưng đồ ăn của loài chim còn tinh tế hơn nhiều, hơn cả đồ ăn của những người sống ở biên giới. Tinh tế hơn cả đồ ăn của những người được hưởng trợ cấp, tinh tế hơn cả đồ ăn của vua chúa và bộ trưởng, tinh tế hơn cả đồ ăn của các vị cai quản hoàn vũ. Tinh tế hơn cả các đại thần cai quản trái đất. Tinh tế hơn cả Tứ Đại Thiên Vương cai quản bầu trời. Đồ ăn của loài sau lại tinh tế hơn loài trước. Đến độ của cả chư Thiên cõi Dạ ma Yama và chư Thiên cõi Tha Hóa Tự Tại Paraimittavasa [332] mà đồ ăn của họ thì đạt đến mức tinh tế hoàn hảo.

Còn đối với các trạng thái, v.v... đoàn thực thì có trạng thái là bổ dưỡng, phận sự của đoàn thực là bồi bổ sắc pháp cho người ăn. Duy trì sắc pháp là cách thành tựu. Và sắc pháp được nuốt xuống bụng là nguyên nhân gần.

Trong việc diễn giải từ ‘phi y sinh’ [98] vì bị sắc ý sinh bám chặt lấy, nhưng lại không bị bất kỳ điều gì khác bám chặt được. Chính vì thế sắc phi y sinh này không những chỉ bám chặt lấy mà còn thực sự bám chặt lấy nữa là đàng khác. [99] Xúc là điều có thể biết được khi ta sờ mó tới. Từ kép trong bản văn Kinh Phật là ‘điều có thể đụng chạm tới được.’ Cộng với các ‘xứ.’ từ kép ‘thủy giới’ chính là điều ta gọi là thủy và ‘giới’ hiểu theo nghĩa là một trạng thái tự nhiên thực chất không phải là một thực thể, mà chỉ là trống rỗng (vô ngã).

Đến đây vì ba loại sắc pháp có thể sờ mó và biết được. Chính vì thế để phân loại và chứng tỏ chúng như chúng ta đã đề cập đến ta đặt câu hỏi, ‘sắc là sắc xúc xứ [100] là gì vậy?’ (1) đó

là địa giới, có trạng thái là sự cứng rắn, có phạm sự là điểm tựa^[101] (đối với các pháp sanh) và thành tựu ở chỗ chấp nhận chúng. (2) Hỏa giới, có trạng thái là sức nóng, phạm sự là làm cho chín và thành tựu ở chỗ tạo ra đặc tính mềm mại (là các pháp đồng sanh). (3) Phong giới có trạng thái là tăng cường sức lực, phạm sự là đẩy về phía trước, và thành tựu là đem đến gần và mang đi, và loại giới được nhắc nhớ đến ở đây đầu tiên, đó là thủy giới có trạng thái chảy rịn, có phạm sự sinh sản (các pháp đồng sanh) và thành tựu ở việc thâm tóm chúng lại với nhau. Mỗi cách trong bốn yếu tố này có ba yếu tố ngoài ra là nguyên nhân gần của chúng.

‘Cứng’ có nghĩa là ‘rắn chắc,’ ‘mềm’ có nghĩa là không rắn chắc. ‘Nhẫn’ có nghĩa là bóng láng. ‘Nhám’ có nghĩa là ‘xù xì’. ‘Lạc’ có nghĩa là muốn sờ mó tới để tạo ra thọ lạc. ‘Khô xúc’ có nghĩa là không muốn đụng chạm tới vì sẽ tạo ra thọ khổ. ‘Nặng’ có nghĩa là ‘nặng nề’ ‘nhẹ’ có nghĩa là không nặng. Và ở đây thông qua những từ như: cứng, mềm, nhẫn nhụi, nhám, nặng, nhẹ’ địa giới được phân tích. Khi thân này câu hành với mạng quyền nhờ hỏa giới, và nhờ tâm, thì nó trở nên nhẹ nhàng hơn, mềm mại hơn, [333] và dễ dàng sử dụng hơn. Trong bản văn Kinh Phật (sutta) ‘nhẹ nhàng’ và ‘mềm mại’ chỉ liên quan đến địa giới mà thôi. Nhưng cặp từ: ‘lạc xúc’ và ‘khô xúc’ lại thuộc phần phân tích ba sắc đại hiện, có nghĩa là, địa giới, hỏa giới và phong giới. Vì đang khi địa giới tạo lạc xúc’ cũng như khô xúc cũng vậy hỏa giới và phong giới. Đối với ba sắc đại này, thì địa giới cộng với lạc xúc, khi một chàng trai có được bàn tay mềm mại và dịu dàng rửa chân cho bằng sà bông thơm chàng trai đó sẽ thốt lên mà rằng: “Ôi người yêu, ấn mạnh vào đi, ấn mạnh nữa vào đi, người yêu.’ Hỏa giới cộng với lạc xúc, khi ở vào mùa lạnh chúng ta mặc quần áo ấm và làm cho tứ chi của ta nóng lên, ta lại thốt lên ‘ôi người yêu, chườm nóng cho tôi đi.’ Phong giới cộng với lạc xúc, ở vào mùa nóng. Lại có một chàng trai được một phụ nữ hầu cận mass quạt cho thì chàng trai đó sẽ thốt lên: ‘ôi người yêu, quạt đi, quạt nữa đi, người yêu oi.’ Mặt khác, khi một chàng trai được một bàn tay cứng rắn ấn lên chân, như thể làm gãy xương cốt chàng và tức khắc chàng trai sẽ đuổi ngay nàng hầu thô bạo đó đi. Nếu như một chiếc quạt lại đem lại hơi nóng thì ta sẽ bảo bỏ ngay cái quạt chết tiệt đó đi. Như vậy ta nên hiểu lạc xúc và khô xúc theo nghĩa này.

Mười ba đoạn được tô điểm với bốn phương pháp như sau: ‘Đối tượng có thể sờ mó được, vô kiến và hữu đối chiếu, v.v... nên được hiểu theo phương pháp được đưa ra ở trên về cảnh sắc, v.v... liệu ba sắc đại này có đạt đến một lộ trình xử một cách đồng loạt hay riêng rẽ? Một cách đồng loạt. Và liệu chúng có được trình diễn đập vào thân xử hay không? Chúng làm được như vậy. Đang khi biến thành đối tượng, liệu thân thức có nổi dậy sau chỉ một động tác đụng chạm hay không? Thân thức không làm được như vậy. Vì đối tượng trở thành như vậy nhờ vào khuynh hướng có cân nhắc hoặc tự thâm nhập. Đối với những cách lựa chọn này, hoặc là khuynh hướng có cân nhắc hay tự thâm nhập nên được hiểu như sau: - Khi bình bát khát thực chứa đầy đồ ăn được đem tới, người nào cầm lên một miếng đồ ăn và nhìn kỹ xem nó cứng hay mềm thì người đó chỉ khảo sát địa giới mà thôi, cho dù lúc đó hỏa giới cũng như phong giới có thể xuất hiện. Người nào khám phá và kiểm tra bằng cách để tay vào nước nóng thì chỉ khảo sát hỏa giới mà thôi, tuy nhiên địa giới và phong giới vẫn xuất hiện như thường. Một người nào đó để cho gió thổi vào người bằng cách mở cửa sổ trong mùa nóng, thì chỉ khảo sát đang khi gió chỉ đập vào mình một cách phơn phớt và nhẹ nhàng mà thôi. [334] phong giới, cho dù địa giới và hỏa giới cũng có mặt. Như vậy đối tượng tâm chỉ được thực hiện thông qua sự cân nhắc có thận trọng mà thôi. Nhưng ai đó

trượt té hay đập đầu vào một cây, hay đang khi ăn mà nhai phải một hòn sạn được coi như là đối tượng tâm chỉ có địa giới mà thôi, vì lý do có đặc tính tự thâm nhập. Mặc dù ở chỗ người đó trượt chân thì hỏa giới và phong giới vẫn hiện hữu. Người nào dẫm chân lên lửa thì chỉ có yếu tố hỏa giới làm đối tượng mà thôi, do bởi yếu tố tự thâm nhập cho dù địa giới và phong giới vẫn có mặt tại đó. Khi một luồng gió mạnh đập vào tai một người điếc người đó không nghe gì cả. Cho dù địa giới và hỏa giới vẫn có ở đó, phong giới một mình được trở thành đối tượng vì do chính phong giới tự thâm nhập của nó mà ra. Thân thức của một người nào đó cố ý thực hiện bất kỳ cảnh xứ nào của tâm sẽ không xuất hiện ngay lập tức. Tiếp xúc của người nào đó đụng phải một sợi đinh gút đâm vào tay thì tức khắc vị kích thích ngay. Nhưng bất kỳ ở chỗ nào thân thanh triệt bị thâm nhập, thì thân thức xuất hiện. Và bất kỳ ở chỗ nào sự va chạm nổi lên mạnh mẽ thì ở đó thân thức nổi lên trước. Khi rửa một vết thương với một chiếc lông gà, những sợi lông nhỏ có thể đụng vào thân thanh triệt của vết thương. Nhưng thân thức chỉ nổi lên ở chỗ nào có thanh triệt tế nhị phải chịu đựng mà thôi. và chỉ ở chỗ nào có va chạm mạnh thì chúng ta mới có được đối tượng thông qua sự thâm nhập đó, và thông qua thâm nhập đó thì thân thức được cho là nổi lên.

Nhưng làm thế nào mà tâm lại thay đổi được đối tượng? Chỉ bằng hai cách: thông qua ước muốn của đối tượng, hay do sự thừa dư đối tượng (mới). Để giải thích thêm: có một người nào đó đi đến lễ chùa được tổ chức tại một ngôi chùa kia, v.v... với ước muốn bày tỏ lòng cung kính trước một số bảo tháp, một số Tỳ-khưu, một số tượng Phật, và chiêm ngắm những công trình trạm trổ và hội họa, và khi người này đã tỏ lòng tôn kính và chiêm ngưỡng một ngôi chùa hoặc một bức tượng Phật rồi lại có ý định tỏ lòng tôn kính và muốn chiêm ngưỡng một nơi khác, và ra đi. Đây chính là sự thay đổi ước muốn của người đó. Và có người nào đó đứng trên nhìn ngắm một bảo tháp vĩ đại như là một ngọn núi bạc. Khi mà sau đó một đoàn hợp tấu nổi nhạc lên, từ bỏ cảnh sắc, và chuyển sang cảnh thính; khi hoa lá và hương nhang tỏa mùi thơm ngát được đem tới, người này lại bỏ cảnh thính và chuyển sang cảnh khí, chính vì vậy mà ta nói tâm thay đổi đối tượng do sự thừa dư đối tượng [mới].

[335] trong việc diễn giải thủy giới.^[102] ‘Chất lỏng’^[103] là một từ rất tự nhiên, cho dù có thể là *Apo* hay là *apagata*; ‘rỉ thấm’ là đặc tính do hoá lỏng mà ra cho dù có thể là chất dính *sineba* hay là *sinehagata*. Sắc kết dính là một nguyên nhân kết dính sắc đại hiện như là địa giới, v.v... vì thủy giới liên kết sắt lại với nhau, v.v... làm thành khối biến chúng thành rắn chắc. Chính vì chúng được liên kết lại như vậy chúng được gọi là cứng rắn. Tương tự như vậy trong trường hợp các cục đá, núi, hạt cây là buồn, ngà voi, sừng bò, v.v... thủy giới liên kết toàn bộ những thứ đó và biến chúng thành rắn chắc; chúng trở nên rắn chắc chính là vì chúng được liên kết lại với nhau.

Có phải địa giới là nền tảng của các giới còn lại thông qua tiếp xúc với các giới đó hay không? Nói cách khác, có phải thủy giới đang lúc liên kết các giới còn lại với nhau, lại liên kết bằng cách tiếp xúc hay không? Ở điểm đầu tiên, địa giới là nền tảng của sự kết dính đó mà không cần tiếp xúc gì cả; nhưng do bởi là nền tảng yếu tố hỏa giới và phong giới nên chỉ trong việc tiếp xúc với chúng mà thôi. Nhưng thủy giới liên kết ba sắc đại hiện khác mà không có tiếp xúc với chúng. Bằng không nó có thể được gọi là cảnh xúc mà thôi. Và cũng giống như vậy đối với hỏa giới và phong giới trong việc thực hiện chính nhiệm vụ của nó liên quan đến hai giới còn lại. Đối với hỏa giới tiếp xúc với địa giới và nấu chín nó.

Nhưng giới sau này không bị đốt cháy do bản chất sức nóng nội tại. Nếu hỏa giới có thể làm được như vậy, nó có thể được xác định là có trạng thái đang làm nóng. Và hỏa giới tiếp xúc với thủy giới và lại làm cho giới này khô đi, ấy vậy mà giới sau này không hề bị khô héo đi do bởi bản chất nội tại của sức nóng. Nếu yếu tố này làm được như vậy thì có thể xác định được đó là có trạng thái là nóng. Và hỏa giới đụng chạm với phong giới và làm cho yếu tố này nóng lên. Ấy vậy mà giới sau này không hề bị hâm nóng lên do bởi nó có bản chất nội tại là sức nóng. Nếu giới này làm được như vậy thì có thể được xác định là trạng thái là bị làm nóng lên. Và phong giới đụng chạm với địa giới và tăng cường sức mạnh cho giới này và như vậy nó cũng thực hiện được cùng một việc giống như hỏa giới vậy. [336] Nhưng giới này có thể tăng cường sức mạnh được cho thủy giới mà không cần đến tiếp xúc. Có phải khi một cục đường thô được làm ra từ việc nấu nước đường mía lên hay không? Đây được coi là thủy giới cứng rắn phải không? Không cứng rắn đâu. Vì nó có trạng thái mang tính rỉ chảy đó là địa giới có đặc tính cứng rắn trong đó. Và sự kết dính thiếu hụt đó lại trở thành địa giới thái quá. Tuy nhiên, giới này loại bỏ đi trạng thái rỉ chảy (chất lỏng) chứ không phải là trạng thái rỉ (chảy lỏng) của nó. Cho dù một cục đường thô có thể được rút lại hay nghiền nát ra. Thì địa giới lại không thể nghiền nát được. Tuy nhiên giới có trạng thái rỉ là cứng rắn; thì thủy giới lại có trạng thái rỉ là lỏng chảy. Và địa giới thiếu hụt trở nên thủy giới thái quá. Nó loại bỏ chính trạng thái là một cục, nhưng lại loại bỏ trạng thái của chính nó. Vì có sự chuyển hoá nơi hiện trạng (nhờ vào tình trạng thiếu hụt hay thái quá) nơi Sắc Tứ Đại Hiện vậy. [104] Nhưng không thể xảy ra một điều được cho là thay đổi trạng thái. Vì không có sự thay đổi trạng thái như vậy được chứng minh trong Kinh *Atthamaparikappa* như sau: “Thực vậy, hỡi Ananda, về các giới có thể biến đổi trạng thái của mình sớm hơn là có thể đối với Thánh đệ tử được phú cho đức tin chắc chắn nơi đức Phật bị thay đổi. [105] Vì đây là ý nghĩa của đoạn kinh này: - hỡi Ananda. Địa giới với trạng thái là cứng rắn có thể thay đổi và được gọi là thủy giới với trạng thái là rỉ chảy, nhưng không có bất kỳ thay đổi nào nơi Vị Thánh đệ tử cả. Như vậy ta thấy hiện trạng không thể thay đổi được nhắc đến trong Kinh Phật.

Ý nghĩa của từ ‘thành do thủ,’ [106] trong câu sau đây ‘đối với sắc thành do thủ,’ [107] nên được hiểu theo phương pháp được đưa ra trong Bài Pháp về bản nội dung.

Nhân xứ, v.v... đã được đề cập đến khá dài ở trên. Ở đây chúng ta sẽ chỉ nói đến những trạng thái mà thôi. Trong phần diễn giải về từ ‘do thủ’ các xứ được đề cập đến duy chỉ từ khía cạnh này liên quan đến ‘thành do thủ’ và bởi vì cảnh xứ cũng là thành do thủ, nói một cách ngắn gọn, chính vì thế chúng ta đã chứng minh được dưới khía cạnh ‘hoặc bất kỳ điều gì’. Ở đây nói rộng ra thông qua phương pháp bắt đầu với ‘sắc do nghiệp tạo.’ Bằng cách này thì ý nghĩa toàn bộ, ‘hoặc bất kỳ điều gì’ nên được hiểu như vậy.

Nhưng tại sao, trong cả hai phần diễn giải, lão hóa (decay) và vô thường lại không được do nghiệp chương tạo và không do ‘nghiệp chương đã đem lại?’ tại sao chúng chỉ được diễn giải là ‘phi thành do thủ’ mà thôi.? v.v... [108]

[337] Trong câu ‘không do nghiệp chương tạo’, vật chất (sắc) lại xuất phát từ một nguyên nhân khác với nghiệp chương. Trong câu ‘chỉ do nghiệp chương tạo’ như vậy sắc khởi chỉ khởi xuất từ nghiệp chương mới được đề cập đến’ và cả hai điều này, đó là lão hóa và vô thường lại không xuất hiện từ nghiệp chương [109] bao giờ, hoặc giả từ bất kỳ nguyên nhân

tác thành Sắc nào khác. Chính vì chúng ta không đề cập đến ở đây, vì cả hai tình trạng này đã không nổi lên như vậy nên ý nghĩa ở đây đã quá rõ. Và nghiên cứu câu ‘phi thành do thủ’, v.v... cả hai hiện trạng xuất hiện thông qua nghiệp chướng. v.v... đã bị loại bỏ, và hiện trạng xuất khởi từ một nguyên nhân khác đã không được đưa ra ở đây. Chính vì thế trong việc diễn giải này cả hai hiện trạng này đã không được đề cập đến.

Trong việc diễn giải ‘được phát xuất từ [hay xuất phát từ] tâm tâm sở hành, [110] vì cặp từ ‘thân biểu tri’ khẩu biểu tri,’ xuất hiện có tương quan với (hiện tượng) chỉ xuất phát từ tâm mà thôi, vì thế cho nên điều này đã được đề cập đến ở đây. Tuy nhiên, hiểu theo nghĩa tuyệt đối, chỉ có hiện tượng nhờ đó mà hai biểu tri này phụ thuộc vào được xuất phát từ tâm, là bởi vì chính từ việc phụ thuộc nơi tướng như vậy mà lão hóa và tử thuộc sắc vô thường được gọi như vậy. Cũng vậy hai loại biểu tri này đã được biết đến như là xuất phát từ tâm vậy.

Cùng một phương pháp trong việc diễn giải từ ‘đồng sanh với tâm.’ [111] Bởi vì chúng xuất hiện như là tâm, chính vì thế cặp câu hỏi này đã được đặt ra. Tuy nhiên, không phải một sự xuất hiện [chính thống] đồng sanh với tâm như trong trường hợp với hiện tượng sắc cũng như với thọ, v.v...

Và cũng như vậy đối với câu, ‘do tâm [112] đồng hiện hữu với tâm’ Vì như vậy [sắc] lại xuất hiện tương tự như tâm. Chính vì thế mà cặp này được gọi là ‘đổi ngược’ nhau.

‘Thô [113]’ có nghĩa là dày và đặc, điều gì có thể chiếm đoạt được nhờ đụng chạm đến sắc thanh triệt. Vì điều này đã trở thành vật và là đối tượng của tâm. ‘Tế [114]’ nên được hiểu như trái ngược lại với những gì đã nói ở trên.

‘Xa [115]’: - [một đối tượng có thể ở cách xa] cho dù nó đứng rất gần. Điều này xảy ra khi ta gặp khó khăn đối với thức. Vì không thể nắm bắt được thông qua đụng chạm tiếp xúc. Từ phản nghĩa với xa là ‘gần’ [có thể áp dụng cho một đối tượng] cũng ở xa. Điều này xảy ra khi có sự dễ dàng trong thân thức, vì đối tượng này có thể chiếm được thông qua va chạm trực tiếp (tiếp xúc).

Diễn giải về nhãn, v.v... [116] nên được hiểu một cách dài dòng bằng phương pháp đã đưa ra ở trên.

[338] Đến thời điểm này đây là điều được cho là đã được phân định rạch ròi trong hai phần tóm lược [117] về Sắc.

Tập tóm lược thứ ba đã có ý nghĩa quá rõ ràng.

Vào cuối tập tóm lược thứ tư. Vì thiếu phần phân chia thành các đoạn trong các từ cuối cùng trong câu, ‘sắc bị thấy’, v.v... bỏ qua việc điều nghiên ngay từ đầu và được cho là: cảnh sắc, là đối tượng được thấy, cảnh thanh là đối tượng được nghe [118]. Ở đây có thể thấy bằng cách nhìn với con mắt vào một cảnh sắc – như vậy đối tượng đã trở thành một “pháp được nhìn thấy.” Lại có thể nhĩ thức nghe được thanh xứ bằng tai. Như vậy đối tượng này lại trở thành ‘pháp được nghe.’ Ba khí xứ, vị và xúc, ‘được cảm nhận là’ (*mutam* [119]) cái có thể đoạt được và được hiểu theo nghĩa đã được trình bày đến ở trên. người ta cũng cho là

đây là điều ‘được cảm nhận’ là lý do xuất khởi tâm khi có tiếp xúc diễn ra. Như vậy đây cũng là điều đã được đề cập đến trong tập tóm lược. Toàn bộ Sắc nên hiểu như vậy thông qua ý thức – và như đây cũng là ‘ý thức’ vậy.

Trong phần diễn giải Tập Bản Tóm Lược [120] số năm, ‘cứng’ có nghĩa là rắn chắc. *Khara* (nhám) cũng được viết là *kharagata*; và có nghĩa là ‘thô’. Hai từ khác cũng chỉ bản chất nội tại. ‘nội phần’ tức thuộc về ‘mình’. ‘Ngoại phần’ tức là ở bên ngoài. ‘Thành do thủ’ lại khởi xuất từ nghiệp chướng mà ra. Tuy nhiên, nhìn chung ở đây ta chỉ ám chỉ Sắc được thiết lập nơi thân mà thôi. Tuy nhiên, cho dù đặc tính của Sắc như vậy bị chấp thủ hay không, toàn bộ những gì đã được hiểu như là ‘thành do thủ’ bằng cách nắm lấy được, chiếm đoạt được, và chỉ đơn giản là sử lý sai lầm.

