

## @THANH TINH ĐẠO TẬP V.1

**Hai Mươi Bốn Duyên**

66. Một là nhân duyên, hai là sở duyên duyên, ba là tăng thượng duyên, bốn là vô gián duyên, năm là đẳng vô gian duyên, sáu là câu sanh duyên, bảy là hỗ tương duyên, tám là y chỉ duyên, chín là thân y duyên, mười là tiền sanh duyên, 11- hậu sanh duyên, 12- tập hành duyên, 13- nghiệp duyên, 14- dị thực duyên, 15- thực duyên, 16- căn duyên, 17- thiền duyên, 18- đạo duyên, 19- tương ưng duyên, 20- Bất tương ưng duyên, 21- Hữu duyên, 22- Phi hữu duyên, 23- Ly khứ duyên, 24- Bất ly khứ duyên (Ptn1,1)

67. Nhân duyên là một nhân căn để làm điều kiện. Nghĩa là nó làm điều kiện bằng cách hiện hữu như cái nhân căn bản (như điều kiện "ất có" trong toán học). Phương pháp giải thích tương tự cùng áp dụng cho những duyên kế tiếp.

Nhân (heru) là danh từ chỉ thành phần của một tam đoạn luận: tôn, nhân, dụ. Nhưng trong giáo lý, khi nói "các pháp sanh từ một nhân" thì nhân này là một lý do (kāraṇa), và khi nói "ba thiện căn, ba bất thiện căn" thì căn (nhân) đây chỉ gốc rễ. Chữ nhân trong nhân duyên có nghĩa này.

68. Duyên (paccaya): kết quả sinh từ nơi nó, thì gọi nó là một duyên. Khi A cần thiết cho sự có mặt của B, thì ta nói A là duyên cho B. Nhưng về tính chất, thì duyên có đặc tính giúp đỡ, yếu tố nào giúp cho sự sanh khởi một yếu tố khác, thì yếu tố giúp đỡ ấy gọi là duyên.

Do vậy, vì nó là một nhân với ý nghĩa gốc rễ, và là một duyên với ý nghĩa trợ giúp, nói gọn, một yếu tố trợ giúp bằng cách làm gốc rễ, nên gọi nó là nhân duyên (điều kiện gốc)

69. Một vài bậc thầy muốn giải thích rằng, nhân duyên là cái tạo nên tính chất thiện, v.v. nơi cái gì thiện, v.v.. như hạt lúa đối với cây lúa, màu ngọc đối với viên ngọc. Nhưng nếu vậy, thì nhân duyên không áp dụng cho vật chất vì không có gì là thiện hay bất thiện nơi vật chất. Thế mà vật chất vẫn có nhân duyên, như đã được nói: "Nhân duyên là điều kiện gốc cho các pháp cần điều kiện gốc, và cho các loại vật chất cần điều kiện gốc". Lại nữa, tính bất định của các tâm vô nhân được lập không cần nhân duyên. Còn tính thiện, v.v. của các tâm hữu nhân thì liên kết với như lý tác ý v.v. chứ không phải với nhân duyên tương ưng là tự tính, thì tính vô tham ở trong các pháp tương ưng với vô tham phải hoặc thiện hoặc bất định mà thôi. Nhưng vì vô tham có thể là cả hai, nên luận này không vững lắm.

70. Nhưng nếu hiểu danh từ "gốc" trong "điều kiện gốc" là bền vững (chứ không phải thiện bất thiện gì ráo) thì không có mâu thuẫn. Cái gì có một điều kiện gốc thì chắc chắn, bền vững như cây có gốc, còn cái gì không có nhân duyên hay điều kiện gốc, như rêu với rễ không bằng hạt mè, thì không bền. Do vậy, cái gì trợ giúp mà tạo nên sự vững chãi như cái gốc, được xem là nhân duyên

71. Một pháp trợ giúp bằng cách làm đối tượng, gọi là điều kiện sở duyên. Không có pháp nào không là điều kiện sở duyên, vì Kinh dạy: "Sắc xứ là duyên kể

như duyên sở duyên cho nhân thức giới”, và kết luận: “Khi bất cứ pháp nào, tâm và tâm sở, khởi lên tùy thuộc một pháp nào khác, thì pháp sau này là duyên sở duyên cho pháp trước” (Pin I.1). Cũng như người yếu đứng vững nhờ cây gậy, các pháp tâm và tâm sở khởi lên nhờ sự có mặt của sắc pháp, v.v. làm đối tượng. Vậy, tất cả các pháp đối tượng của tâm và tâm sở đều là duyên sở duyên.

72. Một pháp trợ lực với nghĩa trôi bật, gọi là duyên tăng thượng. Có hai loại là câu sanh tăng thượng và sở duyên tăng thượng. Do đoạn: “Tăng thượng tinh tấn là một duyên, kể như duyên tăng thượng cho các pháp tương ưng với tinh tấn và cho các loại sắc sinh từ đấy”, chính bốn pháp dục, nhất tâm, tinh tấn và trạch pháp là duyên tăng thượng, nhưng không câu sanh, vì khi tâm sanh khởi mà dục là tiền đạo thì chính dục chứ không phải các pháp kia là tăng thượng. Nhất tâm, tinh tấn và trạch pháp cũng thế. Nhưng pháp nào, nhờ đặt tâm quan trọng nơi nó mà các vô sắc pháp sanh khởi, thì gọi là sở duyên tăng thượng cho chúng.

73. Một pháp trợ lực bằng cách ở gần kề, gọi là duyên vô gián. Một pháp trợ lực bằng cách tiếp nối là duyên đẳng vô gián. Giải thích về hai duyên này rất dài dòng, có thể tóm tắt như sau. Thứ tự thông thường của thức khởi đầu là ý giới tiếp cận sau nhân thức, ý thức giới tiếp sau ý giới. Ý giới chỉ được thành lập nhờ một duyên đi trước nó mà thôi, không có cách nào khác. Do vậy, một pháp nào có thể làm sanh khởi một loại thức tương ứng gần kề sau nó, thì gọi là duyên vô gián. Bởi vậy, Luận nói: “Vô gián duyên: nhân thức và các pháp tương ưng là duyên, kể như duyên vô gián, cho ý giới và các pháp tương ưng” (Ptn1, 2)

74. Duyên đẳng vô gián cũng như vô gián, chỉ khác trên danh tự.

75. Một vài bậc thầy (trưởng lão Revata) cho rằng vô gián ám chỉ sự tiếp cận về quả báo, còn đẳng vô gián chỉ sự tiếp cận về thời gian. Nhưng điều này tương phản với những lời như: “Thiện tâm thuộc phi tướng phi phi tướng xứ nơi người vừa xuất khỏi định Diệt thọ tướng, là một duyên, kể như duyên đẳng vô gián cho tâm đắc quả” (Ptn1, 60)

76. Về điểm này, có người nói: “Khả năng phát sinh quả báo của các pháp không bị giảm thiểu, nhưng ảnh hưởng của thiện tập làm cho các pháp không thể khởi lên tiếp nhau”. Nhưng điều này chỉ lập rằng không có sự tiếp cận về thời gian, và chúng ta cũng nói tương tự. Nhưng vì không có tiếp cận về thời gian, nên tình trạng đẳng vô gián không thể xảy ra (theo họ), vì họ tin tưởng rằng duyên đẳng vô gián cần có sự tiếp cận về thời gian. Thay vì chấp nhận một giải thích sai lạc như thế, ta nên xem sự khác biệt chỉ là về từ chứ không về ý nghĩa. Tại sao? Do không có khoảng cách về chúng, nên nói là vô gián, chúng không có một khe hở nào ở giữa vì ngay cả sự phân biệt về hiện hữu đồng thời cũng không, nên chúng là đẳng vô gián.

[Chú thích: Vô gián duyên là khả năng làm sinh khởi tiếp ngay sau đó, vì không có khe hở giữa sự diệt của cái trước và sự sanh ra của cái sau. Đẳng vô gián là khả năng làm sinh khởi do tiến gần một pháp lại chính nó, hoàn toàn không có khe hở để có thể nói cái này ở dưới, trên, hay xung quanh cái kia. Vì không có sự đồng thời hiện hữu như trong trường hợp các thành phần của các uẩn, vì không có sự đồng vị trí của duyên và cái do duyên sinh, nên gọi là đẳng vô gián. và nói chung, do sự vô tư của các pháp, khi một pháp này vừa dứt, hay vừa hiện theo một sắc thái nào đó thì

những pháp khác cũng có ngay sắc thái đặc biệt ấy, và sắc thái này của pháp trước gọi là "khả năng làm sinh khởi"].

77. Một pháp nào, trong khi sinh khởi, giúp cho một pháp khác bằng cách làm cho nó cùng khởi lên với mình, thì pháp ấy gọi là duyên câu sanh, như ngọn đèn đối với sự chiếu sáng (vừa bật đèn là có sáng). Với các uẩn vô sắc, duyên này có sáu, như nói: "Bốn uẩn vô sắc là duyên câu sanh cho lẫn nhau. Bốn đại chủng cũng thế. Vào lúc nhập thai, danh và sắc là duyên câu sanh cho nhau. Các tâm, tâm sở là duyên câu sanh cho các loại sắc do tâm sanh. Tứ đại là duyên câu sanh cho sắc do tứ đại tạo. Sắc có khi (vào lúc kiết sanh) là duyên câu sanh, có khi (khi đang sống) không là duyên câu sanh cho vô sắc pháp". (Ptn1, 3). Đây chỉ nói đến tâm cơ.

78. Một pháp trợ giúp bằng cách cùng khởi dậy và củng cố cho nhau, gọi là duyên hỗ tương, như ba cây chống của một cái giá ba chân giúp nhau đứng vững. Với các uẩn vô sắc, duyên hỗ tương này có ba: "Bốn uẩn vô sắc là duyên hỗ tương cho nhau, bốn đại chủng là duyên hỗ tương cho nhau; lúc nhập thai, danh và sắc là duyên hỗ tương cho nhau". (Ptn1, 3)

79. Một pháp trợ giúp bằng cách làm nên tăng và nâng đỡ gọi là duyên y chỉ, như đất đối với cây, giá vẽ đối với bức tranh v.v. Nó cần được hiểu theo cách đã nói về câu sanh duyên: "Bốn uẩn vô sắc là duyên y chỉ cho nhau..." Trừ trường hợp cuối (xem 77) là: "Nhân xứ là duyên y chỉ cho nhân thức giới và các pháp tương ưng, như tử thiết thân xứ là duyên y chỉ cho... thân thức giới và các pháp tương ưng. Sắc nhờ đó ý giới và ý thức giới khởi lên, thì gọi là duyên y chỉ cho ý giới, ý thức giới và các pháp tương ưng.

80. Một pháp trợ giúp bằng cách làm một lý do rất mạnh cho pháp kia sanh khởi, thì gọi là duyên thân y cho pháp kia. Có ba thứ là sở duyên thân y, vô gián thân y và tự nhiên thân y.

81. Sở duyên thân y không khác sở duyên tăng thượng, như khi nói: "Sau khi bố thí, tri giới, một người xem điều đó là rất quan trọng, ôn lại việc làm ấy. Vị ấy xem trọng và quan sát các điều thiện đã làm từ trước. Sau khi xuất thiên, thiên giả xem thiên là quan trọng và quán sát thiên. Những bậc hữu học xem chuyển tánh là quan trọng, quán sát chuyển tánh; xem thanh tịnh là quan trọng và quán sát thanh tịnh; sau khi ra khỏi đạo lộ, xem đạo lộ quan trọng và quán sát nó".

[Chú thích: Chuyển tánh là tâm đi trước đạo tâm, áp dụng cho dự lưu. Thanh tịnh là đạt đến một đạo lộ cao hơn, áp dụng cho Nhất lai, Bất hoàn].

Đối tượng mà, khi đặt tâm quan trọng cho nó, các tâm, tâm sở sanh khởi, thì phải là một đối tượng rất mạnh giữa các đối tượng khác. Bởi thế, sự khác biệt giữa sở duyên tăng thượng và sở duyên thân y là, cái trước là một pháp được gán tâm quan trọng, còn cái sau ám chỉ một lý do mạnh.

82. Vô gián thân y cũng như vô gián duyên, như được nói: "Các uẩn thiện đi trước là thân y duyên cho các uẩn theo sau" (Ptn1,165). Nhưng sự trình bày ở đây có khác: "Nhân thức giới và các pháp tương ưng là duyên vô gián cho ý giới và các pháp tương ưng", mặc dù ý nghĩa chỉ là một. Tuy vậy, vô gián có thể hiểu là khả năng làm sanh khởi một tâm tương ưng kế tiếp, còn thân y là tính cách mạnh mẽ của tâm trước trong việc làm sanh khởi tâm sau.

83. Vì trong khi ở trường hợp nhân duyên và các duyên khác, tâm có thể khởi không cần những duyên này, thì ở đây không thể có sự khởi tâm nếu không có một duyên vô gián đi trước, bởi thế đây là một duyên rất mạnh. Vậy, sự khác biệt có thể hiểu như sau. Duyên vô gián làm khởi lên một tâm tương ưng tiếp nó, còn duyên vô gián thân y là một lý do mạnh.

84. Về tự nhiên thân y, là điều kiện vừa là thân y, vừa tự nhiên. Tín, giới, phát sinh nơi một người, hay khí hậu, thực phẩm quen thuộc cho một người, gọi là tự nhiên. Hoặc, tự nhiên thân y có nghĩa là do tự nhiên làm thân y; nó không lẫn với sở duyên và vô gián. Có nhiều thứ, như sau: "Tự nhiên thân y: Với tín làm duyên thân y, một người bố thí, trì giới, tuân giữ tám trai giới, phát sinh thiên, tuệ, đạo, thắng trí, thiên chúng. Với giới... đa văn... thí... tuệ làm thân y duyên, một người phát sinh các thiện pháp nói trên, thì tín, giới, thí, văn, tuệ ấy gọi là duyên thân y cho sự khởi lên liên tục của tín giới thí văn tuệ". (Ptn1, 165). Năm pháp này gọi là thân y tự nhiên, vì chúng vừa tự nhiên vừa là thân y với nghĩa một lý do mạnh.

85. Một pháp trợ giúp bằng cách hiện hữu, khởi lên trước, gọi là duyên tiền sanh. Có 11 thứ, gồm năm căn, năm trần và tâm cơ, như được nói: "Nhân căn là duyên tiền sanh cho nhân thức giới và các pháp tương ưng. Cũng vậy với nhĩ, ti thiết thân căn và sắc xứ, thanh hương vị xúc xứ. Năm thứ sau này là duyên tiền sanh cho ý giới. Thân vật lý là căn cứ cho ý giới và ý thức giới sanh, là duyên tiền sanh cho ý giới và các pháp tương ưng. Còn với ý thức giới và các pháp tương ưng, thì có khi (trong đời sống) sắc thân là duyên tiền sanh, có khi (như trong giai đoạn kiết sanh) không.

86. Một vô sắc pháp nào, trong khi hiện hữu, hỗ trợ cho các pháp tiền sanh bằng cách củng cố chúng, thì gọi là duyên hậu sanh, như nước mưa của những năm kế giúp cho cây cỏ mọc trước đó tươi nhuận (ví dụ này theo Thắng pháp tập yếu). Do đó nói: "Tâm và tâm sở sanh sau, là duyên hậu sanh cho cái thân tiền sanh".

87. Một pháp trợ giúp bằng cách làm cho các pháp kế nó (vô gián) có hiệu lực do lặp đi lặp lại, gọi là duyên tập hành, như sự lặp lại nhiều lần một đoạn sách. Có ba loại: tốc hành tâm thiện, bất thiện và duy tác, như được nói: "Các thiện pháp đi trước là duyên tập hành cho các thiện pháp đi sau. Cũng vậy, với bất thiện và duy tác". (Ptn1, 5).

88. Một pháp trợ giúp bằng một hành động can thiệp của tâm, gọi là nghiệp duyên (kamma condition). Có hai: một là thiện và bất thiện nghiệp tác động từ một thời gian khác, hai là tất cả các nghiệp cấu sanh, như được nói: "Thiện và bất thiện nghiệp là nghiệp duyên cho các uẩn dị thực và cho các loại sắc do nghiệp sanh. Các hành cấu sanh là điều kiện thuộc loại nghiệp duyên cho các pháp tương ưng và cho các loại sắc sanh từ đó" (Ptn1, 5).

89. Một pháp dị thực nào, bằng sự an tịnh không cần nỗ lực của nó, trợ lực cho sự an tịnh vô công dụng trong những pháp khác, gọi là duyên dị thực. (Thắng Pháp Tập Yếu lấy ví dụ gió mát làm dịu lòng một người ngồi dưới gốc cây. Xem TPTY trang 76 tập 2). Trong quá trình một đời người, dị thực là một duyên cho các pháp do nó sanh, còn vào giai đoạn kiết sanh, nó là duyên cho các sắc do nghiệp sanh. Ở cả hai trường hợp, dị thực là duyên cho các pháp tương ưng, như được nói: "Một uẩn dị thực bất định là duyên dị thực cho ba uẩn kia, và cho các sắc pháp do tâm sanh.

Vào giai đoạn kiết sanh, một dị thực uẩn bất định là dị thực duyên cho ba uẩn... Ba uẩn là dị thực duyên cho một uẩn... Hai uẩn là dị thực duyên cho hai uẩn và cho các sắc nghiệp sanh. Cả bốn tâm uẩn là duyên dị thực cho thân căn". (Ptn1, 173).

90. Bốn loại thức ăn giúp cho các sắc, vô sắc pháp bằng cách củng cố chúng, gọi là thực duyên, như được nói: "Đoàn thực là thực duyên cho thân xác. Vô sắc thực là thực duyên cho các pháp tương ứng và các sắc từ đấy sanh" (Ptn1, 5). Nhưng trong phần Câu hỏi lại nói: "Vào giai đoạn kiết sanh, thực tố bất định dị thực là thực duyên cho các uẩn tương ứng và cho các loại sắc do nghiệp sanh". (Ptn1, 174)

91. Để ra ngoài nam và nữ căn, hai mươi căn còn lại (xem Chương XVI, 1) trợ giúp theo nghĩa tăng thượng, gọi là căn duyên. Ở đây, mắt tai mũi lưỡi thân là duyên cho các pháp vô sắc mà thôi, những căn còn lại là duyên cho cả sắc, vô sắc pháp: "Nhãn căn là căn duyên cho nhãn thức giới và các pháp tương ứng. Nhĩ tĩ thiệt thân căn là căn duyên cho nhĩ tĩ thiệt thân thức giới và các pháp tương ứng. Sắc mạng căn là căn duyên cho các loại sắc do nghiệp sanh. Các vô sắc căn là căn duyên cho các pháp tương ứng và các loại sắc sanh từ đấy" (Ptn1, 5-6). Nhưng trong đoạn Câu hỏi lại nói: "Vào lúc kiết sanh, các căn bất định dị thực là căn duyên cho các uẩn tương ứng, và cho các sắc do nghiệp sanh".

92. Tất cả bảy thiện chi xếp loại theo thiện, v.v. (Bảy thiện chi là: Tâm, tứ, hỷ, lạc, ưu, xả, nhất tâm), những thiện chi nào giúp đỡ theo nghĩa tạo nên một thiện pháp, thì gọi là thiện duyên: "Các thiện chi là thiện duyên cho các pháp tương ứng với thiện và cho các sắc pháp cấu sanh" (Ptn1, 6). Nhưng ở đoạn Câu hỏi lại nói: "Vào lúc kiết sanh, các thiện chi bất định dị thực là thiện duyên cho các uẩn tương ứng và cho các loại sắc do nghiệp sanh". (Ptn1, 175)

93. Mười hai đạo chi xếp theo thiện, v.v. trợ giúp theo nghĩa làm một lối thoát ra từ một cái gì, gọi là đạo duyên: "Các đạo chi là điều kiện thuộc loại đạo duyên cho các pháp tương ứng và các sắc sinh từ đấy". Trong Câu hỏi lại nói: "Vào lúc kiết sanh, các đạo chi bất định dị thực là đạo duyên cho các uẩn tương ứng và các sắc do nghiệp sanh" (Ptn1, 176)

Nhưng hai duyên này, thiện và đạo duyên, cần hiểu là không áp dụng cho các tâm vô nhân là: ý giới, ý thức giới cấu hữu hỷ, ý thức giới cấu hữu xả, và năm thức đầu cấu hữu lạc. (Tám tâm này thuộc thiện dị thực vô nhân); năm thân thức tương ứng khổ, ý giới, ý thức giới, (bảy tâm này thuộc bất thiện dị thực vô nhân); ý giới (ngũ môn hướng), ý thức giới cấu hữu xả (xác định tâm), ý thức giới cấu hữu hỷ (tốc hành tâm) ba tâm cuối này là vô nhân duy tác.

94. Các vô sắc pháp nào trợ giúp bằng cách có cùng một căn, trần, khởi, diệt thì gọi là duyên tương ứng: "Bốn vô sắc uẩn là tương ứng duyên cho nhau" (Ptn1, 6)

95. Sắc nào giúp cho các vô sắc pháp và vô sắc pháp nào giúp cho sắc pháp, bằng cách không có cùng căn trần khởi diệt, thì gọi là bất tương ứng duyên. Có ba loại: cấu sanh, hậu sanh và tiền sanh, như được nói: "Các thiện uẩn cấu sanh là duyên bất tương ứng cho các loại sắc tâm sanh. Các tâm uẩn thiện, hậu sanh là duyên bất tương ứng cho cái thân tiền sanh". Nhưng trong phân tích về cấu sanh có nói: "Vào lúc kiết sanh, các uẩn dị thực bất định là duyên bất tương ứng cho sắc pháp có nghiệp sanh. Các tâm uẩn là bất tương ứng duyên cho thân căn và thân căn là bất tương ứng

duyên cho các tâm uẩn". Nhưng tiền sanh duyên cần được hiểu là nhân căn, nhi tử thiệt thân căn, như luận nói: "Nhân xứ tiền sanh là một duyên bất tương ưng cho nhân thức... Thân xứ là duyên bất tương ưng cho thân thức. Sắc căn là duyên bất tương ưng cho các uẩn bất định dị thực và duy tác... Sắc căn là duyên bất tương ưng cho các uẩn thiện... bất thiện" (Ptn1, 176-7)

96. Một pháp nào, bằng sự hiện hữu với đặc tính trí, giúp đỡ củng cố một pháp tương tự, thì gọi là hữu duyên cho pháp ấy. Có bảy trường hợp hữu duyên được kể như sau: "Bốn uẩn vô sắc là hữu duyên cho nhau. Bốn đại chủng là hữu duyên cho nhau. Vào lúc nhập hai, danh sắc là hữu duyên cho nhau. Các tâm và tâm sở là hữu duyên cho những sắc tâm sanh. Bốn đại chủng là hữu duyên cho sở tạo sắc. Nhân xứ là hữu duyên cho nhân thức giới và các pháp tương ưng. Nhi tử thiệt thân, sắc thanh hương vị xúc cũng vậy. Năm thứ sáu là hữu duyên cho ý giới và tương ưng. Sắc thân làm chỗ nương cho ý giới và ý thức sanh khởi, là hữu duyên cho ý giới, ý thức giới và tương ưng" (Ptn1, 6).

97. Trong đoạn Câu hỏi, sau khi đưa ra các duyên câu sanh, tiền sanh, hậu sanh, thực và căn, về câu sanh, Luận nói: "Một uẩn là hữu duyên cho ba uẩn và cho các sắc sanh từ đấy" (Ptn1, 178). Dưới mục tiền sanh, mô tả nhân tiền sanh, v.v. Dưới mục hậu sanh, kể các tâm và tâm sở như duyên hậu sanh cho thân xác. Dưới mục thực duyên và căn duyên thì: "Đoàn thực là một điều kiện gọi là hữu duyên cho thân xác, và sắc - mạng - căn là hữu duyên cho sắc nghiệp sanh" (Ptn1, 178).

98. Những vô sắc pháp nào, bằng cách chấm dứt trước đã trợ giúp cho vô số các vô sắc pháp khởi lên ngay sau đó, thì gọi là duyên phi hữu cho các pháp sau, như được nói: "Các tâm và tâm sở vừa chấm dứt trước, là phi hữu duyên cho những tâm và tâm sở hiện tại".

99. Cũng chính những tâm pháp ấy, do chúng trợ giúp bằng cách biến mất, được gọi là ly khứ duyên (disappearance condition), như được nói: "Những tâm và tâm sở đã biến mất ngay trước, là ly khứ duyên cho tâm và tâm sở hiện tại".

100. Những pháp làm hữu duyên, chính vì chúng trợ giúp bằng cách không biến mất, nên cũng gọi là duyên bất ly khứ (non-disappearance condition). Hoặc, chỉ để cho văn vẻ, đáp ứng nhu cầu ưa văn vẻ của những người đáng giáo hóa, như sau khi nói vô nhân, lại nói thêm bất tương ưng nhân.

-ooOoo-

Cuối cùng chúng ta đến 24 duyên, 24 duyên được dạy trong Paṭṭhāna — quyển cuối cùng của Tạng Vi-diệu Pháp. Chúng được xem là rất quan trọng vì chúng ta phải hiểu Duyên Sanh liên hệ đến 24 Duyên này. Chỉ khi đó chúng ta mới hiểu Duyên Sanh một cách đầy đủ. Ngược lại sự hiểu biết của chúng ta về Pháp Duyên Sanh sẽ không hoàn toàn. Vì thế chúng ta phải hiểu Duyên Sanh dựa trên bối cảnh của Duyên Hệ. Cuốn sách này giải thích 24 duyên cùng với Pháp Duyên Sanh. Vì vậy nó rất hữu ích. Trong Vi Diệu Pháp Yếu Nghĩa (*the Manual of Abhidhamma*) chúng được tách riêng. Tức là Duyên Sanh không được giải thích liên quan với Duyên Hệ (Paṭṭhāna). Có lẽ vì nó quá phức tạp đối với

những người mới bắt đầu học. Để thực sự hiểu được Pháp Duyên Sanh bạn phải hiểu Duyên Hệ.

Đây là 24 duyên.

Thứ nhất là nhân duyên (hetu paccaya). Có 6 nhân — lobha (tham), dosa (sân), si (moha), và rồi vô tham (alobha), vô sân (adosa) và vô si (amoha). Sáu nhân này được gọi là ‘nhân duyên’. Chữ ‘hetu’ được giải thích ở đoạn 67. “Ở đây, ‘nhân (hetu)’ là một từ chỉ cho một phần của phép tam đoạn luận (syllogism).” Trong một phép tam đoạn luận của Ấn Độ có 5 phần. Một phần gọi là ‘hetu’ hay nhân. Nó giống như ví dụ tôi đã trình bày trước đây. Có lửa trên núi. Tôi đang làm một sự suy luận. Chứ chúng ta không thực sự thấy lửa ở trên núi. Tôi thấy khói trên núi. Vì thế tôi nói rằng có lửa trên núi. Đó được gọi là ‘sự xác nhận’ (định đề). Kế tiếp tôi đưa ra cho bạn lý do bởi vì có khói trên núi. ‘Bởi vì có khói trên núi’ được gọi là ‘nhân (hetu)’ trong phép tam đoạn luận Ấn Độ. Đây chỉ là ý nghĩa của từ ‘hetu’ thôi.

Nghĩa thứ nhất là một phần của phép tam đoạn luận. Nghĩa thứ hai là một lý do. Nghĩa thứ ba là một nhân. Ở đây ‘nhân’ được xem là nghĩa của hetu. ‘Hetu paccaya’ nghĩa là ‘nhân duyên’. Và nhân đó thực sự muốn nói tới sáu tâm sở gọi là các nhân (tham, sân, si, vô tham, vô sân, vô si)’.

Kế tiếp chữ ‘paccaya’ được giải thích. Trong giải thích này tôi muốn các bạn chú ý đến những chữ ‘sự có mặt hay sanh khởi của pháp khác’. Khi một pháp được xem là tuyệt đối cần thiết hay không thể thiếu được cho sự có mặt hay cho sự sanh khởi của pháp khác, thì pháp trước là một duyên cho pháp sau. Nhưng về đặc tính là một duyên có đặc tính trợ giúp; vì bất kỳ pháp nào trợ giúp cho sự có mặt hay sanh khởi của pháp khác thì pháp ấy được gọi là duyên.” Từ Pāli ‘paccaya’ có thể có nghĩa là nhân tạo ra cũng như hỗ trợ, vì thế ở đây có sự có mặt hay sanh khởi. ‘Sự có mặt’ có nghĩa là hỗ trợ và ‘sanh khởi’ có nghĩa là tạo ra. Vì vậy chữ ‘paccaya’ có thể có nghĩa là nhân tạo ra hay chỉ là nhân hỗ trợ. Đôi khi cả hai nghĩa được dùng cho một duyên. Đôi khi chỉ một nghĩa được chọn. Đoạn 69 nói về quan niệm của một vài vị thầy. Chúng ta có thể bỏ qua phần này.

Kế tiếp có cảnh duyên (ārammana paccaya). Nằm dưới đầu đề cảnh duyên này mọi thứ được bao gồm. Mọi thứ đó là tất cả pháp – cittas (tâm), cetasikas (tâm sở), rūpa (sắc), Nibbāna (Niết-bàn). Không gì không phải là đối tượng của tâm. Vì thế mọi thứ đều nằm dưới đầu đề cảnh duyên.

Duyên kế tiếp là trưởng duyên (adhipati paccaya). Trong đoạn 72 khoảng một phần ba đoạn đổ xuống “Chính bốn pháp: dục, [sự thanh tịnh của] tâm, cần và thẩm này là Trưởng Duyên (tăng thượng duyên)” Những người học Vi-diệu Pháp chắc chắn sẽ nhớ bốn loại pháp trưởng (adhipati) này. Thứ nhất là

dục (chanda). Thứ hai là tâm (citta). Thứ ba là cần hay tinh tấn (vīriya). Thứ tư là thẩm (vimamsā). Thẩm thực ra có nghĩa là trí tuệ (paññā). Tôi không biết tác giả lấy ở đâu ra chữ ‘sự thanh tịnh của’ trong ngoặc. Bạn có đồng ý với chữ đó không? Thế còn các tâm bất thiện (akusala cittas) thì sao? Có thể có pháp tướng trong akusala citta cơ mà. Vì thế bỏ chữ [sự thanh tịnh của] đó đi. Nó chỉ là tâm, hoặc thanh tịnh hoặc bất tịnh. Đôi khi lobha (tham) có thể là pháp tướng, đúng không?

Đoạn 73 có hai duyên — vô gián duyên (anantara paccaya) và đẳng vô gián duyên (samanantara paccaya). Tuy hai mà một. Chỉ là khác chữ mà thôi còn ý nghĩa như nhau. Duyên này giống như tạo cơ hội cho những pháp khác. Để bạn ngồi được trên cái ghế này tôi phải bỏ trống nó. Nó là cái gì đó giống như vậy. Để cho tâm kế tiếp sanh khởi thì tâm trước phải diệt (biến mất) bởi vì mỗi lần chỉ có thể một tâm (hiện hữu). Giả sử có một chuỗi tâm — 1, 2, 3, 4, 5. Ở mỗi sát-na chỉ một tâm sanh. Khi tâm số 1 diệt tâm số 2 sanh. Khi tâm số 2 diệt tâm số 3 sanh. Khi tâm số 3 diệt tâm số 4 sanh và v.v... Tâm số 1 được nói là một duyên cho sự sanh khởi của tâm số 2. Thực sự thì sự biến mất hay diệt của tâm số 2 được nói là một duyên cho sự sanh khởi của tâm thứ 3. Vì thế đây không phải là duyên tạo ra mà chỉ là duyên hỗ trợ. Để cho tâm nào đó sanh tâm trước phải diệt. Nó giống như bạn nhường ghế của mình cho người khác vậy. Đại khái là thế.

Một vài vị thầy cố gắng để tìm một sự khác nhau nào đó giữa hai duyên này. Đoạn 75 “Quan niệm của một vài vị thầy cho rằng vô gián duyên môn nói đến sự gần về mục đích (quả) và đẳng vô gián duyên muốn nói đến sự gần về thời gian.” ‘Mục đích (quả)’ là cách dịch sai. Từ Pāli là ‘attha’. ‘Attha’ có thể có nghĩa là một thực thể hay một pháp. Ở đây nó có nghĩa là một pháp (dhamma). Vì vậy, sự gần về pháp và sự gần về thời gian — điều đó muốn nói là không có khoảng trống về các pháp và không có khoảng trống về thời gian. Khi không có khoảng trống về pháp thì đó là vô gián và khi không có khoảng trống về thời gian thì đó là đẳng vô gián. Đây là những gì các vị thầy khác nói.

“Nhưng quan niệm đó trái ngược với những lời tuyên bố như vậy: ‘Tâm thiện phi tướng phi phi tướng xứ nơi một người xuất diệt (xuất khỏi diệt thọ tướng định) là một duyên, kể như đẳng vô gián duyên, cho sự chứng Quả.’” Như vậy nó trái ngược với đoạn trích từ Duyên Hệ (Paṭṭhāna) này. Có thể bạn vẫn không hiểu nó.

Một bậc Thánh A-na-hàm (Anāgāmi) và một bậc Thánh A-la-hán có thể nhập vào Diệt thọ tướng định (‘sự chứng diệt’). Trong thiền chứng này có sự ngưng tạm thời của tâm hành. Khi một người đang trong định chứng đó không có sự hoạt động của tâm (tâm hành ngưng). Chỉ có thân mà thôi. Ngay khi người ấy xuất khỏi định chứng ấy, Tâm quả sanh. Nếu người đó là một bậc Thánh A-



na-hàm, Tâm Quả Bất Lai khởi lên. Nếu người ấy là bậc Thánh A-la-hán, tâm Quả A-la-hán khởi lên. Như đã được nói trong đoạn này tâm vô sắc giới thứ tư (tức tâm phi tưởng phi phi tưởng xứ) khởi lên trước định chúng (diệt thọ tưởng định) ấy là một duyên cho Tâm Quả đó bằng đẳng vô gián duyên. Nhưng có thể có khoảng thời gian 7 ngày xen vào giữa hai tâm này bởi vì một người có thể ở trong định chúng đó cho đến 7 ngày. Như vậy nó trái ngược với quan điểm đó. Theo các vị thầy này thì sẽ không có sự xen vào về thời gian giữa pháp làm duyên và pháp được làm duyên. Trong trường hợp này lại có thể là thời gian rất dài. Nếu đó là một vị Phạm Thiên, nó thể là hàng năm giữa tâm vô sắc giới thứ tư và tâm Quả. Quan điểm này không đứng vững và mâu thuẫn. Kế đó có thêm một vài sự tranh luận nhưng chúng cũng bị phản bác.

Trog đoạn 80 “Nhưng, nếu như sự sâu khổ lớn là tuyệt vọng (hay ñảo, upāyāsa), thì sự hỗ trợ lớn cũng là cận y duyên.” Có thể bạn không hiểu được điều này nếu không có những từ Pāli trong tâm. “Nếu như sâu khổ lớn là tuyệt vọng.” Tôi đã nói về āyāsa và upāyāsa cho các bạn biết rồi đúng không? Sâu khổ lớn là tuyệt vọng. Āyāsa lớn là upāyāsa (tuyệt vọng). Ở đây cũng vậy y chỉ lớn hay hỗ trợ lớn là sự hỗ trợ quyết định (decisive support) hay cận y duyên. Từ Pāli cho hỗ trợ hay y chỉ là ‘nissaya’ và cận y duyên là upanissaya. Chữ ‘upa’ ở đây giống như trong chữ ‘upāyāsa’ vậy. Āyāsa được tăng cường độ bằng tiếp đầu ngữ ‘upa’. Chữ ‘nissaya’ cũng được tăng cường độ bằng tiếp đầu ngữ ‘upa’. Đó là những gì tác giả đang nói tới ở đây. Vì thế nếu bạn không có những từ Pāli này trong tâm có thể bạn không thực sự hiểu những gì tác giả đang nói. “Đây là một từ chỉ cho một lý do hết sức thuyết phục (một lý do rất mạnh mẽ). Do đó một pháp trợ giúp bằng cách có một lý do thuyết phục hay rất mạnh phải được hiểu như một cận y duyên.”

Kế tiếp các loại cận y duyên khác được nêu ra — cảnh cận y (ārammanūpanissara), vô gián cận y (anantarūpanissaya) và tự nhiên cận y (pakatupanissaya). Bất kỳ pháp nào, quá khứ, hiện tại hay tương lai, sắc hay danh, thực hay tưởng tượng có thể là đối tượng tư duy của chúng ta, đều trở thành một cận y hay sự khích lệ mạnh mẽ cho các pháp thiện, bất thiện và vô ký của tâm. Những ác pháp, do tà tư duy về chúng, trở thành một khích lệ mạnh mẽ cho đời sống vô đạo đức; do chánh tư duy, trở thành một khích lệ mạnh mẽ cho đời sống đạo đức. Nhưng các thiện pháp có thể là một khích lệ không chỉ cho những thiện pháp tương tự, mà cũng cho cả những ác pháp nữa, như ngã mạn, tự kiêu, ganh ghét,...; vô gián cận y cũng giống như vô gián duyên (số 4); tự nhiên cận y: tín, giới, v.v... đã được tạo ra trong tâm một người, hay ảnh hưởng của khí hậu, đồ ăn,... trên thân và tâm của một người, có thể tác hành như tự nhiên cận y duyên và cận y duyên. Đức tin có thể là một sự khích lệ tự nhiên và trực tiếp cho bố thí, giữ giới, tu tập tâm,...; cũng vậy tham đối với

kẻ trộm, sân đối với kẻ sát nhân; thức ăn và khí hậu thích hợp đối với thể chất kém; bạn bè đối với sự tiến bộ hay thoái bộ tâm linh.

Các duyên còn lại không khó hiểu.

Vừa rồi chúng ta đã bàn về 24 duyên. Bây giờ chúng ta sẽ bắt đầu với đoạn 101, vô minh làm duyên cho các hành như thế nào. Những đoạn từ 101 này mô tả cách vô minh liên hệ đến các hành khác nhau như nào. Đó là sự áp dụng 24 duyên vào Giáo Lý Duyên Sanh.

## **Chương XVII (b)**

### **Thế Nào Là Vô Minh Duyên Hành?**

101. Về 24 duyên đã kể, thì vô minh là duyên cho phước hành theo hai cách, cho phi phước hành theo nhiều cách, và cho bất động hành theo một cách.

102. Vô minh là điều kiện cho phước hành theo hai kiểu: kể như duyên sở duyên và như duyên y chỉ. Vào lúc hiểu được, nhờ quán tuệ, rằng vô minh đưa đến tàn hại và đọa lạc, thì vô minh là duyên sở duyên cho phước hành thuộc cõi dục, cũng vậy, vào lúc biết được một tâm rối loạn, v.v. nhờ thắng trí, thì vô minh là duyên sở duyên cho phước hành thuộc sắc giới. Nhưng vô minh là điều kiện thân y ở cả hai trường hợp, nghĩa là cho các hành thuộc dục giới, khi một người vì muốn vượt qua vô minh mà làm những phước nghiệp như bố thí, v.v. và cho các hành thuộc sắc giới, nơi người vì mục đích tương tự mà tu thiền định sắc giới. Cũng thế, khi một người vì khao khát khoái lạc cõi dục cõi sắc mà làm các công đức trên, vì bị vô minh làm mờ mắt.

103. Với phi phước hành, thì vô minh là duyên theo nhiều cách. Đó là, nó làm điều kiện sở duyên vào lúc sanh tâm tham, v.v. làm sở duyên tăng thượng và sở duyên thân y vào lúc đặt tâm quan trọng cho vô minh và thường thức nó; làm thân y duyên nơi người vì vô minh làm mờ ám, không ý thức mối nguy, mà sát sanh hại mạng, v.v. là vô gián duyên, đẳng vô gián, vô gián thân y, tập hành duyên, phi hữu và ly khứ duyên cho tốc hành tâm thứ hai và những tốc hành tâm kế tiếp, làm nhân duyên, câu sanh, hỗ tương y chỉ, tương ưng hữu duyên và bất ly khứ nơi người làm việc bất thiện.

104. Đối với các hành bất động, thì vô minh chỉ làm điều kiện theo một cách, là thân y mà thôi. Và vô minh làm duyên thân y cho bất động hành cần được hiểu như đã nói ở đoạn 102, đối với phước hành.

105. Ở đây, có thể có câu hỏi: Nhưng sao lại thế? Có phải vô minh là duyên duy nhất cho hành, hay có nhiều duyên khác? Lập trường ở đây là thế nào? Nếu vô minh là nhân duy nhất, thì sẽ đưa đến sự xác nhận có một nhân duy nhất. Còn nếu có nhiều duyên khác, thì nói "vô minh duyên hành" là sai. Trả lời: Không từ một nhân mà sinh một hay nhiều quả, cũng không phải một quả từ nhiều nhân. Nhưng thật ích lợi nếu lấy một nhân một quả làm đại biểu.

106. Không phải rằng có một hay nhiều quả, từ một cái nhân duy nhất, cũng không phải có một quả duy nhất từ nhiều nhân, mà phải nói rằng có nhiều quả từ nhiều nhân. Nghĩa là, từ một cái nhân đa dạng, như thời tiết, đất đai, hạt giống và độ ẩm, ta thấy có một cái quả đa dạng sinh ra, đó là mầm có thể thấy và mùi, vị, v.v. Nhưng chỉ đưa ra đại diện một nhân một quả là "Vô minh duyên hành", "hành duyên thức"... vì điều này có một ý nghĩa, một công dụng.

107. Đức Thế tôn dùng một nhân một quả làm đại biểu, khi điều này thích hợp cho việc giáo hóa, và thuận theo căn tánh người nghe. Có khi ngài làm vậy vì đó là yếu tố căn để, có khi vì đó là yếu tố rõ nhất, và có khi lại vì đó là yếu tố không chung cho tất cả.

Trong đoạn "xúc duyên thọ", ngài nói một nhân một quả vì đó là yếu tố căn để. Xúc là nhân căn để của thọ, vì các loại cảm thọ được định nghĩa theo loại xúc, như thọ do nhân xúc sanh, v.v.. và thọ là cái quả chính yếu của xúc, vì xúc được định rõ tùy theo loại cảm thọ mà nó làm phát sinh. Ngài nói một nhân duy nhất trong câu "đàm bệnh" (bệnh do đàm thanh) vì đó là nhân rõ nhất, không phải nghiệp hay gì khác, được nói về sau, trong cùng một bản kinh. Ngài nói một nhân duy nhất trong câu: "Này các tỷ kheo, phạm có những pháp gì bất thiện, pháp ấy đều bắt nguồn từ sự phi như lý tác ý". (S. v, 91), vì nhân ấy không chung cho tất cả: sự phi như lý tác ý các pháp bất thiện là không chung cho tất cả, kiểu như căn và trần là chung cho tất cả.

108. Do vậy, mặc dù các nhân khác của hành, như căn, trần và các pháp cu sanh là thực hữu, song vô minh vẫn được xem như cái nhân đại biểu cho các nhân sinh ra hành, vì trước hết nó là yếu tố căn để, cái nhân của mọi nhân khác (của hành) như tham, v.v. như được nói: "Tham tăng trưởng nơi một người sống thấy vị ngọt nơi các pháp" (S. ii, 84) và: "Với sự sanh của vô minh, có sự sanh của lậu hoặc". Lại nữa, đó là cái nhân rõ nhất: "Này các tỷ kheo, vì không biết, vì vô minh nó làm các phước hành". Và sau cùng, vì nhân ấy không chung cho tất cả. Bởi vậy, sự dùng một nhân làm đại biểu và một quả đại biểu, cần được hiểu theo lối giải thích này ở mỗi trường hợp.

109. Ở đây, có thể nạn vấn: "Vô minh thật đáng trách và hoàn toàn bất khả ý, nhưng sao nó lại có thể là duyên cho các phước hành và bất động hành? Mía ngọt không mọc từ giống đắng. Trả lời: Sao lại không? Trong thế gian, cũng công nhận rằng những duyên sanh ra một pháp nào đó có thể trái ngược với pháp ấy, hoặc không trái ngược, có thể giống hoặc không giống pháp ấy. Vì pháp ấy không thành dị thực quả.

110. Một điều được thế gian công nhận là, khi các pháp đã có một duyên (điều kiện), thì duyên ấy có thể trái ngược hoặc không trái ngược với pháp ấy về mặt hiện hữu, tự tính, nhiệm vụ, v.v. Một tâm đi trước có thể là một duyên đối lập về phương diện hiện hữu, v.v. với tâm đến sau. Nghiệp là một duyên trái ngược về mặt tự tính, v.v. với sắc. Sữa là một duyên cho bơ, v.v. không giống nó. Ánh sáng là duyên cho nhân thức nhưng trái ngược về nhiệm vụ, v.v. với nhân thức. Nước đường là duyên cho các thứ rượu. Đây là những thí dụ về duyên trái ngược với cái đến sau. Nhưng mắt và sắc là duyên sinh ra nhân thức thì không trái ngược với nhân thức về phương diện hiện hữu. Tốc hành tâm thứ nhất và những tốc hành kế tiếp là duyên cho những tốc hành tâm sau nữa, duyên này không trái ngược về phương diện tự tính, nhiệm vụ.

Duyên cũng có thể giống hoặc không giống với quả do duyên sinh. Sắc pháp, ví dụ thời tiết và thực phẩm, là duyên cho sắc pháp, như hạt lúa là duyên cho cây lúa: đây là trường hợp giống nhau. Sắc cũng có thể là duyên cho vô sắc, và vô sắc duyên cho sắc: đây là khác nhau, như lông bò lông cừu là duyên cho cỏ dabba mọc. Những pháp nào do các pháp khác (giống hoặc không giống, trái ngược hoặc không trái ngược) làm duyên, thì không phải là quả của các pháp ấy.

111. Bởi vậy, mặc dù vô minh có quả hoàn toàn không khả ý, và tự tính nó thật đáng trách, song vẫn là duyên cho các phước hành, phi phước hành, bất động hành duyên này trái hoặc không trái, giống hay khác nó, tùy trường hợp, về phương diện tự tính, hiện hữu, nhiệm vụ. Do vậy, "Vì không biết, vì vô minh về khổ, tập, v.v. chưa được từ bỏ, vì không biết quá khứ vị lai, con người tin rằng vòng tái sinh là vui nên nó dấn mình vào ba loại hành làm nhân cho khổ". (đoạn 62).

112. Lại còn có lối giải thích sau:

Khi một người vô minh về sự chết,  
tái sinh và vòng sinh tử.

không biết đặc tính các pháp được tạo,  
tức các pháp duyên sinh.

Và trong vô minh nó làm các hành thuộc ba loại

Thì khi đó, chính vô minh là duyên cho mỗi loại hành.

113. Nhưng thế nào, do mờ mịt về những điều nói trên, con người tạo tác ba loại hành? Trước hết, khi nó mờ mịt về sự chết, thì thay vì hiểu "chết là sự tan rã của năm uẩn", nó lại tưởng tượng có một linh hồn bất tử di chuyển sang một cái xác khác, v.v.

114. Khi mờ mịt về tái sinh, thì thay vì hiểu "sanh là sự biểu hiện của năm uẩn", con người lại tưởng tượng có một linh hồn trường cửu di chuyển từ thế giới này sang thế giới khác, và từ thế giới khác đến thế giới này.

116. Khi mờ mịt về những đặc tính của hành, thì thay vì hiểu những đặc tính riêng và chung (biệt tướng, tổng tướng), nó lại tưởng tượng hành là ngã, thuộc về ngã; là thường, lạc và tịnh.

117. Khi mờ mịt về các pháp duyên sinh, thì thay vì xem sự sinh khởi của hành là do vô minh, nó tưởng tượng có một cái ngã chủ thể của biết hoặc không biết, hành động và làm phát sinh hành động, cái ngã ấy xuất hiện vào lúc kiết sanh; và tưởng tượng rằng cực vi, đại ngã... thành hình trong những giai đoạn khác nhau của thai bào, đem lại cho nó các căn, và khi bào thai đầy đủ các căn thì nó chạm xúc, cảm thọ, khát ái, chấp thủ, nỗ lực và tái sinh trong đời kế tiếp, hoặc tưởng tượng rằng, tất cả chúng sinh đều do định mệnh, ngẫu nhiên, hoặc tự nhiên sanh. (D. i,53) Nó tưởng tượng như vậy, do vô minh làm mù lòa.

118. Như người mù đi khắp mặt đất, khi gặp chánh đạo, khi gặp tà đạo, khi lên đồi khi xuống hố, khi gặp đất bằng, khi gặp chỗ lồi lõm, con người cũng thế lúc thì làm các phước nghiệp, lúc thì làm phi phước nghiệp, lúc thì làm bất động nghiệp. Do đó:

119.  
Như người mù sờ soạng  
Không được hướng đạo giúp  
Nó chọn đường khi đúng  
Nhưng cũng có khi lầm.  
Kẻ ngu không ai dạy  
ở trong vòng sinh tử  
ba hồi làm nghiệp phước  
ba hồi làm nghiệp tội  
cũng giống hết anh mù.

*Nhưng khi nó biết Pháp  
thâm nhập bốn diệu đế  
cuối cùng hết vô minh  
nó đi được an ổn.  
Trên đây là giải thích chi tiết câu "vô minh duyên hành".*

Tôi nghĩ mọi người còn nhớ là có các loại hành (sankhāra) khác nhau — phúc hành, phi phúc hành và bất động hành. Ít nhất các bạn cũng phải nhớ được ba hành này. Nếu không nhớ các bạn có thể quay trở lại đoạn 60. ‘Phúc hành’ có nghĩa là cetanā (tư tâm sở) cùng sanh với kusala (thiện). ‘Phi phúc hành’ có nghĩa là cetanā cùng sanh với akusala (bất thiện). Bất động hành’ có nghĩa là cetanā cùng sanh với bốn thiện vô sắc (arūpāvacara).

Như vậy vô minh là một duyên cho phúc hành theo bao nhiêu cách? Phi phúc hành bao nhiêu cách? Bất động hành theo bao nhiêu cách? “Ở đây, đối với các phúc hành thì vô minh là một duyên theo hai cách, đó là, như cảnh duyên (Ārammaṇa paccaya: cảnh duyên hay duyên sở duyên) và như cận y duyên (upanissaya paccaya) [không phải y chỉ duyên như trong nguyên bản].” Nó là duyên số 9 chứ không phải duyên số 8. “Vi vô minh là một duyên, kể như cảnh duyên, cho các hành thuộc dục giới vào lúc hiểu rõ [nhờ minh sát] vô minh như có khả năng đưa đến sự hủy diệt và đọa lạc; và cũng vậy đối với các hành thuộc sắc giới vào lúc biết rõ một tâm tán loạn nhờ tâm thắng trí (abhiññā) [do thể nhập vào tâm người khác và v.v...]. Nhưng nó là một duyên, kể như cận y duyên, trong hai trường hợp, đó là, [đối với các hành dục giới] nơi một người, vì mục đích muốn vượt qua vô minh, hoàn thành các phước thiện dục giới khác như bố thí,... và [đối với các hành sắc giới] nơi một người khơi dậy các thiện sắc giới [vì mục đích tương tự]. Cũng vậy, nơi một người tạo phước trong khi nguyện (được hưởng) những lạc thú trong các cõi dục giới và sắc giới vì người ấy bị vô minh làm cho nhầm lẫn.

Vô minh là bất thiện (akusala). Như vậy nó liên hệ đến các phúc hành thuộc về thiện (kusala) như thế nào? Chúng không thể sanh cùng một lúc được. Vô minh là một duyên, kể như cảnh duyên, cho các phúc hành. Điều đó có nghĩa là khi các tâm thiện sanh, chúng lấy đối tượng hay cảnh là vô minh. Nó cũng là một cận y duyên của các tâm thiện. Cận y duyên rất rộng. Nếu bạn không thể nghĩ được bất kỳ duyên nào khác, bạn có thể nói rằng chúng liên hệ với nhau bằng cận y duyên. Và hầu như bạn sẽ luôn luôn đúng. Vô minh liên hệ đến phúc hành bằng hai duyên, như một cảnh và như cận y.

Đoạn kế tiếp liên quan đến duyên cho phi phúc hành (akusala), vô minh liên hệ đến bất thiện như thế nào. Vô minh tự nó là bất thiện (akusala). Như vậy chúng ta có những duyên gì do vô minh? Chúng ta hãy xem: Vô minh “Như

cảnh duyên vào lúc có sự sanh khởi của tham,..., tùy thuộc vào vô minh” — vô minh có thể là đối tượng của tâm bất thiện. “Như cảnh trưởng duyên và cảnh cận y duyên vào lúc đặt tâm quan trọng [cho vô minh và thường thức nó]” — điều đó có nghĩa là nắm lấy vô minh một cách vững chắc và thường thức nó. “Như cận y duyên nơi một người sát sanh,... do vô minh làm cho rối loạn và không biết đến sự nguy hiểm.” Và kế tiếp là gì? “Như vô gián duyên (anantarapaccaya), đẳng vô gián duyên (samanantarapaccaya), vô gián cận y duyên (anantarūpanissaya paccaya), tập hành duyên (āsevanapaccaya), vô hữu duyên (natthipaccaya) và ly khứ duyên (vigatapaccaya), đối với tốc hành tâm thứ hai và những tốc hành tâm theo sau.” Bạn biết là có bảy sát-na tốc hành trong một tiến trình tâm. Vô minh cùng sanh với sát-na tốc hành thứ nhất là một duyên cho tốc hành tâm thứ hai. Rồi vô minh cùng sanh với tốc hành thứ hai là một duyên cho thứ ba và v.v... kể như vô gián duyên, đẳng vô gián duyên, vô gián cận y duyên (đây là một loại cận y duyên khác), tập hành duyên, vô hữu duyên và ly khứ duyên. Một Javana (sát-na tốc hành tâm) liên hệ đến sát-na tốc hành tâm khác bằng vô gián duyên, đẳng vô gián duyên, vô gián cận y duyên, tập hành duyên, vô hữu duyên và ly khứ duyên. Bằng tập hành duyên vì chúng cùng một giống, đó là cùng akusala hay bất thiện ở đây. “Như nhân duyên (hetu), đồng sanh duyên (sahajāta), hỗ tương duyên (aññamñña), y chỉ duyên (nissaya), tương ưng duyên (sampayutta), hiện hữu duyên (atthi), và bất ly khứ duyên (avigata), nơi một người làm bất kỳ một điều bất thiện nào.” Điều đó có nghĩa rằng chúng sanh lên cùng một lúc. Vô minh liên hệ đến cetanā (tư tâm sở) sanh khởi cùng với nó bằng đồng sanh duyên, sanh khởi cùng nhau bằng hỗ tương duyên, y chỉ duyên và v.v... Vô minh là một duyên cho các phi phúc hành bằng nhiều cách như vậy.