Tejogata[121] tức là sắc với trạng thái là sức nóng. (*lego*) lại gồm trong đó (*gata*) toàn bộ sức nóng hay nhiệt năng. Hoặc là sức nóng đã ‘biến’ thành một hiện trạng sức nóng sự hâm nóng (*usmā*) là một cách nóng. *Usmagata* chính là biến thành một hiện trạng sức nóng rất mạnh, và là tên dành cho trạng thái sức nóng gay gắt đó. *Usuma* chính là sức nóng cực mạnh. Những gì đã biến thành trạng thái như vậy được gọi là *usmagata*. ‘phong giới’ tức là di chuyển liên tục. Di động đã biến thành một hiện trạng như vậy và được gọi là *vayogata*. ‘thời phòng’ là một hiện trạng rắn chắc nơi sắc giống như thân cây sen, túi cách da, v.v...khi được bơm khí đầy vào.

[339] Vì thiếu tính chất khác biệt nơi lời kết thúc tam đề. Tóm Lược bắt đầu với lục đề, thế nên cách diễn giải đã được thực hiện mà không đưa ra bất kỳ một thắc mắc nào ngay từ lúc bắt đầu. Ở đây câu ‘sắc mà nhận thức ứng tri,’ có nghĩa là ‘có thể nhận thức được bằng mắt’[122] ‘ý ứng tri’ có thể biết được bằng ý thức. Ta có thể biết một cách đặc biệt bằng ‘ba ý giới’ Trong câu ‘toàn bộ vật chất (sắc).’ Điều này được nói ra vì không có bất kỳ điều gì thuộc bất kỳ pháp nào không thể nhận biết được bằng ý thức giới. Tuy nhiên, Đức Thế Tôn bậc Toàn Giác chưa bao giờ bỏ lỡ cơ hội thích hợp, để ngài sử dụng khi ngài tiếp cận với Vi Diệu Pháp (*Abhidhamma*). Cơ hội thích hợp để sử dụng các phương pháp được gọi như vậy là vì thiếu bất kỳ loại sắc nào không thể nhận thức được bằng ý thức giới. Chính vì thế qua sử dụng phương pháp ngài đề cập đến là ‘toàn bộ thể chất (sắc)’.

‘Lạc xúc’[123] là nguyên do đạt đến cảm thọ sướng khoái. ‘khô xúc’ cũng là nguyên do đạt đến cảm thọ đau đớn. Trong hai cách diễn đạt này thì phương pháp này cũng được đưa ra vì cảnh xúc chính là nhân duyên[124] của lạc và khổ.

Và cửu đề[125] nơi phương pháp đã được đưa ra vì tính hiện hữu của sắc được gọi là quyền vì đối với sắc hữu đối chiếu cũng như vô đối chiếu thì phương pháp lại được đưa ra ở thập đề[126]

Trong thập nhất đề[127] thì mười và một nửa các bộ phận đã được sắp xếp. Đoạn diễn giải này nên được hiểu bằng một phương pháp khá dài đã nêu ở trên. điều nhắc nhở đã quá rõ ràng ở khắp mọi nơi.

Và để không làm lẫn với khía cạnh đối với những sắc pháp này. ta nên cứu xét đến tính đặc thù hoá này đó là: - đặc tính phối hợp, đặc tính sanh khởi, đặc tính tiền định và đặc tính duyên khởi.

Ở đây đặc tính phối hợp là coi toàn bộ sắc (pháp) thành bốn. hoặc đoàn, lên tới hai mươi lăm; từ nhân xứ xuống cho đến sắc đoàn thực, cảnh xúc, thủy giới. Toàn bộ những đặc tính này cộng chung với sắc vật làm thành hai mươi sáu. [340] chẳng còn bất kỳ sắc (sắc nào) ngoài những sắc (form) kể trên nhưng một số người^[128] có thể nói.: vẫn có Sắc thứ tự nơi người thụ miên. Họ nên nói với những hạng người này như sau: Chắc chắn ngài là Bạc Hiền Triết, tức là Đẳng Thế Tôn, nơi Ngài sẽ chẳng có bất kỳ triền cái nào cả.’ Và kiểm tra lại như sau: chẳng có sự ấy bao giờ.’ Một số người khác lại cho rằng có cả thấy hai mươi bảy loại sắc cộng với sắc sức mạnh, hai mươi tám cộng với sức mạnh sắp xếp. Hai mươi chín cộng với sắc tái sanh, và lên tới ba mươi cộng chung với sắc bệnh tật. Các vị Luận sư này nên từ chối những sự không hiện hữu của các sắc pháp được thêm vào như đã được chứng minh tuần tự. Khi phong giới được cứu xét đến sắc sức mạnh cũng vậy, không có sắc khá sắc thứ tự, cộng với thủy giới thì cùng với cả yếu tố bệnh tật và lão hóa rồi đến vô thường; chẳng còn điều gì thêm nữa. Bệnh tật ở tại và các loại bệnh tật khác chỉ thực sự là yếu tố khởi sinh ra bằng những nguyên nhân không thích hợp. Chẳng còn loại bệnh tật nào khác nữa. Chính vì thế nhìn chung chỉ có cả thấy hai mươi sáu sắc pháp mà^[129] thôi.

‘Khởi sanh’. Bao nhiêu sắc pháp có bấy nhiêu nguồn gốc có phải không? Có mười sắc pháp có một nguồn gốc. Một có hai nguyên nhân, ba có ba nguyên nhân, chín có bốn nguyên nhân, hai không có nguyên nhân nào cả. Về những sắc pháp này, thì tám. Có nghĩa là nhân xứ xuống cho tới sắc mạng quyền. Thực chất có nguồn gốc từ nghiệp tạo một đôi gọi là thân biểu tri khẩu biểu tri thực sự có nguồn gốc do tâm tạo. Như vậy thì có mười sắc pháp với một nguồn gốc duy nhất. Cảnh thính [đối tượng nhĩ thức] lại phát sinh từ quý tiết] và tâm tạo đây chính là một sắc pháp có hai nguồn gốc. Trong số cảnh thính, những âm thanh không thể hiểu được phát xuất từ quý tiết, những âm thanh hiểu được xuất phát từ tâm. Có ba sắc đó là: khinh, như, và thích nghiệp có nguồn gốc từ quý tiết, tâm và dinh dưỡng. Như vậy ta có ba sắc với ba nguồn gốc. Sắc còn lại trong số chín sắc có cả hai nguồn gốc lẫn nghiệp chướng nữa. Như vậy có chín sắc với bốn nguồn gốc. Còn lão hóa và vô thường không phát xuất từ bất kỳ nguồn gốc nào cả. Và tại sao vậy? Vì do đặc tính trưởng thành và phá vỡ đặc tính sắc, đã tạo ra chúng, bởi vì toàn bộ những gì là vật chất (sắc) và phi sắc đều khởi xuất rồi tàn lụi đi. [341] Thực vậy ta phải chấp nhận điều này. Vì chẳng có điều gì, sắc cũng như phi sắc lại xuất hiện, mà không phải trải qua mất mát. Nhưng cho đến khi nào sắc chưa đổ bể thì một qui trình trưởng thành khác lại xuất hiện; chính vì thế nên người ta nói: ‘chính do chín muối và phân hủy mà sắc (vật thể) đã được tạo ra’ và đi đến hoàn tất. Và nếu như hai sắc này được tạo ra. Thì chúng cũng sẽ trưởng thành và tan biến đi. Đặc tính trưởng thành không thể do chín muối, còn tan biến không phải là bị đổ bể. Chính vì vậy từ trạng thái trưởng thành và tan biến nên vật chất (sắc) đã được tạo ra. Cặp sắc này đã không được tạo thành.

Đến đây ta có thể gặp những chống đối sanh lên: -Như trong phần diễn giải bắt đầu với câu: ‘do nghiệp sở sanh.’ Bằng cách diễn tả: sắc tích trữ, sắc thừa kế; cách diễn đạt’ khởi sanh được sinh ra,’ đã được chấp nhận, chính vì thế cách diễn tả ‘chớ chi để tính trưởng thành hãy chín muối’. và tan biến cũng hãy đổ bể’ phải được chấp nhận (Trả lời) Nơi những cách diễn giải đó ‘khởi sanh là được sanh ra,’ v.v... đã không được chấp nhận. Tuy nhiên, toàn bộ pháp nào được khởi sanh từ nghiệp chướng, v.v... là bởi vì đặc tính phải đầu thai trở lại,^[130] thì giai đoạn sanh khởi thông thường nơi pháp đó được coi như là nguyên nhân của

các pháp đó đã được chấp nhận. Nhưng hiểu theo nghĩa tuyệt đối thì sanh khởi đâu có xuất hiện. Đối với những ai được sanh ra thì duy chỉ có hiện trạng đầu thai cũng đã xuất hiện.

Đến đây lại có người đưa ra câu thắc mắc:- Chỉ vì khởi sanh theo như cách sử dụng thông thường được coi như cả là nguyên nhân tái sanh của các pháp như vậy lẫn chính tái sanh nữa. Chính vì vậy sự chín muồi và tan biến cũng có được những tên gọi thông thường như vậy để sử dụng. Nhưng rồi ta cũng phải chấp nhận như là điều đã rồi cho rằng: cặp sắc này cũng còn có nghiệp chướng, v.v... làm nguồn gốc phát sanh.’ (trả lời) Tình trạng chín muồi và tan biến không thể có cách sử dụng thông thường như vậy được. Và tại sao vậy? Là vì hai hiện trạng này không hiện hữu vào lúc nguyên nhân tác tạo (productive) vẫn còn mạnh. Vì những nguyên nhân tác tạo chỉ có sức mạnh chỉ vào ngay sát na tác tạo ra một pháp như vậy mà thôi; chẳng còn gì tiếp theo sau đó cả. Và sanh khởi chỉ xuất hiện vào sát na các pháp đó sắp sửa trải qua giai đoạn tái sanh do những nguyên nhân tác tạo đó, có được cách sử dụng thông thường tên của cả hai đều làm nguyên nhân và hiện trạng tái sanh vậy, và sanh khởi xuất hiện vào ngay sát na đó. Cặp sắc lão hóa và vô thường không có mặt vào giây phút đó. [chính vì vậy nên không có cách sử dụng thông thường] ta không thể nói cặp đặc tính này không xuất hiện. Chúng ta có thể tưởng tượng được là cặp đặc tính này đã xuất hiện do lời tuyên bố sau đây: ‘Hồi Chư vị Tỳ-khưu, lão và tử chỉ là vô thường, hữu vi, khởi xuất từ một nguyên nhân,^[131] không phải như vậy đâu. Trong Kinh Phật lời dạy của ngài chỉ mang tính giải thích. Vì trong đoạn kinh này cặp từ (lão và tử) được cho là phụ thuộc vào sanh khởi. ‘Nếu như vậy thì bộ ba: - [sanh, lão và tử]- vì không thể trở thành hiện thực [342] nên không hiện hữu, giống như sừng con thỏ rừng, không tồn tại. Chính vì vậy [bộ ba này] lại là Vĩnh cửu giống như Níp-bàn vậy,- và không rơi vào trường hợp này vì cả ba đều buộc phải phụ thuộc vào những vật nền tảng. Vì khi có vật xuất hiện –địa giới và những điều khác, thì cặp đặc tính (sinh, v.v...) được bộc lộ ra. Chính vì thế ta không thể nói bộ ba [sanh lão tử] không hiện hữu. Cả ba đều hiện hữu. Cả ba cũng được bộc lộ ngay cả trong trường hợp thiếu vắng vật. Chính vì thế cả ba đều là vô thường. Và để ngăn cản một tưởng sai lầm mà Đức Phật đã khẳng định điều này: ‘Hồi chư vị Tỳ-khưu, lão và tử là vô thường, hữu vi có nguyên nhân để khởi xuất.’ như vậy bằng cách vận dụng phương pháp này và các phương pháp khác, chúng ta có thể minh chứng rằng hai sắc pháp này đã xuất phát từ bất kỳ một nguồn gốc nào.

Hơn thế nữa, từ ‘nguồn gốc’ lại có nhiều ngụ ý khác nhau. Trong tác phẩm Bản Nội Dung chúng ta thấy sắc khởi sanh từ nghiệp chướng (1) mà ra, sắc (2) được tạo ra bằng nghiệp chướng, sắc (3) được sinh khởi từ quý tiết cũng do nghiệp chướng, (4) được sanh khởi từ chất dinh dưỡng, sắc (5) cũng được gây ra từ chất dinh dưỡng, sắc (7) sinh khởi ra nơi quý tiết, sắc (8) được tạo ra do trật tự nhiệt lượng, sắc (9) sanh khởi từ quý tiết và do quý tiết này mà được tạo ra, sắc (10) sanh khởi từ tâm, sắc (11) do tâm tạo ra, sắc (12) khởi sanh nơi quý tiết cũng do tâm. Tám loại sắc bắt đầu với nhãn xứ cộng với ý vật là sắc khởi sanh từ nghiệp chướng vậy (1). Tóc, râu, ngà voi,, đuôi ngựa, đuôi bò Tây tạng...những sắc này đều do nghiệp chướng (2)mà ra. Bảo luân^[132], những nhà cửa vườn tược của các vị chư thiên, cũng đều là sắc sanh khởi từ quý tiết và nghiệp chướng mà ra cả(3). Công thức tám đặc tính (của sắc) sanh khởi từ chất dinh dưỡng cũng ám chỉ sắc sanh khởi trong chất dinh dưỡng(4). Sắc đoàn thực là nguyên nhân của hai sắc thừa kế của cái được sanh khởi từ chất dinh dưỡng và của thành do thủ. Vì là người tác tạo ra sắc đầu tiên, và cũng là nhân duyên sanh khởi ra nó; do bởi là người bảo vệ sắc sanh khởi từ nghiệp chướng, nên cũng là nhân

duyên của nó. Sắc này từ nghiệp chướng mà sanh khởi được chất dinh dưỡng bảo vệ được biết đến với những đặc tính là sắc do dinh dưỡng tạo ra (5) Những ai đang sống nhờ vào thức ăn không được vừa ý và đi lang thang khắp nơi dưới ánh sáng mặt trời chói chang mà bị cháy nắng, bị mụn ruồi (mole), cùi hủi, v.v... là những điều sanh khởi từ quý tiết do dinh dưỡng mà ra(6). Chính vì thế ta có sắc bát thuần sanh khởi trong quý tiết là như vậy(7). Quý tiết hiện hữu ở đoàn này tạo ra một bọn bát thuần khác, đoàn này cũng được quý tiết tạo nên.(8) [343] Quý tiết hiện diện nơi bọn bát thuần khác này còn tạo ra một đoàn bát thuần khác nữa, sanh khởi nơi quý tiết cũng được quý tiết tạo ra một lần nữa (9). Như vậy quý tiết có thể tác động lên ba sắc thừa kế nhưng vẫn còn điều gì khác nữa. Thật thích đáng để ta khám phá ra ý nghĩa này cũng như ý nghĩa của những điều gì ta không thể nắm được. Mây trời cũng được cho là sanh khởi từ quý tiết mà ra. Mưa móc như thác đổ cũng được cho là do quý tiết này ra. Rồi khi mưa rơi, hạt giống mọc lên, trái đất toả ra hương vị, núi đồi trở nên xanh tươi và đại dương tăng dần thêm.:- sắc (vật chất) như thế được cho là sanh khởi từ trong quý tiết (9). Đoàn bát thuần sanh khởi nơi tâm được cho là ‘sanh khởi từ tâm’ (10). Sắc thân này được định nghĩa là đã hiện hữu từ trước như sau: các trạng thái thân và tâm của chúng ta có tương quan với tính chất xảy ra sau này đối với thân đã có trước đó. Được tâm tạo ra. (11). Trên trời, trên bầu trời, ngài vẽ lên một con voi, một con ngựa, một cỗ xe, nhiều lực lượng chiến binh đa dạng; - điều này cũng khởi sanh trong quý tiết do tâm tạo ra’(12). ‘Được tiền định,’ Có tới mười lăm sắc pháp được cho là ‘được tiền định, mười pháp đại thì không[133]. Nếu có những sắc pháp phi tiền định, các sắc pháp sẽ được gọi là vô vi, và sự biến đổi của thân nơi các sắc pháp được xác định này được gọi là thân biểu tri (body-intimation), thay đổi nơi ngôn ngữ được gọi là khẩu biểu tri. Hư không giới là bất kỳ khe hở nào hay lỗ hổng nào. Sắc khinh chính là tính nhẹ nhàng; sắc nhu chính là tính mềm dẻo; sắc thích nghiệp được chính là tính dễ dàng sử dụng; sắc tích trữ chính là xuất hiện trở thành sắc thừa kế; chính là một tiến trình tiếp diễn. Lão hóa là một trạng thái mai một đi; vô thường là một qui trình xuất hiện trở thành [để rồi] lại biến đi. Như vậy toàn bộ sắc đã ‘được tiền định và hữu vi.

Đến đây kết thúc việc giải thích chương đề cập đến Sắc pháp trong cuốn diễn giải Kinh Phật (Expositor), là bài bình luận về Bản Tóm Lược các Hiện Trạng.

-00000-

[1] Chính yojana do tuần chỉ là một khối lượng được ban tới. Trong những cuốn sách cổ kính nhất hình như tương đương vào khoảng từ bảy đến tám dặm. – NXB.

[2] Nahuta= 10.000, ở đây có thể đoán chừng vào khoảng 10.000 do tuần

[3] Dưới đây, tr. 437, số 1

[4] Bản văn *Vin.* iii. 302

[5] Có nghĩa là Dạ-xoa (*Yakkha*)

[6] Có nghĩa là , không có sáu “hetu” nhân.

- [7] *Dhs.* §585
- [8] *Dhs* § 586
- [9] *Hetu. Dhs* § 595. có nghĩa là sáu nhân đều là phi sắc (vô hình)
- [10] S. iii. 101
- [11] *Sankhāra.*
- [12] *Dhs.*, tr. 2
- [13] Như trên §595
- [14] Đọc ở trên, tr. 61 tt
- [15] *B.P.E* tr. 168, n.4
- [16] *Dhs.*, tr. 3,1,3.
- [17] Như trên § 584 (kết thúc)
- [18] *B.P.E* một loại hình thái chỉ do một thuộc tính được cân nhắc đến.
- [19] *Dhs.* §1116
- [20] *Vibh.* 306tt
- [21] Không thấy đề cập
- [22] Trung Bộ Kinh (*Majjhima*) N. 1 i 301
- [23] Như trên
- [24] Như trên
- [25] Không được liệt kê. Cách diễn tả đó trong Thuyết luận sự (*Katthavatthu*) sắc chính là chủ đề trong *Dhatukatha* - Bộ Nguyên Chất Ngữ Xin đọc i. §17 – nxb.
- [26] *Dhs.* § 596
- [27] Văn bản Burm gọi là upadayati.
- [28] Xin đọc trong P.T.S nxb, *amuncitva*. Xin đọc ở trên tr. 395.
- [29] *Dhs* §§597-600

[30] M. i. 169; xin đọc thêm *Dialogues ii. 32; Kindred Sayings i. 174; bản văn Luật giới i. 88*

[31] Không được đề cập.

[32] *Dialogues ii. 26*

[33] *S.ii 213*

[34] Xin xem *Dialogues i. 95*

[35] Thanh tịnh đạo tr. 445

[36] Không có kiểm chứng.

[37] Không được kiểm chứng.

[38] *Dhs. § 597*

[39] Không có một kinh có tên là như kinh này.

[40] *S. iii. 59; xin đọc thêm S.ii 103*

[41] Hiện hữu nơi ba cõi.

[42] *S. iv. 174*

[43] *Dhs. §596*

[44] *Dhs §599*

[45] *Dhs. §600*

[46] Nghĩa đen...’ đã đạt đến được’ (*apamma*) các tiếng đồng nghĩa khác là *arabbha.sandhaya.paticca*. nxb

[47] ‘Ưu tiên’ những phương cách của ‘cảnh trường’ ‘nguyên nhân đủ’ ‘yếu tố cấu thành thứ mười, thứ hai, thứ ba và thứ chín trong hai mươi bốn mối duyên giữa các pháp đã được giải thích trong tác phẩm Bộ Vị Trí (Patthana)

[48] Từ này có trong một đoạn trong bản văn *Dhammasangani* P.T.S đã bỏ qua ed §600 ngay trước *cakkhum p’etam*. Mười đoạn trong số §600 đã được đem vào tác phẩm *B.P.E.* trang.177 tt.- nxb

[49] *Dhs. §597*

[50] *Dhs. §601*

[51] *Āyuna*. (nhập, chứng hội) Có nghĩa là *jivitindriyam* (mạng quyền) - *Pyī*

[52] *Dhs.* §605

[53] *Dhs.* §609

[54] Sanya cũng có thể mang ý nghĩa là ‘được sáng khoái’

[55] *Dhs.* § 613. *Kāyo* (thân) cũng thi hành nhiệm vụ như là thân xúc xú. Hay là thân thanh nhiệt.

[56] *Bhutappasado*. *Tīkā* hiểu theo nghĩa bluta-, mahabhuta. Xin đọc ở phần dưới đây. Tr. 410.- tr.

[57] Thí dụ như, ánh sáng là phẩm chất của một ngọn đèn giúp cho mắt nhìn thấy cảnh sắc âm thanh là đặc tính của di động trợ giúp cho những thức biết cảnh thính.

[58] Có nghĩa là, các cảnh sắc xuất khởi từ bốn yếu tố căn bản mà ra.

[59] Như thể màu sắc của lửa rực sáng và chói sáng làm hoa mắt, của cảnh thính dễ nghe nơi, sức mạnh của gió khoái khẩu của đất, vị ngọt của trong nước.

[60] Xin đọc định lý toán học hy lạp: kiến thức giống hệt như sự giống hệt đó, thí dụ trong cuốn *De Anima* của Aristotle. I. 2.5

[61] Cụ thể là, một trong Sắc tứ đại. - *Pyī*

[62] Xin đọc *asampatto* trong Hội Thánh Điển Pali (P.T.S) nxb.

[63] Xin đọc *asampatto* trong Hội Thánh Điển Pali, nxb

[64] Gió mang theo cảnh khí là điều kiện đủ. Nhưng trong việc sử dụng thường ngày thì cảnh khí lại được gọi là nguyên nhân đủ của cơn gió. – *Tīkā*.

[65] Hội Thánh Điển Pali. Xb. Xin đọc *ti-yama* thành *niyama*.