(Phần này có một biểu đồ chỉ các duyên phối hợp, nếu nhìn vào nó chúng ta sẽ dễ hiểu hơn).

Vô minh là một duyên cho các phúc hành bằng duyên số 2- ārammaṇa (cảnh duyên) và số 9 (upanissaya, cận y duyên). Vô minh là một duyên cho các phi phúc hành bằng duyên số 2- ārammaṇa (cảnh duyên), ārammaṇadhipati (cảnh trưởng duyên), ārammaṇa upanissaya (cảnh cận y duyên), 9- upanissaya (cận y), 4- anantara (vô gián), 5-samanantara (đẳng vô gián), anantaraūpanissaya (vô gián cận y duyên), 12- asevana (tập hành duyên), 22- natthi (vô hữu duyên), 23- vigata (ly khứ duyên). Vô minh là một duyên cho các bất động hành chỉ duy nhất bằng cận y duyên, duyên thứ 9. Vô minh là một duyên cho các phi phúc hành bằng nhân duyên hetu, duyên thứ 1. Như vậy đối với các bất động hành thì chỉ có một duyên duy nhất là cận y duyên, trong đó yếu tố làm duyên là vô minh và các pháp được làm duyên là các tâm thiện vô sắc hay các cetanā thiện vô sắc. Sở dĩ nó chỉ có thể là do cận y với vô minh làm duyên cho các thiện vô

sắc bởi vì chúng không thể sanh khởi cùng nhau. Tức là không thể có nhân duyên, đồng sanh duyên, hỗ tương duyên và các duyên khác. Đây là cách chúng ta áp dụng 24 duyên vào Pháp Duyên Sanh.

Chỉ khi chúng ta áp dụng 24 duyên vào Pháp Duyên Sanh chúng ta mới thực sự hiểu được nó. Bằng không sự hiểu biết của chúng ta vẫn chưa được hoàn toàn. Ở đây chúng ta biết các yếu tố làm duyên (pháp làm duyên) và các pháp được làm hay được duyên<sup>1</sup> liên hệ với nhau bằng bất kỳ duyên nào trong 24 duyên này. Khi chúng ta thấy các duyên, chúng ta phải biết xem các pháp làm duyên và các pháp được làm duyên có sanh lên cùng thời hay khác thời. Nếu chúng sanh lên cùng thời, thì có thể là đồng sanh duyên, hỗ tương duyên và v.v... Trong các mắc xích của Pháp Duyên Sanh mối quan hệ giữa chúng không phải luôn luôn là quan hệ nhân và quả, cái tạo ra và cái được tạo ra. Đôi khi nó là một mối quan hệ trợ giúp lẫn nhau, trợ giúp lẫn nhau tại cùng một thời gian. Đôi khi các pháp làm duyên và được làm duyên sanh cùng nhau và đôi khi không cùng nhau.

Kế tiếp đoạn 105 không chỉ một quả duy nhất (sanh) từ một nhân duy nhất.. Trong định lý duyên sanh có nói: duyên vô minh có các hành; duyên hành có thức. Chỉ một mình vô minh được đề cập tại (điểm) khởi đầu. Vì thế câu hỏi đặt ra là: Vô minh có phải là duyên duy nhất cho các hành hay còn có các duyên khác? “Nếu nó là duyên duy nhất thời sẽ đưa đến sự xác nhận của một nhân duy nhất.” Điều này bị phản bác trong Đạo Phật. Đạo Phật chấp nhận đa quả (sanh) từ đa nhân. Nếu một người quả quyết rằng vô minh là duyên duy nhất cho các hành, thời người ấy đang quả quyết rằng chỉ có một nhân duy nhất. Điều đó không được chấp nhận. “Nếu có các nhân khác, sự mô tả về nó (vô minh) như một nhân duy nhất...là không đúng.” Nếu có các nhân khác, tại sao Đức Phật chỉ nói ‘vô minh-avijjā’ thôi? Câu trả lời là điều đó không đúng. “Tại sao không? Đây là lý do.”

“Ở đây không phải chỉ có một quả duy nhất hay nhiều quả thuộc bất kỳ loại nào (phát sanh) từ một nhân duy nhất, cũng không có một quả duy nhất từ nhiều nhân, mà chỉ có nhiều quả (phát sanh) từ nhiều nhân.” Đây là quan điểm của Đạo Phật. Từ nhiều nhân có nhiều quả.

“Từ nhiều nhân, nói cách khác từ khí hậu, đất đai, hạt giống, và sự ẩm ướt, được thấy phát sanh nhiều quả, hay nói khác hơn, phát sanh mầm vốn là hình sắc có thể thấy, mùi, vị và v.v...” Điều này giải thích cho câu trước. Như vậy từ nhiều nhân khiến cho nhiều quả phát sanh.

---

<sup>1</sup> Pháp làm duyên : paccaya-dhamma (HT Minh Châu dịch là Duyên Pháp 缘法), và pháp bị duyên: paccayuppanna dhamma (HT Minh Châu dịch là Duyên Khởi Pháp, 缘起法). ND

“Nhưng một nhân và quả tiêu biểu nào đó được nêu ra theo cách này ‘Với vô minh làm duyên có các hành; với các hành làm duyên có thức’ có một ý nghĩa và một công dụng. Tác giả luôn luôn dịch chữ ‘attha’ là ý nghĩa. Tôi nghĩ ở đây chúng ta nên nói rằng chúng có một loại lợi ích hay một mục đích nào đó thì hơn. Mặc dù có nhiều nhân, nhưng Đức Phật chỉ đề cập một nhân. Có một mục đích nào đó, một lợi ích nào đó từ việc chỉ đề cập một nhân này. “Vì Đức Thế Tôn dùng một nhân và một quả tiêu biểu khi thấy nó thích hợp cho sự tế nhị trong việc giáo hoá và thích hợp với căn tánh của những người nhạy cảm với sự giáo hoá.” Đây là hai lý do chúng ta luôn luôn viện dẫn khi chúng ta không thể đưa ra bất kỳ lý do nào khác. Tại sao Đức Phật nói duyên vô minh có các hành (saṅkhāras) mà không nói duyên vô minh và các pháp khác có các hành? Câu trả lời của chúng ta sẽ là bởi vì sự tế nhị trong việc giáo hoá, bởi vì Đức Phật là Vua của Pháp (Đấng Pháp Vương) và ngài có nhiều cách giảng dạy. Và cũng vì nó thích hợp với thái độ thích và không thích của người nghe. Đây là hai lý do. Trong đó chú ý đến tính nhạy cảm của những chúng sanh đáng được giáo hoá. Những người nghe thường quen với những ngôn từ khác nhau và họ có những thái độ thích và không thích khác nhau. Để phù hợp với họ đôi lúc Đức Phật chỉ dạy một nhân hoặc có khi hai nhân và v.v...

Cái quan trọng là ở câu kể này. “Và trong một vài trường hợp ngài thuyết giảng như vậy bởi vì nó là yếu tố cơ bản.” Đôi khi ngài thuyết một nhân duy nhất mặc dù có nhiều nhân bởi vì nó là một yếu tố quan trọng nhất, một nhân cơ bản nhất. “Và trong một vài trường hợp bởi vì nó là (nhân) rõ ràng nhất, và trong một vài trường hợp bởi vì nó không chung cho tất cả. (Tức là nó chỉ dành riêng cho pháp ấy mà thôi).”

Điều đó được giải thích chi tiết ở đoạn kể với những ví dụ trong Kinh Điển (Suttas). “Trong đoạn ‘với xúc làm duyên có thọ’ ngài đề cập một nhân và một quả duy nhất bởi vì chúng là những yếu tố cơ bản. Xúc là nhân cơ bản của thọ vì lẽ các loại thọ được xác định theo các loại xúc [như ‘thọ do nhãn xúc sanh’ và v.v...] và thọ là quả cơ bản của xúc vì xúc được xác định theo các loại thọ [mà nó tạo ra].” Đó là một điểm.

“Ngài đề cập một nhân duy nhất trong đoạn ‘Bệnh do đàm’ bởi vì điều đó là rõ ràng nhất.” Dù cũng có những nhân khác như kamma (nghiệp). “Nhưng vì ở đây cái rõ ràng nhất là đàm, chứ không phải nghiệp, ..., [điều này được đề cập sau đó trong cùng bài Kinh].”

“Ngài cũng đề cập một nhân duy nhất trong đoạn ‘Này các tỳ-kheo, phàm có bất kỳ pháp nào bất thiện tất cả pháp ấy đều có gốc từ phi lý tác ý (ayoniso manasikāra) bởi vì nó không chung cho tất cả.’ Ở đây phi lý tác ý được đưa ra như một nhân hay như một căn nguyên của những pháp bất thiện (akusala). Phi lý tác ý được nêu ra ở đây bởi vì nó không chung cho tất cả. Nó



chỉ dành riêng cho pháp bất thiện. Vì thế câu kể chúng ta thấy không nêu ra nghĩa đó. “Vi phi lý tác ý đối với các pháp bất thiện không phải là chung cho tất cả [pháp] theo cách như các căn và cảnh là chung cho tất cả.” Thực ra những gì nó muốn nói là phi lý tác ý ấy là một nhân không chung cho các pháp hay chỉ là một nhân cá biệt cho các pháp bất thiện mà thôi. Khi các pháp bất thiện sanh, chúng sanh do phi lý tác ý. Chúng cũng sanh do duyên các cảnh và các căn. Căn và cảnh cũng là các duyên cho bất thiện sanh. Tuy nhiên chúng không chỉ riêng cho các pháp bất thiện. Bạn thấy một cái gì đó và bạn có nhãn thức. Nhãn thức không phải bất thiện. Vì, có thể bạn thấy một cái gì đó và sau đó ở các sát-na tâm tốc hành (javana) bạn có thể có (tốc hành tâm) thiện. Như vậy các căn và cảnh không phải là những nhân cá biệt cho nhãn thức hay cho tâm sanh. Chúng là chung, nhưng phi lý tác ý là nhân cá biệt cho bất thiện sanh. Như vậy nếu chúng ta có phi lý tác ý, chúng ta sẽ có những tốc hành tâm bất thiện (akusala javanas). Nếu chúng ta có như lý tác ý, chúng ta sẽ có những tốc hành tâm thiện. Chúng ta thấy cái gì đó và đôi khi chúng ta có thiện hoặc bất thiện. Điều đó tùy thuộc vào việc chúng ta có như lý tác ý hay phi lý tác ý. Vì thế ở đây chúng ta nên nói “Vi phi lý tác ý là nhân không chung cho các pháp bất thiện.” chứ không nói ‘phi lý tác ý đối với các pháp bất thiện’. Ở đây Đức Phật nói rằng tất cả (pháp) bất thiện đều có gốc ở phi lý tác ý. Chúng do phi lý tác ý gây ra mặc dù chúng cần phải có các duyên khác, như căn và cảnh, nữa. Căn và cảnh là những nhân chung cho cả thiện lẫn bất thiện. Phi lý tác ý chỉ là nhân cho bất thiện mà thôi. “Do đó, mặc dù các nhân khác của hành như căn, cảnh và các pháp đồng sanh, ... thực sự có mặt, vô minh vẫn có thể được hiểu như nhân tiêu biểu của hành [thứ nhất] là vì nó là yếu tố cơ bản.” Như vậy vô minh được đề cập một mình bởi vì “nó là yếu tố cơ bản như nhân của các nhân khác cho hành (sankhāra) như tham ái, v.v..., như kinh nói ‘Ái tăng trưởng nơi một người sống thấy vị ngọt trong các pháp’ và ‘Với sự sanh khởi của vô minh có sự sanh khởi của các lậu hoặc’. Và hơn nữa vì nó là nhân rõ ràng nhất. ‘Này các tỷ-kheo, do không biết, trong vô minh người ấy làm các phúc hành’, và cuối cùng vì nó không phải là chung cho tất cả. Như vậy, việc dùng một nhân và quả tiêu biểu, trong mỗi trường hợp, nên được hiểu theo sự giải thích này về nó.” Vô minh (avijjā) được đề cập đơn độc bởi vì nó là nhân tiêu biểu của các hành và bởi vì nó rõ ràng nhất, và bởi vì nó không chung.

Đoạn 109, Trong ghi chú cuối trang 18<sup>2</sup> bạn sẽ thấy sự giải thích này về nó. Từ Pāli là ‘parihāra’ và được dịch là ‘sự giải thích’ Thực sự ra ‘parihāra’ nghĩa đen là gạt bỏ câu hỏi hay tránh câu hỏi. Nó không phải là trốn tránh câu hỏi ấy, mà gạt bỏ câu hỏi ấy. Khi bạn đưa ra câu trả lời, bạn đang giải quyết câu hỏi ấy. Đơn giản nó có thể có nghĩa là một câu trả lời hay một lời đáp trả, chứ thực sự không phải là giải thích. Trong một cuộc tranh luận khi một người nào

<sup>2</sup> Parihāra-vācana — ‘sự giải thích’

đó nói một điều gì, bạn phải tránh nó hay bạn phải thoát khỏi vấn đề đó bằng cách đưa ra câu trả lời. Như vậy nó là câu trả lời hay đáp trả lại.

“Ở đây người ta có thể hỏi: Chúng ta thừa nhận rằng (thừa nhận những gì đã nói ở trên) — Nhưng vô minh thật đáng chê trách và có quả hoàn toàn không đáng mong muốn. Vậy làm thế nào nó có thể chính đáng là một duyên cho các phúc hành và bất động hành được? Cây mía không mọc từ những hạt giống cây đắng [cây nimba, một loại cây cho quả rất đắng]. Tại sao không?” Bạn có biết ‘nimba’ là gì không? Nimba không phải là từ tiếng Anh. Nó là một loại cây. Tôi chưa từng thấy cây đó ở nước Mỹ này. Nó mọc ở những xứ nhiệt đới. Nó là loại cây nhỏ có lá dài. Vị của nó, lá cũng như quả, rất đắng. Cành hay gỗ của nó cũng đắng như vậy. Ở Phương Đông các vị sư thường dùng cành của nó để làm cây chà răng hay như một cây tăm xỉa răng. Bạn đã từng thấy những cây tăm xỉa răng mà các vị sư dùng chưa? Hầu hết những cây tăm ấy đều làm bằng cây nimba này. Vì nó rất đắng và hơi cứng nên có thể có những dược tính nào trong đó. Người ta thường dùng nó để bảo vệ răng không bị hư. Ở Ấn Độ người ta gọi nó là ‘neem’. Từ Pāli là ‘nimba’ và Sanskrit cũng là ‘nimba’. Có một loại xà-phòng làm từ tinh chất của cây ấy. Bất cứ khi nào cần chỉ cái gì đó đắng, các nhà Chú Giải sẽ dùng cây nimba này. Vì thế cây mía không mọc từ những hạt giống nimba là vậy.

Câu trả lời là duyên và pháp được duyên hay nhân và quả đôi khi trái ngược nhau, hay cũng có thể không trái ngược nhau, đôi khi chúng có thể giống hay cũng có thể không giống nhau.

“Duyên của một pháp được thấy,  
Có thể trái ngược hoặc không,  
Có thể giống hoặc không:  
Cũng không làm cho nó  
trở thành quả của chúng.”

Thực ra câu đó phải là “Điều đó không làm cho nó trở thành chỉ là quả của chúng thôi.” Có nghĩa là những pháp được làm duyên không chỉ là quả thôi. Để hiểu được chỗ này bạn phải hiểu từ Pāli dùng cho quả ở đây. Từ Pāli là ‘vipāka’. Vipāka (quả) nghĩa là sản phẩm của nghiệp dưới hình thức của các tâm (cittas) và tâm sở (cetasikas), không có sắc (rūpa), chỉ có tâm và các tâm sở. Bạn biết các tâm quả (vipāka cittas) chứ: có 37 hay 52 tâm quả trong 89 hoặc 121 loại tâm. Chỉ những tâm ấy được gọi là quả ‘vipāka’. Vì thế trong bài kệ ở đoạn 109 “Chuyện đó không làm cho nó chỉ trở thành quả của chúng” hay “Chúng không chỉ là những quả mà thôi.” Nghĩa là chúng không chỉ là quả thôi. Vì một số là quả và một số không phải là quả, nhưng chúng được tạo điều kiện hay được làm duyên.

“Thế gian xác lập rằng: khi các pháp có một duyên, nó có thể trái ngược hay không trái ngược với các pháp ấy về phương diện hiện hữu, tự tánh, nhiệm vụ và v.v... Vì một tâm đi trước là một duyên, trái ngược về phương diện hiện hữu, cho tâm sau.” Tâm số 1 là một duyên cho tâm số 2. Nó trái ngược với tâm số 2 về phương diện hiện hữu. Điều đó có nghĩa là khi tâm số 2 sanh, tâm số 1 không còn ở đó nữa. Như vậy một tâm vắng mặt và một tâm hiện hữu. Vì thế chúng trái ngược nhau về phương diện hiện hữu.

“Và cũng như sự rèn luyện đi trước là một duyên cho sự khéo léo về nghề nghiệp, v.v... xảy ra sau đó.” Bạn học một cái gì lúc này và bạn có được kết quả sau đó. “Kamma hay nghiệp là một duyên, trái ngược với sắc về phương diện tự tính.” Có một số sắc do nghiệp sanh. Chúng là nhân và quả hay duyên và quả, nhưng chúng trái ngược nhau về phương diện tự tính. Lý do là vì kamma là danh (nāma) còn sắc là rūpa. Tự tính hay bản chất riêng của chúng khác nhau. “Và sữa, v.v... cũng vậy, là một duyên cho sữa đông (để làm thành bơ) và v.v...”

“Ánh sáng là một duyên cho nhãn thức nhưng trái ngược về nhiệm vụ.” Ánh sáng là một duyên cho sự sanh khởi của nhãn thức hay tâm thấy. Không có ánh sáng bạn không thể thấy. Vì thế ánh sáng là một duyên, nhưng về nhiệm vụ thì ánh sáng và nhãn thức khác nhau. Ánh sáng có nhiệm vụ xua tan bóng tối còn nhãn thức có nhiệm vụ biết đối tượng. Hai nhiệm vụ của chúng khác nhau.

“Nhưng mắt và cảnh sắc, v.v... theo thứ tự là một duyên không trái ngược về phương diện hiện hữu, cho nhãn thức và v.v... Và tốc hành tâm thứ nhất (jāvava), và những tốc hành tâm sau, là một duyên không trái ngược về phương diện tự tính hay bản chất riêng cũng như nhiệm vụ, đối với các tốc hành tâm theo sau chúng.” Có những duyên và những pháp được làm duyên đôi khi trái ngược nhau và đôi khi không trái ngược nhau, đôi khi giống nhau và đôi khi không giống nhau. Chúng không phải lúc nào cũng là quả (vipāka). Có số là quả có số không.

“Sắc — chẳng hạn như thời tiết và vật thực — là một duyên cho sắc pháp; giống đối với cái giống. Vì thế hạt lúa, v.v..., là giống với những cây lúa, ... Sắc là một duyên cho vô sắc, vô sắc là một duyên cho sắc là những duyên không giống đối với cái giống nhau.

“Và cũng vậy, lông bò và lông cừu, sừng, sữa đông, và bột mè, ... lần lượt là duyên cho cỏ dubba (không phải dabba), cỏ sậy, cỏ bhūṭiṇaka và v.v...” Điều này được giải thích trong ghi chú cuối trang 19<sup>3</sup>. Cuối ghi chú cuối trang này

<sup>3</sup> 19. Avi—‘một con dê hay con cừu’: không có trong PED. Nguyên tác Vism viết “golomāvilomavisāṇadadhītilapitṭhādīni ca dubbāsarabhūtanakādīnam. “Vism-mhṭ giải thích như vậy: “Golomāvilomādī ti ādisu golomāvilomāni dubbāya avī ti rattā eḷakā veditabbā visāṇaṃ sarassa dadhitilapattṭhagūlāni bhūṭiṇakassa sevālaṃ taṇḍuleyyakassa kharavalavā assatarassā ti evam ādi ādisaddena saṅgahito,” được dịch là “Đối với ‘Lông bò và lông cừu,...’, và những thứ còn lại: lông bò và lông cừu [là những duyên cho cái không giống] có [dubbā (dabba) — nên được hiểu như một con cừu đốm (eḷakā,

ngài Nānamoli nói: “Ngoại trừ cái đề cập cuối cùng, còn lại dường như tất mớ hồ, khó hiểu tại sao những thứ này, nếu dịch đúng, phải là các duyên cho những pháp được đề cập.” Có lẽ thời ấy họ tin theo cách đó. Chúng tôi thực sự không biết. Ở đây lông bò và lông cừu là một nhóm. Các loại sừng là nhóm thứ hai. Sữa đông và bột mè là nhóm thứ ba. Chúng lần lượt được liên kết với cỏ dubba, và một loại cỏ bị bỏ sót ở đây. Vì thế chúng ta nên nói là : ‘lần lượt cho cỏ dubba, cỏ mũi tên (arrow grass) và cỏ bhūtiṇaka’. Có lẽ nơi đâu có lông bò và lông cừu thì cỏ dubba mới mọc nhiều. Nhóm thứ hai (các loại sừng) là duyên cho cỏ mũi tên. Tôi không biết ‘cỏ mũi tên’ là cỏ gì. Tất cả những loại cỏ đề cập ở đây rất khó hiểu. Cỏ bhūtiṇaka bên Miến dịch là cỏ thơm. Nó là thứ cỏ có mùi khá thơm. Cái gì là duyên cho loại cỏ đó? Khi có các loại sừng, cỏ mũi tên sẽ mọc. Khi có sữa đông và bột mè thì cỏ bhūtiṇaka và v.v...

“Và những pháp nào do những duyên trái ngược và không trái ngược, giống và không giống này làm duyên đều không phải là quả (vipāka) của những pháp ấy.” Chúng không phải là quả, mà chúng được làm duyên bởi những pháp khác. “Vì thế mặc dù vô minh này có quả hoàn toàn không đáng mong muốn và về tự tính của nó là đáng chê trách, tuy vậy nó nên được hiểu như một duyên, trái ngược và không trái ngược, giống và không giống tùy trường hợp, về phương diện hiện hữu, nhiệm vụ và tự tính, cho tất cả những phúc hành, v.v... này.” Vô minh có thể là duyên cho các phúc hành, phi phúc hành và cho cả bất động hành.

Kế tiếp đoạn 112 “Hơn nữa cũng có cách giải thích này.” Sự giải thích này cho rằng nếu bạn có vô minh hay không biết đúng về sự chết và tái sanh (đó là kiết sanh— paṭisandhi), không hiểu biết đúng về vòng luân hồi và Duyên Sanh, thời bạn sẽ làm những hành này. Do vô minh, do không hiểu biết về sự chết, do không hiểu biết về sự tái sanh, thỉnh thoảng bạn làm những hành thiện và thỉnh thoảng bạn làm những hành bất thiện.

“Trước hết, khi một người mờ mịt (vô minh) về sự chết, thay vì xem chết là như vậy, ‘Chết, trong mọi trường hợp, chỉ là sự tan rã của các uẩn’, người ấy lại tưởng tượng ra rằng có một linh hồn [con người bất tử] chết, rằng chết là sự đầu thai của một người đến một hiện thân khác, và v.v... Khi người ấy mờ mịt về kiết sanh hay tái sanh, thay vì xem tái sanh là như vậy, ‘Sanh, trong mọi trường hợp, là sự thể hiện hay sự xuất hiện của các uẩn, người ấy lại tưởng tượng rằng tái sanh là sự thể hiện của một con người bất tử hay một linh hồn trong một thể xác mới.” Nếu bạn có vô minh hay không hiểu biết về sự chết, tái sanh, vòng luân hồi, đặc tính của các hành, các pháp sanh khởi do duyên, bạn sẽ làm những hành thiện và bất thiện.

---

một loại dê rừng); sừng là đối với cỏ sậy (sara); sữa đông, bột mè và mật đường là đối với cỏ bhūtiṇaka; rêu là đối với loài thực vật taṇḍuleyyaka; lừa cái là đối với lừa đực, và v.v...theo cách này kể như được bao gồm bằng từ ‘v.v...’ (Vism-mhṭ 601). Ngoại trừ cái đề cập cuối cùng, còn lại dường như rất mớ hồ, khó hiểu tại sao những thứ này nếu dịch đúng, phải là các duyên hay điều kiện cho những pháp được đề cập.

Bài kệ nêu ra ở đoạn 115 là bài kệ thường được trích dẫn khi bạn muốn giải thích luân hồi (saṃsāra) là gì. Luân hồi là:

“Chuỗi bất tận của các uẩn,  
của các xứ và giới,  
liên tục không gián đoạn,  
Được gọi là luân hồi.

Đây là định nghĩa về luân hồi. Saṃsāra chỉ là chuỗi sanh diệt không ngừng của các uẩn, giới, xứ và các pháp khác.

Đoạn 116 “Khi một người mờ mịt (vô minh) về đặc tính của các hành, thay vì hiểu rõ các đặc tính riêng và chung của chúng, người ấy tưởng tượng ra rằng các hành là tự ngã.” v.v... Có hai loại đặc tính, chung và riêng. Một ví dụ về đặc tính riêng sẽ là: sắc có đặc tính bị quấy nhiễu (bởi nóng và lạnh) hay đặc tính thay đổi. Đó là đặc tính riêng của sắc. Thọ có đặc tính là hưởng cảnh hay kinh nghiệm đối tượng một cách trọn vẹn. Đó là đặc tính riêng của nó. Cái gì là đặc tính chung của chúng? Vô thường, khổ, và vô ngã. ‘Đặc tính chung’ muốn nói tới đặc tính phổ quát của mọi hiện tượng. Đặc tính riêng là tự tính hay bản chất riêng của mỗi hiện tượng. Nếu bạn vô minh hay mờ mịt về đặc tính của các hành, bạn xem các pháp là tự ngã, là thuộc về tự ngã, là thường, lạc, và tịnh (đẹp). “Khi một người mờ mịt về các pháp sanh khởi theo duyên (Đó là không hiểu về Duyên Sanh), thay vì xem sự xuất hiện của các hành là do vô minh, v.v..., người ấy lại tưởng tượng rằng có một cái ngã biết hay không biết, cái ngã hành động và là nguyên nhân của hành động” và v.v... Mù quáng bởi vô minh chúng ta làm các loại sự việc khác nhau, các hành thiện và các hành bất thiện.

Do hành có thức. Có 32 loại thức

#### **Thức - 32 Dị Thục Thức Thuộc Thế Gian**

120. Trong mệnh đề “hành duyên thức”, thức này có sáu, là nhãn thức, nhĩ, tỉ, thiệt, thân, ý thức. Ở đây, nhãn thức có hai, là thiện dị thục và bất thiện dị thục. Nhĩ tỉ thiệt thân thức cũng vậy. Nhưng ý thức có 22, là:

- hai ý giới dị thục thiện, bất thiện;
- ba ý thức giới vô nhân (câu hữu hỷ, câu hữu xả, và bất thiện);
- tám dị thục hữu nhân (xếp theo câu hữu hỷ hay xả, tương ưng hay không tương ưng trí, và cần hay không cần nhắc bảo);
- năm tâm sắc giới;
- bốn tâm vô sắc.

Vậy, tất cả 32 tâm dị thục thế gian đều gồm trong sáu thức này. Các loại tâm siêu thế thì không thuộc vòng sinh tử, nên không bao gồm.

121. Có thể nêu câu hỏi: Làm sao biết được các thức này thực sự có hành làm duyên? Trả lời: Vì không có nghiệp dị thục nếu không có nghiệp tích lũy. Thức này là nghiệp dị thục, và nghiệp dị thục không sinh khởi khi không có nghiệp tích lũy. Nếu nó cứ

khởi (dù không có nghiệp tích lũy) thì khi ấy tất cả dị thực thức sẽ khởi lên trong tất cả loại hữu, nhưng thực tế không vậy. Do vậy, biết thức này có hành làm duyên.

122. Nhưng thức nào có hành nào làm duyên?

Trước hết, 16 tâm sau đây sanh khởi do phước hành dục giới làm duyên, đó là: năm thiện dị thực là nhãn thức, nhĩ tử thiệt thân thức, một loại ý giới và hai loại ý thức giới (câu hữu hỉ và xả), tám tâm dục giới dị thực; như được nói: "Do thiện nghiệp dục giới đã làm, đã được tích lũy, mà sanh khởi dị thực nhãn thức, nhĩ tử thiệt thân thức, dị thực ý giới, ý thức giới câu hữu hỉ, ý thức giới câu hữu xả, và tám loại:

- câu hữu hỉ, tương ưng trí, cần nhắc bảo,
- câu hữu hỉ, tương ưng trí, không cần nhắc,
- câu hữu hỉ, không tương ưng trí, cần nhắc bảo
- câu hữu hỉ, không tương ưng trí, không cần nhắc
- câu hữu xả, tương ưng trí, cần nhắc bảo
- câu hữu xả, tương ưng trí, không cần nhắc,
- câu hữu xả, không tương ưng trí, cần nhắc bảo,
- câu hữu xả, không tương ưng trí, không cần nhắc. (Dhs.498)

123. Có năm loại sắc giới dị thực tâm do duyên phước hành thuộc sắc giới, như được nói: "Do thiện nghiệp sắc giới đã được làm, được tích lũy, bằng cách tụ tập thiên định ly dục, ly bất thiện pháp, vị ấy chứng và trú dị thực sơ thiên cho đến ngũ thiên".

Trên đây là 21 tâm do duyên phước hành.

124. Bảy tâm do duyên phi phước hành là: năm bất thiện dị thực nhãn thức cho đến thân thức, một ý giới và một ý thức giới, như được nói: "Do bất thiện nghiệp đã được làm, đã được tích lũy, mà dị thực nhãn thức cho đến thân thức sanh khởi, dị thực ý giới và dị thực ý thức giới sanh khởi" (Dhs.564)

125. Có bốn tâm dị thực vô sắc có điều kiện (duyên) là bất động hành: "Do thiện nghiệp vô sắc đã được làm, được tích lũy, bằng cách tu thiền vô sắc, với sự từ bỏ thân lạc khổ... vị ấy chứng trú dị thực tứ thiên, thiên này với sự hoàn toàn vượt qua sắc tướng... câu hữu Không vô biên xứ... Thức vô biên... vô sở hữu... phi tướng phi phi tướng xứ".

126. Sau khi biết loại thức nào do duyên hành nào, ta hãy tìm hiểu thức ấy sanh khởi như thế nào.

Có 32 loại tâm quả hiệp thế. Do các hành làm duyên thức sanh. 'Thức' có nghĩa là 32 tâm quả hiệp thế (lokiya vipāka cittas). 32 tâm này được trình bày ở đoạn 120. (phần này có những biểu đồ tâm. Do tập sách này không có nên chúng ta có thể bỏ qua).

Đoạn 121 "Ở đây người ta có thể hỏi: Nhưng làm thế nào để có thể biết rằng thức thuộc loại đã tuyên bố này thực sự có các hành kể như duyên của nó?" Câu trả lời là: "Bởi vì (sẽ) không có quả nghiệp nếu không có nghiệp tích lũy." Điều này không thuyết phục lắm, nhưng đó là cách mà Luận Sư đã cố gắng giải thích.

Đoạn 122 "Nhưng loại thức nào có loại hành nào làm duyên?" Có các hành và có các loại thức. Vì thế câu hỏi đặt ra là loại hành nào khiến cho loại thức nào sanh?

Kế tiếp các loại tâm quả (thức quả) được trình bày. “16 loại sau sanh khởi với các phúc hành dục giới làm duyên”. Năm tâm quả thiện là nhân thức, nhĩ tử thiệt thân thức, một loại ý giới và hai loại ý thức giới (cùng sanh với hỉ và xả), tám tâm quả thiện dục giới; như được nói: “Do thiện nghiệp dục giới đã làm, đã được tích lũy, sanh khởi nhân thức, nhĩ tử thiệt thân thức quả thiện, ý giới, ý thức giới cùng sanh với hỉ, ý thức giới cùng sanh với xả, và tám loại:

- thọ hỷ hợp trí vô trợ.
- thọ hỷ hợp trí hữu trợ.
- thọ hỷ ly trí vô trợ.
- thọ hỷ ly trí hữu trợ.
- thọ xả hợp trí vô trợ.
- thọ xả hợp trí hữu trợ.
- thọ xả ly trí vô trợ.
- thọ xả ly trí hữu trợ.

Đoạn 122 là nói về tâm quả dục giới (kāmāvacara). Đoạn 123 nói về tâm quả sắc giới (rūpāvacara). Đoạn 124 nói về tâm quả bất thiện (akusala). Và đoạn 125 nói về bốn tâm quả vô sắc giới (arūpāvacara).

#### **Sự Sanh Khởi Tâm Dị Thục**

*Tất cả tâm dị thục sanh khởi theo hai cách: trong dòng tương tục của đời sống và vào lúc kiết sanh.*

*Hai nhóm năm thức trước, thuộc phước hành và phi phước hành, hai ý giới (một thiện một bất thiện), và ý thức giới vô nhân câu hữu hỉ, là 13 tâm chỉ sanh khởi trong quá trình hiện hữu của năm uẩn, 19 tâm còn lại sanh khởi trong cả ba cõi hoặc trong đời, hoặc ở kiết sanh, tùy trường hợp. Như thế nào?*

#### **a) Trong Quá Trình Một Đời**

127. Nơi một người đã tái sinh do thiện dị thục hoặc bất thiện dị thục, thì khi các căn đã thuần thục, năm thiện dị thục nhân thức vân vân khởi lên hoàn tất các nhiệm vụ thấy nghe ngửi nếm sờ khi gặp năm đối tượng khả ý hay khả ý trung tính đi vào sự chú ý của các căn và có tịnh sắc của mắt vân vân làm chỗ y cứ. Cũng vậy, năm bất thiện dị thục khởi lên, khi đối tượng là bất khả ý hay bất khả ý trung tính. Mười thứ dị thục này không thay đổi về phương diện môn, đối tượng, chỗ y cứ vật lý, nhiệm vụ và vị trí trong lộ trình tâm.

128. Tiếp theo thiện dị thục nhân (nhĩ tử..) thức, thiện dị thục ý giới khởi lên làm nhiệm vụ tiếp thọ, cùng đối tượng với nó, nhưng chỗ y cứ là tâm cơ (heart-basis). Kế tiếp bất thiện nhân thức, v.v. có bất thiện ý giới khởi lên. Hai thứ này trong khi có thay đổi về căn môn, đối tượng, lại không thay đổi về sắc căn và vị trí trong tâm lộ trình.

129. Tiếp theo thiện dị thục ý giới, là ý thức giới vô nhân câu hữu với hỉ hoàn tất nhiệm vụ suy đạt có cùng đối tượng như ý giới, có nhục đoàn tâm (tâm cơ) làm chỗ y cứ. Khi đối tượng là một vật rất sống động thuộc một trong sáu cửa (môn) của hữu tình dục giới, thông thường vào cuối những tốc hành tâm tương ưng với tham, đối tượng ấy ngăn sự tái diễn của hữu phần bằng cách khởi lên một hoặc hai lần tâm

đồng sở duyên có cùng đối tượng với tốc hành tâm, như Luận Trung bộ nói. Nhưng Sở giải A ti đàm thì nói có hai loại chỉ tâm đồng sở duyên: một là đồng sở duyên có cùng đối tượng với những tốc hành tâm trước, hai là pitthi-bhavanga chỉ hậu quả hữu phần (xem Ch. XIV, 122). Nó thay đổi về môn và đối tượng, nhưng không đổi về căn bản vật lý, vị trí và nhiệm vụ.

Trên đây là 13 loại tâm sanh khởi trong quá trình một đời, ở loại hữu tình có năm uẩn. 130. Về 19 tâm còn lại, không tâm nào là không khởi lên như một kiết sanh tương ứng với nó, (xem đ. 133). Nhưng trong quá trình một đời, thì ý thức giới thiện và bất thiện dị thực vô nhân hai thứ, khởi lên hoàn tất bốn nhiệm vụ: suy đạt ở ngũ môn, tiếp theo thiện và bất thiện dị thực ý giới, đồng sở duyên ở sáu môn như đã nói, nhiệm vụ hữu phần tiếp theo kiết sanh do chính chúng đem lại, khi không có tâm nào khởi lên gián đoạn hữu phần, và cuối cùng là nhiệm vụ tử tâm ở cuối quá trình hiện hữu. Như vậy, hai tâm này (ý thức giới dị thực vô nhân thiện, bất thiện) không thay đổi về phương diện có một tâm cơ, và khả biến về cửa căn, đối tượng, vị trí và nhiệm vụ. 131. Tám tâm dục giới thiện dị thực hữu nhân (42-49) sinh khởi làm ba nhiệm vụ đồng sở duyên ở sáu môn, hữu phần sau kiết sanh do chính chúng đem lại, khi không có sự sanh tâm nào làm gián đoạn dòng hữu phần, và cuối cùng là nhiệm vụ tử tâm. Chúng không đổi về phương diện tâm cơ và thay đổi về đối tượng, môn, vị trí và nhiệm vụ.

132. Năm tâm sắc giới dị thực (57-61) và bốn tâm vô sắc dị thực (62-65) sanh khởi với hai nhiệm vụ là hữu phần tiếp sau kiết sanh do chính chúng đem lại, nếu không có sự gián đoạn hữu phần, và tử tâm ở cuối đời. Những tâm sắc giới bất biến về tâm cơ, đối tượng, nhưng thay đổi về vị trí, nhiệm vụ. Những tâm vô sắc giới thì sanh khởi không cần tâm cơ, không thay đổi về đối tượng, có thay đổi về vị trí nhiệm vụ. Đây là 32 dị thực tâm sanh khởi trong quá trình một dòng hiện hữu có hành làm duyên. Và trong quá trình này, những loại hành làm điều kiện nghiệp duyên và thân y duyên cho những dị thực tâm ấy.

#### **b) Vào Giai Đoạn Kiết Sanh**

133. Câu nói trên đây "Về 19 tâm còn lại, không có tâm nào sanh mà không là kiết sanh thích ứng" ở đoạn 130 cần giải thích chi tiết như sau, với các vấn đề:

- Có Bao Nhiêu Loại Kiết Sanh? Có Bao Nhiêu Loại Kiết Sanh Tâm? Kiết Sanh Xảy Ra Ở Đâu, Cách Nào? Kiết Sanh Tâm Lấy Gì Làm Đối Tượng?

Trả lời như sau:

134. Kể cả kiết sanh của những chúng sinh phi tưởng, có 20 loại kiết sanh.

Có 19 loại tâm kiết sanh như đã tả.

Kiết sanh với ý thức giới bất thiện, dị thực vô nhân xảy ra ở các đạo xứ. Kiết sanh với thiện dị thực (41) xảy ra ở cõi người, nơi những kẻ sanh manh, sinh ra đã mù, hoặc điếc, đần, ngớ ngẩn không có nam căn hoặc nữ căn. Kiết sanh với thiện tâm dục giới hữu nhân (42-49) xảy ra ở các loài chư thiên dục giới và người có phước đức. Kiết sanh với năm dị thực sắc giới (57-61) xảy ra ở sắc giới Phạm thiên. Kiết sanh với bốn vô sắc (62-65) xảy ra ở vô sắc giới. Như vậy kiết sanh phù hợp với nhân duyên của nó. Nói vắn tắt, thì kiết sanh thức có ba loại đối tượng là quá khứ, hiện tại và không thể xếp loại theo thời gian. Kiết sanh của loài phi tưởng không có đối tượng.



135. Trong thức vô biên xứ và phi tướng phi phi tướng xứ, đối tượng của kiết sanh là quá khứ. Đối tượng của 10 loại kiết sanh dục giới là quá khứ hoặc hiện tại. Đối tượng của các kiết sanh còn lại là không thể phân loại. Nhưng trong khi kiết sanh thức khởi lên với ba loại đối tượng như thế, thì tử tâm mà kể đó kiết sanh khởi lên, chỉ có một đối tượng hoặc quá khứ hoặc không thể phân loại, vì không có tử tâm với một đối tượng hiện tại. Do vậy, cần thiết nó khởi như thế nào trong thiện thú và ác thú như sau.

136. [**Từ Thiện Thú Đến Ác Thú**] Ví dụ một người đang ở trong một thiện thú mà làm ác, khi đang nằm chờ chết, các ác nghiệp của nó tích lũy, hoặc tướng của nghiệp ấy xuất hiện ở ý môn, như kinh nói: "Khi ấy những ác nghiệp mà nó đã làm trong quá khứ... bao bọc lấy nó." (M. iii, 164). Tiếp theo nghiệp hay nghiệp tướng ấy, lộ trình tâm khởi lên gồm những tốc hành tâm kết thúc bằng tâm đồng sở duyên, và kể đến tử tâm khởi lên lấy đối tượng hữu phần làm đối tượng của nó... Khi tử tâm chấm dứt, kiết sanh thức sanh khởi, tùy thuộc vào tướng hay nghiệp tướng nào đã đi vào chú ý của nó. Và khi kiết sanh thức khởi lên như vậy, nó đã ở vào ác thú, bị đẩy tới đó do sức mạnh của những ô nhiễm phiền não chưa được đoạn trừ. Đây là loại kiết sanh có một đối tượng quá khứ, kế tiếp tử tâm với một đối tượng quá khứ.

137. Trường hợp một người khác, do nghiệp thuộc loại đã tả, vào lúc chết ở ý môn xuất hiện tướng của ác thú như lửa địa ngục v.v... Sau khi hữu phần khởi và diệt hai lần, có ba loại tâm trong lộ trình sanh khởi tùy thuộc đối tượng ấy, một loại là tâm tác ý, chỉ có năm tốc hành tâm vì chậm lại lúc gần chết, và hai loại đồng sở duyên. Sau đó, một tử tâm khởi lên lấy đối tượng hữu phần làm đối tượng. Ở điểm này, mười một sát-na tâm đã trôi qua. Kế tiếp, kiết sanh thức sanh khởi có cùng một đối tượng ấy, đối tượng có một đời sống là năm sát-na tâm còn lại. Đây là loại kiết sanh có một đối tượng hiện tại và xuất hiện sau khi chết, kế tiếp tử tâm với một đối tượng quá khứ.

138. Trong trường hợp một người khác nữa, vào lúc sắp chết xuất hiện ở một trong năm của căn, một đối tượng hạ liệt làm nhân cho tham, v.v... Khi một lộ trình tâm từ tác ý cho đến xác định đã tuần tự khởi lên, có 5 tốc hành tâm sanh khởi do sự chậm lại lúc gần chết, và hai tâm đồng sở duyên. Sau đó, một tử tâm lấy đối tượng hữu phần làm đối tượng. Ở điểm này, 15 tâm sát-na đã trôi qua, đó là: 2 hữu phần, 1 tác ý, 1 thấy, 1 tiếp thọ, 1 suy đạt, 1 xác định, 5 tốc hành, 2 đồng sở duyên, và 1 tử tâm. Rồi kiết sanh thức khởi lên, có cùng đối tượng với đối tượng có đời sống dài 1 sát-na tâm còn lại. Thức này cũng thuộc loại kiết sanh có một đối tượng hiện tại, xảy đến tiếp tử tâm với một đối tượng quá khứ.

Trên đây là cách kiết sanh vào một ác thú, với đối tượng quá khứ và hiện tại, xảy ra kể tử tâm tại một thiện thú, với một đối tượng quá khứ.

139. [**Từ Ác Thú đến Thiện Thú**] Trong trường hợp một người ở hoàn cảnh xấu nhưng đã tích lũy những nghiệp không lầm lỗi, thì thiện nghiệp của người ấy đã tích lũy, hoặc tướng của thiện nghiệp xuất hiện ở ý môn... tất cả căn được hiểu tương tự như trên, thay khía cạnh đen tối bằng sáng sủa.

Trên đây là cách kiết sanh xảy đến trong một thiện thú với đối tượng quá khứ và hiện tại, kế tiếp tử tâm trong một ác thú, với một đối tượng quá khứ.

140. [**Từ Thiện Thú Đến Thiện Thú**] Trong trường hợp một kẻ đang ở cõi tốt đã tích lũy nghiệp không lầm lỗi, khi y đang nằm chờ chết, thiện nghiệp tích lũy hay tướng

của nghiệp hiện ra ở ý môn, như kinh nói: "Khi ấy các nghiệp lành nó đã làm trong quá khứ... vậy phủ lấy nó," v.v... Và điều này chỉ áp dụng trong trường hợp một người tích lũy thiện nghiệp dục giới, còn nếu một người đã tích lũy nghiệp thuộc các cõi cao, thì chỉ có nghiệp tướng xuất hiện ở ý môn. Rồi, kế tiếp lộ trình chỉ gồm những tốc hành, tử tâm khởi lên có đối tượng là đối tượng của hữu phần tâm kết thúc bằng đồng sở duyên, hoặc lộ trình chỉ gồm những tốc hành, tử tâm khởi lên có đối tượng là đối tượng của hữu phần tùy thuộc vào nghiệp hay nghiệp tướng đã xuất hiện. Khi nó đã diệt, kiết sanh thức khởi lên, y cứ nghiệp hay nghiệp tướng ấy, và trú trong cõi lành, vì được dẫn dắt đến đấy bởi mãnh lực của những cấu uế chưa trừ đoạn. Đây là loại kiết sanh có một đối tượng quá khứ hoặc không thể phân loại, xảy ra kế tiếp tử tâm với một đối tượng quá khứ.

141. Trong trường hợp một người khác, do nghiệp không lỗi ở dục giới, vào lúc lâm chung, xuất hiện ở ý môn tướng của một thiện thú, như tướng của mẫu thai trong loài người, hay lạc viên, cung trời nếu là thiên giới. Kiết sanh thức của người ấy khởi lên kế tiếp tử tâm theo thứ tự đã nói ở phần ác thú. Đây là loại kiết sanh có một đối tượng hiện tại, xảy đến sau tử tâm với một đối tượng quá khứ.

142. Trong trường hợp một người khác, những quyền thuộc đưa đến trước nó những vật thuộc sắc pháp như hoa, tràng hoa, cờ lọng... và bảo: "Cái này sẽ đem dâng cúng đức Thế Tôn nhân danh người, hãy an tâm"; hoặc một đối tượng thuộc âm thanh như nói Pháp, diễn tấu âm nhạc, hoặc hương, hoặc vị và nói như trên. Khi đối tượng đã đi vào sự chú ý của người sắp chết, và các tâm tuần tự khởi lên kết thúc bằng xác định tâm, thì kế tiếp là 5 tốc hành tâm sanh khởi do chậm lại lúc gần chết, và 2 đồng sở duyên, rồi 1 tốc hành tử tâm, lấy đối tượng của hữu phần làm đối tượng. Ở cuối tử tâm, kiết sanh thức khởi lên, có cùng đối tượng kéo dài 1 sát-na ấy của tử tâm. Đây cũng là loại kiết sanh với 1 đối tượng hiện tại, xảy đến sau tử tâm với một đối tượng quá khứ.

143. Trong trường hợp một kẻ khác đang ở thiện thú và đã đạt đến đại hành tâm do tu thiên kasina Đất, v.v... thì lúc lâm chung, xuất hiện ở ý môn, thiện nghiệp dục giới, hoặc nghiệp tướng, hoặc thú tướng hoặc tướng về kasina đất, v.v... hoặc đại hành tâm, hoặc một đối tượng thù thắng của mắt hay tai làm nhân cho thiện tái sanh. Khi các tâm kết thúc bằng xác định tâm, tuần tự khởi lên, có 5 tốc hành sanh khởi do sự chậm lại khi gần chết. Nhưng ở những người thuộc vào một sanh thú cao siêu, thì không có tâm đồng sở duyên. Bởi thế chỉ một tử tâm duy nhất khởi lên tiếp sau tốc hành tâm, lấy đối tượng hữu phần làm đối tượng. Cuối tử tâm ấy, kiết sanh thức khởi lên, trú trong một thiện thú thuộc dục giới hay cõi cao, thức này có đối tượng là một trong những vật đã xuất hiện theo cách đã nói. Đây là loại kiết sanh có một đối tượng quá khứ, hiện tại hoặc không thể phân loại, tiếp sau tử tâm, tại một thiện thú, với một đối tượng không thể phân loại (là quá khứ hay hiện tại, v.v...).

144. Kiết sanh kế tiếp sự chết ở vô sắc giới cần được hiểu tương tự như trên.

Trên đây đã nói về kiết sanh khởi lên như thế nào, với một đối tượng quá khứ, hiện tại hay không thể phân loại, kế tiếp sau tử tâm ở một thiện thú, với một đối tượng quá khứ hoặc không thể xếp loại.

145. [Từ Ác Thú Đến Ác Thú] Với trường hợp một người đang ở cõi xấu và lại làm ác, thì nghiệp hoặc nghiệp tướng hoặc thú tướng (nghiệp là thói quen thường làm về

*thân lời ý, nghiệp tướng là hình ảnh thuộc thói quen ấy, như nghiệp đồ tể thấy chậu máu và con dao, thú tướng là hình ảnh côi dữ mà người ấy sẽ tái sanh vào. -- Chú thích của N.D). xuất hiện ở ý môn, hoặc ngũ môn, đối tượng này là nhân cho sự tái sanh bất thiện. Khi ấy kiết sanh thức khởi lên tuần tự, ở cuối tử tâm, và kiết sanh ấy khởi lên tại một côi dữ, với một trong những đối tượng nói trên. Trên đây là nói kiết sanh thức khởi như thế nào với một đối tượng quá khứ hay hiện tại, tiếp theo sau tử tâm, tại một ác thú, với một đối tượng quá khứ.*

Kế tiếp chúng ta có sự sanh khởi của các tâm quả. “Tất cả tâm quả này sanh khởi theo hai cách, đó là, (a) trong tiến trình của một hiện hữu cá nhân (hay trong tương tục), và (b) vào [sát-na] tục sanh.” Thứ nhất là gì? Trong tiến trình của một hiện hữu cá nhân hay trong tương tục và rồi (b) vào lúc tái sanh. Ở đây ngay sát-na tục sanh được xem như (thời) tục sanh. Sau sát-na tục sanh đó toàn bộ kiếp sống được gọi là ‘tương tục’. Khi nghiệp cho quả, nó cho quả vào lúc tái sanh và cũng cho quả trong suốt kiếp sống. Khi chúng ta phân tích các quả nghiệp, chúng ta phải hiểu loại quả nào cho quả vào lúc tái sanh và loại quả nào cho quả trong suốt tiến trình của đời sống hay suốt kiếp sống. Như vậy có hai loại quả.

Đoạn 129 “Kế ý giới quả thiện (tâm tiếp thọ quả thiện), là ý thức giới vô nhân đi cùng với hỷ (tâm quan sát thọ hỷ quả thiện)” — ở đây vô nhân là ahetuka, ý thức là manoviñña và giới là dhātu. Điều đó có nghĩa là gì? Nó có nghĩa là santīraṇa hay tâm quan sát. Ở giữa đoạn có một câu mà tôi nghĩ tôi đã không nói về điều này cho các bạn biết trong lớp họ Vi-diệu Pháp. Đồng sở duyên hay tâm thập di (tadārammaṇa) sanh khởi bao nhiêu lần? Hai hoặc không sanh. Chúng sanh khởi hai lần hay chúng hoàn toàn không sanh. Bạn thấy gì ở đây? “Bằng cách khởi lên một lần hoặc hai lần như tâm thập di.” Như vậy theo một số vị thầy tâm thập di có thể sanh khởi một lần. Quan niệm chung thì cho rằng tâm thập di đó không sanh khởi một lần được. Khi nó sanh, nó phải sanh khởi hai lần. Ở đây ‘Chú Giải Trung Bộ’ không muốn nói đến bộ Chú Giải mà ngày nay chúng ta đang có. Nó là một bộ Chú Giải Sinhalese cổ xưa, bây giờ đã thất truyền. “Nhưng trong Chú Giải Vi-diệu Pháp hai lượt tâm đã được lưu truyền liên quan đến tâm thập di.” Trong Chú Giải Vi-diệu Pháp thì nói rằng tâm thập di xuất hiện hay sanh khởi hai lần. “Tâm này có hai tên, ‘thập di’ (tadārammaṇa — nghĩa đen là có đối tượng đó, tức đối tượng mà những tốc hành tâm (javanas) đi trước có) và ‘hữu phần đỉnh’ (piṭṭhi<sup>4</sup> bhavaṅga).” Piṭṭhi có nghĩa là sau, như vậy là sau tâm hữu phần. Ngay trên đoạn 135 “(4) Nói tóm tắt, kiết sanh [thức] có ba loại đối tượng, đó là. ‘quá khứ’, ‘hiện tại’ và ‘không

<sup>4</sup> Piṭṭhi: 背面 (bối diện, mặt sau), 背部 (bối bộ, xếp sau), bhavaṅga 有分頂 Hữu phần đỉnh

thể xếp loại.’” Điều đó có nghĩa là gì? Điều đó muốn nói tới những khái niệm (paññatti). Paññatti được nói là không có thời gian, ngoại thời. Vì thế chúng không thể được xếp như quá khứ, hay hiện tại, hay tương lai. ‘Không thể xếp loại’ có nghĩa là paññatti (chế định).

“Kiết sanh vô-tướng không có đối tượng.” ‘Kiết sanh vô tướng’ muốn nói tới gì? Những người tái sanh không có tâm. Bạn biết có những chúng sanh chỉ có thân mà không có tâm. Họ là những vị Phạm Thiên (brahmas). Họ đã hành và đắc được các bậc thiền (jhānas). Họ là những người không thích tâm vì nghĩ rằng chính do có tâm mà chúng ta phải chịu khổ đau. Chúng ta biết rằng đây là khổ, đây là sự đau đớn. Nếu không có tâm, chúng ta sẽ rất hạnh phúc, hay rất an vui. Họ hành thiền và do kết quả của thiền họ được tái sanh như các vị Phạm thiên không tâm hay không có hoạt động tinh thần. Họ giống như những bức tượng và ở trong trạng thái này trong 500 kiếp và rồi họ trở lại (bình thường). Vì sự tục sinh của họ không có đối tượng do không có thức tái sinh. Vào lúc sanh họ chỉ có sắc hay thân vật lý. Do đó bất cứ khi nào chúng ta thấy ‘không thể xếp loại’, hãy xem nó như muốn nói tới ‘khái niệm’ (paññatti).