[66] Xin đọc ở trên. tr. 405

[67] Về ‘decads’ xin đọc compendium tr. 164, 250 tt.

[68] *Dhs.* §617

[69] Trong cái loạn màu kỳ quặc nơi nhãn thức người ẩn độ, xin đọc *B.P.E.* tr. 62 n. 1. Tiến sĩ Edridge Green, tác giả cuốn *Colour-blindness and colour perception* gọi hiện tượng này là tetrachromic (chỉ nhìn thấy được có bốn màu nơi hình ảnh mà thôi... thấy màu xanh da trời thành màu tím xanh lá, và gọi đó là tím hay xanh lá. Theo như sự gần gũi của một trong những màu này’ xin xem tạp chí Strand Magazine, tháng 12, 1909: *Coulour-blind and its Dangers*. Nxb.

[70] Cũng được gọi (trong ấn bản Fausboll) là *Mahavamsa Jataka* - Đại Hội Kinh (v. 359,89) tiếp theo sau là kinh *Culahamsa*.

[71] Dhs. §621-24

[72] *Amanussa* có thể là những chúng sanh không thuộc loài người. Như trong Mil., tr. 207, ở đây ngược lại với các vị trời thần linh. Tuy nhiên, ở đây được dùng với một ý nghĩa chung chung hơn như là trái ngược với lý luận. Nxb.

[73] Dhs. §§625-28

[74] Dhs. §§629-32

[75] Hay là *base* (*vatthu*)

[76] Xin đọc Thanh Tịnh Đạo tr. 447. Ở đây cũng vậy khẩu vị không đóng vai trò gì nơi vị xứ cả.

[77] Dhs. §633

[78] *Tikā*

[79] Vin. iii 35

[80] Đó là những đặc tính và những tướng. - Tr

[81] Dhs. § 635

[82] Xin đọc ở trên tr. 197. Dhs. §19

[83] Dhs. §636

[84] Xin đọc phần III., tr. 109

[85] Dhs. § 637

[86] Dhs. §638

[87] Dhs. §639-46

[88] Xin đọc tr. 199 tt.

[89] Thêm na trong tác phẩm Hội Thánh Điển Pali. NXB tr. 326

[90] Trong Kinh Phật cũng có đề cập đến ‘chất dinh dưỡng’, v.v...

[91]. Yogino

[92] Dhs, §§642-643

[93] Có nghĩa là năm xứ là nhãn xứ, nhĩ xứ, tỷ xứ, thiệt xứ và thân xứ và năm đối tượng là cảnh sắc, cảnh thanh, cảnh khí, cảnh vị và cảnh xúc và mười sáu sắc tế, làm thành một phần(một nửa) trong số sáu mươi chín pháp được liệt kê như là *dhammāyatana* hay là pháp xứ. Xin đọc *Compendium*, tr. 184.- Tr.

[94] Cũng vậy việc tích lũy chính là trạng thái và xứ là sở hữu chủ của trạng thái này. Chính vì thế mà chúng mang đặc tính tương quan và được đề cập đến chung với nhau.- *Tīkā*

[95] Câu này không tìm thấy trong văn Hội Pali. Nxb- tr.

[96] Dhs. § 644

[97] xin đọc 'karana'

[98] Dhs. §647

[99] Xin đọc *Pyī*.

[100] Dhs. §§648-51

[101] Hay có thể là platform (*patithana*)

[102] Dhs. § 652

[103] *Apo* (nước, chất lỏng) thấy trong các từ triết học có nghĩa là *bandhanatta*. Đặc tính kết dính.

[104] Như thế trở thành chất lỏng, hay mật đường mềm hoặc rắn và đây là cách trở thành rắn của chất lỏng.

[105] Tăng chi bộ kinh (*Anguttara*)

[106] *Upadinna*: - 'thành do thủ,' *b.p.e.*, trang 201, 323 số 1 xin đọc trong *Compendium*

[107] Dhs. §§653 tt.

[108] Dhs. §656

[109] *Các điểm tranh luận (Points of Controversy)* tr. 207 tt.

[110] Dhs. §667

[111] Dhs. §669 *B.P.E* có nghĩa là cùng xuất hiện với tâm.

[112] Dhs §671 *B.P.E* có nghĩa là xuất hiện liên tục với tâm.

[\[113\]](#) *Dhs* §675

[\[114\]](#) *Dhs* §676

[\[115\]](#) *Dhs* §677

[\[116\]](#) *Dhs* §§675-741

[\[117\]](#) *Dhs* §§653-741

[\[118\]](#) *Dhs* §961

[\[119\]](#) *Mutam*: có nghĩa là được tưởng tượng ra.’ *B.P.E.*, tr. 239

[\[120\]](#) *Dhs* §§962- 66

[\[121\]](#) *Dhs* §967

[\[122\]](#) *Dhs.* §969

[\[123\]](#) *Dhs* §970

[\[124\]](#) *Sabbhabvato* (hay là đọc là *sabbhavato*) nhờ sự tồn tại hay thể hiện của lạc, khổ đang có một cảnh xúc. Tr.

[\[125\]](#) *Dhs* §971

[\[126\]](#) *Dhs* §974

[\[127\]](#) *Dhs* §978

[\[128\]](#) Những cư dân tại *Abhayagiri*

[\[129\]](#) Xin đọc Compendium

[\[130\]](#) *Abhinibbatti*: *B.P.E.*, tr. 271, ‘được tái tạo dựng’

[\[131\]](#) S. ii. 26.

[\[132\]](#) Dialogues ii. 202 tt.

[\[133\]](#) *Parinipphannan* từ này khẳng định như thể được thấy trong Kinh Phật; nhưng không thấy đề cập đến trong Hội Kinh điển Pali. (P.T.S). NXB. Dịch giả tiếng Anh không sử lý theo như trong tác phẩm Miến Điện. Trong một danh sách hai phần (tích cực, tiêu cực) về các thuộc tính thấy trong Thanh Tịnh Đạo tr., 450 Buddhaghosa đã thêm vào cặp từ này. xin đọc Các Điểm Tranh Luận (points of Controversy) tr. 308,396. nxb.

PHẦN II

CHƯƠNG TOÁT YẾU (NIKKHEPA)

Chương I

TAM ĐỀ

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

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

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

[345] ‘Điều gì tương ứng’: *Có nghĩa là*, tương ứng với vô tham, v.v... Ở đây, nơi hành uẩn[8] tương ứng với vô tham cũng được tính với vô sân, và vô si. Với hai điều còn lại trong cách tương ứng cũng được hiểu tương tự như vậy, nghĩa là theo cùng một phương pháp. Đấng Pháp Vương đã chứng minh điều này bằng cách khái quát bốn lãnh vực tâm thiện trong tương ứng uẩn thứ tư tương ứng.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Trước tiên, trong các tam đề và nhị đề đó, ta sẽ đề cập đến các tam đề dị thực quả,[20] cho dù các hiện trạng sắc quả cũng như các hiện trạng phi sắc quả đều sanh khởi từ nghiệp mà ra (kamma). Tuy nhiên, vì không có đối tượng, nên các hiện trạng này không giống nghiệp đó, tuy nhiên các hiện trạng này vì không có đối tượng, nên chúng giống hết như nghiệp vậy. Nhưng các hiện trạng quả vô sắc lại có một cảnh pháp, vì chúng nên giống nghiệp, nên giống như các kết quả, giống dị thực quả tương tự như hạt giống vậy. Khi hạt giống lúa được gieo, cây mạ và lá lúa, v.v...mọc lên, cho dù sự xuất hiện không được gọi là hạt lúa, nhưng khi lúa đã chín, trưởng thành, vì giống như hạt giống nên được gọi là hạt lúa. Và hạt lúa, lá lúa, v.v... được coi như đã được tạo ra, sanh khởi từ hạt lúa. Giống vậy cũng thật thích hợp để gọi (sắc) ‘sinh khởi từ nghiệp, hay là ‘thành do thủ.

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

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

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

[348] Trong tam đề, đề cập đến ‘câu hành hỷ’[24]hỷ, lạc, xả (indifference), đem lại bản chất nơi các pháp đồng sanh với chính các hiện trạng này, chính các hiện trạng này lại trở

nên thoát bộ. [25] Trong tam đề này, các hiện trạng tâm câu hành ưu, thân thức đi câu hành khổ, với thọ xả (indifference) với sắc, níp-bàn- chẳng có điều gì khác đề cập đến cả. Vì tam đề này được cho là thoát khỏi nội dung không xảy ra nơi tam đề thiện và nơi năm nét đặc trưng này.

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

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

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

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

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

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

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

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

như vậy là ‘những người tầm thường’ hay bị liệt kê vào số những người bị loại bỏ, những người không thể hoà đồng được với những người bậc Thánh, vì họ có những đức tính giới hạnh, có huấn luyện, v.v...như vậy đó là ‘người bình thường.’ được định rõ là như sau: -

Đức Phật, bậc giác ngộ đã chứng kiến

Nơi phạm phu có hai hạng người: một hạng u mê

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

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

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

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

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

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

Ngay sau đây là câu chuyện: - Có một người từ bỏ thế gian vào lúc tuổi già, ông là một người hỗ trợ cho các vị Lão Trưởng, được diệt trừ mọi điều phiền não, là cư dân sống trên núi Cittala. Một ngày kia đang khi đi khát thực với một vị Trưởng Lão, mang giúp vị này bình bát khát thực và cầm áo cà sa cho ngài và đi theo sau ngài. Người này hỏi vị trưởng lão, ‘Thưa ngài, những bậc Thánh là người như thế nào?’ vị trưởng lão nói, ‘: ‘Này bạn, ngay cả trong giáo pháp này có một số người lớn tuổi đi cùng với các vị thánh, mang giúp các vị đó bình bát khát thực và cầm áo cà sa cho ngài và thực hiện nhiều nhiệm vụ lớn nhỏ cho các ngài, vị ấy cũng không biết đến họ. Hỡi người bạn hữu thân mến, các vị thánh thực khó biết được’ cho dù điều này đã được nói ra thì người đó cũng không hiểu những điều gợi ý đó. Chính vì thế nhìn (vị thánh) không bằng con mắt trần tục, mà bằng tuệ nhãn, như Đức Phật đã nói: ‘Này Vakkali, nhìn thấy sắc thân xác ô uế đó làm gì? Thật sự, hỡi Vakkali, kẻ nào nhìn thấy pháp là nhìn thấy ta’ [36] Chính vì thế không chỉ nhìn thấy những pháp ấn vô thường đặc biệt, v.v...mà nhìn thấy các vị thánh nhân bằng tuệ giác. Không chỉ đến được với pháp Luật mà đến được với các vị thánh nhân, không phải nhận ra công việc bậc Thánh hay các pháp đem lại bậc Thánh, cho dù kẻ nào có nhìn thấy tận mắt. Nên được hiểu là ‘ họ cũng chưa nhận ra được các vị thánh’

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

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

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

Đấng Chí tôn nói: đây là trí và niệm.

Đây là trí chính Ta đã dạy.

Có khả năng chứng ngộ.

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

Và vì đối nghịch lại trong số nhiều loại trí và minh. Như thế là phân biệt được danh sắc, có sự từ bỏ những điều thất lợi này thất lợi nọ và thiên quán và trí tuệ giông như việc từ bỏ bóng tối khỏi ánh đèn. Cụ thể, từ bỏ thân kiến bằng cách xác định rõ danh và sắc (vật chất) [352] bằng cách từ bỏ những quan điểm điều gì là nguyên nhân cho rằng không phải là nguyên nhân và những gì không phải là những nguyên nhân cho là những nguyên nhân

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

Và chính vì toàn bộ điều này được gọi là từ bỏ hiểu theo nghĩa diệt trừ, và luật hiểu theo nghĩa chế ngự, chính vì thế ta gọi là luật từ bỏ. Hay là toàn bộ điều này được gọi như vậy xuất phát từ điều tạo ra giới luật này giới luật nọ nơi người nào đó đang diệt trừ điều này điều kia. Như vậy ta nên hiểu vấn đề này dưới năm tiêu đề. Như vậy chính vì điều này ngắn gọn thành hai lại được phân tích thành mười. Không tồn tại nơi người vô văn phạm phu, vì người này đã phá vỡ việc thu thúc và không từ bỏ được điều cần phải được từ bỏ. Chính vì thế mà thiếu luật như vậy thì người đó được gọi là ‘không được luyện tập.’

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

Trong câu, ‘Người đó thấy sắc pháp là bản ngã. [\[41\]](#)’ ở đây trên thế gian này có một số người cho sắc pháp (thể chất) là bản ngã: ‘Điều gì là sắc điều đó chính là tôi, tôi chính là sắc đó.’ Như vậy họ coi sắc và bản ngã không phải là hai. Vì họ nhìn ngọn lửa và màu ngọn lửa chỉ là một. ‘Điều ta gọi là ngọn lửa của một chiếc đèn dầu đang cháy chính là màu, cái gọi là

màu cũng chính là ngọn lửa.’ Chính vì vậy ở đây họ coi thể chất (sắc) chính là ngã, điều này do tà kiến mà ra. ‘Hoặc ngã phải được sở hữu sắc.’ Coi như cái phi sắc là ngã, người đó coi ngã như là đang có sắc, giống như một cây bóng của cây đó. ‘Hoặc giả sắc trong ngã.’: Coi cái phi sắc là ngã. Người đó coi thể chất (sắc) như ở bên trong ngã, giống như hương thơm ở trong hoa. ‘Hoặc giả ngã ở trong sắc: - họ coi phi sắc chính là ngã, người đó coi ngã giống như ở trong sắc, giống như một viên ngọc quý ở bên trong cái Tháp. Và cũng như vậy đối với thọ, v.v...[\[42\]](#)

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

‘Tương ưng với điều đó’: tương ưng với tám phiền não đó. Hay điều này nên được chứng minh bằng sự liên kết với mỗi phiền não đặc biệt, như thể với ‘tham lam đó’, với sân hận đó’ trong đó, một khi tham lam được cứu xét đến, thì nhóm phiền não này, cũng là hành uẩn, *có nghĩa là*: si mê, ngã mạn, hôn trầm, phóng dật, vô tầm, vô úy, được gọi là tương

ung tham. Khi sân hận được cứu xét đến, thì nhóm phiền não này, *có nghĩa là*: si mê, hôn trầm, phóng dật, vô tầm, vô úy được gọi là tương ung sân. Khi si mê được cứu xét, nhóm phiền não này *có nghĩa là*: tham lam, sân hận, ngã mạn, hôn trầm, phóng dật, vô tầm, vô úy được gọi là tương ung si. Khi nhóm lừa dối được cứu xét, thì nhóm phiền não này đồng sanh với điều đó. *Có nghĩa là*: tham lam, si mê, hôn trầm, phóng dật, vô tầm, vô úy được gọi là tương ung ngã mạn. Bằng cách này, pháp tương ung với ‘hôn trầm đó’ ‘phóng dật đó’ ‘vô tầm đó’ ‘vô úy đó’ được cho là có tương ung với nhau. Như vậy việc liên kết đã được thực hiện.

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

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

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

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

Trong tam đề, hữu nhân do tri kiến đoạn trừ.’ [53] đã kết luận rằng đây là những pháp có căn nhân do tri kiến đoạn trừ được, một lần nữa cụm từ ‘ba kiết sử’, v.v... được nói đến để chứng tỏ rằng, sau khi đã chỉ ra cho thấy điều gì phải được đoạn trừ., thì những nhân và các pháp nhân do một hiện trạng liên kết mà ra. Cho dù trong cách diễn tả ‘với những nhân’ được đoạn trừ’ những pháp này được hiểu rõ. *Có nghĩa là*., ‘trong số những nhân này cần

phải được đoạn trừ nhờ tri kiến, si mê câu hành với tham lam làm nhân. Si mê câu hành với sân hận là nhân với nó Và tham lam, sân hận lại là nhân cho si mê này, tuy nhiên si mê có câu hành hoài nghi, vì thiếu một nhân tương ưng khác, chỉ được gọi là nhân mà thôi, và không câu hành với một nhân nào cả. Điều này muốn chứng tỏ việc loại bỏ si mê này cho thấy điều diễn đạt đề cập đến ở trên đã được nhắc đến.

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

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

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

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

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

[359] Trong phần diễn giải ‘có Đạo là nhân’ [59] thông qua công thức đầu tiên thì các pháp uẩn câu hành với các nhân được chứng minh, các uẩn tương ưng với Đạo thông qua nhân hiểu theo nghĩa có tương quan nhân duyên [60]. Theo công thức thứ hai được chứng minh pháp câu hành với nhân của các Đạo còn lại, nhân được gọi là chánh kiến và chánh đạo

vậy. Nhờ công thức thứ ba được chứng tỏ pháp câu hành với các nhân, cụ thể là pháp chánh kiến có được nhờ vào các nhân nổi lên trong Đạo.

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

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

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

có bị diệt, tuy nhiên, đến phiên tâm cao hơn này cũng bị diệt, thì tâm sau này chắc chắn sẽ nổi lên. Như vậy bản ngã, nếu được phát hiện ra như là một loạt các hiện trạng vô sắc, vẫn không được coi như là phi hiện hữu, nhưng trở thành hàng loạt các hiện trạng tiềm năng. Như vậy thì kết quả nghiệp chướng lại có hai đặc tính.

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

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

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

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

Trong từ đầu tiên ‘có cảnh nội phần.’^[72] Ta nên hiểu là các pháp hy thiêu và đáo đại. [362] Trong từ thứ hai, ta cũng nên hiểu như vậy đối với các pháp vô lượng. Trong từ thứ ba, ta

chỉ nên hiểu các pháp hy thiếu và đáo đại mà thôi. Những từ vô lượng không thể lúc này được hiểu là cảnh ngoại phần, lúc khác lại là nội phần đối tượng được.

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

-ooOoo-

Chương II

NHỮNG NHỊ ĐỀ VÀ CÁC NHÓM KHÁC

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

Trong việc diễn giải ‘vô si’^[76]: - trí hiểu rõ^[77] Khổ Đế (insight into Ill)*có nghĩa là* hiểu rõ sự thật đau khổ. Và cũng giống như vậy đối với tập khởi của khổ, v.v... và ‘về những vấn đề này trí hiểu rõ Khổ Đế’ xuất hiện trong khi nghe, khi quán sát, bằng đắc chứng và phản tỉnh. Cũng giống vậy đối với ‘khổ tập.’ Nhưng trí ‘hiểu rõ diệt’ chỉ xuất hiện ở nghe, đắc chứng và phản tỉnh. Cũng giống như vậy đối với trí ‘hiểu rõ về Đạo’^[78] ‘Những điều kể trên’ *có nghĩa là* trong một phần quá khứ; những điều sau, *có nghĩa là* trong phần tương lai.; ‘trước kia và sau này’ *có nghĩa là* cả hai. ‘nguyên nhân chỉ định rõ nơi các pháp sanh khởi theo nhân quả,’ *có nghĩa là* đây là nguyên nhân; đó là hậu quả ^[79] phụ thuộc vào nguyên nhân này mà kết quả được tạo ra. Như vậy đây chính là trí (hiểu biết) những nguyên nhân và hậu quả.

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

‘Tham luyến’ là thực hành ‘tham dục’ ‘tham đắm’ lại *có nghĩa là* tham dục mạnh mẽ. Vương vấn lại là một cách dẫn dắt thường xuyên các hữu thể vào con đường dục vọng. ‘Cách phục tùng đề tiện’ lại là chiều theo với, *có nghĩa là* đi theo những ước muốn tham dục của ta. ‘vui thích’ ám chỉ điều này điều nọ các chúng sanh do tham lam trước bất kỳ tham lam hiện hữu nào lại cảm thấy khoái cảm, hoặc chính thói tham lam cảm thấy sảng khoái trong đó. Khát ái một khi nổi lên như là đối tượng lại chính là ‘niềm cảm khoái’ vậy. Tâm tham đắm’ *có nghĩa là* từ được mô tả ở trên không phải thuộc một chúng sanh thường xuyên, nhưng chỉ thuộc tâm mà thôi. ‘tham muốn’ *có nghĩa là* do các đối tượng tham lam mong ước có được. ‘say mê’ *có nghĩa là* nhờ qua sức mạnh thuộc bản chất thấp kém, các tạo vật tỏ ra yếu đuối tiêu tụy do tham lam. Thói ‘ngầu ngiên’ chính là chộp bắt lấy bằng nhai nuốt và kết thúc. Thói tham lam *có nghĩa là* vì tham muốn các chúng sanh trở nên thêm khát, thực hiện thói tham dục đó. Hoặc giả thói tham lam còn có nghĩa là Sân tâm’

như chúng ta thường nói đến một cánh rừng rậm (dày đặc). Từ tiếp theo sau đây cũng có [cùng ý nghĩa] nếu như chúng ta tăng thêm một tiếp đầu ngữ “*pali-*” vào hai từ này có thể có ý nghĩa là thèm khát ăn tạp.[\[81\]](#) ‘Dính mắc’ có nghĩa là thông qua tham lam ta bám víu lấy, hay bám riết lấy. Tham lam lại ‘sa đoạ’ hiểu theo nghĩa đắm đuối, chìm đắm, mong cầu’ hiểu theo nghĩa bị lôi cuốn theo. Như người ta nói rằng mong cầu lôi qua kéo lại người này đầu thai nơi cõi này hay cõi nọ. Thói ‘say mê’[\[82\]](#) có nghĩa là ‘dối trá’ lừa gạt. ‘genitrix’-vì tham muốn hạ sanh ra chúng sanh trong cuộc sống được đổi mới. Như người ta thường nói:

*Một người ham muốn sinh con;
tâm linh phóng đảng lang thang tới ngày.*

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

Những đứa con trai[\[83\]](#) đến với niềm vui thấm ướt và dính kết.

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

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

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

‘Nhắm tới’ chính là định vị trí về điều gì. ‘Hướng tới tái sanh’ có nghĩa là sợi dây tái sanh, chúng sanh được dẫn tới bất kỳ nơi nào nó muốn. ‘Một cánh rừng’ – trong đó tham lam tìm ra được phương cách để nàng lui tới thăm, trở nên dính chặt vào đối tượng này nọ. Hoặc giả như ăn xin.[\[88\]](#) ‘Cánh rừng’ từ này trong tiếng Pali có cũng đồng nghĩa với một vằn thằn lằn nữa.[\[89\]](#) Hay vì một cánh rừng thì giống như một tham lam mạnh mẽ giống như một cách

rừng trong đó có loại cây độc^[90] mọc lên. *Vanatha có nghĩa là* giống như một cánh rừng rậm rạp mọc lên, ấy vậy tham lam vẫn mạnh hơn. Như người ta nói như sau:

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

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

Chặt đi cánh rừng và mọi thứ mọc trong đó.