Trong đoạn 136 có nói ‘ví dụ’... Tôi nghĩ ‘ví dụ’ là không chính xác. Vì khi nói ‘ví dụ’ nghĩa là bạn chỉ nói một phần, giống như một phần của bảng danh sách hay của cái gì đó thôi, chứ không tất cả. Nhưng ở đây từ Pāli là ‘seyyathīdam’ có nghĩa là: chúng là cái gì hay cái gì đó giống như (猶如, du như). Điều đó có nghĩa là tôi sẽ cho bạn tất cả những chi tiết. Vì thế nó phải là cái gì đó giống như ‘cụ thể là’ hay ‘đó là’ chứ không phải ví dụ. Những đoạn này nên đọc chậm, không lướt qua như trước vì chúng là một phần rất quan trọng của Vi-diệu Pháp trình bày về tiến trình chết và tái sanh.

Từ thiện thú đến ác thú — có nghĩa là một người từ cõi an vui tái sanh vào một cõi bất hạnh. Điều này muốn nói tới cách một người chết chẳng hạn từ cõi người và phải tái sanh vào địa ngục hay tái sanh như một con vật và v.v... Những cách tái sanh từ lạc thú tới khổ thú, từ khổ thú tới lạc thú, và từ lạc thú tới lạc thú được mô tả trong những đoạn này.

Trong đoạn 140 “Nhưng trong trường hợp của một người đã tích trữ nghiệp thuộc các cõi cao.” ‘Cõi Cao’ (mahaggata, đại hành) tức là các cõi thiền sắc giới (rūpāvacara) và vô sắc giới (arūpāvacara) “Nghiệp tướng đi vào sự chú ý” và v.v...

Đoạn 140 này nói tới ba loại đối tượng cho kiết sanh (paṭisandhi), hữu phần (bhavaṅga) và tử (cuti). Một thú tướng an vui (gati nimitta — dấu hiệu của nơi tái sanh an vui), hay nói cách khác sự xuất hiện của bào thai người mẹ trong cõi nhân loại” — như vậy đôi khi một nghiệp (kamma) xuất hiện trong tâm người sắp chết. Đôi khi một nghiệp tướng (kamma nimitta) và đôi khi thú

tướng xuất hiện. Thú tướng luôn luôn là hiện tại. Nghiệp tướng có thể là hiện tại hoặc quá khứ. Kamma hay nghiệp thì luôn luôn là quá khứ.

“Kiết sanh thức của vị ấy sanh khởi kể từ tâm (cuti) trong thú tự đã trình bày cho thú tướng bất hạnh.” Xem đoạn 137.

“Trong trường hợp khác, quyến thuộc đưa đến [đưa những vật đến người ấy] tại năm căn, như một cảnh sắc làm đối tượng, có thể đó là những bông hoa, tràng hoa, cờ phướn, v.v... và nói ‘Này bạn, những vật này được cúng dường đến Đức Thế Tôn nhân danh bạn, hãy yên lòng’.” (đoạn 142)

### **Thế Nào Hành (Nghiệp) Là Một Duyên?**

*Cho đến đây, chúng ta đã nêu rõ sự sanh khởi của 19 thứ kiết sanh thức. Còn có thể phân loại 19 thứ này nhiều cách nữa, như sẽ nói sau đây:*

146. (bài kệ)

*Trong khi khởi lên ở kiết sanh như vậy,*

*nó còn thuộc hai loại*

*do nghiệp, có lẫn lộn hay không.*

*Và còn được phân nhiều loại nữa.*

147. Khi 19 nghiệp dị thực sanh khởi ở giai đoạn kiết sanh như vậy, nó sanh khởi nhờ nghiệp theo hai cách: vì nghiệp là duyên cho nó, tác động từ một thời khác, nên gọi là nghiệp duyên, và nghiệp cũng là thân y duyên cho nó, như kinh dạy: “Thiện và bất thiện nghiệp là một duyên, kể như thân y, cho quả sanh từ nó.” (Ptn1, 167).

148. Khi sanh khởi như vậy, kiết sanh còn được phân biệt thành có lẫn hoặc không lẫn, và nhiều cách phân loại nữa. Ví dụ: Mặc dù loại tâm này chỉ khởi theo một cách là kiết sanh, song nó có hai, là lẫn hay không lẫn với sắc pháp; nó có ba khi chia thành dục, sắc hay vô sắc hữu, có 4 khi chia thành bốn loài sanh là trứng, thai, thấp, hóa sanh, có 5 khi kể 5 sanh thú (người, tu la, địa ngục, quỷ, súc), có 7 theo thức trú và có 8 theo hữu tình cư.

149.

*Loại có lẫn gồm hai,*

*là có giống và không giống.*

*Có giống cũng gồm hai.*

*Loại một có những thập pháp ít nhất là ba và hai.*

150. “Loại có lẫn gồm hai, là có giống và không giống”: Kiết sanh thức ấy, người vô sắc hữu, thì sanh khởi lẫn với sắc pháp (vật chất) và được chia thành “có giống” và “không giống”, vì ở sắc giới thì không có nam căn, nữ căn, còn ở cõi dục để ra ngoài những kẻ sanh ra đã không có nam căn thì kiết sanh khởi lên gồm hai tánh nam, nữ. “Có giống cũng gồm hai” là kiết sanh khởi lên tương ưng với hoặc nữ hoặc nam tánh”.

151. “Loại một có những thập pháp ít nhất là ba hoặc hai’: Cùng với kiết sanh thức có lẫn sắc pháp và được kể đến đầu tiên, khởi lên ít nhất hai thập pháp (xem Chương XVIII, đoạn 5) sắc căn và thân thập pháp, hoặc ba thập pháp là sắc căn, thân và tánh thập pháp. Không có sự giảm thiểu sắc pháp ở dưới mức này.

152. Nhưng khi lượng tối thiểu ấy sanh khởi trong hai loại sanh là trứng và thai, thì nó không lớn hơn một giọt sữa đông nằm trên sợi lông tơ của con vật mới sinh, và nó được xem là "bào thai ở giai đoạn đầu". (S. i, 206).

153. Các loài xuất hiện như thế nào, có thể hiểu theo loại cõi. Về các loại ấy thì:

Trứng, thai, thấp ba loài

Không có trong địa ngục hay chư thiên.

trừ những địa tiên; cả bốn loài

đều được tìm thấy trong người, quý, súc.

154. Trong địa ngục và ở chư thiên, trừ các địa tiên, và ở các ngã quý khát cháy cổ cũng thế, ba loài noãn, thai, thấp không hiện hữu, vì chư thiên, địa ngục, ngã quý chỉ là hóa sanh. Nhưng trong ba sanh thú (cõi) còn lại là súc sinh, phi nhân (tu la) và người, và trong loài địa tiên nói trên, thì có đủ cả bốn sanh loài.

155.

Chư thiên sắc giới có 29 sắc pháp.

Loài hóa sanh và thấp sanh

Có nhiều nhất là bảy mươi.

Và ít nhất là ba mươi sắc pháp.

156. Trước hết, trong số Phạm thiên sắc giới, thuộc loài hóa sanh, thì cùng với kiết sanh thức, khởi lên 39 pháp với bốn nhóm là ba thập mắt, tai, sắc, căn và mạng cứu pháp. Ngoài Phạm thiên sắc giới, thì trong các loài hóa sanh và thấp sanh, có 70 sắc pháp là nhiều nhất, đó là các thập pháp mắt, tai, mũi, lưỡi, thân, sắc căn và tánh thập pháp. Những thứ này luôn luôn phải được tìm thấy trong chư thiên thuộc dục giới. Nhóm sắc pháp gồm 10 yếu tố vật chất là màu, mùi, vị, thực tố (dưỡng chất), bốn đại chủng, mắt tịnh sắc và mạng căn, làm nên thập pháp của mắt. Các thập pháp vật lý khác cần được hiểu tương tự.

157. Nơi những người sinh ra đã mù, điếc, không mũi, không tánh, cũng có ít nhất 30 sắc pháp khởi lên, là thập pháp lưỡi, thân và sắc căn. Giữa nhiều nhất và ít nhất, số phạm cao thấp cần được hiểu theo đây.

158.

Lại nữa, sau khi biết điều này,

Ta cần xét đến (cặp) sanh và tử.

Theo uẩn, đối tượng nguyên nhân, sanh thú, cảm thọ.

Hỉ lạc, và tư duy tâm, tứ.

Phân biệt chúng bằng sự giống và khác nhau.

159. Ý nghĩa như sau: Có kiết sanh gồm hai loại là có lẫn và không lẫn với sắc pháp.

Và có tử tâm ngay trước kiết sanh. Sự khác nhau, giống nhau giữa hai thứ ấy cần được biết, về các khía cạnh như uẩn, đối tượng, v.v... Như thế nào?

160. Có khi kế tiếp một cái chết ở vô sắc với bốn uẩn, có kiết sanh 4 uẩn với cùng đối tượng. Có khi một kiết sanh thù thắng với một đối tượng nội tâm lại xảy đến kế tiếp một cái chết không thù thắng với một đối tượng ngoài. Đây là phương pháp, trong trường hợp các cõi vô sắc.

Đôi khi có một kiết sanh dục giới 5 uẩn xảy đến kế tiếp một cái chết vô sắc bốn uẩn.

Đôi khi có một kiết sanh có vô sắc bốn uẩn kế tiếp một cái chết dục giới 5 uẩn, hay cái chết sắc giới.

Như vậy có kiết sanh với đối tượng hiện tại kế tiếp một cái chết với đối tượng quá khứ, có kiết sanh tại một cõi bất hạnh kế tiếp một cái chết ở cõi lành, có kiết sanh hữu nhân kế tiếp một cái chết vô nhân, có kiết sanh câu hữu với hỷ kế tiếp một cái chết câu hữu với xả; có kiết sanh có hỷ kế tiếp một cái chết không hỷ; có kiết sanh có tâm kế tiếp một cái chết không tâm; có kiết sanh có tứ kế tiếp một cái chết không tứ; có kiết sanh có tâm tứ kế tiếp một cái chết không tâm tứ.

Theo kiểu ấy chúng ta có thể phân thành nhiều cặp đối nhau, tùy sự thích ứng.

161.

Chỉ có một pháp hội đủ duyên

Xuất hiện trong hiện hữu kế tiếp

Mặc dù nó không từ quá khứ mà đến

Song không có có nhân duyên trong quá khứ cũng bất thành.

162. Bởi vậy, chỉ vì một pháp sắc, vô sắc khởi lên khi hội đủ các duyên, mà ta nói nó đến trong hữu kế tiếp; nó không phải là một thực thể trường cửu, một linh hồn. Và nó không phải di chuyển từ hiện hữu quá khứ, nhưng nó cũng không thể xuất hiện nếu không có nhân trong quá khứ.

163. Chúng ta sẽ giải thích điều này bằng tiến trình bình thường của cái chết và kiết sanh nơi con người. Khi, trong đời quá khứ một người sắp chết tự nhiên hay bạo tử, nó không thể chịu nổi những cảm thọ đau đớn khốc liệt như gươm dao, tay chân rời rã, cơ thể tàn héo dần như ngọn lá tươi dưới nắng chói; khi các giác quan đã ngưng hoạt động, chỉ còn thân căn, ý căn và mạng căn thoi thóp nơi ngực (tâm cơ), thì thức có tâm cơ làm chỗ y cứ, khởi lên tùy thuộc vào một nghiệp thuộc loại "cực trọng", "thường làm", hay "cận tử", nói cách khác, đó là loại hành hội đủ những duyên còn lại, hay thuộc về đối tượng xuất hiện bởi nghiệp ấy, nghĩa là nghiệp tướng hoặc thú tướng. Và trong khi nó khởi lên như vậy, vì khát ái và vô minh chưa dứt, nên khát ái thì đẩy nó và các hành câu sanh ném về phía đối tượng kia; những nguy hiểm trong đối tượng ấy bị vô minh che khuất. Và khi, qua một tiến trình liên tục, bị ái đẩy tới và các hành ném tới trước, nó liền bỏ chỗ tựa trước kia của mình, như một người sang sông đu mình trên một sợi dây buộc vào cây trên bờ này, và dù có được một điểm tựa mới do nghiệp sinh hay không, nó vẫn sanh khởi nhờ các duyên chỉ bao gồm trong duyên sở duyên, v.v...

164. Tâm trước trong hai tâm pháp này gọi là tử tâm vì nó rơi xuống (cavana), và tâm sau gọi là kiết sanh vì nó nổi lên khe hở phân cách với khởi đầu của đời sau. Nhưng cần hiểu rằng nó không đến đây từ hiện hữu trước, mà nó cũng không thể xuất hiện nếu không có nghiệp, các hành, sự thúc đẩy, đối tượng, v.v... làm nhân duyên.

165.

Có thể lấy hình ảnh một tiếng vang.

để làm thí dụ ở đây: do tương tục.

nổi liền nhau, nên không thể nói

là đồng nhất hay là dị biệt.

166. Thức này giống như tiếng vang, ánh sáng, dấu in bóng trong gương... ở chỗ nó không đến từ hữu quá khứ, và ở chỗ nó sanh khởi do các duyên thuộc về các hiện hữu

quá khứ. Âm vang, ánh sáng và dấu ấn, có tiếng, v.v... làm nhân cho chúng, và chúng hiện hữu mặc dù không đi đâu cả. Thức này cũng vậy.

167. Và với một dòng tương tục thì không có giống hay khác. Vì nếu có sự giống nhau tuyệt đối trong một dòng tương tục, thì sẽ không có chuyện sữa đông thành váng sữa. Mà nếu có sự khác nhau tuyệt đối thì váng sữa đã không xuất phát từ sữa mà ra. Cũng vậy, với các pháp duyên sinh. Do thế, không thể nói là hoàn toàn giống hay hoàn toàn khác.

168. Ở đây, có thể đặt câu hỏi: Nếu không có sự luân chuyển rõ rệt, vậy sau khi các uẩn đã chấm dứt nơi người này, cái quả kia sẽ là một của người khác, hay do bởi nghiệp khác, vì nghiệp làm duyên cho quả ấy không di chuyển từ nhân đến quả. Và quả ấy là của ai, khi không có người cảm thọ? Do vậy, thuyết này dường như không ổn.

169. Đây là giải đáp:

Trong dòng tương tục, thì quả  
không phải của một cái khác hay từ một cái khác,  
Có thể chứng minh điều này  
bằng quá trình tạo thành hạt giống.

170. Khi một quả khởi lên trong một tương tục duy nhất, thì nó không phải của một nghiệp khác hay từ một nghiệp khác, bởi vì sự tuyệt đối giống nhau và tuyệt đối khác nhau đã bị loại trừ. Ý nghĩa điều này có thể thấy trong quá trình hình thành hạt giống. Khi quá trình hình thành một hạt xoài đã khởi sự, khi quả đặc biệt khởi lên dòng tương tục trưởng thành của hạt giống, do duyên đầy đủ, thì nó khởi lên không phải như quả của các hạt khác cũng không từ các duyên khác, nhưng hạt ấy hay quá trình hình thành không tự chúng di chuyển đến quả. Ta cũng có thể hiểu ý nghĩa này từ sự kiện rằng các nghệ thuật, công nghiệp, y thuật... học trong quá trình đem lại kết quả về sau, khi trưởng thành.

171. Lại còn câu hỏi: Quả ấy của ai, nếu không người cảm thọ? Trả lời:

"Người cảm thọ: chỉ là một giả danh  
để chỉ sự khởi sanh của quả.

Người ta nói "quả của nó" do công ước  
Khi trên cây xuất hiện trái cây.

172. Cũng như chỉ vì sự sanh khởi của trái cây, trái vốn là một phần của hiện tượng gọi là "cây", mà người ta nói "cây sanh trái" hay "cây đã kết trái"; cũng vậy chỉ vì sự sanh khởi của cái quả lạc và khổ gọi là kinh nghiệm vốn là một phần của các uẩn được gọi là "trời" và "người", mà người ta nói một vị trời hay người cảm thọ lạc khổ.

173. Nhưng người ta có thể nói: Vậy người hành này phải là duyên cho quả trong khi chúng hiện diện hay khi chúng không hiện diện. Nếu khi đang hiện diện, thì quả của hành chỉ sanh vào lúc hành sanh. Nếu khi không hiện diện, thì hành phải luôn luôn mang quả ngay cả trước và sau khi chúng xuất hiện. Có thể trả lời rằng:

Chúng là duyên khi hiện hành

Chúng mang quả một lần, nhưng không lần nữa.

Ví dụ người quản sự và tương tự.

Sẽ làm sáng tỏ nghĩa này.



174. Hành là duyên cho quả của chúng vì đã được hiện hành, chứ không vì hiện hữu hay không hiện hữu, như kinh nói: "Do thiện nghiệp dục giới đã được làm, được tích lũy trong quá khứ, mà dị thực nhân thức khởi lên trong hiện tại v.v..." (Dhs. 43). Sau khi đã trở thành duyên cho quả của chúng tùy theo khả năng, chúng không sanh quả lần nữa, vì quả đã chín. Để giải thích ý nghĩa này, có thể lấy ví dụ người quản lý v.v... Khi một người trở thành quản lý với mục đích hoàn tất công việc nào đó, thì chỉ có sự kiện người ấy làm việc mới là điều kiện cho sự hoàn tất công việc, chứ không cần có hay không có việc giao dịch. Và sau khi hoàn tất công việc, người ấy không còn ràng buộc nào khác, vì công việc đã xong. Vậy, chính vì chúng đã được thi hành mà ta nói các hành là duyên cho quả của chúng, và chúng không còn sinh quả sau khi đã sinh quả theo khả năng.

Đến đây, sự sanh khởi của kiết sanh thức do duyên "hành" kiết sanh có lẫn sắc và không lẫn, đã được nêu rõ.

"Nghịệp là một duyên như thế nào. Cho tới nay sự xuất hiện của mười chín tâm kể như kiết sanh đã được trình bày. Lại nữa, tất cả (19 tâm) này [được phân loại thêm nữa; vì]

Trong khi khởi lên ở kiết sanh như vậy,  
 Nó còn có hai loại thêm vào  
 Do nghịệp và có lẫn hoặc không lẫn  
 Và vẫn còn được phân loại thêm nữa."

Đoạn 146 và 147 trình bày cách nghịệp là một duyên như thế nào. Kế tiếp đoạn 148 và những đoạn sau trình bày sự phân loại của nghịệp. Đó là hai loại, có lẫn và không lẫn và những phân loại khác. "Khi nó sanh khởi như vậy nghịệp cần được hiểu rằng có hai loại, v.v... có lẫn và không lẫn, và vẫn còn được phân loại thêm nữa."

"Ví dụ: mặc dù [loại tâm] này chỉ khởi lên theo một cách duy nhất như kiết sanh, nó vẫn có hai loại khi được chia thành có lẫn và không lẫn với sắc." Kiết sanh thức (tâm tục sanh) sanh khởi không lẫn với sắc khi nó là một arūpa paṭisandhi (kiết sanh vô sắc giới). "Nó có ba loại khi được chia theo ba hữu — dục hữu, sắc hữu và vô sắc hữu; nó là bốn loại khi chia theo noãn sanh, thai sanh, thấp sanh và hoá sanh (egg-born, womb-born, putrescence-(moisture) born and apparitional generation)."  
 Bạn cần phải nhớ những hình thức sanh này vì nó sẽ được đề cập tới để cập nhiều lần. Có bốn loại kiết sanh — noãn sanh, thai sanh, thấp sanh và hoá sanh. Từ 'generation' được dùng ở đây thay vì born. Nhưng 'generation' không dùng theo nghĩa thế hệ mà chỉ là sanh (birth). "Nó là năm khi chia theo năm loại sanh thú (người, a-tu-la, địa ngục, súc sanh); nó là bảy khi chia theo 7 thức trú, và là tám theo 8 hữu tình cư (tám nơi cư trú của các chúng sanh). Kiết sanh có thể là một duy nhất. Nó cũng có thể là hai, ba, bốn, năm, sáu, bảy hoặc tám như đã nói. Ở đây ít nhất bạn phải hiểu về năm loại sanh thú.

“Loại có lẫn có hai: có tính và không tính.” ‘Có hai’ ở đây muốn nói tới có giới tính và không có giới tính. Một số được sanh với nam tính hoặc nữ tính, nhưng có những chúng sanh khác được sanh ra không có nam tính hay nữ tính. Họ không có giới tính, một dạng giống như eunuch (hoạn quan hay thái giám thời xưa).

- Học nhân: Có những sinh vật không có giới tính như amip chẳng hạn.
- Thầy: Đúng vậy. Về đoạn “Loại một có những thập pháp ít nhất là ba hoặc hai” — ở đây các sắc pháp sanh khởi cùng với kiết sanh được đề cập như những nhóm 10 sắc (thập pháp). Muốn hiểu được điều này bạn cần phải hiểu chương thứ sáu của Vi-diệu Pháp Yếu Nghĩa.

Đoạn 153 “Ở đây các loại sanh khác nhau xảy ra như thế nào có thể được hiểu theo loại sanh thú. Vì

Không có ba loại sanh đầu (noãn, thai, thấp sanh)

Trong địa ngục, hoặc với chư thiên, (quỷ khát cũng vậy)

Trừ những (chư thiên) trên địa cầu;

Cả bốn loại được thấy, trong ba sanh thú khác.”

Trong bài kệ trên, câu thứ hai ‘Trong địa ngục, hoặc với chư thiên còn có thêm ngã quỷ khát cháy cổ? cũng được kể vào đó. “Ba loại sanh đầu không được tìm thấy; vì các chúng sanh ấy chỉ là hóa sanh. Nhưng trong ba loại sanh thú còn lại, nói cách khác, trong số các loài súc sanh, ngã quỷ và nhân loại, và cả các chư thiên địa cầu bị trừ ra ở trên đều có cả bốn loại sanh.” Có năm loại sanh thú. Chúng ta tìm thấy bao nhiêu loại ở đây? Địa ngục là một sanh thú. Chư thiên là một sanh thú khác. Quỷ khát là một sanh thú khác, và Cõi người là một sanh thú khác nữa. Chúng ta phải phân biệt hai loại chư thiên, chư thiên địa cầu và các chư thiên khác. Đối với địa ngục chỉ có một hình thức sanh. Đó là hóa sanh. Ba loại sanh đầu (noãn, thai, thấp sanh) không được tìm thấy trong địa ngục, trong số chư thiên ngoại trừ chư thiên địa cầu, và trong cõi quỷ khát. Nhưng trong ba loại sanh thú còn lại, đó là ba loại khác — quỷ đói, con người, súc sanh và chư thiên địa cầu trừ ra ở trên, có tất cả bốn loại sanh.

Kế tiếp, đoạn 155 giải thích về việc có bao nhiêu loại sắc pháp sanh khởi trong các phạm thiên sắc giới và v.v... “Trước tiên, trong số các phạm thiên sắc giới hóa sanh, cùng sanh với kiết sanh thức có 30 và cũng có 9 trường hợp sắc với 4 nhóm, đó là mắt thập sắc, tai thập sắc, và sắc căn (tâm căn, sắc trái tim) và mạng căn cứu pháp.” ‘Cứu pháp’ là nhóm chín sắc — tám sắc bất ly<sup>5</sup> và mạng căn (jīvita). Lui xuống gần cuối đoạn “Nhóm các sắc pháp bao gồm trong mười trường hợp sắc, đó là màu, mùi, vị, dưỡng chất và bốn đại chủng, cùng với sắc thân kinh mắt hay tịnh nhãn và mạng căn được gọi là ‘mắt (nhãn) thập pháp’ tai thập pháp,... Một nhóm sắc pháp được gọi là ‘mắt thập pháp’. Các thành

<sup>5</sup> Tám sắc bất ly là đất, nước, lửa, gió, màu, mùi, vị và dưỡng chất.

phần của thập pháp đó là màu, mùi, vị, dưỡng chất, bốn đại chủng, nhãn tịnh sắc và mạng căn. Mười sắc này được gọi là mắt thập pháp. “[Các nhóm sắc pháp] còn lại nên được hiểu theo cách tương tự.” Đó là tai thập pháp (nhĩ thập pháp), mũi thập pháp (tỷ thập pháp) và v.v...

Đoạn 158 hàng thứ hai của bài kệ

*Lại nữa, sau khi biết điều này,*

*Ta cần xét đến (cặp) sanh và tử.*

*Theo uẩn, đối tượng, nguyên nhân, sanh thú, cảm thọ.*

*Hỉ lạc, và tư duy tâm, tứ.*

*Phân biệt chúng bằng sự giống và khác nhau.*

Chúng ta nên sửa chữ nguyên nhân (cause) thành căn (root). Hoặc bạn có thể nói ‘nhân-căn để’ chứ không chỉ nguyên nhân thôi.

Đoạn 161 —

*“Chỉ một pháp hội đủ các duyên*

*Dẫn (nó) vào hiện hữu kế tiếp*

*Dù nó không từ quá khứ chuyển sang*

*Song không nhân quá khứ nó sẽ không (có).”*

Không có gì từ kiếp sống này chuyển sang kiếp sống khác, nhưng nó được sanh ở đó không phải không có nhân ở đây. Chúng ta nên hiểu tái sanh theo cách này. Người Phật tử chấp nhận vô ngã (anatta). Không có cái ta (attā). Không có một thực thể thường hằng. Họ chấp nhận có tái sanh. Đôi khi nó dường như mâu thuẫn. Bạn không tin có cái gì thường hằng hay không tin có một linh hồn hay có một cái gì đó khác. Nhưng rồi bạn lại nói có tái sanh trong trạng thái khác. Câu trả lời là: “Chỉ một pháp hội đủ các duyên dẫn nó vào hiện hữu khác.” Nó sanh ở đó do cái gì đó làm duyên ở đây, cái gì đó trong quá khứ. “Dù nó không từ quá khứ chuyển sang” — nó không đi từ quá khứ đến hiện tại hay từ hiện tại đến tương lai. “Nhưng không có nhân trong quá khứ thời nó không có.” Đó là nhân của nó. “Vì thế (tái sanh) chỉ là một trạng thái tinh thần và vật chất hay danh và sắc xuất hiện khi nó có đủ các duyên, nói rằng nó có mặt là nói về sự hiện hữu kế tiếp; nó không phải là một chúng sanh trường cửu, không có một tự ngã hay linh hồn. Và nó không phải từ hữu quá khứ chuyển đến nhưng nó cũng không xuất hiện ở đây mà không có nhân từ quá khứ.”

“Chúng ta sẽ giải thích điều này bằng tiến trình chết (cõi người) và tái sanh bình thường.” Có nghĩa là bằng tiến trình rõ ràng của cái chết ở cõi người, và tái sanh, v.v... Ở trạng kế những ví dụ minh họa được đưa ra như tiếng vang, ánh sanh, v.v... Một tiếng vang, ánh sáng, dấu in (của con dấu), hình ảnh trong gương được đưa ra để giải thích về tái sanh. “Và ở đây sự minh họa của thức là những thứ giống như tiếng vang, ánh sáng, dấu in, hình ảnh trong gương, vì sự thực là nó không đến đây từ hiện hữu trước và vì sự thực là nó sanh do các nhân

vốn được bao gồm trong các hữu quá khứ. Vì giống như một tiếng vang, ánh sáng, dấu in, và cái bóng, phải có âm thanh, cây đèn, con dấu,... như nhân của chúng và chúng có mặt không (cần phải) đi đâu khác như thế nào, thức này cũng vậy.”

“Và với một dòng tương tục thì không có sự giống nhau cũng không có sự khác nhau. Vì nếu có sự giống nhau tuyệt đối trong một dòng tương tục, thời sẽ không có sự hình thành của sữa đông hay bơ từ sữa. Tuy nhiên nếu có sự khác nhau tuyệt đối, sữa đông ắt hẳn không phải từ sữa mà ra. Và cũng vậy đối với các pháp sanh khởi do duyên. Và nếu điều đó là vậy (nếu có sự giống nhau và khác nhau tuyệt đối) hẳn sẽ là một chướng ngại đối với mọi cách dùng thế gian, vốn khó có thể thoả đáng được. Vì thế nên thừa nhận không có sự giống nhau tuyệt đối cũng không có sự khác nhau tuyệt đối ở đây.

“Nếu không có sự di chuyển hay đầu thai rõ rệt, thời sau khi các uẩn nơi người này chấm dứt, quả có thể là của người khác hay do [nghiệp] khác, vì nghiệp vốn là duyên cho quả không chuyển qua đó [vậy quả đi đâu?]. Và quả là của ai vì không có người cảm thọ? Do đó cách trình bày này dường như không được thoả mãn lắm.” Nó giống như một người tạo nghiệp và người khác thọ quả vậy. Câu trả lời là chính do dòng tương tục, giống như hạt giống và v.v... Cái chúng ta gọi là ‘người cảm thọ’ chỉ là sự sanh khởi của quả. Thực sự không có người cảm thọ.

Trong đoạn 174 khoảng giữa đoạn “Vì cũng như ở đời này, khi người nào đó trở thành người quản lý với mục đích hoàn thành một công việc này hay công việc khác, và người ấy mua những hàng hoá hay nhận một khoản vay chẳng hạn, thì đơn giản việc thực hiện sự giao dịch của người ấy là duyên hay điều kiện cho sự hoàn thành công việc đó.” và v.v... Đây không chỉ đơn giản là một người quản lý mà là người hứa trả nợ, một cái gì đó giống như người bảo đảm hay bảo lãnh vậy. Bạn bảo đảm một việc gì. Và việc ‘hoàn thành công việc đó’ cũng rất là mơ hồ. Từ Pāli được dùng ở đây là ‘niyyātana’. Mặc dù ngôn ngữ Pāli là một ngôn ngữ mang tính tôn giáo, song vẫn có một số chữ lấy từ Sanskrit liên quan đến thế sự. Vì thế niyyātana là một từ Pāli liên quan đến việc thương mại. ‘Nīyātana’ có nghĩa là ‘trả lại’, chứ không phải là giải quyết công việc. Vì thế câu đó sẽ là ‘với mục đích trả lại những gì đã được hứa’ hay ‘mục đích thanh toán một nghĩa vụ nào đó.’

### **Hành Duyên Thức**

175. Bây giờ, để trừ hoang mang về 32 dị thực thức:

*Cần thấy rõ người hành này  
làm duyên cho người gì, bằng cách nào,  
trong khi sanh ra, và trong đời sống  
ở nơi ba loại hữu, v.v...*

176. Ở đây, chữ "vân vân" cuối cùng trong bài kệ trên là bao gồm ba hữu, bốn sanh, năm thú, bảy thức trú, và chín hữu tình cư. Nghĩa là, cần nhận rõ những hành này là duyên trong kiết sanh và trong đời của một cá nhân, cho những loại dị thực thức nào, và theo cách nào chúng là duyên, trong các loại hữu, sanh, thú, trú...

177. Trước hết, về các phước hành: các phước hành bao hàm tám hành dục giới (1-8 theo Biểu đồ I), là một duyên theo hai cách, là nghiệp duyên tác động từ thời khác, và thân y duyên, cho cả chín loại thức dị thực (41-49) trong kiết sanh ở thiện thú dục giới. Năm thiện hành sắc giới (9-13) là duyên theo cách tương tự, cho năm loại kiết sanh ở sắc hữu (57-61).

178. Hành dục giới được phân như trên, là một duyên, theo hai cách đã nói, cho bảy loại hữu hạn dị thực thức (34-40) trừ ý thức giới vô nhân câu hữu xả (41) trong quá trình một đời, nhưng không trong kiết sanh, tại các sanh thú bất hạnh thuộc dục giới hữu. Vì khi ấy, nó là một duyên cho thiện dị thực thức khởi lên ở địa ngục khi gặp một đối tượng khả ý vào người dịp như cuộc viếng thăm địa ngục của trưởng lão Mục liên, v.v... Trong loài súc sinh và ngạ quỷ có thể lực, một đối tượng khả ý cũng đạt được nhờ cùng một duyên ấy.

179. Tám phước hành cũng là duyên cho 16 thiện dị thực thức trong một đời (34-41) và trong kiết sanh (42-49) trong các thiện thú dục giới hữu. Nó cũng là một duyên cho tất cả mười loại dị thực thức trong một đời (34, 35, 39-41) và trong kiết sanh (57-61) ở sắc giới hữu.

180. Phi phước hành gồm 12 bất thiện tâm (22-23) ở ác thú dục giới, là duyên cho một thức trong kiết sanh (56) chứ không ở trong đời sống. Nó cũng là duyên cho sáu thức (50-55) trong đời sống, không trong kiết sanh, và duyên cho cả bảy thức một phần trong đời một trong kiết sanh. Và trong những thiện thú thuộc dục giới, nó cũng là duyên cho cả bảy quá trình sống, không ở kiết sanh. Nó lại là duyên cho sự thấy và nghe (của Phạm thiên) những sắc thanh không khả ý ở cõi dục. Ở cõi Phạm thiên thì không có sắc thanh nào là không khả ý, cũng vậy, ở trong cõi trời dục giới [Chú thích: trừ khi sắp chết, những vị trời này thấy các điềm xấu như hoa héo, v.v... là những sắc không khả ý].

181. Bất động hành cũng vậy, là một duyên cho bốn thức dị thực (62-65) trong đời và ở kiết sanh, thuộc vô sắc hữu.

Trên đây là nói về cách các hành làm duyên cho những thức dị thực nào, ở kiết sanh và ở ba cõi hữu. Tương tự, với các sanh, thú, trú, ...

182. Sau đây chỉ nói những danh mục, từ đâu.

Trong ba loại hành này, trước hết là phước hành, khi đem lại kiết sanh, sản xuất toàn thể quả báo của nó ở trong hai hữu: cũng thế trong bốn sanh, hai thú (**Trời, Người**), bốn thức trú (**người, sơ thiên, nhị thiên, tam thiên**) được nói đến như sau: "Khác nhau về thân và tướng, khác về thân giống về tướng, giống về thân khác về tướng, giống nhau về thân và tướng..." (D. iii, 253), và trong bốn hữu tình cư mà thôi, vì trong cõi chúng sanh phi tướng, phước hành chỉ tạo ra sắc pháp. Bởi thế nó là một duyên, theo cách đã nói, cho 21 dị thực thức ở hai hữu, bốn sanh, hai thú, bốn thức trú, bốn hữu tình cư, tùy theo chúng được phát sinh trong kiết sanh (41-49) (57-61) hay trong đời sống.

183. Phi phước hành kể như kiết sanh chỉ chín mùi ở dục giới hữu, trong bốn sanh, ba thú còn lại, trong một thức trú là "khác thân giống tướng và trong một hữu tình cư tương ứng. Bởi vậy, nó là một duyên theo cách đã nói, cho bảy loại dị thực ở trong một hữu, bốn sanh, ba thú, một thức trú và một hữu tình cư, ở kiết sanh (56) và cả trong quá trình đời sống (50-56).

184. Bất động kể như kiết sanh, chín mùi ở vô sắc hữu chỉ trong loài hóa sanh, trong thiên thú (cõi trời), trong ba thức trú đầu, và trong bốn hữu tình cư kể từ Không vô biên xứ, cả ở kiết sanh và trong quá trình hiện hữu.

185.

*Trên đây là cách nên hiểu các hành*

*làm duyên cho cái gì, và cách nào,*

*trong kiết sanh và trong đời sống*

*ở các hữu, sanh, thú, trú, hữu tình cư*

*Đấy là trình bày chi tiết về mệnh đề "Hành Duyên Thức".*

Đoạn 175 và những đoạn tiếp theo giải thích mối quan hệ theo Paṭṭhāna. Để dễ hiểu bạn phải đọc phần này cùng với sự tham khảo biểu đồ. Có một điều đáng lưu ý ở cuối đoạn 180. "Nó là một duyên cho việc thấy các sắc không khả ý và nghe những âm thanh không khả ý [đối với các vị Phạm Thiên] trong cõi dục giới; vì không có những sắc và âm thanh không khả ý trong Phạm Thiên giới." Trong Phạm Thiên giới không có những sắc không khả ý và âm thanh không khả ý. Nhưng các vị Phạm Thiên có thể thấy những sắc không khả ý và nghe những âm thanh không khả ý nơi cõi dục giới. Khi họ nhìn xuống cõi dục giới, họ có thể thấy những đối tượng bất khả ý. "Và trong cõi chư thiên dục giới cũng vậy" — Trong Thiên Giới (Devaloka) cũng không có những đối tượng không khả ý bởi vì mọi thứ ở đó đều đẹp. Khi họ nhìn xuống cõi nhân loại, họ có thể thấy rất nhiều cảnh không khả ý.

### **Danh Sắc**

186. Về mệnh đề thức duyên danh-sắc, sẽ trình bày:

- Phân tích danh và sắc,

- Sự sanh khởi danh-sắc ở các hữu, sanh, thú, trú...

- Sự phối hợp danh và sắc,

- Cách thức chúng làm duyên.

187. Phân tích danh và sắc: ở đây danh là ba uẩn thọ tướng hành, bởi vì nó nghiêng mình (namati) về phía đối tượng. Sắc là bốn đại chủng và các sở tạo sắc do chấp thủ bốn đại chủng. Sự phân tích về chúng được đề cập trong phần **Uẩn**, Chương XIV. Đấy là trình bày về danh-sắc cần được hiểu.

188. Sự sanh khởi vân vân: trừ một hữu tình cư là vô tướng, danh sanh khởi ở khắp các hữu, sanh, thú, trú, và các hữu tình cư còn lại. Sắc sanh khởi ở hai hữu, 4 sanh, 5 thú, 4 thức trú đầu, và 5 hữu tình cư đầu.

189. Khi danh-sắc sanh khởi như thế, thì trong trường hợp bào thai vô tánh và loài sanh từ trứng, vào lúc kiết sanh xuất hiện hai tương tục hữu cơ kể như sắc pháp, đó

là hai thập pháp sắc căn và thân, cùng với ba uẩn vô sắc còn lại (thọ, tưởng, hành). Bởi thế trong trường hợp này kể chi tiết có 23 pháp là 20 sắc pháp cụ thể và năm uẩn vô sắc, được xem là danh-sắc do duyên thức. Nhưng trừ lập lại, bằng cách bỏ bớt 9 pháp từ một trong hai tương tục hữu cơ, thì còn lại 14 pháp (xem Ch. XI, đ 88). Cộng thêm tánh thập pháp cho những chúng sinh có nam, nữ tánh (trước khi làm cái sự bỏ bớt như trên) thì có 33. Bỏ lập lại, nghĩa là bỏ 18 sắc pháp từ nơi hai tương tục hữu cơ (mỗi bên 9) thì còn 15.

190. Vào lúc kiết sanh của chư thiên Phạm chúng, trong loài hóa sanh, có 4 tương tục hữu cơ xuất hiện kể như sắc pháp, đó là các thập pháp mắt, tai, sắc căn và mạng cữu pháp, cùng ba uẩn vô sắc. Bởi vậy trong trường hợp này, nói chi tiết thì có 42 pháp, là 39 sắc pháp và ba uẩn vô sắc. Những pháp này nên hiểu là "danh sắc do duyên thức sanh". Nhưng bỏ lập lại, nghĩa là bỏ 27 pháp từ nơi ba tương tục hữu cơ (mỗi thứ 9), thì còn 15 pháp.

191. Trong đục giới hữu, bảy tương tục hữu cơ xuất hiện kể như sắc pháp, và ba sắc uẩn, vào lúc kiết sanh của những loại hóa sanh còn lại, hay thấp sanh hữu tánh và có giác quan đã trưởng thành. Vậy trong trường hợp chúng sinh này, nói chi tiết thì có 73 pháp, là 70 sắc pháp và ba vô sắc, nhưng pháp này cần hiểu là "danh sắc do hành làm duyên". Nhưng bỏ lập lại, nghĩa là bỏ 54 điển hình sắc pháp từ nơi sáu tương tục hữu cơ, thì còn 19 pháp.

Đây là con số tối đa. Nhưng tối thiểu thì danh sắc do duyên thức ở kiết sanh của những chúng sanh thiếu một tương tục hữu cơ này hay khác, thì có thể hiểu vẫn tắt và chi tiết bằng cách rút giảm tùy trường hợp. [Ví dụ, người mù thiếu mắt thập pháp].

#### **Trong Quá Trình Một Đời - Ở Tất Cả Chỗ Có Kiết Sanh**

192. Với loài chúng sanh vô sắc, thì về danh sắc chỉ có ba tâm uẩn, còn vô tướng chúng sanh chỉ có một cửu pháp mạng căn đại diện cho sắc.

193. Trong quá trình một đời, ở tất cả chỗ có sắc sanh, biểu hiện nhóm 8 sắc pháp thời sanh, đầu tiên là do thời tiết xảy ra cùng với kiết sanh thức vào trú thời của nó [Chú thích: nghĩa là do hòa giới trong sắc khởi lên cùng với kiết sanh thức. Chính vì tâm cơ chỉ sanh vào lúc đó, mà có sự yếu kém của sắc căn] .

Kiết sanh thức không sanh sắc., vì, cũng như một người té xuống hố không đỡ được kẻ khác, kiết sanh thức cũng không thể sanh ra sắc vì thân căn còn yếu. Nhưng từ hữu phần đầu tiên sau kiết sanh thức trở đi, nhóm 8 (sắc) do tâm sanh xuất hiện. Và, vào lúc âm thanh xuất hiện, thì có thanh cửu pháp vừa do thời sanh, vừa do tâm sanh.

194. Nhóm 8 sắc do thực sanh xuất hiện nơi những chúng sanh ở bào thai sống bằng vật chất đoàn thực khi thân thể chúng thấm thức ăn do mẹ nuốt vào, vì kinh nói:

Như vậy, khi người mẹ

Nuốt đồ ăn uống vào

Thì kẻ ở trong bào thai

Có được chất nuôi dưỡng. (S. i. 206)

Và xuất hiện nơi các loài hóa sanh vừa khi nuốt đờm dãi vào.

Vậy, với 26 sắc gồm nhóm thuần 8 pháp thực sanh, và nhiều nhất hai cửu pháp thời sanh và tâm sanh, và với 70 sắc nghiệp sanh đã nói (191), khởi lên ba thời, trong mỗi sát-na tâm, thì có 96 sắc pháp, với ba uẩn vô sắc thành 99 [ba thời: sanh, trú diệt].

195. Hoặc, vì âm thanh không thường hiện, mà chỉ thỉnh thoảng, nên trừ âm thanh gồm hai thời (thời sanh, tâm sanh) thì còn 97 pháp căn hiệu là "danh-sắc do duyên thức sanh", ở tất cả hữu. Dù những chúng sanh ấy đang ngủ, chơi hay ăn uống, các pháp này vẫn tiếp tục sanh trong chúng ngày và đêm, do duyên thức. Chúng ta sẽ giải thích các pháp này có thức làm duyên như thế nào. (đ. 200).

196. Mặc dù sắc nghiệp sanh là cái đầu tiên tìm được đất đứng trong các loại hữu, sanh, thú, trú và hữu tình cư, nhưng nó không thể tiếp tục nếu không được củng cố bởi sắc do tâm sanh, thời sanh và thực sanh. Mà sắc do ba thứ sau này sanh cũng không thể tiếp tục nếu không được củng cố bởi sắc danh nghiệp sanh. Nhưng khi củng cố lẫn nhau như vậy, thì chúng có thể đứng vững cho đến khi thọ mạng hay phước đức tận. Cũng như những lau sậy nhờ chống đỡ nhau cả bốn mặt mà đứng vững dù có bị gió thổi, hay như chiếc thuyền hồng phao nhưng có điểm tựa, thì dù bị sóng đánh vẫn cầm cự được một thời gian dài.

Trên đây là trình bày sự sanh khởi danh sắc trong các cõi hữu, sanh, thú, thức trú và hữu tình cư.

197. Bằng sự bao gồm: Lại có:

a/ Danh đơn thuần với thức làm duyên, ở quá trình một đời sống và ở kiết sanh, trong vô sắc giới, danh đơn thuần trong một đời ở loại hữu 5 uẩn.

b/. Sắc đơn thuần với thức làm duyên, ở cả hai trường hợp, trong loài vô tưởng, và trong quá trình sống, ở loài hữu 5 uẩn.

c/. Danh-sắc phối hợp do thức làm duyên, ở cả kiết sanh lẫn đời sống, trong loại hữu 5 uẩn. Tất cả danh, sắc và danh-sắc nói trên căn hiệu là "danh sắc do duyên thức", bao gồm dưới mục danh-sắc theo phương pháp phân nào cũng đại biểu được phần còn lại đồng loại với nó.

198. Nói rằng ở loài vô tưởng không có mặt thức, đúng không? - Không sai, vì Thức này, kể như nhân của danh

Và sắc, được kể gồm hai,

Là có dị thực và không dị thực

Bởi vậy nói như trên là đúng.

199. Cái thức làm nhân danh-sắc được kể hai loại, là có dị thực và không. Và bởi vì trong trường hợp chúng sinh vô tưởng, sắc là do nghiệp sanh, nên có duyên là cái thức tạo-nghiệp, thức này sanh trong hữu 5 uẩn, điều này cũng áp dụng cho sắc nghiệp sanh, khởi lên trong quá trình đời sống, nơi loài hữu tình có 5 uẩn, ở sát-na thiện thân hay bất cứ tâm nào khác.

Trên đây trình bày theo sự " Bao gồm".

200. Bằng các hình thức duyên: Ở đây,

Dị thực thức làm duyên cho danh

Trước hết theo chín cách

rồi cho căn bản sắc theo chín cách,

và các sắc khác theo bảy cách

Thức tạo-nghiệp duyên sắc này

Theo một cách.

Thức còn lại làm duyên

Cho sắc này theo trường hợp.



201. Kiết sanh thức hay một loại nào khác của dị thực thức, là một duyên theo 9 cách: câu sanh, hỗ tương, thân y, tương ưng, nghiệp dị thực, thực căn, hữu phi hữu hoặc ở kiết sanh, hoặc trong một đời, cho cái tâm pháp (danh) gọi là "dị thực" (quả báo), có lẫn sắc hoặc không lẫn. Ở kiết sanh nó là một duyên có 9 cách: cu sanh, hỗ tương, thân y, nghiệp dị thực, thực duyên, căn duyên, bất tương ưng, hữu, và phi hữu, cho sắc pháp của nhục đoàn tâm hay tâm cơ. Nó là một duyên theo 8 cách như trên trừ hỗ tương, cho sắc pháp ngoài tâm cơ.

Thức tạo-nghiệp (kamma-formation consciousness) là một duyên theo một cách mà thôi, tức thân y. Cho sắc của loài vô tưởng, hoặc cho sắc nghiệp sanh, ở loại hữu 5 uẩn, theo Kinh bộ.

Tất cả thức còn lại từ Hữu phân đầu tiên sau kiết sanh trở đi, căn hiệu là duyên cho loại danh-sắc thích ứng. Muốn nêu rõ vận hành chi tiết của nó thì phải trích dẫn cả bộ luận Paṭṭhāna, nên chúng ta sẽ không đi vào vấn đề này.

202. Ở đây, người ta có thể đặt câu hỏi: Nhưng làm sao biết danh sắc của kiết sanh có thức làm duyên? - Nhờ kinh điển, và nhờ lý luận. Vì các kinh nhiều chỗ xác định thọ, v.v... lấy thức làm duyên. "Các pháp sanh khởi song song do thức". (Dhs. 1522)

Còn về luận lý:

Từ chỗ sắc thấy được

Là do tâm sanh, ta có thể bảo

Tâm là duyên

Cho sắc không được thấy

Dù tâm muốn hay không muốn, sắc vẫn sanh theo tâm, như nhiều lúc ta có thể thấy.

Từ chỗ thấy được đó, có thể suy ra cái không thấy. Bởi thế, có thể biết vì sắc do tâm sanh đã được thấy - tâm là duyên cho sắc không được thấy, tức kiết sanh, như Paṭṭhāna nói: "Cũng như sắc pháp do tâm sanh, sắc do nghiệp sanh cũng có tâm làm duyên". (Paṭṭhāna, 172).

Trên đây là giải thích chi tiết mệnh đề "Thức duyên danh sắc".

Trong đoạn 186, chữ 'nāma' (danh) có nghĩa là tâm (citta), tâm sở (cetasikas) và đôi khi cũng có Niết-bàn nữa. Nhưng trong định lý duyên sanh này thì duyên thức, nāma-rūpa (danh-sắc) sanh. 'Nāma' có nghĩa là gì? Nó là ba uẩn— thọ uẩn, tưởng uẩn và hành uẩn. Nhưng ở đây 'nāma' chỉ có nghĩa là các tâm sở. Thọ là một tâm sở. Tưởng là một tâm sở. Các hành là 50 tâm sở còn lại. Như vậy cả 52 tâm sở này được bao hàm bởi 'nāma' hay danh ở đây. Sở dĩ chúng được gọi là 'nāma' là vì tư cách hướng về đối tượng của chúng. Căn của nó là 'nam'. 'Nam' có nghĩa là nghiêng về phía hay hướng về phía. Như vậy cái gì nghiêng về phía đối tượng được gọi là Danh 'nāma'. Ba uẩn này được gọi là danh trong định lý duyên sanh. Ở những chỗ khác, hầu hết là ở trong Kinh, khi Đức Phật nói nāma-rūpa (danh-sắc) ngài muốn nói tới Citta và Cetasikas cùng với nhau. Như vậy ở đây thức hay tâm là yếu tố làm duyên (pháp năng duyên)

và danh-sắc là các yếu tố được làm duyên (pháp sở duyên). Danh trong trường hợp này chỉ là ba uẩn, hay ba vô sắc uẩn hay danh uẩn— thọ, tưởng và hành.

“Sắc là bốn đại chủng và các sắc bắt nguồn từ [do chấp thủ] tứ đại.” Nó không phải là do chấp thủ. Không có cơ hội cho chấp thủ ở đây. Từ Pāli được dùng là upādāyarūpaṃ với nghĩa ‘dựa vào’ hay ‘y (tựa) vào’. Vì thế nó phải là ‘Sắc y đại sanh’. Có 28 sắc pháp. Bốn được gọi là ‘đại chủng’ hay tứ đại và 24 sắc còn lại được gọi là ‘sắc y đại sanh’. Lý do là vì 24 sắc này nương vào tứ đại để sanh khởi. Bốn đại chủng là đất, nước, lửa và gió. Những phân tích về sắc đã được trình bày ở chương 14: Mô Tả về Các Uẩn.

“Sự sanh khởi trong các hữu v.v...: Ngoại trừ cõi vô tướng hữu [đó là cõi của các chúng sanh vô tướng], danh sanh khởi trong tất cả các hữu, sanh, sanh thú và thức trú, và trong các cõi chúng sanh còn lại. Bạn có thể tìm thấy tâm ở mọi nơi, ngoại trừ trong cõi các chúng sanh không tâm (vô tướng). ‘Vô-tướng’ có nghĩa là cõi của các chúng sanh không có tâm. Trong 31 cõi, có một cõi nơi đây có những chúng sanh không có tâm. Họ chỉ giống như những bức tượng. Tâm có thể được tìm thấy tất cả các cõi ngoại trừ cõi vô tướng.

“Sắc sanh khởi trong hai loại hữu, bốn loại sanh, năm sanh thú, bốn thức trú đầu, và năm hữu tinh cư đầu.” Như vậy sắc có thể được tìm thấy, tôi nghĩ, ở khắp nơi ngoại trừ bốn cõi vô sắc (arūpāvacara).

“ Khi danh-sắc sanh khởi như vậy, thời trong trường hợp của những bào thai vô tính và loài noãn sanh, vào sát-na tục sanh hai tương tục cơ bản được thể hiện như sắc, đó là hai thập pháp của sắc căn (tâm) và thân (đoàn tâm và đoàn thân), và cũng có ba vô sắc uẩn (thọ, tưởng và hành). Thực ra bốn vô sắc uẩn đều sanh khởi ở đó, nhưng thức được xem như nhân. Vì thế chỉ nói đến ba danh uẩn ở đây.

Đoạn 189 “Như vậy, trong trường hợp này về chi tiết 23 pháp này, đó là 20 pháp kể như sắc cụ thể và ba vô sắc uẩn, phải được hiểu như ‘danh và sắc với thức là duyên’. Nhưng bỏ qua sự lập lại, và như vậy bỏ chín sắc từ một trong những tương tục cơ bản., thì còn lại 14 pháp.” Bạn có hiểu những gì muốn nói ở đây không? Tôi sẽ chỉ giải thích đoạn này. Đối với các đoạn khác tôi sẽ nhắc bạn xem lại Vi-diệu Pháp Yếu Nghĩa. Các sắc pháp được đề cập theo nhóm. Có những nhóm khác nhau. Đôi khi một nhóm gồm tám sắc, đôi khi chín, đôi khi mười và v.v...Có tám sắc pháp được xem là bất khả phân (tám sắc bất ly). Chỗ nào có sắc chúng ta đều tìm thấy tám sắc này — đất, nước, lửa, gió, màu, mùi, vị, và dưỡng chất. Tám sắc này được gọi là ‘bất ly’. Chúng là căn bản cho các nhóm sắc. Nếu chúng ta thêm mạng căn vào nó, chúng ta có chín sắc. Nếu chúng ta thêm nhãn tịnh sắc vào, chúng ta có nhãn thập sắc. Thay vì nhãn tịnh sắc chúng ta thêm nhĩ tịnh sắc, chúng ta có nhĩ thập sắc. Ở đây hai thập sắc

được đề cập. ‘Tâm thập sắc’ nghĩa là tám sắc bất ly, sắc mạng căn và tâm căn (sắc trái tim) thành ra mười sắc. Tôi nghĩ nếu bạn viết các sắc ấy xuống, bạn có thể thấy chúng rõ hơn. Và rồi chúng ta có thân thập sắc. Nó cũng giống như vậy, tức là gồm tám sắc bất ly, mạng căn và thân tịnh sắc. Kế tiếp chúng ta có ba danh uẩn. Tất cả bạn có bao nhiêu nào? Mười cộng mười cộng ba, như vậy là 23. Vì thế ở trên nói “Về chi tiết có 23 pháp, đó là 20 pháp kể như sắc cụ thể (tức là hai thập sắc) và ba danh uẩn, 23 sắc này phải được hiểu như ‘danh-sắc do thức làm duyên’. Nhưng bỏ những sự lập lại” — có nghĩa là chỉ lấy những gì không đề cập ở trước. Lúc đó chúng ta có bao nhiêu? 14. Tức là từ thập sắc thứ hai chúng ta phải bỏ tám sắc bất ly và mạng căn ra bởi vì chúng đã được lập lại. Như vậy chúng ta có 14. “Bỏ qua sự lập lại và như vậy bỏ chín sắc pháp khỏi một tương tục cơ bản, 14 pháp còn lại.”