Để cho bạn được tự do và không lạc đường.^[91]

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

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

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

‘Tham bồng bột’ là tên đặt cho khát ái vì đó chúng ta phải lo lắng bị kích động ở những chỗ phải chiếm được bất kỳ điều gì. Giống như con chó vẫy đuôi. Lòng tham lam lại là ước muốn một cách khôn khéo những điều khoái cảm, có nghĩa là, các đối tượng, hiện trạng như vậy được gọi là ‘khao khát’ [366] ái dục đối với những gì không thích hợp, như là đối với mẹ, dỉ v.v...đó là ‘tình cảm loạn luân’. Tham lam mạnh mẽ cho dù có nổi lên liên quan đến điều gì thích hợp cũng là thói ‘tham lam trái luật pháp.’ Hay phát xuất từ những

câu nói như ‘tình cảm nồng nàn’ ‘ trái luật pháp’ cho dù có chính đáng hay không thì ái dục nổi lên được gọi là ‘tình cảm loạn luân’ hiểu theo nghĩa là không đúng đắn. Và tham lam trái luật pháp’ hiểu theo nghĩa không bình thường. ‘thèm muốn, *có nghĩa là*, các đối tượng ta thèm khát. Một hành vi như vậy có nghĩa là ‘đói khát’. ‘vọng cầu’ là một ước muốn điều gì đó. ‘ Ghen tương’ là một hành vi ghen tương. Năn nỉ khẩn thiết chính là ‘khẩn cầu’.

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

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

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

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

Cây leo tự vươn lên cao, và đứng thẳng trước gió. [\[101\]](#)

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

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

Trong việc diễn giải tư sân hận[\[103\]](#): - ‘hắn đã làm hại tôi’ *có nghĩa là* đã đem lại cho tôi những điều thất lợi[\[104\]](#) theo cách thức này ý nghĩa của toàn bộ [nhóm] từ này nên được hiểu kỹ càng. ‘ hoặc giả khi vô căn có những điều phiền toái tạo ra’ có nghĩa là tức giận vô căn cứ. Thí dụ như có người nổi giận nói rằng ‘mưa tầm tã,’ ‘chẳng mưa gì cả’ ‘ trời gì mà nắng thế’ ‘chẳng nắng chút nào’. Người đó nổi nóng khi gió thổi mạnh, khi gió không thổi. Nổi nóng khi không thể quét lá bồ đề đi được. Khi không thể mặc áo cà sa được. Người đó

bực tức với gió. Khi không được khoẻ người đó bực tức với cả gốc cây. – Liên quan đến những tình huống trên ta đề cập đến điều này. Và trong chín mươi cơ hội được nói đến ở trên [trong bản văn] vì những cơ hội này liên quan đến chúng sanh, mỗi cơ hội lại được chia ra thành ý, khẩu và thân [gây hại hay làm lợi]. Những điều làm trái ý vô lý nổi lên liên quan đến các pháp lại không được chia ra như vậy. ‘điều gây trái ý’ lại là điều trái ý tâm. Mạnh hơn điều đó chính là ‘phản uất’ ‘mối ác cảm’ chính là việc phản kháng. ‘Tính thù địch’ điều đó là tạo đôi kháng. ‘Tính bần gất’ chính là trở nên bực tức. ‘tình trạng giận dữ’ ‘tình trạng căm phẫn’ các từ này được tăng thêm cường độ bằng cách thêm vào những tiếp đầu ngữ (*pa, sam*). ‘Sân hận’ thì gây xúc phạm (hoặc gây hỏng việc) Trong ‘hiềm hận’ ‘ghét cay ghét đắng’ các từ này được tăng thêm nghĩa bằng các tiếp đầu ngữ, ‘sự hỗn loạn tâm’ có nghĩa là bị bất ổn tâm ‘cái đáng ghét’ chính là [ghét] làm đôi trụ tâm khi nó nổi lên. ‘phản nộ’ là tức giận. Cách phải bực tức chính là ‘nổi giận’ hiện trạng một người tức giận gọi là ‘sự phản nộ’ đến đây để chứng tỏ phương pháp nói trên ‘sân hận, sân độc’ được nói trong việc diễn giải về tâm bất thiện^[105] Chính vì thế theo như điều được nói ở đây về sân hận. ‘toàn bộ’ những pháp đó đã được mô tả như là ‘làm nghịch ý’ xuống cho đến ‘phản nộ’ bất kỳ pháp nào được nói đến ở trên trong phương pháp vừa kể về ‘sân hận, và sân độc’, v.v... cũng được nói là hận thù. Theo cách này là có cảm tình được thực hiện ở đây. Vì bằng cách làm như vậy lỗi nhắc đi nhắc lại được tránh.

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

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

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

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

mất biết, thì những pháp đó không đáng do tai biết, ngược lại, những pháp nào đáng do tai biết, thì những pháp đó không đáng do mắt biết.’ Như vậy hình thành những nhị đề từ bốn một với mỗi một trong số năm xứ, quyền vật, một bộ gồm hai mươi nhị đề cần được thấu hiểu rõ ràng.

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

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

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

Để phòng ngừa lẫn lộn, những lậu hoặc nên được xem xét dưới một hay nhiều tiêu đề, như chúng xuất hiện đây kia[trong Kinh Phật]. Như vậy về góc độ ý nghĩa chúng được coi như là lậu hoặc hiểu theo nghĩa chúng là một chất say ‘kích thích lâu dài,’ Trong Luật[118] (Vinaya) có hai tiêu đề đã được chấp nhận: - ngăn ngừa các lậu hoặc ở ngay trên cõi đời này, diệt trừ chúng ở cõi đời sau. Trong Tạng Kinh (Suttanta) thoát tiên có ba cách phân loại:- thí dụ như trong kinh Salayataya Sutta[119]: - có ba loại lậu hoặc, hữu lậu – dục lậu, sanh lậu, và vô minh lậu,’ và rồi lại có cách phân chia thành năm phần như trong kinh Nibbedhika Sutta[120]: - Hối chư vị Tỳ-khuru, có những lậu hoặc dẫn đến địa ngục, [370] lại

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

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

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

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

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

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

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

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

Nhưng - người ta có thể đặt câu hỏi:- phải chăng ước muốn thiết tha để có một thiên cung, một cây như ý, một đồ trang sức, v.v... có phải là một dục lậu hay không? Không phải đâu. Và tại sao vậy? Vì tham thuộc năm dục lạc được từ bỏ do các vị chư thiên, phạm thiên ở đây, có nghĩa là, trên cõi dục. Giờ đây ái dục đó khi được đặt vào vị trí trong nhóm duyên[129] được biết đến duyên chính là tham đó; khi nó được đặt vào vị trí nhóm phược[130]. Chính là tham ác thân phược, trong nhóm phiền não[131] chính là phiền não tham. Nhưng ái dục khi nó đồng sanh với tà kiến thì nó có được xem là dục lậu hay không. Nó được gọi là tham ái thuộc về tà kiến. Như vậy người ta nói: những món quà làm cho một người tham lam với tham thuộc về tà kiến là không có nhiều kết quả [372] cũng không có lợi ích lớn[132].

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

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

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

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

Trong phần giải thích về bốn sên: [137] có năm loại bốn sên, nghĩa là ‘bốn sên về chỗ ở,’ v.v... được cho là muốn tỏ ra keo kiệt về một điều gì đó. Ở đây tính bốn sên trong chùa là một ví dụ đầu tiên. Tương tự như các từ còn lại... toàn bộ ngôi chùa, một phòng ngủ, một căn phòng duy nhất và phòng ngày đêm cư ngụ được gọi là chỗ ở. Có những người sống an nhàn trong đó và nhận được những đồ dùng cần thiết. Một vị Tỳ-khưu nào đó không muốn đến đó vì có một Tỳ-khưu dễ bảo và dễ thương và nghĩ rằng, ‘giờ thì ông ta đã đến đây

[374] chớ gì ông ta biến đi càng nhanh càng tốt!’ Điều này gọi là tính bòn sẻn trong chùa.’ Nhưng không phải vậy đối với kẻ nào thực sự đối nghịch với sự hiện diện của một số các vị ẩn sĩ lắm điều hay gây gổ.

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

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

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

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

biết được pháp này, rất có thể sẽ phá hoại niềm tin của chúng ta,’ và không truyền bá pháp đó, người này thực sự là bòn sên trên bình diện giáo lý.

Trong số năm cách bòn sên vừa nêu, thì tính bòn sên đầu tiên, liên quan đến cuộc sống trong chùa, người keo kiệt đó sẽ trở thành con qui, hay Nga Quỷ (peta) và đi rong chơi đội rác rến trong ngôi chùa đó lên đầu mình vậy. Tiếp theo sau đó, người nào nhìn thấy chính gia tộc mình thực hiện bố thí, v.v... cho người khác, lại tỏ ra keo kiệt đối với gia tộc, và nghĩ rằng, ‘gia đình tôi sẽ đi đến phá sản,’ – người nghĩ như vậy sẽ hộc máu ra khỏi miệng, sẽ lâm bệnh, và ruột sẽ vỡ ra thành nhiều mảnh và hộc máu ra miệng. Thông qua bòn sên có liên quan đến những lợi lộc thuộc Tăng gia hay thuộc về một tăng hội và thông qua sử dụng lợi lộc đó như của cá nhân, người đó sẽ phải tái sinh thành quỷ sứ, hay Nga Quỷ (peta) hay một người bị trần quẩn. Thông qua bòn sên liên quan đến sắc đẹp cá nhân và danh tiếng về những công đức và pháp học có được, kẻ nào tự đưa mình lên nhờ vào những lời khen ngợi của chính mình chứ không phải do người khác; kẻ nào kể ra lỗi lầm này nọ của người khác chứ không phải của mình nói rằng, ‘Hắn đáng lời khen ngợi nào đây?’ và không truyền bá bất kỳ pháp học nào cho người khác, thì trở thành xấu xa đê tiện, hoặc có miệng đáng phi nhổ nước miếng^[139]. Mặt khác, vì liên quan đến bòn sên trong chùa (keo kiệt đầu tiên) người đó sẽ bị tra tấn trong nhà sắt. Do bởi tính bòn sên về gia tộc thì người đó sẽ nhận được rất ít lợi lộc. Do bòn sên với những lợi lộc thì người đó phải đầu thai nơi chốn địa ngục đầy phen. Do bởi bòn sên về danh thơm tiếng tốt người đó sẽ phải đầu thai mà chẳng còn chút danh thơm tiếng tốt hay sắc đẹp nào cả. Do bởi bòn sên về pháp thì người đó phải tái sinh trong địa ngục trên đồng tro đỏ rực.

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

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

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

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

‘Thiếu quảng đại trong lòng’ là một hiện trạng tâm vị đóng lại và co dúm lại thế nên tấm lòng không thể trải rộng ra để thực hiện bố thí, v.v... trong việc thực hiện phục vụ người khác. Nhưng bởi vì người bòn sên ước ao không cho người khác những gì thuộc về mình,

và muốn lấy đi cái thuộc về người khác, chính vì thế bồn sên này nên được hiểu có trạng thái là giấu đi và giữ lại tài sản của chính mình. Đang xảy ra như sau: chớ gì tài sản này là của tôi chớ không phải của người khác.!' Điều còn lại trong nhóm này thì đã rõ ràng.

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

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

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

Trong phần diễn giải về hôn trầm và thụy miên[148] thuộc nhóm Triền Cái, 'thối miến cường tâm' là một tâm bệnh' vì ai bị bệnh ta gọi người đó bị khó ở. Điều này cũng được đề cập đến trong Luật (Vinaya), 'thưa ngài tôi không khó ở'[149] 'Tính khó sử dụng' cũng là trạng thái khó sử dụng được gọi là bệnh tâm linh. 'Bám chặt vào' là một trạng thái treo ngược đầu xuống. Cụ thể, khi tâm không thể tăng cường được tư thế của mình, treo lủng lẳng giống như những con dơi treo lủng lẳng trên ngọn cây giống như người ta treo các lọ đường thô trên móc. Chính vì có liên quan đến trạng thái tâm như vậy thế nên 'tình trạng bám chặt lấy' được nhắc đến. Từ thứ hai được tăng thêm tiếp đầu ngữ 'sam' 'Bám dai dẳng' có nghĩa là, 'co rút lại do không bung ra được' hai từ khác ám chỉ trạng thái và hiện trạng. 'Slot' lười biếng chính là tính ngu dốt không mở rộng ra giống như một cục bơ, tính chất khô cứng' cũng ám chỉ một trạng thái. Đó là trạng thái 'cứng nhắc,' ý muốn nói, trạng thái này bị sơ cứng vì không nở ra được,

[378] 'Về những yếu tố tâm' [150] có nghĩa là, bàn về ba danh uẩn. 'Tính chất miến cường, đặc tính khó sử dụng': - cặp từ này đã được nói đến ở trên. 'Che khuất' có nghĩa là che phủ danh uẩn như thể một đám mây che phủ bầu trời. 'Bao bọc' chính là che phủ toàn bộ. 'Ngăn cản ngay từ bên trong' chính là gây cản trở bên trong. Nói rộng ra: Giống như một thành phố bị bao vây chiếm giữ thì cư dân bị nhốt ở bên trong không thể thoát ra ngoài

được, chính vì thế những hiện trạng do tình trạng thụy miên nhốt ở bên trong không bằng bất kỳ cách nào mà xuất ra được, chính vì thế cụm từ. ‘thụy miên’ có nghĩa là, đàn áp, thói hôm trầm này gây thiệt hại bằng tính chất khó sử dụng. ‘Ngủ’ là trạng thái chúng ta đi ngủ, ‘giấc ngủ lơ mơ’ khiến ta chỉ khép mắt lại để đó v.v... ‘thiu thiu, buồn ngủ’ hai từ này ám chỉ trạng thái và hiện trạng. Và lý do nhắc lại từ ‘ngủ’ đi trước các từ vừa nêu đã được giải thích. ‘Điều được gọi là hôn thụy Triền Cái và’: - liên kết cụm từ ‘đây là hôn trầm’ và ‘đây là thụy miên’ thì cụm hôn thụy triền cái được hiểu theo nghĩa ngăn cản. Hôn thụy Triền Cái thường nổi lên trước và sau giấc ngủ của những người đang theo đuổi con đường tu luyện Phật Pháp, và cả những người bình thường được cắt bỏ hoàn toàn bằng Đạo ở bậc A-la-hán. Nhưng lại xuất hiện một dòng chảy nhẹ nhàng vào tâm phần (life-continuum) tiềm thức (trong lúc mỗi mạt) do tính chất yếu đuối nơi thân thanh triệt của các vị A-la-hán.^[151] Đang khi vấn đề này nổi lên không trộn lẫn [với qui trình tâm], các ngài đã ngủ. Việc nghỉ ngơi này được gọi là một giấc ngủ.

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

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

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

ngủ mơ màng tác động trên mí mắt, v.v... Như vậy từ cách định nghĩa như vậy có nghĩa là thủy miên mang tính chất phi sắc, đã được làm rõ. Chính vì thế mà thủy miên không phải là một sắc.

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

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

Nhưng chính thủy miên cũng làm ô nhiễm tâm và làm suy yếu trí tuệ. Chính vì thế thủy miên không phải là sắc pháp. Điều này được xác nhận bằng cách đề cập đến tính cách tương ưng. Vì Đức Phật đã nói rằng: ‘hôn thủy Triền Cái là một triền cái tương ưng với vô minh triền cái.’^[159] Vì lý do đó đề cập đến tính tương ưng thì thủy miên không phải là một sắc pháp. Vì sắc pháp không được liệt vào số các nhân tố có khả năng tương ưng với một nhân tố khác được. ^[381] Tạm coi đây là điều khẳng định những gì ta đã suy ra (bằng cách liệt kê), ta có thể nói như sau: - Chính vì ta nói rằng: ta có thể nhìn thấy loài động vật có vỏ

(như tôm, ngao sò ốc hến), một viên sỏi, một trại chăn nuôi đại gia súc, một bầy cá, đang đứng yên hay đang di chuyển - một viên sỏi hay những trại chăn nuôi đại gia súc thì bất động, những gì còn lại có cả hai đặc tính đứng yên hay di chuyển. - Chính vì thế ở đây thụy miên được khẳng định chỉ là một triền cái mà thôi, hôn trầm thì vừa là triền cái lại vừa là tương ưng với vật khác. Và gộp hai trường hợp lại với nhau, ‘cả triền cái lẫn tương ưng triền cái được khẳng định là cả hai đều đã được cân nhắc vậy.

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

[Nếu như vậy, nó không tồn tại] vì bạn chỉ xác minh đặc tính sắc công nhận viên sỏi và trại đại gia súc không di động là một sự thật không do Kinh Phật (sutta) đặt ra. Vì thế trong đoạn trích dẫn trên, ta chỉ lấy ý nghĩa như đã đề cập đến mà thôi, tuy nhiên, điều này không chứng minh là thụy miên là một sắc pháp. Bạn không thể thiết lập đặc tính sắc bằng đoạn kinh đó. Kết luận của chúng tôi là đúng. Vì bạn đã không thể thiết lập được đặc tính sắc cho thụy miên bằng cách khẳng định những gì phải xảy ra. Không, hơn nữa: - hãy đọc đoạn ‘vì đã được từ bỏ,’ v.v... trích trong Phân Tích; ta thấy nói rằng: - ‘(ngài [Đức Phật] tỏ ra) như một người đã đoạn trừ được hôn trầm và thụy miên từ lâu rồi, có nghĩa là, vì ngài đã từ bỏ, đã diệt trừ ra được cả hai thứ đó, nên ngài đã thực hiện được việc diệt trừ, từ bỏ, xả ly, giải thoát khỏi... tâm của ngài những gì liên quan đến hôn trầm và thụy miên; ngài đã tẩy sạch, đã Thanh tịnh và Thanh tịnh cách toàn diện, đã thoát khỏi và đã tự giải thoát một cách toàn diện...’^[160] Chúng ta đề cập đến tất cả những điều này là vì diệt trừ. Và không đề cập gì đến tương quan (sắc) chính vì thế dựa trên lý luận này thụy miên cũng không phải là một sắc pháp.

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

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

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

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

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

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

Trong phần diễn giải về hối hận,^[173] ‘Nghĩ tới điều gì hợp pháp liên quan đến những gì bất hợp pháp.’ được coi như nhằm diễn giải hối hận đến tận căn nguyên. Thông qua điểm này tưởng tượng đến điều gì không thích hợp lại cho là thích hợp, khi ta vi phạm phải những điều cấm kỵ, những điều sai trái, những ai suy nghĩ đến những điều đã làm đó thì cảm thấy ân hận và hối lỗi. ‘Tôi thực sự đã làm điều sai trái (quấy). Nỗi ân hận chỉ nổi lên sau khi đã tỏ về hối lỗi. Chính vì thế điều này đã được chứng minh ngay từ căn nguyên những gì ta nói ra. Ở đây nếu ai cố ý dùng thực phẩm không hợp với luật cho là hợp với luật, dùng thịt không thích hợp, mà tưởng suy nghĩ là thích hợp. Thịt gấu lại tưởng là thịt heo, thịt báo lại cho là thịt hươu hay thịt nai, ăn trễ giờ mà lại tưởng tượng ăn đúng giờ ăn sau khi yêu cầu (pavarana), nghĩ rằng ngày đó chưa hết, ăn ngay cả bụi bậm rơi trên bình bát khát thực mà

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

lãnh vực (range) của mình, và cũng còn ở nơi khác nữa, nhưng không gộp lại chung, chính vì thế họ được gộp lại.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

‘Danh’ hay là ‘Tên’ [\[200\]](#) có bốn loại: -điều được đặt cho vào các dịp đặc biệt, điều đặt cho do đặc tính cá biệt của người nào đó, điều được đặt cho để tung hô, điều tự xuất hiện.

Trong số đó, tên của vua *Mahasammāta* là ‘một tên được đặt vào dịp đặc biệt. Liên quan đến vấn đề này ta thấy dân chúng nói rằng: quả thực, ngài Vasetta.”

“*Mahasammāta, Mahasammāta*” – nhà vua được dân chúng gọi như vậy- và là tên đầu tiên được đặt[201] cho nhà vua. [391] Tên được tạo ra do có đặc tính riêng như là Pháp sư, tín đồ, Ragman, Luật sư, người thông Tam Tạng Kinh, và tín đồ –những tên như vậy được đặt do phẩm chất cá nhân của một người nào đó’. Có hàng trăm tên khác nhau đặt cho các Vị Như Lai, như Đấng Thế Tôn, A-la-hán, Chánh Đẳng Giác.,v.v...cũng là những tên gọi. Chính vì thế người ta đã đặt thành kệ như sau:

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

Vào ngày lễ đặt tên cho bé trai, họ hàng quây quần xung quanh, sau khi đã biểu lộ lòng tôn kính đối với những ai đáng được nhận quà biếu, họ hàng đồng ý đặt cho đứa nhỏ một tên, nói rằng: ‘Tên thằng bé là như vậy’: - Đây là tên ‘được đặt cho để biểu lộ việc tung hô.’ Khái niệm ở trên phù hợp với khái niệm sau này, một từ thông thường trước đó cũng phù hợp với từ sau, *thí dụ như* mặt trăng trong quỹ đạo trước đó cũng là (cái ta gọi là)mặt trăng hiện giờ; và cũng có mặt trời, đại dương, trái đất, núi trong quá khứ: - đây là tên tình cờ nổi lên.’ Bốn loại tên chỉ thực sự là một từ ‘tên’ Danh’ mà thôi. ‘việc gọi tên” chính là ta đã thực sự đặt một tên gọi vậy. ‘tên được gán cho’ chính là tên được thiết lập, ‘việc giải thích’ làm sáng tỏ chính là qui trình đặt tên ‘dấu hiệu đặc biệt’ chính là tên chỉ rõ ý nghĩa. Cho là chính vì tên này có nghĩa một hay nhiều ý nghĩa. ‘Ý nghĩa[202]; tức là nghĩa của một tên gọi danh từ.

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

[392] Trong nhị đề ‘Danh và Sắc’ có nghĩa là tâm và sắc pháp[204] (mind matter) ‘Tâm Danh,’ có nghĩa là đặt tên, hướng đến (namana), bắt chịu theo (namana). Có bốn uẩn là ‘danh’ hiểu theo nghĩa đặt tên,[205] Vì uẩn đó xuất hiện từ giây phút được đặt tên cho người. Tên của nhà vua *Mahasammāta* đã là *Mahasammāta*, và đang khi chúc mừng thì cha mẹ đã đặt một tên cho cậu bé, ‘hãy gọi con là Tissa, Phussa’ và đang khi đặt tên có căn cứ vào tính chất đặc thù như: Pháp sư, Luật sư, những tên như là ‘thọ’ thì hơi khác một chút. Cảm giác và các [ý xú] khác, như đại địa này và các ý xú khác lại tự có tên ngay khi xuất hiện. Ngay khi chúng xuất hiện thì đồng thời tên cũng có nổi lên. Không ai trong chúng ta, khi thấy thọ nổi lên lại nói ‘hãy gọi đó là thọ’; trong trường này không có chức năng đặt tên ở

đây. Vì khi trái đất xuất hiện thì cũng không có chức năng đặt tên xuất hiện đồng thời với nó. Cho là; - mi được gọi là trái đất'; và tương tự như vậy với sa bà thế giới, núi Meru Tu di, mặt trăng, mặt trời, các tinh tú, - tên có ngay khi chúng xuất hiện. Đây là điều trả lời cho khái niệm xuất hiện tự nhiên. Chính vì thế, khi thọ xuất hiện tên 'thọ' cũng tự xuất hiện. Đây là câu trả lời cho khái niệm nổi dậy tự nhiên. Tên có thực đối với tướng và những hiện tượng tâm còn lại. Đối với thọ, cho dù nó có thể ở quá khứ, tương lai hay hiện tại vẫn chỉ là thọ mà thôi và cũng vậy đối với tướng cũng như hành và thức. Nhưng đối với Níp-bàn thì luôn hiện hữu mọi lúc, và luôn luôn chỉ là Níp-bàn. Đó là 'tên' hiểu theo nghĩa đặt tên. Bốn uẩn cũng chỉ là 'tên' hiểu theo nghĩa hướng đến, vì chúng cúi xuống đến đối tượng hiểu theo nghĩa nó tạo ra phải chịu theo. Toàn bộ những gì nói đến ở trên đều là 'tên'. Vì bốn uẩn tạo ra cho nhau để hướng đến đối tượng; và níp-bàn (bend faultless) bằng tương quan nhân quả khi có hướng đến vô tội cảnh trường.

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

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

Trong phần diễn giải về việc 'khó dạy,' [213] có đoạn viết 'khi điều gì hợp với Luật Giới đã được nói' có nghĩa là điều luật đó đã được Đấng Thế Tôn ban hành và được cho là hợp với Luật, để chứng tỏ điều cơ bản và việc lỗi phạm như sau: 'Người đã phạm phải điều học này, hãy đến, ta sẽ chỉ cho thấy lỗi phạm đó, hãy sám hối và sửa chữa đi.' 'con người cáu kỉnh,' ám chỉ công việc của một con người ngoan cố, do những thù vạ trong lời nói và thiếu trí, không dễ phục tùng khi được động viên thôi thúc. 'khó dạy' là một hình thức không thực tế. Những từ còn lại cũng có ý nghĩa tương đương. 'Đặc tính chống đối lại' là về phe với bên đối nghịch. Một con người 'thích đối lập' là người cảm thấy khoái trí được về phe với phía đối nghịch. Cũng có ý nghĩa tương đương với một người cảm thấy khoái trí trong suy nghĩ. 'Tôi có quan điểm đối nghịch và chỉ với một tiếng nói của tôi đã khiến hân im như thóc thổi.' 'Tính hay bắt bẻ' là tình trạng của một người như vậy. 'Thiếu quan tâm' là tình trạng một người không chấp nhận lời khuyên răn. 'Thiếu suy xét' cũng có nghĩa tương đương như vậy. 'Tính ngỗ ngược' là một trạng thái bác bỏ lời khuyên răn. 'Thiếu kính trọng' là hiện trạng một người thiếu tôn trọng nổi lên trong lời từ chối bình thường khi phải tỏ ra kính trọng nơi cần đến việc này. 'Thiếu tôn trọng' là một hiện trạng từ chối bình thường tỏ ra kính trọng với người cao niên hơn chúng ta đang chung sống với. 'điều này được gọi là' có nghĩa là, một thái độ như vậy được gọi là khó dạy... thực chất mà nói điều được gọi như vậy chính là bốn uẩn trước với uẩn thứ năm tức là bản về hành uẩn.

Câu trả lời về 'Ác bằng hữu' v.v... [214] cũng được mô tả với cùng một phương pháp như là 'phạm giới' nêu trên. 'Ác bằng hữu' và những gì còn lại không phải là những hiện trạng

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

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

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

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

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

thức khác, thí dụ như hạt giống cây xoài chính là điều kiện và nguyên nhân của trái xoài vậy.

Trong phương pháp thứ nhì (phi vị trí). Các từ ‘bất kỳ’ [225] pháp nào chỉ ra duyên có của các hiện trạng không thích hợp. ‘Không làm nhân cũng như không làm duyên có nghĩa là, nhân thanh triệt, khi cảnh thanh không làm nhân, không làm duyên cho nhĩ thức phát sanh, cũng giống vậy đối với nhĩ thanh triệt, v.v...cũng không làm nhân và không làm duyên cho những thức còn lại. Chính vì trái xoài không phải là điều kiện không phải là nguyên nhân tạo ra cây thốt nốt.

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

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

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

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

như là lời nói lỗ mǎng. Tiếp theo đó, sân hận chính là chất độc hại (elam), lời nói dễ thương lại là không độc hại (nela) ‘vô can’ chính là ý nghĩa này vậy như trong đoạn sau:

Vô can là khuôn vàng thước ngọc, hãy giữ làm sao cho tấm lòng trinh trắng. [232]

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

Trong phần diễn giải về ‘tiếp đãi’ [233] ‘tiếp đãi tài vật’ [234] chính là sự giấu kín, che đậy những nhu cầu thân. Giữ khoảng cách cần thiết giữa chính mình và người khác do bởi những nhu cầu đó không được thoả mãn. ‘tiếp đãi pháp’ bằng sự gần gũi, che đậy pháp, khoảng cách có thể tồn tại giữa chúng ta và người khác do các nhu cầu không được thoả mãn. ‘Hẩn tỏ ra tiếp đãi, bằng hai cách tiếp đãi’. Tỏ ra lịch sự tức là không để lại những khoảng trống như vậy Bài Pháp sau đây giải thích ngay từ đầu: - Một vị Tỳ-khuru nhǎ nhận, nhìn thấy một vị khách đang đến thăm chùa, ta phải ra gặp vị khách đó [398] và đỡ lấy bát khát thực và áo cà sa cho người đó. Dẫn đến chỗ ngồi tử tế, quạt cho vị đó với cây quạt làm bằng lá thốt nốt, rửa chân vị đó, sức dầu chân cho vị khách. Nếu có bơ và nước trái cây vị Tỳ-khuru đó nên đưa cho vị khách sử dụng, đưa thuốc cho vị đó cùng với nước, kỳ cọ nhà chùa sạch sẽ. - Như vậy một phần vị Tỳ-khuru này đã tỏ ra tính tiếp đãi tài vật. Hơn thế nữa vào ban chiều nếu không có vị trưởng lão nào đến tỏ lòng cung kính, vị Tỳ-khuru này phải đến trước vị khách ngồi đó và không hỏi người đó những lời lẽ vu vơ, và chỉ hỏi vị khách những lời người đó quan tâm. Vị Tỳ-khuru không được hỏi vị khách ngài đang tụng đoạn Kinh Phật nào. Nhưng nên hỏi: - bản Kinh điển nào vị Đạo sư và vị giáo thọ sư đang sử dụng? Lại nên hỏi vị đó về những điểm thuộc phạm vi khả năng của vị ấy. Để cho vị khách có thể trả lời được, giỏi và tốt; nếu không, thì chính vị Tỳ-khuru đó phải đưa ra câu trả lời. Như vậy một phần nào đó tiếp đãi pháp đã được tỏ lộ. Nếu vị khách ở lại trong chùa, vị Tỳ-khuru này nên luôn theo sát khi vị khách đi khát thực. Nếu như vị khách muốn rời khỏi chùa, thì ngày hôm sau vị Tỳ-khuru phải dẫn vị khách đến một địa điểm thích hợp nhất cho vị khách lên đường. Và sau khi đi đến một làng gần đó để khát thực thì vị Tỳ-khuru mới được tạm biệt vị khách và ra về. Nhưng nếu đang khác. Nếu vị Tỳ-khuru này đã đích thân mời khách đến chùa, thì vị này phải ra đón khách. Nếu vị khách không muốn đến, nói rằng Chùa đó không thích hợp với ông ta, vị Tỳ-khuru phải mời thêm các vị Tỳ-khuru khác và cùng đi khát thực với vị khách đó và phải cung cấp cho vị đó những nhu cầu vật chất chính vị Tỳ-khuru đã nhận được: - Như vậy tiếp đãi tài vật đã được tỏ bày, vị Tỳ-khuru nên bố thí cho những ai đang trong thiếu thốn những nhu cầu vật chất có được. Cho đến lúc này, hãy

đưa cho vị khách, nếu người đó ngã bệnh hoặc có người nào đó không giữ chay tịnh, vị Tỳ-khuru vẫn phải cho họ những điều cần thiết đó; Và cũng phải đưa cho cả các vị thầy tiếp dẫn, và các vị giáo thọ sư đi chung với vị khách đó kể cả người giữ đồ đạc cho các vị đó nữa. Và vị Tỳ-khuru nào hoàn thành thọ trì luật giới ngay từ đầu nên nhường chỗ ngồi cho vị trưởng lão, kể cả mọi của cải vật chất mỗi lần mang về (sau khi hoàn tất khát thực) cả trăm cả ngàn lần như vậy. Nhưng vị Tỳ-khuru tiếp đãi nhã nhặn nên vị nào không kiếm được của cải vật chất (của bố thí) [235] khi đi khát thực hầu đáp ứng nhu cầu vật chất của vị đó. Khi ra khỏi làng và gặp một vị Tỳ-khuru già nua hay cần đến sự giúp đỡ, ngay các vị Tỳ-khuru ni thì cũng phải giúp đỡ họ như vậy.

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

Trong phần diễn giải 'không phòng hộ môn quyền,' [240] cụm từ 'khi mắt thấy sắc' có nghĩa là, người đó thấy cảnh sắc (vật chất hữu hình) thông qua nhân duyên và có thể thấy cảnh sắc. [400] Nhưng các vị Trưởng Lão lại cho biết: - con mắt không thể nhìn thấy sắc. Và tại sao vậy? Vì con mắt đâu phải là tâm. Tâm lại không thể thấy cảnh sắc và tại sao vậy? Vì nó không phải là con mắt. Nhưng nhờ ảnh hưởng của đối tượng tác động lên môn. Chúng ta thấy cảnh sắc bằng tâm cộng với thanh triệt làm sắc vật và phần giảng thuyết như vậy đã

được hỗ trợ bằng các thành phần như trong câu, ‘Ngài đã nhìn thấu qua một cái cung.’ v.v... chính vì thế thấy cảnh sắc bằng nhãn thức chính là ý nghĩa của câu trên.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

tuyển, v.v... chính vì thế mà thân xác của họ nẩy nở, có đủ sức để chịu đựng những cú đâm. – Chính vì thế mà họ ăn. Nhưng một Tỳ-khưu không thể ăn uống như vậy được.

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

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

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

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

[405] *Ăn đầy đủ còn ba muổng nữa no.*
Hãy uống nước lã - đó là điều bổ ích
Đủ để tạo an lạc cho vị Tỳ khưu tinh cần.[\[247\]](#)

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

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

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

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

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

Trong phần diễn giải kiến tịnh[256] ‘trí túc và kiến mãn túc về nghiệp tạo’ có nghĩa là, trí kiến cho rằng nghiệp chướng thiện này là của riêng ta, nghiệp chướng bất thiện đó không phải của riêng ta; và tại sao vậy? Vì do tính chất phá hoại điều tốt và tạo ra điều thất lợi. Nhưng nghiệp chướng thiện, vì nó phá bỏ điều thất lợi và tạo ra điều tốt, được gọi là thuộc về ta. Ở đây, giống như một người khó khăn về tiền bạc. Đang khi thực hiện cuộc hành trình dài để tham dự lễ hội đã được công bố tổ chức, người đó không nghĩ: ‘Tôi là một người khách. Ai có thể giúp tôi để thưởng thức lễ hội đây?’ Nhưng người đó lại thưởng thức lễ hội được như ý và vượt qua được bất kỳ khó khăn nào một cách dễ dàng, chính vì thế các chúng sanh này dựa trên trí kiến như thế là nghiệp chướng của chính họ, đã đưa ra nhiều hành vi dẫn đến tái sanh. Thưởng thức hạnh phúc[257] và đạt đến bậc A-la-han với số đông đáng kể.

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

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

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

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

Trong phần diễn giải từ ngữ, cụm từ ‘không thôi thất tinh cần’ có nghĩa là người nào uể oải trong việc tu tiến các pháp thiện cao hơn trong chùa được cho là tụt hậu, lùi về phía sau và quay lưng lại những cố gắng đó;[408] chính vì thế để chứng tỏ phương pháp đó, ‘những gì thuộc các pháp thiện’, v.v...đã được đề cập đến. Ở đây ‘hành vi thận trọng’ tức là thông qua công việc thực hiện các hành vi thiện; ‘thực hiện một cách liên tục’. Tức là làm việc liên

tục không đình chỉ tức là làm việc không gián đoạn. Và không ngừng lại; không biếng trễ. Tức là không có đình trệ diễn ra trong cuộc sống; ‘không bỏ nguyện vọng’ là không dẹp bỏ ý chí vươn lên. ‘không bỏ rơi phận sự.’ Có nghĩa là không dẹp luôn gánh nặng trong công việc.

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

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

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

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

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

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

-ooOoo-

^[1] Dhs. § 981

- [2] Tr. 9
- [3] *Dhs.* §981
- [4] *Dhs.* §984
- [5] *Dhs.* §981
- [6] *Phalattha.- Tīkā*
- [7] *Sabhavāṭṭha.-anuTīkā*
- [8] *Sabhavāṭṭa – AmuTīkā.*
- [9] *Dhs.* §992
- [10] *Dhs.* §993
- [11] *Dhs.* §1025
- [12] *Dhs.* § 1243
- [13] *Dhs.* § 1002
- [14] *Dhs.* § 1010
- [15] Chú giải bộ phân tích tr. 209
- [16] *Dhs.* § 983
- [17] *Kasīna.* Xin đọc ở trên tr. 248
- [18] *Dhs.* §§ 984-86
- [19] *B.P.E.*, tr. 252 n.1
- [20] *Dhs.* §§ 987-89
- [21] *Dhs.* §§990-92
- [22] *Dhs.* §995
- [23] *Dhs.* §§996-97
- [24] *Dhs.* §999
- [25] *Pitthivattaka*

[26] *Dhs.* §1002

[27] *Dhs.* §1003

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

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

[30] Không có dấu vết.

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

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

[33] *Summāngala* – *Vilasini* i. 59

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

[35] không thấy nêu lên.

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

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

[38] Xin xem Tự điển Childers sub v. *Vikkhambanam*. – nxb.

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

[40] không thấy nguồn gốc.

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

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

[43] *Dhs* §1004

[44] Xin đọc P.T.S. nxb, tr.354, n.10

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

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

[47] *Dhs.* §1006

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

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

[50] Dhs. §1008.

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

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

[53] Dhs. §1009

[54] Dhs. § 1011

[55] Pitthivattako

[56] Dhs. § 1022

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

[58] Dhs. § 1031

[59] Dhs. §1032

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

[61] Dhs. § 1034

[62] Dhs. § 1035

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

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

[65] Dhs. §1038

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

[67] *Dhs.* §1041

[68] *Dhs.* §1044

[69] *Dhs.* §1045

[70] *Dhs.* §1046

[71] *Pyī.*

[72] *Dhs.* §1047

[73] *Dhs.* § 1056

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

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

[76] *Dhs.* § 1057

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

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

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

[80] *Dhs.* §1059

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

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

[83] *Dhammapada.* Câu 341

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

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

[86] Không có trích đoạn này.

[87] Kinh Nipata, câu 740

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

[89] *Vana, vanatha.*

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

[91] *Dhammapada* câu. 283

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

[93] *Dialogues* I 223 tt

[94] *Asam, asanato*

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

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

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

[98] xin đọc ở trên tr. 65

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

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

[101] *Dhammapada*, câu. 340

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

[103] *Dhs.* §1060

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

[105] Xin đọc tr. 336

[106] *Dhs.* §1061

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

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

[109] *Dhs.* § 1095

[110] *Dhs.* §1085

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

[112] *Dhs.* § 1084

[113] nt. *Dhs.* § 1087

[114] nt. *Dhs.* § 1095

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

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

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

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

[119] *Tương ứng Bộ* iv. 410, 414.

[120] Như trên 387.

[121] M. I 7 tt

[122] M. i. 7 ff

[123] *Dhs.* § 1097

[124] *Dhs.* § 1098

[125] xin đọc ở trên. tr. 248 tt

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

[127] Xin đọc Dialogues i. 40.

[128] Bản văn Miến Điện; *becoming* - *hĩu*;

[129] Tr. 474

[130] P. 64 f.

[131] P. 55.

[132] Không có từ vết.

[133] *Dhs.* §1116

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

[135] *Dhs.* § 1121

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

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

[138] *Anna*, bậc thánh.

[139] Xin đọc là *elamukho*

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

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

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

[143] *Dhs.* §1135

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

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

[146] *Dhs.* §758

[147] *Dhs.* § 1139

[148] *Dhs.* § 1156

[149] không phát hiện ra.

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

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

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

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

[154] *Tương ưng Bộ* , v. 160

- [155] Tăng chi bộ Kinh (*Anguttara*) ii. 53
- [156] Digha iii. 182
- [157] *Tăng chi bộ Kinh (Anguttara)* iii.16; S. v. 92
- [158] Xin đọc Tăng chi bộ Kinh (*Anguttara*) ii. 67
- [159] *Dhs*, § 1179
- [160] Phân Tích Luận . tr. 254
- [161] Tăng chi bộ Kinh (*Anguttara*) iii. 450
- [162] Xin đọc trong S. iii. 26 v.v...
- [163] nt. 33
- [164] S. iii. 28 v.v...
- [165] *Tăng chi bộ Kinh (Anguttara)* iii. 64
- [166] nt. Tr. 63; *Tương ưng Bộ Kinh* v. 96
- [167] trong Khổ đế (*Dukkha*) thuộc vòng luân hồi tạo ra.- *Tīkā*.
- [168] Xin đọc *Trung Bộ Kinh (Majjhima)* i. 115
- [169] xin đọc nt., tr. 433 tt
- [170] *Tương ưng Bộ Kinh* v. 93
- [171] *Tăng chi bộ Kinh (Anguttara)* iii. 65
- [172] xin đọc Bộ Phân Tích . tr. 199,396
- [173] *Dhs* §1160
- [174] xin đọc *Tăng chi bộ Kinh (Anguttara)* ii, 174
- [175] Luật Tạng (*Vinaya*) iv. 70
- [176] *Dhs*. §1170. Luật Tạng (*Vinaya*) iv. 40
- [177] *Dhs*. §1213-17
- [178] *Upa* trong từ *upadanam*; cũng như vậy trong các chữ *upayasa*, *upakutta*. *Tr.*

[179] Xin đọc ở trên *Dhs.* §1005

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

[181] *Dhs.* §1215

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

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

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

[185] *Dhs.* §§ 1151 tt

[186] *Dhs.* § 1280

[187] *Dhs.* §1280

[188] Hay là chốn địa ngục (*nirayo*)

[189] *Dhs.* §1283

[190] *Dhs.* §1285 (e)

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

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

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

[194] *Dhs.* § 1300

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

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

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

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

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

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

[201] *Digha* iii. 93

[202] *Ahīlāpo*. B.P.E ‘pháp

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

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

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

[206] *Dhs.* §§ 1311-12

[207] *Dhs.* § 1313

[208] *Dhs.* § 1315

[209] Nghĩ đen là ‘sẽ đến trở lại’

[210] *Dhs.* § 1316

[211] *Dhs.* § 1319

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

[213] *Dhs.* § 1325

[214] *Dhs.* § 1326

[215] *Dhs.* § 1327

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

[217] *Dhs.* § 1330

[218] *Dhs.* § 1331

[219] *Dhs.* § 1332

[220] *Dhs.* § 1333

[221] *Dhs.* § 1335

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

[223] Bộ Phân Tích tr. 135tt

[224] *Dhs.* § 1337-1338

[225] *B.P.E* là một số...

[226] *Dhs.* § 51

[227] *Dhs.* § 45

[228] *Dhs.* § 1341

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

[230] *Dhs.* § 1342

[231] *Dhs.* § 1343

[232] Phật Tự Thuyết (*Udana*) vii. 5

[233] *Dhs.* § 1344

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

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

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

[237] *Kammavaca*.

[238] Đại Hội Kinh xxxiv. 11

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

[240] *Dhs.* §1345

[241] *Dhs* §1346

[242] *Dhs* § 1347

[243] xin xem tr. 510

[244] *Dhs.* §1348

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

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

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

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

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

[250] *Dhs.* §1354

[251] *Dhs.* §1361

[252] *Dhs.* §1362

[253] *Dhs.* §1215

[254] *Dhs.* §1365

[255] *Dhs.* §§1351-1360, 1363-64

[256] *Dhs.* §1366

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

[258] *Dhs.* § 1366

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

[260] *Dhs.* §1367

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

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

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

Quyển III

Chương Trích Yếu

Giờ đây đến lượt chúng ta giải thích Chương Trích Yếu được xếp ngay sau Chương Tóm Yếu. Nhưng tại sao chương này lại có tên là Chương Trích Yếu. Vì chương này chính thức nhằm làm sáng tỏ hay diễn giải ý nghĩa Tam Tạng (Pitaka), tức là Phật ngôn. Vì pháp đặc biệt này chưa được đưa vào Tam Tạng để có một định nghĩa xác đáng, vả lại ta còn phải xem xét lại định nghĩa và cách xác định ở Chương Trích Luận. Chương này nhằm giúp học viên theo đuổi nghiên cứu Vi Diệu Pháp (*Abhidhamma*) nhưng vẫn chưa nắm rõ phương pháp và tiến trình trong toàn bộ Tạng Vi Diệu Pháp (*Abhidhamma*), chưa nắm rõ nội dung những thắc mắc và hàng loạt những chuỗi số học trong Bộ Vị trí^[41] để so sánh hoặc gom lại trong Chương Trích Yếu.