Những đoạn khác cũng cần được hiểu theo sự hình thành các thập sắc. Để hiểu được các đoạn khác trước tiên bạn phải đọc về các nhóm sắc trong Vi-diệu Pháp Yếu Nghĩa. Vào thời tục sanh nếu chúng sanh ấy là một chúng sanh vô tính (a sexless being) thời chỉ có hai thập sắc này. Nhưng nếu chúng sanh ấy có giới tính, chúng ta phải cộng thêm thập sắc nữa. Như vậy có 33 pháp, nhưng bỏ qua sự lập lại còn 15. Mặc dù một thập sắc được thêm vào, song chúng ta chỉ thêm một sắc mà thôi, đó là sắc nam tính hay sắc nữ tính.”

“Vào sát-na tục sanh của những vị Phạm thiên thuộc Phạm Chúng Thiên trong số các chúng sanh hoá sanh (Điều đó có nghĩa là những người không phải nằm trong thai mẹ.), bốn tương tục cơ bản được thể hiện như sắc, đó là, nhãn thập sắc (10 sắc), nhĩ thập sắc (10 sắc), thân căn (10 sắc), và mạng căn cửu sắc (9), và ba vô sắc uẩn. Như vậy trong trường hợp của Phạm Thiên này về chi tiết có 42 pháp, đó là, 39 sắc cụ thể và 3 vô sắc uẩn, phải được hiểu như ‘danh-sắc do thức làm duyên’. Nhưng bỏ bớt những sự lập lại và như vậy bỏ 27 sắc pháp từ ba tương tục cơ bản [9 cho mỗi thập sắc], 15 pháp còn lại.” Đây là cách danh-sắc sanh khởi trong một cõi nào đó hay trong một kiếp sống nào đó. Đó là vào lúc tái sanh. Và trong quá trình một hiện hữu (thời bình nhật, hay đời sống sau sát-na tục sanh.) danh – sắc cũng được thể hiện.

Một điều cần lưu ý là thức tái sanh (kiết sanh thức) không tạo ra sắc. Có bốn nhân sanh sắc — nghiệp, tâm, thời tiết và vật thực. Nói chung tâm tạo ra các sắc pháp. Tuy nhiên không phải mọi loại tâm đều có thể tạo ra sắc. Ở đây trong đoạn 193 “Kiết sanh thức không tạo ra sắc. Vì, cũng như một người rơi xuống vực sâu không thể giúp người khác được như thế nào. Kiết sanh thức cũng vậy, không thể tạo ra sắc bởi vì sự yếu ớt của nó, mà sự yếu ớt này là do sự yếu ớt của thân căn.” Do vừa sanh khởi trong một hiện hữu mới, vì thế thân căn vẫn còn yếu. Vào lúc đó chỉ có tâm căn và tâm căn đó cũng rất yếu. Vì thế tâm hay kiết sanh thức dựa vào thân căn yếu nên không thể tạo ra sắc.

Đoạn 197: “Theo sự bao gồm thì: có danh đơn thuần với thức làm duyên trong cả quá trình một hiện hữu (thời bình nhật) cũng như thời tục sinh ở cõi vô sắc, và trong thời bình nhật ở cõi năm uẩn hữu, bốn uẩn hữu, và nhất uẩn hữu. Chúng sẽ được giải thích trong chương này ở đoạn 254. Thực sự ra ‘năm uẩn hữu’ nghĩa là cõi có năm uẩn. Có những chúng sanh năm uẩn, những chúng sanh bốn uẩn và những chúng sanh một uẩn. Con người là những chúng sanh ngũ uẩn. Những chúng sanh vô tướng là những chúng sanh chỉ có một uẩn. Những chúng sanh cõi vô sắc là những chúng sanh bốn uẩn bởi vì họ chỉ có bốn vô sắc uẩn (thọ, tưởng, hành, và thức).

“Sắc đơn thuần với thức làm duyên trong cả hai trường hợp (thời bình nhật và thời tục sinh) giữa những chúng sanh vô tướng, và trong thời bình nhật ở cõi năm uẩn hữu, và danh-sắc [kết hợp] với thức làm duyên trong cả hai trường hợp ở cõi năm uẩn hữu. Tất cả danh và sắc và danh-sắc đó phải được hiểu như ‘danh-sắc với thức làm duyên’ bao gồm chúng dưới đề mục danh-sắc theo phương pháp cho phép bất kỳ một phần nào đại diện cho phần còn lại thuộc loại của nó.” Đây là sự giải thích những gì chữ ‘nāma-rūpa’ muốn nói tới hơn những gì rõ ràng nó đại diện cho. ‘Nāma-rūpa’ có thể chỉ muốn nói tới danh-sắc. Nhưng đôi khi chỉ danh hay đôi khi chỉ sắc được nói tới. Và đôi khi cả hai — danh và sắc. Vì thế có khi duyên thức danh sanh, có khi duyên thức sắc sanh, và có khi duyên thức danh-sắc sanh. Đức Phật chỉ nói danh-sắc sanh, nhưng chúng ta phải hiểu rằng chữ ‘nāma-rūpa’ đại diện cho nāma (danh), rūpa (sắc) và nāma-rūpa (danh-sắc).

Một số chữ thường được lược đi hay không được đề cập tới. Nó cũng giống như khi chúng ta nói ‘những người cha’, chúng ta muốn nói tới cha mẹ chứ không phải chỉ những người cha thôi, mà cả cha lẫn mẹ. Trong Pāli nó được gọi là ‘ekasesa’. ‘Eka’ có nghĩa là một. ‘Sesa’ có nghĩa còn lại. Điều đó có nghĩa một chữ còn lại đại diện cho cả hai, chữ còn lại và những chữ được lược bớt khác. Giả sử thay vì nói các người cha và các người mẹ, chúng ta chỉ cần nói ‘các người cha’. Tức là chúng ta đã lược bớt chữ ‘các người mẹ’ đi. Chữ ‘các người cha’ đại diện cho cả hai- cha lẫn mẹ. Đó gọi là ‘ekasesa’ trong Pāli. Trong ghi chú cuối trang 38<sup>6</sup> ‘ekadesasarūpekasesa’ là một thuật ngữ văn phạm. ‘Ekadesa’ có nghĩa là một phần, không phải toàn thể. ‘Sarūpa’ nghĩa là hình thức nào đó. ‘Ekasesa’ nghĩa là cái còn lại. Như vậy nāma-rūpa có cùng một hình thức. Cái còn lại chỉ là một phần còn lại, không phải toàn thể. Sự giống nhau chỉ là trong một phần, không phải trong toàn thể. Một chữ là danh (*nāma*), một chữ là sắc (*rūpa*), và chữ thứ ba là danh-sắc (*nāma-rūpa*).

<sup>6</sup> (38) Cụm từ ‘ekadesasarūpekasesa’ được giải thích theo văn phạm tại Vism-mhṭ 623; xem những cụm từ tương tự, “katekasesa” (§204) và “ekasese kate” (§223). Cf. Pāṇini I2,64.

Trong các cõi vô sắc (*arūpāvacara*) chỉ có các danh uẩn. Vì thế trong trường hợp này duyên thức, danh sanh, không có sắc. Vào sát-na tục sinh của những chúng sanh vô tưởng, chỉ có sắc (*rūpa*) sanh, không có danh. Vì thế trong trường hợp này chúng ta nói duyên thức, sắc sanh. Đối với những chúng sanh năm uẩn cả danh và sắc sanh vào thời tục sinh. Đối với họ chúng ta nói duyên thức, danh và sắc sanh. Chúng ta phải giải thích nó theo cách này. Đó là những gì Luận Sư đang giải thích ở đây. Trong định thức duyên sanh thì duyên thức có danh-sắc. Nghĩa là duyên thức có danh, có sắc, có danh-sắc. Do thức làm duyên danh, sắc, và danh-sắc sanh. Từ Pāli chỉ là *viññāṇa paccaya nāma-rūpaṃ* (thức duyên danh-sắc), nhưng chúng ta phải xem nó như muốn nói: đôi khi danh, đôi khi sắc, và đôi khi danh-sắc. Vì thế, như tôi đã nói, đối với kiết sanh trong những chúng sanh vô sắc, thì chỉ có danh. Vì thế duyên thức, danh sanh. Đối với những chúng sanh vô tưởng chỉ có sắc sanh. Đối với những chúng sanh năm uẩn cả danh và sắc sanh.

Kế tiếp, đoạn 200 theo cách làm duyên — điều đó có nghĩa là chúng được liên hệ như thế nào.

*Thức (tâm)-quả làm duyên cho danh  
Trước hết theo chín cách,  
rồi cho căn bản sắc theo chín cách,  
và các sắc khác theo tám cách  
Thức (tâm) - hành duyên sắc này  
Theo một cách.  
Thức còn lại làm duyên  
Cho sắc này theo trường hợp.*

Đoạn 201 “Kiết sanh hay một loại tâm quả khác nào đó là một duyên theo chín cách, đó là các duyên: đồng sanh (*sahajāta*), hỗ tương (*aññamañña*), y chỉ (*nissaya*), tương ưng (*sampayutta*), quả (*vipāka*), vật thực (*āhāra*), quyền (*indriya*), hiện hữu (*atthi*) và bất ly khứ (*avigata*), hoặc tại thời tục sanh (kiết sanh) hoặc trong thời bình nhật (quá trình một đời sống sau sát-na tục sanh), cho danh gọi là quả đó, dù có lẫn với sắc hay không.” Trước đây tôi đã giải thích điều này rồi. Phần này tôi theo những giải thích ở đây và trình bày chúng theo hình thức lược đồ. Các pháp làm duyên là tâm quả hay những thức quả. Pháp được duyên là danh quả (*vipāka nāma*) hay các danh uẩn quả. Các duyên (6)<sup>7</sup> đồng sanh

<sup>7</sup> Các số đứng phía trước là số thứ tự các duyên trong Paṭṭhāṇa:

1- Nhân duyên (*hetupaccaya*). 2- Cảnh duyên (*ārammaṇapaccaya*). 3- trường duyên (*adhipatipaccaya*). 4- Vô gián duyên (*anantarapaccaya*). 5- Đẳng vô gián duyên (*samanantarapaccaya*). 6- Đồng sinh duyên (*sahajātapaccaya*). 7- Hỗ tương duyên (*aññamaññapaccaya*). 8- Y chỉ duyên (*nissayapaccaya*). 9- Cận y duyên (*upanissayapaccaya*). 10- Tiền sinh duyên (*purejātapaccaya*). 11- Hậu sinh duyên (*pacchājātapaccaya*). 12- Tập hành duyên (*āsevanapaccaya*). 13- Nghiệp duyên (*kammaṇapaccaya*). 14- Quả duyên (*vipākapaccaya*). 15- Vật thực duyên (*āhārapaccaya*). 16- Quyền duyên (*indriyapaccaya*). 17- Thiên duyên (*jhānapaccaya*). 18- Đạo duyên

(*sahajāta*), (7) hỗ tương (*aññamañña*), (8) y chỉ (*nissaya*), (19) tương ưng (*sampayutta*), (14) quả (*vipāka*), (15) vật thực (*āhāra*), (16) quyền (*indriya*), (21) hiện hữu (*atthi*) và (24) bất ly khứ (*avigata*) được xem là cách liên hệ giữa thức quả với danh uẩn quả. Thực ra thức quả là tâm (*citta*) và danh quả (*vipākānāma*) là các tâm sở. Thức quả và danh quả sanh cùng nhau. Chúng sanh đồng thời với nhau và hỗ trợ lẫn nhau. Đó là lý do vì sao chúng ta có đồng sanh duyên, hỗ tương duyên, và y chỉ duyên và v.v... Từ đây chúng ta hiểu rằng không phải tất cả các mắc xích duyên sinh đều được giải thích như nhân và quả. Chúng chỉ là pháp làm duyên và pháp được duyên. Chúng sanh cùng nhau và chúng hỗ trợ lẫn nhau. Đôi khi chúng thuộc về những thời khác. Đôi khi chúng sanh cùng thời. Chúng ta phải hiểu điều này theo những giải thích được đưa ra trong Chú Giải. Ở đây Thức Quả (nghĩa là một loại kiết sanh thức nào đó). Chúng liên hệ theo cách đồng sanh, và v.v... Chúng sanh cùng nhau, diệt cùng nhau, và v.v... Kế đó có sự liên hệ giữa thức quả với tâm căn (*heart base*). Vào sát-na tục sanh tâm căn và thức quả sanh cùng nhau. Chúng có thể liên hệ với nhau theo cách đồng sanh, hỗ tương và v.v.... Đây là cách Duyên Hệ (*Paṭṭhāna*) được áp dụng vào Duyên Sanh (*Paṭicca Samuppāda*). Đây cũng là cách chúng ta nên hiểu Duyên Sanh liên hệ với 24 mối quan hệ nhân quả. Chỉ khi hiểu được như vậy chúng ta mới thực sự hiểu mối liên hệ giữa các mắc xích khác nhau. Người bình thường có thể nghĩ đây chỉ là những mối liên kết rất đơn giản, cái này làm nhân cho cái kia. Thực sự thì nó không đơn giản như thế. Nó sẽ là rất dễ nhưng không theo cách đó. Chúng ta phải hiểu Duyên Sanh liên hệ với Paṭṭhāna nhờ đó chúng ta mới hiểu được chúng một cách rõ ràng và chính xác hơn.

Kế tiếp đôi khi Chú Giải cũng giải thích lý do tại sao luận nói rằng do thức làm duyên danh (*nāma*), sắc (*rūpa*), và danh-sắc (*nāma-rūpa*) sanh. Một số trong đó có thể không thuyết phục lắm. Tuy nhiên đây là lý do mà các bản Chú Giải đưa ra. Làm thế nào để chúng ta biết rằng danh, sắc, và danh-sắc là do thức làm duyên. Và câu trả lời được đưa ra ở đây là theo những đoạn Kinh và cũng theo Lô-gic.

- Học nhân: Cái gì duyên thức?
- Thấy: Saṅkhāra hay hành. Ở đây mối liên hệ giữa hành và thức là mối quan hệ nhân và quả. Hầu hết các mắc xích khác không thực sự là nhân và quả. Hỗ trợ lẫn nhau cũng được gọi là duyên, giống như ở đây thức và các tâm sở. Chúng sanh cùng nhau. Vì thế chúng ta không

---

(*maggapaccaya*). 19- Tương ưng duyên (*sampayuttapaccaya*). 20- Bất tương ưng duyên (*vipayuttapaccaya*). 21- Hiện hữu duyên (*atthipaccaya*). 22- Vô hữu duyên (*atthipaccaya*) 23- Ly duyên (*vigatapaccaya*) 24- Bất ly khứ duyên (*avigatapaccaya*).

thể nói rằng thức là nhân sanh ra các tâm sở. Chúng sanh cùng nhau và chúng hỗ trợ lẫn nhau. Một cái được gọi là duyên và những cái khác gọi là bị duyên.

### **Sáu Xứ**

203. Về mệnh đề

"Do duyên danh sắc, có sáu xứ:

Ba uẩn là tâm; sắc căn,

Bốn đại, và những gì còn lại là "sắc"

Trong khi tất cả cái kia làm duyên cho cái này,

Một phần cũng có thể đại biểu toàn bộ

204. Khi nói "danh sắc làm duyên cho sáu xứ" thì "danh" là ba uẩn thọ tướng hành và "sắc" là cái gồm trong dòng tương tục một đời, được kể là "bốn đại và những gì còn lại", nghĩa là: 4 đại chủng, 6 nội xứ và mạng căn (vì chúng là những yếu tố làm duyên) luôn luôn như vậy không đổi. Nhưng danh này, sắc này và danh-sắc này, mỗi thứ đại biểu cho những cái còn lại, gồm dưới tên là "danh-sắc", cần được hiểu là một duyên cho sáu xứ gồm có đệ lục xứ và xứ gồm sáu, mỗi cái đại biểu cho những cái còn lại dưới tên là "sáu xứ". Tại sao? Vì trong vô sắc hữu, chỉ có danh kể như duyên cho đệ lục xứ mà thôi, tức ý xứ, không cho xứ nào khác. Vì Vibhanga nói: "Do duyên danh, có đệ lục xứ". (Vbh. 179).

205. Ở đây, có thể nói: Nhưng làm sao biết được rằng, danh sắc là một duyên cho sáu xứ? - Vì sáu xứ có mặt khi danh-sắc có mặt. Một xứ nào đó có mặt khi một loại danh sắc nào đó có mặt - không có cách nào khác. Điều này sẽ được giải thích dưới đây, trong đoạn nói làm thế nào nó là một duyên. Bởi vậy,

Người trí nên tìm hiểu

cái nào duyên cho cái nào, bằng cách nào,

ở kiết sanh và trong đời sống,

sự giải thích là như sau.

206. Sau đây là ý nghĩa.

#### **a. Danh Làm Duyên**

Ở vô sắc kiết sanh,

Và trong đời sống vô sắc.

Danh chỉ đến một mình

Theo 7 cách và 6 cách

Để làm duyên tối thiểu.

207. Như thế nào? Trước hết, ở kiết sanh, danh là một duyên theo 7 cách ít nhất, đó là "cu sanh, hỗ tương, thân y, tương ưng, nghiệp dị thực, hữu duyên, và bất ly khứ duyên, cho đệ lục ý xứ. Tuy nhiên, một vài loại danh là duyên, kể như nhân duyên (nghĩa là tham, vôn vôn), và vài loại là thực duyên (nghĩa là xúc và tác ý). Bởi thế, nó cũng là một duyên theo các cách khác. Chính do hai cái sau này mà có tối đa hay tối thiểu. Trong quá trình một đời sống, dị thực danh cũng là một duyên như đã nói. Nhưng loại phi dị thực là một duyên theo 6 cách ít nhất, như các duyên đã nói trừ nghiệp dị thực. Một vài là duyên kể như nhân duyên, và một vài là thực duyên. Vậy,

nó cũng là một duyên theo những cách khác nữa. Chính do những duyên này mà tối đa và tối thiểu cần được biết.

208. Trong loại hữu 5 uẩn, ở kiết sanh, theo các cách tương tự.

Danh tác động như duyên cho đệ lục xứ

Và cho các xứ khác theo 6 cách.

209. Ngoài các vô sắc pháp, cả trong loại hữu 5 uẩn, dị thực danh, tương ứng với tâm-cơ, là một duyên, tối thiểu theo 7 cách, cho đệ lục ý xứ, như đã nói về vô sắc pháp.

Nhưng tương ứng bốn đại chủng, nó là một duyên, theo 6 cách, là câu sanh, thân y, nghiệp dị thực, bất tương ứng, hữu duyên và bất ly khứ cho 5 xứ kia kể từ nhãn xứ. Tuy vậy, có cái là nhân duyên, có cái là thực duyên. Chính do những thứ này mà tối đa, tối thiểu cần được hiểu.

210.

Dị thực duyên dị thực

trong đời theo 7 cách

phi dị thực duyên phi dị thực đệ lục

theo sáu cách

211. Giải: Cũng như trong kiết sanh, trong đời sống của loài hữu 5 uẩn, dị thực danh là duyên theo 7 cách ít nhất, cho dị thực ý xứ thứ sáu. Nhưng phi dị thực danh là một duyên theo sáu cách ít nhất cho phi dị thực ý xứ thứ sáu, nghĩa là 7 cái trên trừ nghiệp dị thực. Tối đa và tối thiểu cần được hiểu theo cách đã nói.

212.

Và suốt một đời, dị thực

duyên năm xứ kia theo 4 cách

phi dị thực có thể giải thích

theo cách đã nói trên.

213. Giải: Lại nữa, trong quá trình một đời, dị thực danh kia, có sắc căn và tịnh sắc mắt, v.v... là một duyên cho 5 xứ kể từ nhãn, theo 4 cách là hậu sanh, bất tương ứng, hữu duyên, bất ly khứ. Phi dị thực cũng được giải thích tương tự. Bởi thế danh hay tâm được phân thành thiện, bất thiện, v.v... cần hiểu là duyên cho chúng theo 4 cách. Trên đây là nói một mình danh làm duyên cho những xứ nào, theo cách nào, ở kiết sanh và trong đời sống.

214.

**b. Sắc Làm Duyên**

Trong vô sắc hữu

Sắc không là duyên

Cho một xứ nào cả

Nhưng ở hữu tình 5 uẩn

Sắc căn là một duyên

Ở kiết sanh theo 6 cách

Cho đệ lục ý xứ, còn các đại

Duyên cho 5 xứ theo 4 cách.

215. Về phần sắc, thì sắc của tâm cơ là một duyên theo 6 cách, là câu sanh, hỗ tương, thân y, bất tương ứng, hữu duyên, và bất ly khứ, trong kiết sanh, cho đệ lục ý xứ. Nhưng 4 đại chủng nói chung, nghĩa là ở kiết sanh cũng như đời sống, là duyên theo



4 cách, tức cu sanh, thân y, hữu duyên và bất ly khứ, cho bất cứ cái nào trong 5 xứ kể từ nhãn xứ, khi chúng sanh khởi.

216.

Mạng và thực phẩm trong đời

làm duyên cho 5 thứ theo 3 cách

Năm thứ này làm duyên cho đệ lục, theo 6 cách

Tâm cơ duyên đệ lục theo 5 cách.

217. Nhưng ở trong kiết sanh và trong quá trình một đời, sắc mạng căn là một duyên theo 3 cách, là hữu duyên, bất ly khứ và căn duyên, cho năm xứ. Thực tế là duyên theo 3 cách, hữu duyên, bất ly khứ và thực duyên, trong quá trình một đời chứ không ở kiết sanh và điều này chỉ áp dụng khi cơ thể của hữu tình sống bằng đoàn thực có ngấm thức ăn vào. Trong quá trình đời sống, không ở kiết sanh, năm xứ khởi từ nhãn xứ là duyên theo 6 cách, là thân y, tiền sanh, mạng duyên, bất tương ưng duyên, hữu duyên và bất ly khứ, cho cái phần thuộc đệ lục ý xứ gồm nhãn nhĩ tỉ thiệt và thân thức. Nhưng đời sống, không ở kiết sanh, sắc chất thuộc tâm cơ là một duyên, theo 5 cách là thân y, tiền sanh, bất tương ưng, hữu duyên và bất ly khứ, cho phần còn lại của ý xứ ngoài 5 thức.

Trên đây là nói sắc làm duyên cho những xứ nào, và cách nào, ở kiết sanh và trong đời sống.

218.

### **c. Danh Sắc Làm Duyên**

Phối hợp danh-sắc nào

là duyên cho cái nào

và trong mỗi trường hợp

nó duyên theo kiểu nào

bậc trí cần tìm hiểu

219. Ví dụ, ở kiết sanh trong hữu 5 uẩn, thì danh-sắc, hay 3 uẩn với sắc chất của nhục đoàn tâm, là một duyên kể như câu sanh, hổ tương, y chỉ, nghiệp dị thực, tương ưng, bất tương ưng, hữu duyên, bất ly khứ, v.v... cho đệ lục ý xứ. Đây chỉ là đầu mối, chi tiết nói theo trên.

Mối liên hệ kế tiếp là danh-sắc đối với sáu xứ (lục nhập). Ở đây 'nāma' nghĩa là gì? Đó là các tâm sở (cetasikas). 'Rūpa' là bốn đại chủng hay tứ đại (trong đoạn 204) sáu nội xứ (đó là tịnh nhãn, tịnh nhĩ và v.v...) và danh (ba danh uẩn bắt đầu với thọ). Ở đây 'nāma' có nghĩa là ba danh uẩn và 'rūpa' là tứ đại, sáu nội xứ và một mạng căn (jīvita). Như vậy chúng ta phải hiểu nāma-rūpa hay danh sắc như có nghĩa là nāma, rūpa, và nāma-rūpa. Phương pháp được dùng như trước.

Chữ 'salāyatana' nghĩa là sáu xứ. Chúng ta phải hiểu rằng đôi khi nó có nghĩa là xứ thứ sáu và đôi khi là sáu xứ. Mặc dù chúng ta chỉ có một từ 'salāyatana' thôi, nhưng chúng ta phải hiểu rằng đôi khi nó có nghĩa là xứ thứ sáu (ý xứ), đôi khi sáu xứ hay một trong sáu xứ.

Trong những ghi chú thì *nāma* hay danh được trình bày như 52 tâm sở. *Rūpa* được trình bày như tứ đại, sáu sắc xứ (đó là tịnh nhãn, tịnh nhĩ, v.v...), mạng căn và vật thực (*āhāra*). Sáu xứ là nhãn xứ, nhĩ xứ, tỷ xứ, thiệt xứ, thân xứ và ý xứ. Điều đó có nghĩa là tịnh nhãn, tịnh nhĩ và v.v...

Đoạn 207 trình bày cách sáu xứ được làm duyên như thế nào vào thời tục sinh và sau đó vào thời bình nhật. “Ở đây vào thời tục sinh (kiết sanh) danh là một duyên tối thiểu trong bảy cách, đó là các duyên: đồng sanh, hỗ tương, y chỉ, tương ưng, quả, hiện hữu và bất ly khứ, cho xứ thứ sáu (ý xứ).” Xứ thứ sáu — thế nào là xứ thứ sáu? Đó là ý xứ. Ở đây danh tức là ba danh uẩn (tức các tâm sở). Như vậy các tâm sở đồng sanh với thiên vô sắc giới thứ nhất (*1<sup>st</sup> arūpāvacara*) là một duyên cho ý xứ vốn là tâm bằng đồng sanh duyên, hỗ tương duyên và y chỉ duyên và v.v... Trong trường hợp này cũng vậy, chúng sanh cùng nhau. Mỗi quan hệ là các tâm sở với tâm. Trong mắc xích thứ ba ở trên thì nó là tâm với các tâm sở còn ở đây nó là các tâm sở đối với tâm. ‘*Nāma*’ ở đây là các tâm sở. Trong số sáu xứ thì xứ thứ sáu là tâm. Bạn biết là có sáu nội xứ và sáu ngoại xứ. Như vậy tổng cộng có mười hai xứ — cảnh sắc, cảnh thính, cảnh khí, cảnh vị, cảnh xúc, và cảnh pháp là sáu ngoại xứ. Sáu nội xứ là nhãn xứ, nhĩ xứ, tỷ xứ, thiệt xứ, thân xứ và ý xứ. Ở đây ‘*nāma*’ có nghĩa là các tâm sở. Như vậy trong các cõi vô sắc danh chỉ liên hệ với ý xứ bởi vì không có các xứ khác trong những chúng sinh vô sắc. Những chúng sinh này chỉ có tâm chứ không có thân. Đối với họ các tâm sở cùng sanh với kiết sanh vô sắc là duyên cho chính tâm tục sinh, *manāyatana* (ý xứ), xứ thứ sáu bằng đồng sanh duyên, hỗ tương duyên và v.v... Ở đây cũng vậy chúng ta phải xem *nāma* — *rūpa* như muốn nói tới *nāma*, *rūpa*, *nāma-rūpa*. Và sáu xứ có thể chỉ là ý xứ (xứ thứ sáu) và đôi khi cũng là sáu xứ. Mỗi quan hệ của chúng được trình bày chi tiết trong Thanh Tịnh Đạo.