[410] Chương này có xuất xứ từ đâu? Từ Trưởng Lão *Sāriputta* Xá-lợi-phất, vì ngài *Sāriputta* đã đề cập và truyền lại cho đệ tử của mình, vì họ thiếu khả năng nhớ lại phương pháp đã đưa ra giải thích trong chương Toát Yếu. Tuy nhiên, vấn đề này đã bị bác bỏ trong Tập Chú giải Bộ Vị Trí và báo cáo sau đây đã được thực hiện: - Những gì chúng ta biết được về Tạng Vi Diệu Pháp (*Abhidhamma*) không thuộc phạm vi một đồ đệ duy nhất; mà là một lãnh vực, một phạm vi Chư Phật. Và vì đã có một đồ đệ đặt vấn đề, nên vị Tướng Quân Chánh Pháp (Generalissimo of the Dhamma) đã dẫn vị đệ tử này đến gặp Bậc Đạo sư (Đức Phật) và nói với ngài vấn đề này. Đức Phật đã dạy điều ta gọi là Chương Trích Yếu và truyền lại cho vị Tỳ-khưu đó. Bằng cách nào vậy? Đấng Thế Tôn đã hỏi vị Tỳ-khưu này, ‘pháp thiện là gì?’ Có nghĩa là thầy đề ý đến những pháp thiện nào vậy?’ Rồi sau khi nghe câu hỏi, người đệ tử giữ im lặng, ngài nói, ‘chẳng phải ta đã nói trong phương pháp đặt câu hỏi, “Pháp thiện là gì sao? Khi một tâm thiện thuộc cõi Dục giới nổi lên...”’^[42] đã chẳng chứng tỏ tâm thiện được phân chia thành nhiều lãnh vực rồi sao?^[43] Ngài đã sắp xếp lại toàn bộ tâm thiện thuộc bốn lãnh vực từng điểm một, từng nhóm một và từng cụm một bằng phương pháp đó: Đây là những pháp thiện. v.v...và ngài đã ban cho đệ tử đó cách chứng minh có các pháp thiện, v.v...thông qua cách giải thích đó ngài đã làm sáng tỏ các pháp thiện.

Ở đây cụm từ ‘nơi bốn lãnh vực’ có nghĩa là nơi cõi Dục giới, cõi sắc giới, cõi vô sắc giới và lãnh vực siêu thế (unincluded). ‘Thiện’: - có nghĩa là rất nhiều loại xúc khác nhau. v.v...- ‘Đây là những pháp thiện,’ toàn bộ những pháp này, ví dụ như tiếp xúc, v.v...nơi bốn lãnh vực đó được gọi là những pháp thiện.

Nhưng do không có phương pháp phân biệt rõ ràng cõi nào là bất thiện, nên Đấng Chí Tôn đã nói, ‘mười hai hiện trạng tâm bất thiện’^[44] trong đó ‘các hiện trạng’ có nghĩa là những điều đang xuất hiện. Và từ này, tức là ‘tâm’ là từ chính được đề cập đến trong Bài Pháp. Vì khi ta nói, nhà vua xuất hiện, các quan cận thần cũng đến, v.v... có nghĩa là, ‘hiện trạng tâm thiện’ cũng diễn ra như thế. Các hiện trạng tâm được nói đến, Pháp tương ưng liên kết với điều đó cũng được ám chỉ. Chính vì vậy, ta nên hiểu ở mọi nơi, tâm cùng với các pháp tương ưng được chứng tỏ bằng cách diễn đạt bằng từ ‘hiện trạng tâm.’

Ý nghĩa toàn bộ các từ có thể sắp xếp được trong tam đề và nhị đề như sau, ‘những dị thực quả nơi bốn lãnh vực[5] và những thọ lạc không định nghĩa, v.v...trong tam đề thọ, v.v...nên được khảo sát thông qua ý nghĩa của Kinh Phật, dùng chính phương pháp vừa kể để hiểu như đã nói ở trên. [411] Nhưng chúng ta chỉ đề cập đến những điểm đặc thù mà thôi.

Trong số các tam đề,[6] trước tiên ta phải đề cập đến ‘cảnh hy thiếu.’[7] Có hai mươi lăm hiện trạng tâm có cảnh hy thiếu: -

(1-10) Cụm từ, ‘toàn bộ những dị thực kết quả thuộc cõi Dục giới,’ điều này ám chỉ ngũ song thức nổi lên phụ thuộc hoàn toàn vào năm nội xứ có ý nghĩa đặc biệt liên quan đến năm loại xứ cảnh. Chúng chỉ bắt đầu bằng cách thông qua định luật tự nhiên[8] và được phân thành các hiện trạng đáng ưa thích và không đáng ưa thích.

(11-12) Hai hai tâm ý giới quả thiện và quả bất thiện một cách rõ ràng, chúng nổi lên tùy thuộc vào sắc ý vật (heart-basis), liên quan đến năm cảnh khác nhau. Chúng tiến hành theo định luật tự nhiên mà ra, ngay sau nhãn thức và các thức khác.

(13) Một tâm ý thức giới vô nhân (non root-conditions), là quả thiện và câu hành với hỷ, xuất phát thông qua quan sát nơi năm môn và na cảnh (registration) nơi ‘lục môn’. Tâm này nổi lên thông qua định luật tự nhiên lại liên quan đến sáu cảnh hy thiếu khác nhau cụ thể là cảnh sắc cảnh thanh, v.v...

(14, 15) Tâm ý thức giới vô nhân, quả thiện và bất thiện một cách riêng biệt và câu hành thọ xả, nổi lên thông qua quan sát nơi ‘ngũ môn’ và thông qua na cảnh (registration) nơi ‘lục môn’. Chúng nổi lên thông qua định luật tự nhiên và liên quan đến sáu cảnh hy thiếu đa dạng. Chúng xuất hiện thông qua tái tục, có cảnh hy thiếu là nghiệp, nghiệp và dấu hiệu cảnh giới.[9] Trong suốt cuộc sống, chúng xuất phát thông qua tâm hữu phần (continuum) và vào lúc kết thúc tâm hữu phần này, chúng lại xuất phát thông qua tâm tử vừa có cảnh giống như đối tượng này.

(16-23) Tám tâm, quả thiện và hữu nhân, thông qua cách thức ta đã nói đến ở trên, và chỉ liên quan đến những cảnh hy thiếu mà thôi, thông qua na cảnh (registration) tái sanh, tâm hữu phần (life-continuum) và tử.

(24) Tâm tố ý giới[10] nổi lên nơi ‘ngũ môn’ có liên quan đến năm loại đối tượng đa dạng.

(25) Tâm tố ý thức giới, câu hành với hỷ, và vô nhân nổi lên nơi sáu ‘môn’ liên quan đến cảnh hy thiếu hiện tại và cũng như trong ý môn liên quan quá khứ và tương lai tạo ra một cách cười nơi các vị A-la-hán. Đây chính là hai mươi lăm hiện trạng định tâm có đối tượng hạn chế.

Các pháp thuộc thức vô biên xứ và phi tướng phi phi tướng xứ, vì chúng xuất hiện bằng cách biến đổi tượng thành thiền chứng cao hơn chúng, và được coi là các ‘cảnh đạo đại’[11] [412] Các trạng thái Đạo và Thánh Quả có Níp-bàn làm đối tượng lại được coi là một ‘cảnh vô lượng.’[12] Tám hiện trạng tâm bất tương ưng trí là, bốn thiện, bốn vô ký, xuất hiện nơi những người đang tu luyện Phật Pháp những phạm nhân (probationer) và cả nơi các vị A-la-hán, liên quan đến Sắc thuộc kinh nghiệm dục giới như bố thí cách cầu thả,

phản tỉnh, lắng nghe Phật Pháp, có quán sát đệ nhất Thiền (Jhana), v.v... một khi những đối tượng này hoàn toàn thích hợp đối với sự tu tập, họ sẽ chiếm được cảnh đạo đại (sublime); vào thời điểm quán sát các khái niệm như đề mục symbol-device), v.v... họ liền có được đối tượng không xác định. Bốn hiện tượng tâm bất thiện tương ứng với tà kiến lại có cảnh hy thiếu vào thời điểm khi chân đế bị xuyên tạc liền xuất hiện một chúng sanh hài lòng và thích thú với năm mươi lăm hiện trạng kinh nghiệm dục giới, như thể được hàm chứa nơi ‘chúng sanh’ đó [tức là thực thể được ấn định sẵn]. Bằng cách thức như vậy các hiện trạng này trở thành cảnh đạo đại vào thời điểm thông qua việc bắt hai mươi bảy thành cảnh đạo đại này làm đối tượng. Và đôi khi các hiện trạng này còn có những đối tượng không xác định vào thời điểm diễn ra có các hiện trạng khái niệm làm đối tượng. Các Pháp thành cảnh hy thiếu, cảnh đạo đại và nên được hiểu như những hiện trạng khi xuất hiện bất tương ứng với tà kiến nào do chỉ hài lòng và thích thú nơi những pháp đã đề cập đến, (cảnh hy thiếu, cảnh đạo đại và khái niệm) làm đối tượng. Đối với các pháp tương ứng với sân hận do thọ ưu; các pháp tương ứng với hoài nghi do không thể đi đến quyết định; các pháp tương ứng phóng dật vì thiếu quân bình và yên tĩnh. Và đối với [hai mươi loại tâm] không có hiện trạng nào nổi lên tạo ra các hiện trạng siêu thế làm đối tượng; chính vì thế các hiện trạng này không có cảnh vô lượng.

Tám hiện trạng tâm tương ứng trí, bốn hiện trạng thiện, bốn hiện trạng vô ký, vào thời điểm xuất hiện lại có các cảnh hy thiếu, cảnh đạo đại và không xác định, thông qua việc biến Sắc thuộc dục giới làm đối tượng. - bổ thí bất cần, phản tính (suy tư), lắng nghe Phật Pháp về phía những vị Thánh hữu học (probationer), những người phạm phu và các vị A-la-hán. Nhưng hiện trạng có cảnh vô lượng thuộc tám loại tâm tương ứng trí nên được hiểu ở giai đoạn chuyển tánh [trong Thiền siêu thế (Jhana)] và khi quán sát đến pháp siêu thế.

Nhưng tâm thiện và tâm tố Sắc Giới, thuộc thiền thứ tư, lại thể hiện ở mười hai trạng thái sau đây: - (1) Vị trí thuận lợi hiện hữu ở khắp mọi nơi; (2) đề mục hư không; (3) đề mục ánh sáng; (4) các phạm trú; (5) luyện hơi thở; [413] (6) thần túc; (7) thiên nhĩ; (8) tha tâm minh; (9) tùy nghiệp minh; (10) thiên nhãn; (11) túc mạng minh (12) vị lai trí. Trong đó điều (1) chính là Thiền (Jhana) thứ tư bằng tám ‘đề mục.’ Và bởi vì Thiền (Jhana) thứ tư chính là vị trí thuận lợi đối với thiền quán, thắng trí, diệt và vòng luân hồi tái sanh nên Thiền này được gọi là vị trí thuận lợi hiện hữu ở khắp mọi nơi. Điểm (2) và (3) là vị trí thuận lợi cho thiền quán, thắng trí, diệt, vòng luân hồi tái sanh, ngoại trừ diệt. Điểm (4) và (5) là vị trí thuận lợi với thiền quán và vòng luân hồi tái sanh, nhưng không là vị trí thuận lợi đối với thắng trí hay diệt.

Trong mối liên quan này, những điều sau đây có hiện trạng vô định làm đối tượng: - mười đề mục biến xứ vì nó nổi lên, với đề mục khái niệm làm đối tượng; với các phạm trú thuộc Thiền định thứ tư [làm đối tượng] vì chúng nổi lên với khái niệm cá nhân; và với cách luyện hơi thở nơi Thiền định thứ tư [làm đối tượng] vì nó nổi lên như là một đề mục.

Các trạng thái sức mạnh vô song thuộc Thiền định thứ tư có các pháp hy thiếu và đạo đại làm đối tượng. Bằng cách nào vậy? Một khi con người ta biến thân xác phụ thuộc tâm, trở thành ước muốn di chuyển với một thân xác vô hình, thì thần túc đó khuất phục thân xác bằng sức mạnh tâm được xen vào và đặt sức mạnh đó vào tâm đạo đại; rồi sau đó có được đối tượng tâm thông qua tu luyện thiền – như vậy ta có cảnh hy thiếu, vì sắc thân đã trở

thành đối tượng. Khi một người biến tâm phụ thuộc vào thân, lại muốn di chuyển bằng một sắc thân bất tâm phải theo thông qua sức mạnh vô song của thân xác, chèn vào, và đặt cơ sở tâm thiền Jhana vào sắc thân đó; sau đó đối tượng tâm có được nhờ tu tập – như vậy xuất phát từ đối tượng tâm đáo đại nó có được cảnh đáo đại.

Thiền nhĩ thuộc Thiền định (Jhana) thứ tư chắc chắn là cảnh hy thiếu vì cảnh thính chỉ nổi lên với cảnh thính.

Tha tâm mình cũng có cảnh hy thiếu, đáo đại và vô lượng. Bằng cách nào vậy? [414] Minh có một cảnh hy thiếu ngay thời điểm ta biết được các tâm của người khác thuộc cõi Dục giới, biết được cảnh đáo đại vào thời điểm ta biết được các tâm thuộc các cõi sắc giới và vô sắc giới và một cảnh vô lượng vào thời điểm ta biết được Đạo và Thánh Quả. Và ở đây trong số những người phạm phu, v.v... người phạm phu không thể biết được tâm của Đấng Nhập lưu, đấng Tu Đà Hoàn (nhập lưu), người đó không biết được tâm của đấng Nhất Lai – và như vậy lên đến đấng A-la-hán, là người biết được tâm của mọi bá tánh. Một người chỉ biết được tâm của người khác ở cấp thấp hơn. Như vậy đây là cách phân biệt ta cần nên nắm vững.

Tùy nghiệp mình cũng có một cảnh hy thiếu vào thời điểm biết được các hành vi thuộc cõi Dục giới, và cảnh đáo đại vào thời điểm biết được hành vi đó ở cõi sắc giới và cõi vô sắc giới.

Thiền nhãn thực sự có cảnh hy thiếu vì đối tượng đó chỉ là cảnh sắc.

Túc mạng mình cũng có những cảnh hy thiếu, đáo đại, vô lượng và bất định. Bằng cách nào vậy? Minh này có được cảnh hy thiếu đó vào thời điểm nhớ lại các uẩn thuộc cõi Dục giới, có được cảnh đáo đại vào thời điểm nhớ lại các uẩn thuộc các cõi sắc giới và vô sắc giới, lại có được cảnh vô lượng vào thời điểm nhớ lại việc tu luyện Đạo và Thánh quả, của chính mình hay người khác trong quá khứ. ‘Chư Phật trong quá khứ đã tu luyện Đạo, đắc Quả và viên tịch nhờ Niết bàn’. Giới ở đây cũng vậy có cảnh vô lượng từ suy tư Đạo, Chánh Quả và Níp-bàn của Chư Phật là những người đã cắt đứt các vòng luân hồi tái sinh. Minh này cũng có đối tượng không xác định, khi một người nào đó đang nhớ lại những điều như tên (danh), lai lịch gia đình, địa cầu tướng, v.v... bằng cách này: - Trong quá khứ đã có đức Phật Tỳ-bà-thi; [415] ngài có một thành phố tên là Bandhumati, cha của ngài là vua xứ Bandhuma. Mẹ ngài là Bandhumati, v.v...[\[13\]](#)

Và cũng như vậy đối với vị lai trí. Trí này cũng có cảnh hy thiếu vào thời điểm biết được điều tương lai đó, td. ‘Trong tương lai người này sẽ đầu thai nơi cõi Dục giới.’ Và một cảnh đáo đại vào lúc biết được điều tương lai đó, ‘người này sẽ đầu thai nơi cõi Sắc giới và nơi cõi vô sắc giới.’ Và một cảnh vô lượng vào thời điểm biết điều tương lai đó, ‘người đó sẽ tu luyện Đạo, đắc Thánh Quả, sẽ viên tịch Níp-bàn,’ và một đối tượng bất định vào thời điểm biết tên (danh), hoàn cảnh gia đình bằng cách này: - trong tương lai sẽ có đức Phật hồng danh Metteyya xuất hiện, cha ngài sẽ là Bà-la-môn Subrahma và mẹ ngài sẽ là nữ Bà-la-môn Brahmavati.[\[14\]](#)

Cõi vô sắc giới và đoạn tận Phiền não nơi Thiền định (Jhana) thứ tư cũng cần được thảo luận như đã ghi trong Kinh Phật.

Tâm khán ý môn, câu hành xả (indifference) sanh trước các loại tâm thiện, tâm bất thiện, và tâm vô ký; sự đa dạng về đối tượng nên được hiểu như là phương pháp đã đề ra về tâm nói trên. Nhưng chắc chắn tâm này cũng có một cảnh hy thiếu vào lúc xuất hiện nhờ khả năng xác định nơi ngũ môn. ‘Ba và bốn bậc Thiền định (Jhana) thuộc cõi sắc giới[15]’ v.v... Cũng có những đối tượng bất định, vì chúng xuất hiện với những đối tượng bất định được coi là cảnh hy thiếu, v.v... làm đối tượng. Vì ở đây các cõi Sắc Giới nổi lên liên quan đến đề mục biến xứ đất., v.v...; hư không vô biên xứ với đề mục hư không tách ra từ một trong chín đề mục biến xứ và tâm vô sở hữu xứ liên quan đến sự phân định của tâm vô sắc giới.

Trong Tam Đạo thành cảnh[16] có tám tâm nổi lên tương ưng trí được mô tả vào lúc đầu (của tác phẩm này) có Đạo thành cảnh khi những Thánh hữu học (probationer) và những bậc vô học chính họ phản khán về đắc Đạo. Nhưng do không đồng sanh với Đạo nên những tâm đó không có đạo là nhân. Và chúng là đạo thành trưởng do cảnh trưởng, đang khi phản chiếu lại quá chú ý đến Đạo chính họ đã thâm nhập vào. Ta không nên cho chúng là có đạo thành cảnh, thành trưởng khi đang biến bất kỳ pháp nào khác hơn đạo thành cảnh của tâm. “Bốn Thánh Đạo chắc chắn sẽ là Đạo thành nhân bởi vì có sự hiện hữu của nhân tương ưng với Đạo cũng được gọi là Đạo. Chúng là đạo thành trưởng’ đôi khi do ý nghĩa của câu sanh trưởng vào sát na tu tiến Đạo, cần [416] và thâm làm trưởng. Nhưng người ta không cho là đôi khi có Đạo thành trưởng vào sát na bất kỳ pháp nào có tâm làm trưởng. Chín cách Thiền định (Jhana), bằng đầu với Thiền định vị trí thuận lợi hiện hữu ở khắp mọi nơi trong số mười hai cách Thiền định thứ tư thuộc cõi Sắc giới, không có Đạo thành cảnh, không có đạo thành nhân, cũng không có đạo thành trưởng. Tha tâm minh, Túc mạng minh, và Vị lai trí có Đạo thành cảnh vào sát na biết tâm đạo của các bậc Thánh nhân; nhưng vì không đồng sanh với Đạo nên không phải đạo là nhân và vì không phát sanh quá chú ý đến Đạo, nên nó không có trưởng là Đạo. Và tại sao lại như vậy? Phải chăng loại minh như vậy lại không liên quan gì đến đạo sao? Không đâu, lý do là vì thuộc cảnh đạo đại. Chính vì toàn thể giới đều kính trọng đức vua; nhưng cha mẹ của ngài lại không tỏ lòng tôn kính ngài như vậy. Vì cha mẹ nhà vua đã không đứng lên khi nhìn thấy đức vua, cũng không giơ tay lên để tỏ dấu kính trọng ngài; họ vẫn gọi nhà vua y như khi nhà vua vẫn còn trẻ. Chính vì vậy ba loại Minh này vì chính bản thân chúng đã là đạo đại, nên không có liên quan gì đến Đạo cả. Tâm-khán-ý (adverting) môn lại có Đạo thành cảnh từ khi trước sự phản chiếu vào sát na đang phản chiếu về Đạo nơi các Vị Thánh; nhưng từ chỗ không đồng sanh với Đạo, nên không có Đạo là nhân, và không xuất phát từ mối liên quan đến đạo nên không có Đạo là trưởng. Tại sao lại không có liên quan? Vì chẳng có nguyên nhân nào là kém giá trị và điên rồ cả. Như vậy toàn thể thế giới đều tỏ lòng kính trọng đức vua, ấy vậy mà những người lão bộc, những gã lưng gù, những tên lùn, và những tên đầy tớ, vì thiếu kiến thức lại tỏ ra không kính trọng đức vua như những người có kiến thức vậy. Vì thế cho nên chính vì tâm này không có nguyên nhân, và kém giá trị và điên rồ, nên không có liên quan gì đến Đạo cả. Các tâm thiện, v.v...bất tương ưng trí, thiếu trí, và lại có pháp siêu thế làm đối tượng, chắc chắn sẽ không thể lấy hiện trạng Đạo làm đối tượng được, v.v... và chỉ có các pháp bất định làm đối tượng mà thôi.

[417] Trong Tam Đề về cảnh quá khứ[17] những hiện trạng thuộc tâm hư không vô biên xứ và phi tướng phi phi tướng xứ, vì những hiện trạng này nổi lên do những đắc chứng quá khứ nói đến ở trên làm đối tượng, chắc chắn chúng chỉ có cảnh quá khứ mà thôi. ‘Chẳng có cảnh vị lai mà không có sự chuyển tiếp’ có nghĩa là một cá nhân hay một tâm tách biệt chắc

chấn chẳng bao giờ biết được mình lại có một cảnh tương lai đâu. Nhưng ta có thể nói rằng, chắc chắn là chẳng có vị lai trí nào lại biết cảnh vị lai sao? và cũng Minh nào lại nổi lên cùng với một cảnh vị lai sao? Thực sự có đấy. Nhưng vị lai trí và tha tâm mình không bao giờ phân biệt rõ được là một tâm riêng biệt cả; nhưng, trong lúc liên kết với Thiền định (Jhana) thứ tư thuộc cõi sắc giới, đối tượng đó được hoà trộn với các tâm đạo đại khác. Chính vì thế người ta nói rằng, ‘không có cảnh vị lai mà không có tương quan nào xảy ra.’ Mười thức, ba ý giới, do xuất hiện ở chỗ này chỗ nọ với các đối tượng hiện tại, v.v... được biết đến như là ‘có các cảnh hiện tại.’ [18]

Trong các từ ‘mười hiện trạng tâm quả thiện dục giới’ trong trường hợp đầu tiên, đã có tám tâm có đối tượng quá khứ khi chúng diễn ra liên quan đến nghiệp hay chướng nghiệp vào sát na tái tục thành chư thiên và nhân loại, và cũng giống hệt như vậy khi chúng diễn ra vào sát na tâm hữu phần (continuum) và cả vào sát na tử nữa. Nhưng chúng lại bắt cảnh hiện tại vào sát na tái tục đó có liên quan đến dấu hiệu cảnh giới và tiếp theo sau sát na tâm thức hữu phần (life-continuum). Giống như khi chúng diễn ra thông qua na cảnh (registration) tại ngũ môn. nhưng lại có cảnh quá khứ, vị lai và hiện tại khi đang xuất hiện lại có liên quan đến cảnh của tốc lực tâm, lại chính là các cảnh quá khứ, vị lai và hiện tại nơi ý môn. Và cũng y hệt như vậy đối với tâm ý thức giới, quả thiện., vô nhân, và câu hành xả (indifference). Đây chính là trường hợp tái tục nơi cõi nhân loại song lại bị mù bẩm sinh; tâm này có một cảnh hiện tại bằng cách quan sát ở tại ngũ môn. Đây là một sự phân biệt rạch ròi ở đây.

Nhưng tâm quan sát câu hành hỷ lại có một cảnh hiện tại thông qua quan sát và na cảnh (registration) ở tại ngũ môn, và giống như chánh quả hữu vi cũng có những cảnh quá khứ hiện tại và vị lai nhờ vào na cảnh (registration) tại ý môn vậy. Nhưng tâm quan sát quả bất thiện, câu hành xả (indifference) thì giống như trong qui trình tâm quan sát quả thiện, câu hành xả (indifference). [418] Vì kết quả bất thiện trên chỉ nổi lên khi phải lưu lại nơi địa ngục bằng tái tục, tâm hữu phần (continuum) và tử mà thôi. Đây là cách phân biệt rõ ràng. Khai ý môn câu hành hỷ, có cảnh hiện tại khiến các vị A-la-hán cất tiếng cười ngay tại năm môn, và nơi các cảnh quá khứ, hiện tại và vị lai khi nổi lên, nhờ tiếng cười đó liên quan đến các hiện trạng được phân biệt như là quá khứ, v.v...

Trong câu, ‘tâm thiện dục giới, ‘v.v... trong phạm vi bốn hiện trạng tâm thiện tương ưng trí [19] có cảnh quá khứ, hiện tại và vị lai đối với những bậc thánh hữu học (probationer) và những người phạm phước khi họ suy quán sát về các loại pháp khác nhau thuộc những gì đã xảy ra trong quá khứ, lấy ví dụ, các uẩn, các xứ và giới và có cảnh bất định ngay tại sát na đang quán sát về những khái niệm và Níp-bàn. Và điều này cũng hoàn toàn đúng đối với những pháp bất tương ưng trí. Vì không có quán sát đến Đạo, Thánh Quả và Níp-Bàn do chúng cả. Đây chính là nét đặc trưng độc đáo.

Trong câu ‘bốn tâm nổi lên tương ưng tà kiến [20]’, vì là tâm bất thiện nên các hiện trạng như vậy có cảnh quá khứ, hiện tại và vị lai, khi hỷ và lạc diễn ra lại chấp thủ những pháp quá khứ, hiện tại và vị lai như các uẩn, là những xứ và xứ. Các tâm này có cảnh bất định khi người ta hưởng lạc và hỷ mà lại cố chấp từ –và - khái niệm về ‘bản ngã’(con người). Điều này cũng hoàn toàn khớp với những gì xuất hiện bất tương ưng tà kiến; vì không chỉ có những gì ta cố nắm được mà thôi.

Hai ‘tâm nổi lên tương ưng sân hận’^[21] cũng có cảnh quá khứ, hiện tại và vị lai trong trường hợp ta phải đau lòng vì những gì xảy ra đúng lúc và có các cảnh bất định trong trường hợp họ phải đau lòng với từ-và-khái niệm về các đối tượng xảy ra đúng lúc như vậy.

Các cụm từ ‘tương ưng hoài nghi,’ và ‘phóng dật’^[22] có cảnh quá khứ hiện tại và vị lai ngay lúc diễn ra vì thiếu quyết đoán trong các pháp như vậy, và do bị phóng dật. Tâm tâm tổ hữu nhân giống như qui trình các hiện trạng tâm thiện. Tâm khán ý môn câu hành xả (indifference) cũng có cảnh hiện tại khi diễn ra bằng cách đoán định. [419] và lại có các cảnh quá khứ, hiện tại và vị lai và cảnh bất định ngay sát na trước (precursor) tốc lực tâm có cảnh quá khứ, hiện tại và vị lai đó. Nó cũng có từ-và-khái niệm và Níp-bàn làm đối tượng ngay tại ‘ý môn.’

Năm cách này, có nghĩa là điều làm cơ bản cho tất cả, biến xứ hư không. Đề mục ánh sáng, các phạm trú, luyện tập hơi thở. Trong Thiền định (Jhana) tại cõi Sắc giới, có nhiều loại khác nhau trong đó ta đã nói đến có một cảnh bất định. Thần túc thông nơi Thiền định (Jhana) thứ tư lại có một cảnh quá khứ vì khi nó xuất hiện hướng về tâm thông qua thân.

Có một cảnh vị lai đối với những ai đang giải quyết điều tương lai. Như trong trường hợp các trưởng lão như Mahakassapa trong việc phân chia di cốt của Đức Phật. Đối với Trưởng Lão Mahakassapa trong việc phân chia di cốt của Đức Phật đã thực hiện một suy quán’ trong vòng hai trăm mười tám năm tới đây chớ gì mùi thơm này không phai tàn đi, các bông hoa này không héo tàn. Những ngọn đèn này không tắt đi;^[23] và tất cả các điều đó đều đã xảy ra đúng như vậy. Vị Trưởng Lão Assagutta,^[24] nhìn thấy các giới tăng lữ tại chùa Vattaniya đang ăn lương khô không có bột cà ry, đã quyết định: ‘hàng ngày chớ gì nước hồ trước mỗi bữa ăn trở nên đầy hương vị như sữa đông’; và nước hồ đã trở nên đầy hương vị như sữa đông trước bữa ăn và lại trở lại bình thường sau bữa ăn. Và có một đối tượng hiện tại nổi lên có liên quan tới thân, vào thời điểm ra đi với một thân vô hình làm cho nó lệ thuộc vào tâm [hay cho thấy bất kỳ một phép lạ nào khác]^[25].

Thiên nhĩ thuộc Thiền định Jhana thứ tư lại có một cảnh hiện tại khi nó xuất hiện liên quan đến cảnh thanh^[26] thực sự. Tha tâm minh trong Thiền định thứ tư cũng có các cảnh quá khứ và vị lai đối với người nào biết được tâm của người khác trong bảy ngày qua và bảy ngày sắp tới. Nhưng không thể biết được những tâm đó khi đã quá hạn bảy ngày. Vì biết được tâm của người khác sau bảy ngày lại thuộc lãnh vực minh quá khứ, và vị lai. Và điều này cũng có cảnh hiện tại ngay vào thời điểm biết được hiện trạng hiện tại.

[420] Thời gian hiện tại có ba đặc tính: sát na, liên tục và thời gian. Trong đó, hiện trạng hiện tại nào đã sanh, trụ, rồi diệt thuộc dạng sát na. Khoảng thời gian này chỉ tồn tại trong một vài khoảng khắc liên tục và ta gọi đó là hiện tại liên tục. Khoảng thời gian này thoát đầu đã không hiển nhiên đối với một đối tượng nào vừa từ trong bóng tối bước ra ánh sáng. Tính thừa kế (sắc và vô sắc) chỉ xuất hiện khi nào nó đã trở thành hiển nhiên và ta nên hiểu điều đó như là một vài khoảng khắc diễn ra liên tục. Sắc cũng không xuất hiện ngay trước đối tượng sau khi đã bước đi trong ánh sáng vừa mới bước vào trong phòng. Tính thừa kế sắc và vô sắc chỉ thể hiện khi nào nó đã xuất hiện rõ ràng và ta nên hiểu điều đó như là một vài khoảng khắc liên tục. Và với đối tượng đang đứng xa xa, tuy nhiên lại nhìn thấy thay đổi xuất hiện nơi bàn tay của người thợ nhuộm, và nghe được tiếng chuông

tiếng trống vọng lại, v.v... tính thừa kế sắc và vô sắc chỉ xuất hiện khi ta nghe cảnh thanh và ta nên hiểu đó chỉ là một vài khoảng khắc liên tục diễn ra mà thôi. Những vị tỳ kheo Trung Bộ Kinh (Majjhima-Nikāya) chủ trương như vậy.

Nhưng các vị tỳ kheo Tương ưng Bộ Kinh (Samyutta-Nikāya), cho rằng có hai thời gian liên tục rõ ràng: - (1) sắc thừa kế xuất hiện khi có ai đó lội qua sông sang bờ bên kia mà chưa đến nơi, ta nghe tiếng róc rách dưới bước chân của người đó. Hoặc giả sau một cuộc hành trình thì sức nóng trong cơ thể vẫn chưa dịu đi, hoặc giả khi ai đó từ trong ánh sáng bước vào một căn phòng, mà bóng tối chưa được đẩy lùi. Hay sau khi bận bịu tu luyện Phật Pháp trong một căn phòng, vị sư ngược mắt nhìn qua cửa sổ giữa ban ngày chắc hẳn mắt nhà sư vẫn chưa hết run rẩy, nhưng (2) vài ba sát na tốc lực tâm là thừa kế vô sắc – xác nhận rằng cả hai chỉ là hiện tại liên tục mà thôi.

Và loại hiện trạng do hiện hữu có giới hạn như vậy được gọi là thời hiện tại, về vấn đề này Đức Thế Tôn có đề cập đến trong Kinh Bhaddikaratta: - Hỡi Chư Huynh, tâm và những tương ưng kiến, cả hai đều hiện hữu ngay trong hiện tại, chính nơi hiện trạng “hiện tại” đó mà tâm trói buộc ta với ái dục. Chính vì tâm bị trói buộc như vậy, nên tâm có được hỷ lạc trong hiện tại. Chính vì có hỷ lạc như vậy mà tâm bị lôi kéo vào những điều hiện tại.’[27] [421] Hiện tại liên tục được chấp nhận trong tác phẩm Chú Giải; còn thời hiện tại cũng đã được công nhận trong nhiều Kinh Phật. Đối với ba loại hiện tại vừa nêu, một số người cho là sát na hiện tại chính là đối tượng của tha tâm minh. Tại sao vậy? Vì một người có thần túc thông, tha tâm minh sẽ nổi lên cùng một lúc.

Và đây là một ẩn dụ: - giống như ta tung lên trời một nắm hoa, thì chắc hẳn một bó hoa sẽ đựng phải một bó khác, từng nhánh một, chính vì thế ta biết được tâm của người khác. Thật vậy khi tâm của con người được nghiền cứu gộp lại thành một nhóm, chắc chắn sẽ có một tâm của ai đó thấu suốt được tâm của người khác vào từ lúc sanh, trụ và diệt. Nhưng trong tập Chú giải điều này đã bị bác bỏ là không thích hợp. Vì không thể có sự trùng hợp nơi cả hai tâm trong đó một người quan sát và nhận ra được khi đang suy xét cả hàng trăm, hàng ngàn năm trước đó. Và do tính chất sai lầm trong việc đạt đến được hiện trạng của cả một số đối tượng đa dạng.

Và hiện tại liên tục và thời hiện tại nên được coi như là đối tượng tha tâm minh. Trong hai đặc tính hiện tại này, toàn bộ tâm mà là tâm của người khác ngay tại thời điểm có tiêu chuẩn đánh giá một vài qui trình tốc lực tâm về quá khứ và tương lai từ những qui trình tốc lực tâm hiện tại được gọi là giai đoạn hiện tại liên tục.

Tác phẩm Chú giải có nói, khoảng thời gian hiện tại đó nên được chứng minh thông qua một sát na tốc lực tâm đã được trình bày kỹ lưỡng ở trên. Xét dưới một khía cạnh nào đó đây là cách giải thích: ‘một người có dục như ý tức lại muốn biết những suy nghĩ nơi tâm người khác. Tâm ý môn, đang khi biến sát na hiện tại thành đối tượng cùng với tâm của người khác, rồi diệt. Thiếp theo sau đó xuất hiện bốn hay năm tốc lực tâm, tốc lực tâm cuối cùng trong số đó lại chính là tâm[28] như ý tức. Các tốc lực tâm [thứ ba và bốn] thuộc tâm nơi cõi Dục giới. Trong số những tốc lực tâm này, tốc lực tâm nào bị diệt sẽ trở thành đối tượng. Nhưng các tốc lực tâm khác chẳng có đối tượng riêng; tại sao vậy? Vì Tốc lực tâm này có một cảnh hiện tại là do khoảng thời gian hiện tại mà ra. Một khi đối tượng chỉ là

một cho toàn bộ tốc lực tâm là tâm như ý tức biết được tâm của người khác, nhưng các tâm khác thì không. Giống như trong nhãn môn tâm nhãn thức chỉ nhìn thấy cảnh sắc và thức khác, như khán môn lại không thấy đối tượng này, chính vì vậy tha tâm mình lại có một tâm hiện tại nhờ đặc tính hiện tại liên tục và thời gian hiện tại [422] Hay vì lý do đặc tính hiện tại liên tục này cũng chỉ rơi vào thời gian hiện tại, chính vì vậy chỉ có thời gian hiện tại thể nên chúng ta hiểu rằng tha tâm mình cũng có một cảnh hiện tại.

Túc mạng mình nhờ Thiền định (Jhana) thứ tư có một cảnh bất định trong việc hồi tưởng lại tên (danh) và nguồn gốc gia đình của người đó, và trong việc quán sát đến Níp-Bàn và biểu tượng; kiến thức này có một cảnh quá khứ trong khoảng thời gian còn lại. Tùy nghiệp mình trong Thiền định (Jhana) thứ tư cũng có một cảnh quá khứ. Cho dù ở một khía cạnh nào đó Túc mạng mình và tha tâm mình cũng đều có cảnh quá khứ, tuy nhiên trong số các cảnh đó, các uẩn quá khứ về tiền kiếp, danh tánh nguồn gốc gia đình phải phụ thuộc vào các uẩn và không biết đó lại là đối tượng. Thực vậy, Túc mạng mình trong các uẩn quá khứ này và các hiện trạng phụ thuộc vào điều đó cũng tương tự như trong quá trình toàn tri vậy. Và đối với những mình khác, tâm quá khứ giới hạn bấy ngày lại là đối tượng. Vì đối tượng này không biết đến bất kỳ uẩn nào khác hay điều gì phụ thuộc vào uẩn đó. Nhưng người ta nói rằng phải có Đạo để cho đối tượng thông qua cách giải thích từ chỗ có cảnh của tâm tương ứng với Đạo. Và chỉ có tư quá khứ của tùy nghiệp mình mới là đối tượng. Điều này nên được hiểu rõ như là một sự phân biệt đặc biệt. Về điểm này đây là phương pháp được dùng trong tác phẩm Chú giải. Tuy nhiên vì đã được đề cập đến trong Bộ Vị trí (Patthana) rằng: các uẩn thiện là cảnh duyên; làm duyên cho thần túc mình, tha tâm mình, túc mạng mình và về tùy nghiệp mình và cả vị lai trí, chính vì thế bốn uẩn là đối tượng của tha tâm mình và tùy nghiệp mình nữa. Cũng còn có minh cuối cùng là hiểu biết về thiện và Bất thiện.

Thiên nhãn nơi Thiền định (Jhana) thứ tư có một cảnh hiện tại từ đối tượng có hình dáng và màu sắc thật.

Vị lai trí nơi Thiền định (Jhana) thứ tư cũng có cảnh vị lai, và thật vậy nơi các uẩn tương lai và các uẩn phụ thuộc giống như trong quá trình trí toàn giác như túc mạng mình vậy. Cho dù tha tâm mình có một cảnh vị lai, thì đối tượng này chỉ là tâm nổi lên nội trong vòng bấy ngày.[423] Vị lai trí lại lấy việc tâm nổi lên làm đối tượng, các uẩn, các hiện trạng phụ thuộc với các uẩn, cho cả trăm ngàn sa bà thế giới trong tương lai.

‘Thiền định (Jhana) ba bậc và bốn bậc thuộc cõi sắc giới.[29]’ vì cả hai loại thiền này đều không xuất hiện do có liên quan đến bất kỳ một pháp đơn thuần trong quá khứ, hiện tại và vị lai, thế nên cả hai thực sự có một cảnh bất định.

Trong tam đề[30] ‘nội phần,’ vì pháp đó phụ thuộc vào quyền có đặc tính cá nhân -chủ quan, ngay cả khi nó nổi lên liên tục nơi các hiện trạng của người khác nên được gọi là ngoại phần, chính vì thế pháp được đề cập đến ở đây không có cách nào mang đặc tính cá nhân một khi nó không phụ thuộc vào quyền, sắc ngoại phần và Níp-bàn. Chính vì thế ta gọi pháp này là ngoại phần vì không có cách nào để giải thích đó là hiện trạng cá nhân chủ quan và cũng không vì đặc tính chủ quan cá nhân không xuất hiện. Và trong tam đề về ‘cảnh nội phần,[31]’ chính vì có liên quan đến pháp không thể diễn ra do đặc tính cá nhân

chủ quan thế nên ta đề cập đến pháp có cảnh ngoại phần. Cụm từ ‘tâm vô sở hữu xứ có cảnh bất định và cảnh nội phần.’ [32] Được đề cập đến mà không tuân theo pháp nội phần, ngoại phần, hoặc nội ngoại phần chỉ đơn thuần là cảnh của tâm vô sở hữu xứ vì pháp nội phần đã bị diệt. Trong trường hợp đó không chỉ thiền Jhana vô sở hữu xứ mới có cảnh bất định, mà cả các đặc tính khán môn, các tâm cận hành, các tâm suy quán đối tượng, các tâm bất thiện, xuất hiện thông qua việc thưởng thức đối tượng, tất cả đều có cảnh bất định. Nhưng toàn bộ những đối tượng đó chỉ là tên đi kèm theo đối tượng đó mà thôi, vì thế chúng không thể tách biệt ra khỏi hiện tượng được. Thế thì làm sao ta có thể nghiên cứu chúng được đây? Cõi vô sở hữu xứ và tâm đó, vì đóng vai trò người báo trước, đã xuất hiện và nổi lên theo phương thức khán môn cận hành, v.v... nên nhất thiết phải có một đối tượng đi kèm. Toàn bộ tâm đang nói đến ở đây đều có một cảnh bất định, vì (trước tiên) pháp bất định của đối tượng đã mặc nhiên được công nhận bằng phương pháp như sau: ‘Đôi khi tâm xuất hiện được nói đến ở trên, trong tam đề nói về ‘cảnh quá khứ,’ lại là tâm thiện nơi cõi Dục giới, là tâm bất thiện, là chín hiện trạng tâm vô tở, hiện thứ tư thuộc cõi sắc giới rất có thể không được đề đến là cần phải là một đối tượng quá khứ’. Và (thứ hai) người ta đã khẳng định dứt khoát rằng: ‘đối với tâm vô sở hữu xứ thì chính cõi đó, kể cả bốn Đạo và bốn Thánh Quả – là những hiện trạng có cảnh quá khứ bất định.’

[424] Giờ đây vì cảnh bất định của tâm thiện nơi cõi Dục giới, v.v... đã được nói đến ở trên trong Tam Đề ‘cảnh quá khứ’ [33] liên quan đến hiện trạng có cùng một cảnh với tâm vô sở hữu xứ cảnh nội phần, chính vì thế Thiền định (Jhana) cuối cùng này, mặc dầu đã được đề cập đến trong tam đề cảnh nội phần như là một (đối tượng) duy nhất, ở đây chúng tỏ cho thấy cảnh bất định của tâm thiện nơi cõi Dục giới, v.v... [34] Vì lý do đó, phải chăng có trở ngại nào đối với những hiện trạng tâm chỉ có một đối cảnh cùng với Thiền định (Jhana) đó chăng? trong khi chỉ có một đối bất định duy nhất chăng? Bằng cách này, khi ta đề cập đến Thiền định (Jhana), thì khán môn và các pháp khác cũng được ngụ ý trong đó?

Đến đây điều còn lại thì ý nghĩa đã rõ ràng từ bản văn Pali. Nhưng trong việc sắp xếp theo đối tượng, thì hai lãnh vực thiền Jhana này: tức là thức vô biên xứ và tâm phi tưởng phi phi tưởng xứ (neither perception nor non-perception) nên được coi như có một cảnh nội phần vì chúng tiến hành như là một tâm thiện, tâm quả, tâm tở liên quan đến thiền chứng tiếp theo thuộc cấp thấp hơn nơi sáu duyên khởi của tâm, liên quan trực tiếp đến đặc tính liên tục của những tâm này.

Trong số đó tâm tở hư không vô biên xứ chỉ có thể là đối tượng cho tâm tở thức vô biên và không thể là đối tượng của các tâm (thiện, quả thức vô biên xứ]. Tại sao vậy? Vì không có sự hiện diện của tâm thiện tâm quả tâm thức vô biên xứ đối với người nào được phú cho với tâm tở hư không vô biên xứ. Nhưng tâm thiện hư không vô biên xứ là đối tượng của ba gồm ba loại tâm thiện, quả và thức vô biên xứ. Và tại sao vậy? bởi vì sự xuất hiện và hiện hữu của ba loại tâm thức vô biên xứ, thuộc hư không vô biên xứ lại thuộc về người đã tạo ra nó. Và tâm quả hư không vô biên xứ không là đối tượng của bất kỳ tư duy nào thuộc thức vô biên xứ; và tại sao vậy? Vì tư duy không được sanh ra sau khi nổi lên từ quả. Và cũng vậy đối với việc tạo ra tâm thiện và tâm tở, vô sở hữu xứ làm đối tượng cho phi tưởng phi phi tưởng xứ (neither perception nor non-perception).

Toàn bộ thiền Jhana ba bậc và bốn bậc thuộc cõi sắc giới, v.v...nên được nghiên cứu như là có một cảnh ngoại phần. Vì việc chúng xuất hiện có liên quan đến mục biên xứ đất bên ngoài và các đề mục biên xứ bên ngoài khác với chủ thể cá nhân. Liên quan đến đoạn, ‘toàn bộ pháp dục giới, thiện, bất thiện và vô ký, Thiền định (Jhana) thứ tư thuộc cõi sắc giới...’ [35] bốn hiện trạng tâm thiện tương trí đều có những cảnh nội phần đối với những ai đang suy gẫm về chính thân và tâm của mình. [36] Các cảnh ngoại phần đối với những ai đang suy gẫm đến thân và tâm của người khác. Hoặc đang suy gẫm đến các khái niệm và Níp Bàn cũng như các cảnh nội ngoại phần đối với ai đang suy gẫm về cả hai thứ. Ta nên hiểu theo cùng một phương pháp trong trường hợp các hiện trạng tâm bất tương ưng trí. Chẳng có tâm nào trong số này lại có suy gẫm đến Níp Bàn cả. [425]

Bốn loại tâm bất thiện xuất hiện tương ưng tà kiến có những cảnh nội phần khi [chủ thể tâm] đang hưởng thọ, khoái cảm và đang sử lý sai [quan điểm] về thân thân và tâm của mình, các cảnh ngoại phần [khi ý tưởng] về thân và tâm của người khác cũng đang được hưởng thọ như vậy, v.v...; hoặc giả sắc và đề mục biến xứ v.v... không phụ thuộc vào quyền; và là những cảnh nội và ngoại phần khi đang hưởng thọ, v.v... cả hai. Và cùng một phương pháp nên được hiểu khi các hiện trạng tâm bất tương ưng tà kiến, vì đây không có sử lý sai trái.

‘Hai hiện trạng tâm tương ưng hận’ [37] có cảnh nội phần khi chủ thể lại cảm thấy chán nản về chính thân và tâm của mình, có cảnh ngoại phần khi nào sự chán ghét đó lại nhằm tới thân và tâm của người khác. Hoặc giả sắc (sắc), khái niệm, v.v... không phụ thuộc vào quyền, và ta có các cảnh nội ngoại phần khi ta chán nản đối với cả hai.

‘Các hiện trạng tương ưng hoài nghi và phóng dật’ [38] nên được coi như là có các cảnh nội phần; xuất phát từ cách thức nghi kỵ và do dự trong số những loại khó khăn đã đề cập đến.

Mười ba loại tâm xuất hiện, có nghĩa là, ngũ song thức và ba ý giới, lại có cảnh nội phần khi xuất hiện lại có liên quan đến sắc pháp của chính mình, v.v...và một cảnh ngoại phần khi các sắc pháp đó lại thuộc một người khác được quan tâm đến, và một cảnh nội ngoại phần khi quan tâm đến cả hai đối tượng. Tâm ý thức giới vô nhân, câu hành hỷ, lại có cảnh nội phần khi xuất hiện liên quan đến năm sắc pháp của mình, v.v... thông qua quan sát, na cảnh (registration) nơi ngũ môn và đối với các hiện trạng khác thông qua na cảnh (registration) tại dục giới nội phần; định tâm này có một đối tượng bên ngoài khi xuất hiện có liên quan đến các hiện trạng của một người khác, và một cảnh nội ngoại phần khi quan tâm đến cả hai. Cùng phương pháp trên đều có giá trị đối với hai tâm ý thức giới, quả vô nhân câu hành xả. Chỉ có hai loại tâm này mà qui trình thông qua tái tục nơi nhân cảnh và khổ cảnh, tâm hữu phần (continuum) và từ nơi các hành vi được sắp vào cảnh nội phần, v.v... Tám loại tâm quả chính tương tự như trong quá trình hai loại (tâm) nhưng chủ yếu lại không xuất hiện giống như quan sát; chúng xuất hiện với tái tục nơi nhân cảnh, tâm hữu phần (continuum), và tử.

Tâm tổ vô nhân câu hành hỷ lại có cảnh nội phần khi xuất hiện như vậy giống nguyên nhân của hỷ có liên quan đến chính các sắc của chủ thể, v.v... nơi ngũ môn, [426] Một cảnh ngoại phần khi đang xuất hiện cũng tương tự như có liên quan đến những sắc pháp của người khác; hơn thế nữa, cảnh nội phần khi xuất hiện như thế là nguyên nhân hỷ nơi vị

Như Lai có liên quan đến chính nghiệp chương của ngài, điều này giống như các hành vi của ngài khi còn là cậu Jotipa trẻ tuổi, nhà vua Mahadeva, nhà ẩn sĩ Kanha^[39], một cảnh ngoại phần khi nổi lên có liên quan đến những hành vi như vậy giống như hành vi của hoàng hậu Mallika,^[40] quan thừa tướng Santati,^[41] người bán hoa Sumana,^[42] và một nội ngoại phần khi xuất hiện trong cả hai cách liên hệ đó.

Tâm tố ý thức giới vô nhân, câu hành xả (indifference), lại có một cảnh nội phần khi xuất hiện như một yếu tố đoán định ngay tại ngũ môn, và giống như khán môn tại ý môn. Tám loại tâm tố cũng tương tự như trong lãnh vực có tên như trên đối với tâm thiện, nhưng chỉ có tám loại nổi lên nơi các vị A-la-hán; tám loại tâm thiện nổi lên nơi những bậc Thánh hữu học (probationer) và những người phạm phư. Ở mức độ này thì không có khác biệt nào cả.

Năm cách Thiền định (Jhana), đang khi có được một vị trí thuận lợi như đã đề cập đến ở trên lại nổi lên ở bất kỳ nơi đâu trong Thiền định (Jhana) thứ tư, cũng xuất hiện trong tam đề này như trong phương tiện, khái niệm và biểu tượng chúng có một cảnh ngoại phần.

Thần tức thuộc Thiền định (Jhana) thứ tư có cảnh ngoại phần vì nó kiểm soát thân và tâm của ta thành đối tượng vào thời điểm thân uốn nắm tâm, hay tâm do tâm, và vào thời điểm chính nó tạo ra những hình dáng khác nhau, như của một đứa trẻ, lại có một cảnh ngoại phần vào thời điểm biểu lộ ra bên ngoài dưới dạng những con voi, con ngựa hay những con vật đại loại như thế; và có cảnh nội ngoại phần tại qui trình đó, đôi khi là đối tượng cá nhân, đôi khi lại là đối tượng bên ngoài. Thiền nhĩ nơi Thiền định (Jhana) thứ tư cũng có một cảnh ngoại phần vào thời điểm nghe được cảnh thanh của chính mình và một cảnh ngoại phần vào thời điểm nghe được cảnh thanh của người khác, và một cảnh nội ngoại phần bằng cách phối hợp cả hai hiện trạng trên. Tha tâm minh thuộc Thiền định (Jhana) thứ tư lại có một cảnh ngoại phần vì nó lấy tâm của người khác làm đối tượng; nhưng không cần đến đối tượng đó để biết chính tâm của mình. Tức mạng minh ở Thiền định (Jhana) cũng có một cảnh nội phần khi xuất hiện hồi tưởng về chính cá tính^[43] của người đó, một cảnh ngoại phần khi cá tính của một người khác được nhớ đến. Hay là sắc không phụ thuộc vào quyền hay ba khái niệm và một cảnh nội ngoại phần khi nhớ lại cả hai trường hợp trên.

[427] Thiền nhĩ nơi Thiền định (Jhana) thứ tư có một cảnh nội phần khi bất kỳ điều gì được thấy ở bên trong. Một cảnh ngoại phần khi nhìn một cách bình thường. Và một cảnh nội ngoại phần nếu nhìn bằng cả hai cách.

Vị lai trí nơi Thiền định thứ tư có một cảnh nội phần khi có sự suy tư về cá tính riêng tư tương lai của chính đương sự. Có một cảnh ngoại phần khi suy nghĩ đến cá tính tương lai của một người khác, hay sắc không phụ thuộc vào quyền, và một cảnh nội ngoại phần khi suy tư về cả hai cách vừa kể trên.

Lý do tại sao vô sở hữu xứ lại có một cảnh bất định đã được đề cập đến ở trên.

Trong phần diễn giải về nhóm nhân,^[44] những nhân lần đầu tiên được chứng minh như là: có ba nhân thiện; sau đó nguồn gốc cũng được chứng minh: chúng nổi lên nơi bốn lãnh vực thiện. bằng cách này việc giải thích các tụ (nhóm) khác cũng được hiểu như vậy.

Trong câu ‘ở đâu có hai hay ba phiền não^[45] câu sanh. Thì nguồn gốc chung của các lậu hoặc nên được hiểu theo ba cách. Trong đó dục lậu nổi lên trong một hiện trạng tâm bằng hai cách: do vô minh lậu trong bốn tâm bất tương ưng tà kiến. Và cùng với tà kiến lậu và vô minh lậu, trong các pháp tương ưng với kiến. Những hữu lậu nổi lên nơi một hiện trạng tâm bằng một cách duy nhất đó là: cùng với vô minh lậu trong bốn tâm bất tương ưng kiến. Và với cách diễn đạt này thì nguồn gốc chung các lậu hoặc đã được hiểu rõ. Chính vì thế trong câu ‘ Khi hai hoặc ba Kiết sử (fetters) đồng sanh, thì nguồn gốc chung của các Kiết sử (fetters) đó có thể gồm mười đặc tính.

Ở đây. ‘ái dục’^[46] nổi lên nơi một hiện trạng tâm bằng bốn cách; ‘phản nộ’ (aversion) nổi lên bằng ba cách; ‘ngã mạn (conceit) bằng một cách; ‘nghi ngờ, và ái hữu’ nổi lên trong một hiện trạng tâm giống như trong một cách mà thôi. Bằng cách nào vậy? Ái dục quan nổi lên nơi một hiện trạng tâm bằng bốn cách – với các Kiết sử (fetters) ngã mạn (conceit) và vô minh, với các Kiết sử (fetters) tà kiến và vô minh; với các kiết sử giới cấm Thủ và vô minh; và chỉ với vô minh mà thôi. Phản nộ nổi lên trong một hiện trạng tâm bằng ba cách: - với các kiết sử ganh tị và vô minh, kiết sử bôn sên và vô minh và chỉ có vô minh mà thôi. Ngã mạn (conceit) nổi lên nơi một hiện trạng tâm bằng một cách đó là với các kiết sử ái hữu và vô minh.^[428] Và nghi ngờ cũng như vậy; vì nó nổi lên với Kiết sử (fetters) vô minh. Và cũng giống như vậy đối với ái hữu. Như vậy ở đây có hai hoặc ba Kiết sử (fetters) nổi lên trong cùng một hiện trạng tâm.

Và trong nhóm triền cái (hindrances)^[47] cũng trong cách diễn tả như đã nói đến ở trên như sau, ‘ở đâu có hai hoặc ba triền cái (hindrances) đồng sanh’ thì ta nên hiểu các triền cái có câu sanh bằng tám cách khác nhau, vì trong số đó ‘tham dục’ nổi lên trong một hiện trạng tâm hai cách, ‘sân độc’ nổi lên trong bốn cách, ‘phóng dật’ trong một cách, ‘nghi ngờ’ cũng bằng một cách. Bằng cách nào vậy? Tham dục nổi lên trong một hiện trạng tâm bằng hai cách, đối với các triền cái phóng dật và vô minh trong loại tâm vô dẫn và với các triền cái hôn trầm và thụy miên, phóng dật và vô minh nơi tâm cố ý.

Tại sao lại ‘hai hoặc ba’ được nói đến bằng cách sắp xếp ở trên? vì có thể ngay cả bốn pháp cái nổi lên cùng với nhau trong một hiện trạng tâm. ‘sân độc’ nổi lên trong một hiện trạng tâm bằng bốn cách, - với những pháp cái phóng dật và vô minh nơi tâm vô dẫn; hôn trầm và thụy miên, phóng dật và vô minh nơi tâm hữu dẫn; phóng dật, hôn hận và vô minh nơi tâm vô dẫn; và hôn trầm, thụy miên, phóng dật và hôn hận, và vô minh nơi tâm hữu dẫn. Và ‘phóng dật’ nổi lên bằng một cách cùng với pháp cái vô minh hoài nghi cái đồng sanh với phóng dật cái và vô minh cái.

Trong chòm phiền não,^[48] ta có cách diễn đạt ‘nơi nào có hai hay ba phiền não đồng sanh’ ở nhiều chỗ khác nhau với các phiền não khác. Tại sao vậy? là do không tạo ra được hai hay ba phiền não nơi một hiện trạng tâm duy nhất. Ở đây ta thấy câu sanh chung của các phiền não lại thể hiện bằng mười cách. Vì trong số đó ‘tham lam’ nổi lên nơi một hiện trạng tâm bằng sáu cách, ‘sân hận (aversion) nổi lên bằng hai cách, ‘si’ bằng hai cách. Bằng cách nào vậy? Tham lam nổi lên trong một hiện trạng tâm bằng sáu cách, - với si, phóng dật, vô tầm, vô úy nơi tâm vô dẫn và trong bất tương ưng kiến mà ra; với si, hôn trầm, phóng dật, vô tầm, và vô úy nơi tâm hữu dẫn; với si, ngã mạn (conceit) phóng dật, vô tầm, vô úy tâm vô dẫn, với si, ngã mạn, hôn trầm, phóng dật, vô tầm, vô úy trong tâm hữu dẫn,

với si, phóng dật, tà kiến, vô tâm, vô úy trong tâm tương ưng kiến và tâm vô dẫn; và với si, tà kiến, hôn trầm, phóng dật vô tâm vô úy nơi tâm hữu dẫn. Và ‘sân hận’ nổi lên bằng hai cách với si, phóng dật, vô tâm, vô úy nơi tâm vô dẫn; và với si, hôn trầm, phóng dật, vô tâm vô úy nơi tâm hữu dẫn. Và ‘si’ nổi lên bằng hai cách với nghi ngờ, phóng dật, vô tâm, vô úy trong tương ưng hoài nghi; và với phóng dật, vô tâm, vô úy nơi tương ưng phóng dật. Điều còn lại ở khắp nơi đã có ý nghĩa rõ ràng rồi.

Đến đây kết thúc diễn giải Chương Trích Yếu trong Bộ Pháp Tụ Expositor, bình giải về tập toát yếu về các hiện trạng.

*Trần gian bậc Đạo sư (đức Phật) đã đạt từ trên cao
Cách diễn giải Bộ Pháp Tụ cao đẹp
Phân chia tác phẩm bằng tên gọi từng phần:
Tâm, Sắc, Toát yếu rồi Trích yếu.
Nhưng cách diễn giảng tác phẩm này, tôi đã khởi sự
Thông qua am hiểu Tứ Chân Đế tối thượng
Nào Vi Diệu Pháp (Abhidhamma) đến nay đã hoàn tất
Và được gọi với tên mới là Athasalini(chú giải Bộ Pháp Tụ)
Hé mở Chân Đế không hề xung khắc.
Thông qua cùng một công đức đã đạt được
Đã tạo thành chín phần và ba mươi tập.
Để dễ dàng tụng khắp nơi, chớ gì pháp luật bậc Thánh
Tồn tại lâu dài, chớ gì muôn dân đều thấu hiểu
Luật giới đem lại phước lành nhờ có
Vị Pháp Vương (Đức Phật), chớ gì bá tánh cũng đạt đến được
Nhờ vui vẻ tốt độ thông qua cuộc sống thanh tịnh và hạnh phúc Níp-bàn
Không tả xiết, thoát khỏi mọi than van khóc lóc và buồn sâu vô tận.
Chớ gì Pháp Luật tồn tại đến muôn đời
Muôn người kính trọng! Chớ gì mưa móc đúng mùa đổ xuống trên bá tánh.
Giống như các vị hoàng đế tốt lành gìn giữ bá tánh thiên hạ
Chớ gì Ngài gìn giữ bá tánh đến tận hậu duệ muôn đời.*

*

Tác phẩm Chú Giải này, được gọi là Chú Giải Bộ Pháp Tụ Toát Yếu Chư Pháp. (Expositor on the Compendium of States), do Trưởng Lão thực hiện biên soạn, nơi người qui tụ đầy đủ mọi công đức thanh tịnh và hiền diệu thuộc thánh giới và hạnh kiểm đã được trang trí với niềm tin trong sáng và cao vời. Hiểu biết và tinh tấn. Khiến cho chúng ta có thể nhào lặn xuống tận đáy vực thăm mọi giáo pháp của chính mình và của nhiều người khác gom lại, được phú cho trí minh sắc xảo, có nhiều khả năng vô chướng ngại trí nơi giáo pháp của đức Đạo sư (đức Phật) tối cao. Giáo pháp này được chia thành Tam Tạng Kinh, cùng với nhiều cách diễn giải, - một chuyên gia ngữ học vĩ đại, có nhiều năng khiếu với lời nói ngọt ngào, tràn đầy các nhân đức ngọt ngào, tràn đầy đặc tính cao quý, được phát ra từ niềm vui sướng vô tận phát sinh ra từ đặc tính hoàn hảo nơi các hành vi, một vị phát ngôn bất khả ngộ (không nhầm lẫn) giống như tiếng xét của Sakka không đánh trật điểm đánh bao giờ, một vị phát ngôn tuyệt vời hơn hẳn mọi phát ngôn viên, một nhà thơ vĩ đại, là nhân tố

trang hoàng cho dòng dõi các vị Trưởng Lão, có tính thông minh hoàn hảo về Pháp Luật vượt trội hết mọi luật lệ nhân loại. Và còn được tuệ phân tích trợ lực, và trang hoàng bằng chính các nhân đức như thể sáu thắng trí gồm sáu đặc tính, trí tuệ của ngài trải rộng khắp và thanh tịnh vô song, tên Buddhaghosa do các trưởng lão đặt cho ngài.

*

Đang khi Đức Phật, một tên tuổi sáng giá một hiền triết vĩ đại
Một thủ lĩnh thế gian tâm hoàn hảo, đã trụ trì trên thế gian này
Chớ gì cuốn sách này tồn tại lâu dài, và chỉ dạy đạo
Tinh sạch đầy trí tuệ cho các hậu duệ đáng kính
Là những người tìm kiếm giải thoát khỏi trần tục này

*

Nhờ hồng ân cuốn sách tôi đã viết,
Tôi đến được với lòng từ tâm hiện diện
Và chạy đến nương nhờ nơi cửa Phật
Tôi đứng thẳng trên giáo pháp
Chớ gì, mẹ, cha thầy tổ những người lâu nay
Vẫn cầu chúc mọi điều tốt lành cho tôi
Và cả những ai không thực hiện những điều đó cho tôi
Chớ gì chỉ biết cảm ơn họ và gìn giữ những công đức
Tôi đã đạt được cho đến muôn kiếp về sau.![49]

*

**Chúc thành công!
Chúc thành công mỹ mãn!**

-00000-

[1] Bộ Vị trí (Patthana)

[2] Dhs. §1

[3] Dhs. §1368

[4] Dhs. §1369

[5] Dhs. §§1370

[6] Dhs. §1368-1423

[7] Dhs. §1406

- [8] *Niyamena, niyamato*
- [9] xin đọc Compendium tr. 149 tt. (a,b,c)
- [10] xin đọc tr. 385
- [11] Dhs. § 1407.
- [12] Dhs. § 1408
- [13] Xin đọc Dialogues of Buddha ii. 13 tt (*Digha* ii. 6 tt)
- [14] Xin đọc *Amagatavamsa*, câu 96 *JPTS*, 1886, 50
- [15] Dhs. §1408
- [16] Dhs. §1415 được chia thành ba tiêu đề (trong TPS, xb)
- [17] Dhs. §1417-19
- [18] Dhs. § 1418
- [19] Dhs. §1415
- [20] Dhs. §1412
- [21] như trên
- [22] Dhs. §1414
- [23] xin đọc Dialogues ii. 185
- [24] xin đọc *Milinda* I 11
- [25] P.T.S nxb. Bỏ qua.
- [26] P.T.S đã bỏ qua.
- [27] Trung Bộ Kinh (*Majjhima*) iii. 197
- [28] tức là định tâm sắc giới.
- [29] Dhs. §1418
- [30] Hoặc giả là tam đề ‘chủ quan’, v.v...Dhs. § 1419
- [31] nt.

[32] Dhs. § 1420

[33] Dhs. § 1417

[34] Dhs. § 1419

[35] Dhs. § 1420

[36] *Khandhadini*, nghĩa đen là các uẩn, v.v...

[37] Dhs. § 1421

[38] Dhs. § 1426

[39] xem cả ba vị này ở trên, tr. 387

[40] Kinh Bản Sinh No. 415

[41] Chú giải về Pháp Cú Kinh (*Dhammapada*) commentary, iii 78 tt

[42] nt. ii. 40 tt

[43] *Khandha* uẩn (thân thể người ta là tập hợp của ngũ uẩn đó là Sắc (*rupa*=vật chất) thọ (*vedana*=thọ) tưởng (*sanna*=nhận thức) hành (*sankhāra*) (*vinna*=thức)

[44] Dhs. §1424

[45] Dhs. §1448

[46] Dhs. §1460

[47] Dhs. §1486

[48] Dhs. §1548

[49] Mấy dòng cuối cùng này không thấy ghi trong kinh điển tiếng Miến điện. Nhưng lại xuất hiện trong bản văn do Hội Bản Văn Pali xuất bản, rất có thể được truyền lại từ ba bản văn tiếng Sinhalese MSS. Được vị biên tập sử dụng. Lời ám chỉ đến Metteyya, như được liên kết bằng một lời tiên tri về Buddhaghosa trong tương lai rất hấp dẫn(xin đọc Buddhaghosuppatti, tr. 66) và có thể so sánh với một đặc phái vào cuối tập Thanh Tịnh Đạo . Rất có thể chúng tôi có ở đây đoạn cuối của cuốn sách này, chính vì thế tôi đã dịch và xen vào những dòng cuối cùng này (hai câu cuối cùng có thể là những câu thêm vào do một người chép thuê) - nxb.