Có ba loại duyên — danh kể như duyên, sắc kể như duyên và danh-sắc kể như duyên và rồi chúng liên hệ với các xứ như thế nào. Bạn phải đọc các đoạn này với sự giúp đỡ của những ghi chú. Mỗi liên hệ thứ nhất — *cetasikas* với *citta*, tương đối dễ. Thứ hai là một danh quả (*vipāka-nāma*) có cùng mối quan hệ với ý xứ (*manāyatana*) trong suốt cuộc sống. Chữ viết tắt (Pv) có nghĩa là trong suốt quá trình cuộc sống hay thời bình nhật. Mối quan hệ giữa *nāma-rūpa* và sáu xứ không phải như nhân và quả mà chỉ là hỗ trợ lẫn nhau.

*Xúc*  
 220. Về mệnh đề  
 "Do duyên sáu xứ, xúc sanh":  
 Vẫn tắt, xúc có sáu  
 Là nhãn xúc, vân vân  
 Tùy theo mỗi thức  
 Chi tiết có băm hai

221. Vấn tất, với mệnh đề "sáu nhập duyên cho xúc", thì chỉ có 6 loại là nhãn xúc, v.v..., cho đến ý xúc. Nhưng nói chi tiết thì, 5 thiện dị thực và 5 bất thiện dị thực khởi đầu bằng nhãn xúc làm thành 10. Còn lại tương ứng với 22 loại thể gian dị thực tâm, thành 22. Bởi thế tổng cộng có 32 (từ 34 đến 65 trong đồ biểu), giống như thức do duyên hành đã nói.

222. Nhưng về sáu xứ (sáu nhập, sáu căn) làm duyên cho xúc, thì có 32 khía cạnh:

Một số bậc trí xem sáu xứ

Là năm nội xứ và ý xứ (thứ sáu)

Có người lại cho sáu xứ này

Gồm luôn sáu ngoại xứ

223. Có người xem đây là một trình bày về sự sanh khởi những gì bị chấp thủ (tức các uẩn nghiệp-sanh) và cho rằng cái năng-duyên (xúc hay nhập) và cái do duyên sanh (xúc) chỉ là những pháp bao gồm trong một tương tục đời người. Họ xem bất cứ phần nào cũng đại biểu cho phần còn lại thuộc loại nó, vì duyên cho xúc trong các pháp vô sắc chỉ là ý xứ mà thôi, theo Vibhanga: "Do duyên đệ lục xúc, có xúc". (Vbh. 179). Còn chỗ khác thì nói do duyên toàn thể sáu xứ mà có xúc. Bởi thế họ cho "lục nhập" (sáu xứ) có nghĩa năm xứ mắt tai... thân, cộng với ý xứ thứ sáu. Nhưng có người cho rằng chỉ có cái do duyên sanh, tức xúc, mới chứa đựng trong một tương tục duy nhất, còn cái năng-duyên (tức xúc) được chứa đựng trong các tương tục khác (quá khứ) nữa. Họ cho rằng tất cả và từng phần của những xứ ấy đều là duyên cho xúc, và họ gồm luôn cả sáu ngoại xứ, bởi thế, với những người này, thì "sáu xứ" có nghĩa là cả sáu nội xứ mắt tai mũi lưỡi thân ý, và sáu ngoại xứ sắc thanh hương vị xúc pháp.

224. Ở đây, có thể hỏi: Một loại xúc không sanh từ tất cả xứ, mà tất cả loại xúc cũng không sanh từ một xứ. Thế mà mệnh đề "Do duyên xúc (gồm sáu), có xúc" lại để ở số ít, là tại sao? Trả lời: Đúng thế, song mỗi thứ phát xuất từ nhiều (duyên): như nhãn xúc thì do nhãn xứ, do sắc xứ, do ý xứ kể như nhãn thức và do pháp xứ gồm những pháp tương ứng khác [như ánh sáng, khoảng cách v.v...]. Các xúc khác cũng vậy, bởi thế

Mặc dù nói ở số ít

Phật chỉ rõ trong mỗi trường hợp,

Rằng xúc, mặc dù chỉ có một

Lại xuất phát từ nhiều căn cứ.

Mặc dù nói ở số ít có nghĩa là trong mệnh đề "Do duyên sáu xứ có xúc" danh từ xúc để ở số ít.

### **Thế Nào Sáu Xứ Làm Duyên Cho Xúc?**

226.

Nhưng về những xứ này

Có năm theo sáu cách

Một theo chín cách, sáu ngoại xứ

Làm duyên tánh cho xúc

Tùy trường hợp ấn định.

227. Giải thích như sau: Trước hết 5 xứ mắt tai... thân là duyên theo 6 kiểu: y chỉ, tiền sanh, căn, bất tương ứng, hữu, và bất ly khứ, cho xúc gồm 5 loại. Kế đến dị thực

*ý xúc một mình nó làm duyên theo 9 cách: câu sanh, hổ tương, y chỉ, dị thực, thực, căn, tương ưng, hữu, bất ly khứ, cho dị thực ý xúc phân loại theo nhiều cách. Nhưng trường hợp ngoại xúc thì sắc xúc là duyên theo 4 cách: sở duyên, tiền sanh, hữu, và bất ly khứ, cho nhãn xúc. Cũng vậy thanh xúc, v.v... là duyên cho nhĩ xúc, v.v... Nhưng những thứ này là pháp xúc kể như đối tượng, là duyên cũng theo cách ấy, cộng thêm cách sở duyên, cho ý xúc, bởi thế "ngoại xúc làm duyên tánh cho xúc, tùy trường hợp ấn định".*

*Đây là chi tiết mệnh đề "Do duyên sáu xúc có xúc".*

Kế tiếp là Xúc — duyên sáu xúc, có xúc. Có sáu loại xúc là nhãn xúc, nhĩ xúc, tỷ xúc, thiệt xúc, thân xúc và ý xúc. Khi bạn thấy một cái gì, có nhãn thức. Cùng với nhãn thức có xúc. Xúc đó được gọi là 'nhãn xúc'.

- Học nhân: Thức đó có các tâm sở đi cùng với nó không?
- Thầy: Có. Khi bạn thấy một cái gì, có nhãn thức. Cùng với nhãn thức có các tâm sở khác làm thành những gì gọi là 'xúc'. Xúc ấy khi kết hợp với cái thấy thì gọi là 'nhãn xúc'. Nếu nó kết hợp với cái nghe thì gọi là 'nhĩ xúc', v.v...

Xúc không chỉ là sự hợp lại của đối tượng và nhãn căn. Nó là cái gì đó sanh khởi khi ba duyên hợp lại. Ba duyên đó là cảnh sắc, con mắt và nhãn thức. Từ Pāli đó rất dễ bị hiểu lầm vì khi nó đứng trong Kinh (Sutta) nó có thể được dịch như sự hợp lại của ba (pháp) là xúc, Trong các bản Chú Giải thì giải thích rằng chúng ta không nên xem xúc theo nghĩa đó. Chúng ta phải chấp nhận rằng do sự hợp lại của ba (pháp) là xúc. Đôi khi ngôn ngữ rất dễ sai lạc. Với tính bất nhất của ngôn ngữ bạn có thể giải thích theo cách này hay theo cách khác đều được. Trong đoạn đó nó có nghĩa là: do sự hợp lại của ba (pháp) có xúc. Xúc không chỉ là sự gặp gỡ của ba, nhưng do ba cái hợp lại mà cái gì đó sanh và cái đó là xúc. Nó cũng giống như khi bạn đánh một que diêm. Do cây diêm và hộp diêm hợp lại với nhau có lửa. Nó đại khái là như vậy. Có sáu loại xúc – nhãn xúc, nhĩ xúc, v.v.... Chi tiết được nói là có 32. Điều đó có nghĩa là 32 loại tâm quả. Xúc đồng sanh với 32 tâm quả này được xem như 32 loại xúc. Tóm tắt thì có sáu loại xúc và chi tiết có 32. Ba mươi hai xúc đó là 32 xúc đồng sanh với tâm quả. Có bao nhiêu tâm quả trừ quả siêu thế? Có 32.

Chúng ta thử xem chúng liên hệ với nhau như thế nào. Nhãn căn, v.v... (5) liên hệ với nhãn xúc, v.v... (5) bằng y chỉ duyên, tiền sanh duyên, và v.v... 'Nhãn căn' có nghĩa là thần kinh mắt hay tịnh nhãn. 'Nhãn xúc' có nghĩa là xúc đồng sanh với nhãn thức. Chúng được liên hệ với nhau bằng y chỉ duyên, tiền sanh duyên và v.v.... Ở đây không có đồng sanh duyên (sahajāta) vì chúng không sanh cùng nhau mặc dù chúng có thể sanh cùng lúc. Những gì chúng ta thấy thực sự đã sanh lên khi chúng ta thấy nó. Chúng có mặt vào lúc đó, nhưng chúng không sanh cùng nhau, dù chúng hiện hữu cùng lúc.

Giả sử chúng ta thấy một cái gì. Trước khi sát-na thấy xảy ra, có một số sát-na đã qua. Sắc được nói là có tuổi thọ 17 sát-na tâm. Khi một cảnh sắc nào đó đập vào tâm chúng ta, lúc đó dòng hữu phần (bhavaṅga) bị can thiệp và nó rung động. Một sát-na đã qua. Kế tiếp bhavaṅga rung động trong hai sát-na nữa. Như vậy có ba sát-na trước khi chúng ta có ý thức về việc thấy cảnh sắc. Sát-na thứ tư chỉ là tâm hướng đến đối tượng đó (pañcadvārāvajjana cittaṃ-tâm ngũ môn hướng). Sát-na thứ năm là sát-na chúng ta thấy. Như vậy có bốn sát-na đã trôi qua. Như vậy đối với tâm thấy và cảnh sắc chúng ta không thể nói rằng chúng sanh cùng một lúc. Chúng ta không thể nói chúng sanh cùng nhau. Cảnh sắc có thể là ở bên ngoài chúng ta. Nó cũng có thể là tay, chân của chúng ta hay bất cứ thứ gì khác. Như vậy chúng chúng không sanh cùng lúc và cũng không sanh cùng nhau. Chúng có mặt vào sát-na chúng liên hệ với nhau. Đây là lý do vì sao chúng ta không thể có đồng sanh duyên trong trường hợp này, và khi không có đồng sanh, thời cũng không thể có hỗ tương duyên. Chỉ có duyên thứ tám — y chỉ duyên và duyên thứ mười — tiền sanh duyên. “Tiền sanh” có nghĩa là cảnh sắc sanh ngay trước khi nhãn thức sanh. Khi nhãn thức sanh, đối tượng đã có rồi. Vipāka manāyatana (ý xứ quả hay thức quả) liên hệ với ý xúc quả (tức là xúc). Do chúng sanh cùng nhau. Nên ở đây có thể có đồng sanh duyên, hỗ tương duyên, y chỉ duyên, quả duyên, vật thực duyên, quyền duyên, tương ưng duyên, hiện hữu duyên và bất ly khứ duyên... Đại loại như thế.

### **Thọ**

228. Về mệnh đề

*“Do duyên xúc có thọ”:*

*Thọ, khi được gọi theo căn môn*

*Như “do nhãn xúc sanh” vân vân,*

*Thì chỉ có sáu thứ, nhưng chúng lại gồm*

*Có tám mươi chín loại.*

229. Theo sự phân tích mệnh đề này trong Vibhanga, thì chỉ có sáu loại xúc kể theo căn môn như sau: “thọ do nhãn xúc sanh, do nhĩ, tỉ, thiệt, thân, ý xúc sanh” (Vbh. 136). Nhưng khi phân theo sự tương ưng với 89 loại tâm thì chúng gồm 89 thứ.

230.

*Nhưng từ 89 loại thọ*

*chỉ có 32 không hơn, dường như*

*tương ưng với dị thực quả*

*và chỉ những thứ ấy được nói ở đây.*

*Xúc ở năm môn*

*Làm duyên cho năm thứ theo 8 cách,*

*Và cho các thọ còn lại theo một cách*

*Xúc ở ý môn cũng vậy*

231. Ở đây, xúc ở năm môn là một duyên theo 8 cách: câu sanh, hỗ tương, y chỉ, dị thực, thực, tương ưng, hữu, và bất ly khứ, cho 5 loại thọ có tịnh sắc mắt, v.v... làm

*căn bản vật lý. Nhưng xúc ấy khởi từ nhân xúc, là một duyên theo một cách là thân y duyên mà thôi, cho phần còn lại của dị thực thọ ở sắc giới xảy ra ở mỗi căn môn kể như tiếp thọ, suy đạt và đồng sở duyên.*

*232. Xúc ở ý môn cũng duyên như vậy: xúc gọi là cu sanh ý xúc là một duyên theo 8 cách như trên, cho dị thực thọ ở dục giới xảy ra kể như đồng sở duyên ở ý môn và cũng vậy cho các loại dị thực thọ ở ba cõi xảy ra với kiết sanh, hữu phần và tử tâm. Nhưng ý xúc tương ứng với ý môn hướng tâm, là một duyên, kể như thân y duyên mà thôi, cho các loại thọ xảy ra ở ý môn như đồng sở duyên tâm ở dục giới. Đây là chi tiết mệnh đề "xúc duyên thọ".*

Có sáu loại thọ. Thế nào là sáu? Thọ do nhân xúc sanh. Thực sự thì đó là thọ đồng sanh với nhân xúc. Bạn thấy một cái gì và có nhãn thức hay tâm thấy. Cùng với nhãn thức này có thọ. Thọ đó được gọi là 'thọ do nhân xúc sanh'. Kế tiếp có thọ do nhĩ xúc sanh, ... Có sáu loại thọ như vậy.

Đoạn 230, trong bài kệ có nói

*Nhưng từ 89 loại thọ  
chỉ có 32 không hơn, dường như  
tương ứng với dị thực quả  
và chỉ những thứ ấy được nói ở đây.*

Thọ ở đây có nghĩa là tâm sở thọ đồng sanh chỉ với 32 loại tâm quả. Chúng ta biết thọ đi cùng với mọi loại tâm. Có 89 loại tâm. Vì thế chúng ta có thể nói có 89 thọ, nhưng chỉ những thọ nào đồng sanh với 32 tâm quả mới được nói tới ở đây. Chúng ta chỉ lấy 32 thọ đó.

Pháp Duyên Sanh tuyên bố do xúc làm duyên, thọ sanh. Như vậy thọ là thọ do nhân xúc sanh,... Thọ ở đây là thọ đồng sanh với 32 tâm quả. Chỉ 32 thọ đó được đề cập. Nhân xúc liên hệ với thọ (vedanā) dựa vào nhân xứ bằng các duyên đồng sanh, hỗ tương và y chỉ và v.v... Khi bạn thấy một cái gì, có nhãn thức. Cùng với nhãn thức có xúc và có thọ. Chúng sanh cùng một lúc. Do đó xúc duyên thọ bằng đồng sanh duyên, hỗ tương duyên, và v.v... Lý do là vì chúng sanh cùng một lúc và chúng hỗ trợ lẫn nhau. Đây là điều chúng ta cần phải hiểu.

Ý xúc liên hệ với thọ đồng sanh với tadārammaṇa kāmāvacara vipāka (tâm thập di quả dục giới). Ở đây nó hơi mang tính kỹ thuật. Nếu bạn nhìn vào bảng liệt kê các duyên, bạn thấy các duyên số 6 và số 7 (đồng sanh và hỗ tương) v.v... Khi bạn thấy các duyên số 6 và số 7 này bạn có thể an toàn mà nói chúng sanh cùng một lúc. Chúng thực sự không phải là nhân và quả.

233. Về mệnh đề "Do duyên thọ, ái sanh", (thọ duyên ái), sáu ái đối với sắc pháp được bàn đến, và mỗi thứ này khi nó sanh, có thể xuất hiện theo một trong ba cách.

234. Sáu loại ái được nêu trong Vibhanga khi phân tích mệnh đề này là sắc ái, thanh, hương, vị, xúc, pháp ái (Vbh. 136), tùy theo đối tượng mà đặt tên, như con trai được gọi theo cha: "con ông trưởng giả", "con người bà la môn".

Mỗi thứ trong sáu loại ái này được kể tùy theo cách sinh khởi của nó, gồm ba, là dục ái, hữu ái, phi hữu ái.

235. Khi sắc ái sanh khởi, thích thú một đối tượng đi vào sự chú ý của mắt và thích thú theo kiểu tham dục, thì gọi là dục ái. Nhưng khi cùng một khát ái ấy sanh khởi kèm theo thường kiến, cho rằng đối tượng đó là trường cửu, bất diệt, thì gọi là hữu ái. Khi khát ái ấy sanh khởi kèm theo đoạn kiến, cho rằng vật ấy sẽ tan rã, hoại diệt, thì gọi là phi hữu ái, vì khi tham câu hữu đoạn kiến thì gọi là phi hữu ái. Cũng vậy trong trường hợp khát ái đối với thanh. Những ái này cộng thành 18 thứ, 18 ái này đối với tự sắc, dáng dấp của chính mình, cùng với 18 ái đối với ngoại sắc, dáng dấp người khác, thành 36 loại; 36 trong quá khứ, 36 trong vị lai và 36 trong hiện tại làm thành 108 ái, rút lại chỉ có 6 là ái đối với sắc, thanh, hương, vị, xúc, pháp. Rút lại nữa thì chỉ có ba, là dục ái, hữu ái, phi hữu ái.

236. Do lòng ưa muốn cảm giác sau khi tìm thấy khoái lạc trong cảm giác khởi lên qua một đối tượng sắc pháp, mà người ta dành nhiều vinh dự cho họa sĩ, nhạc sĩ, người làm nước hoa, đầu bếp, thợ dệt, người nấu rượu, y sĩ vân vân. Cũng như, vì yêu trẻ mà người ta thường vú em. Bởi thế, nên hiểu ba loại ái đều do thọ làm duyên.

237. Thọ muốn nói ở đây là dị thực lạc thọ mà thôi, vì vậy nó là một duyên theo một cách, cho sự sanh khởi của tất cả ái này.

**Theo một cách:** đó là duyên kể như thân y mà thôi.

238. Hoặc:

Và khi đã được lạc, lại khao khát thêm,  
Niềm an ổn của xả cũng kể như lạc,  
Bởi thế, bậc Đại Thánh tuyên thuyết  
rằng do duyên thọ có ái.

Vì cả ba thọ đều có thể là duyên  
cho tất cả ái.

Mặc dù thọ là duyên  
nhưng nếu không có tùy miên  
thì không thể có ái sanh,  
bởi thế bậc thánh  
giải thoát khỏi ái này.

Đấy là giải thích có chi tiết "Do duyên thọ, ái sanh".

Kế tiếp là ái (taṅhā). Có bao nhiêu loại ái? Trước tiên có sáu loại ái — ái đối với sắc (sắc ái). Đối với âm thanh (thính ái), đối với mùi (hương ái), và v.v... Sáu loại ái này là tính theo đối tượng. Ái đối với cảnh sắc, cảnh thính, cảnh khí, cảnh vị, cảnh xúc và cảnh pháp.

Trong đoạn 235 chúng ta có sự giải thích về ba loại ái — dục ái (kāma tañhā), và ái kế tiếp thường được dịch là hữu ái (bhava tañhā) và vô hữu ái (vibhava tañhā). Chúng ta phải hiểu theo cách giải thích này. Nó rất quan trọng bởi vì những từ này cũng xuất hiện trong bài pháp đầu tiên (Kinh Chuyển Pháp Luân). Khi Đức Phật định nghĩa về Thánh Đế Thứ Hai, ngài nói: Chính khát ái này là cái khiến cho có tái sinh và tìm cầu lạc thú lúc chỗ này (lúc đời này), lúc chỗ kia (lúc đời kia), v.v... Ái đầu tiên là dục ái. Nó là sự khát khao đối với ngũ dục. Thứ hai là hữu ái (bhava tañhā), tức khát khao được hiện hữu. Thực ra ‘hữu ái’ có nghĩa là tham ái cùng sanh với thường kiến (tà kiến cho rằng mọi vật là thường hằng). Nó không chỉ là tham muốn hiện hữu thôi mà là sự khát khao hiện hữu đi kèm với tà kiến cho rằng mọi sự mọi vật là thường hằng. Ái kế tiếp là vô hữu ái (vibhava tañhā). Đây là loại tham ái đi kèm với tà kiến cho rằng mọi vật đều huỷ diệt vào lúc chết. Không có chúng sanh nào khác sinh ra. Không có sự tái sinh nào nữa. Như vậy, ái đầu tiên là ái đối với sáu đối tượng. Rồi từ mỗi trong sáu ái này có thể được chia thành ba, dục ái, ái cùng sanh với thường kiến (hữu ái) và ái cùng sanh với đoạn kiến (vô hữu ái). Đây là ba loại ái và ba ái này được đề cập trong bài pháp đầu tiên. Sáu nhân ba là 18. Rồi 18 có thể nhân với 2, nội xứ và ngoại xứ. Như vậy chúng ta có 36. 36 ái này có thể thuộc quá khứ, thuộc vị lai hay thuộc hiện tại. Vì thế 36 cộng 36 cộng 36 chúng ta có 108 loại ái. Bạn phải quen với cách tính này bởi vì trong một số bài Kinh có thể đề cập đến 108 loại ái này.

Thọ và ái liên hệ với nhau như thế nào? “Theo một cách giải thích thì nó là một duyên kể như cận y duyên (upanissaya paccaya).” Thọ và ái liên hệ với nhau chỉ bằng cận y duyên. Cận y duyên là một duyên rộng rãi nhất trong 24 duyên. Nếu bạn không thể giải thích bằng bất kỳ duyên nào khác, bạn có thể nói chúng liên hệ với nhau bằng cận y duyên. Thọ là một duyên cho ái bằng cận y duyên. Cận y duyên có nghĩa là chúng không sanh đồng thời.

Kế tiếp có cách giải thích khác.

“Hoặc, một người  
 Trong đau khổ đi tìm lạc,  
 Được lạc rồi lại mong muốn thêm,  
 Sự bình yên của xả’ cũng được kể là lạc, vì thế  
 Bạc Đại Thánh tuyên thuyết pháp  
 ‘Với thọ làm duyên, có ái’  
 Như vậy cả ba thọ đều có thể  
 Là duyên cho các loại ái.  
 Dù thọ là một duyên, nhưng  
 Không có khuynh hướng-tuỳ miên  
 Không ái nào có thể sanh, và như thế



Bậc thánh được giải thoát khỏi ái này.

Cách giải thích khác cho rằng khi bạn đang đau khổ, bạn mong muốn lạc. Bạn mong muốn những cảm thọ lạc. Như vậy thọ có thể là một duyên cho ái. Ở đây bạn có khổ và bạn bị dính mắc vào cảm thọ lạc. Vì thế khổ có thể là nhân khiến cho tham ái đối với thọ lạc sanh. Khi một người tìm được lạc rồi, [họ lại] mong muốn thêm. Nếu bạn có một cảm thọ lạc và bạn muốn giữ nó. Bạn không muốn nó biến mất. Ở đây cũng vậy, ái do thọ làm duyên. Còn về những thọ trung tính thì sao? “Sự bình yên của của xả cũng được kể là lạc.” Như vậy thọ xả được bao gồm trong thọ lạc nếu chúng ta chia thọ thành lạc và bất lạc hay khổ. Vì xả được bao gồm trong thọ lạc nên bạn có thể bị dính mắc vào nó. Vì vậy thọ cũng lại là một duyên cho ái. Cả ba loại thọ này đều có thể là một duyên cho ái. Đây là cách giải thích khác.

Ở đây thọ là một duyên cho ái khi có khuynh hướng tùy miên. Điều đó có nghĩa là nếu bạn không có những khuynh hướng ngủ ngầm trong tâm, thì dù bạn có thọ, bạn cũng không có ái. Chẳng hạn như trong tâm của Đức Phật và các vị A-la-hán cũng có thọ nhưng các vị không có ái. Lý do là vì các vị không có những khuynh hướng ngủ ngầm (anusaya). Các vị đoạn diệt cái khả năng làm phát sanh ra ái.

Ở đây chúng ta phải hiểu ý nghĩa của mắc xích này, cụm từ này — duyên thọ có ái. Điều này không có nghĩa rằng khi có thọ thì luôn luôn phải có ái. Mà khi có thọ, có thể có hoặc không thể có ái. Trong ghi chú cuối trang 40<sup>8</sup> “Hay, có thể thừa nhận rằng duyên này có khuynh hướng tùy miên đi kèm bởi vì nó phù hợp với những chữ ‘Với vô minh là duyên’. Và với những chữ ‘Với thọ là duyên, ái sanh’, chứ không phải ‘Với thọ là duyên luôn luôn có ái (không phải chỉ có ái sanh).” Chúng ta không nên cho rằng với thọ là duyên, luôn luôn có ái. Vì cũng có thể không có ái.

Còn đối với chúng ta thì sao? Chúng ta không phải là các bậc Thánh A-la-hán. Với thiện chánh niệm chúng ta có thể tránh không để có tham ái vì thọ. Mặc dù chúng ta có cảm thọ khổ hay cảm thọ lạc, nếu chúng ta chánh niệm về nó, chúng ta sẽ không có ái. Đây là chỗ duy nhất (mắc xích thọ) chúng ta có thể cắt đứt vòng Duyên Sanh. Đối với các mắc xích khác chúng ta không thể làm

<sup>8</sup> (40) “ ‘Mặc dù thọ là một duyên’ được nói để ngăn sự suy rộng từ những chữ đi trước ‘Với thọ là duyên’ hàm ý rằng với sự có mặt của các duyên có thọ đi kèm, ái sanh— Nhưng phải chăng nó không thể ngăn sự suy rộng quá mức trong sự vắng mặt của những lời tuyên bố như ‘Thọ có khuynh hướng tùy miên đi kèm là một duyên cho ái?’ — Không phải vậy, vì chúng ta đang đề cập đến sự giải thích về vòng tái sanh luân hồi. Vì không có luân hồi thì không có những khuynh hướng tùy miên, trong chừng mực mà ý nghĩa này có liên quan, có thể coi việc duyên có khuynh hướng tùy miên đi kèm là đúng. Hay, có thể thừa nhận rằng duyên này có khuynh hướng tùy miên đi kèm bởi vì nó phù hợp với những chữ ‘Với vô minh là duyên’. Và với những chữ ‘Với thọ là duyên, ái sanh’ sự quyết định cần đến là vậy: ‘Chỉ với thọ làm duyên có ái’ chứ không phải ‘Với thọ là duyên chỉ có ái.’” (Vism-mht). Về những khuynh hướng ngủ ngầm xem XXII.45,60;MN64

được gì với chúng. Khi có vô minh, sẽ luôn luôn có hành nghiệp. Ở đâu có hành nghiệp ở đó sẽ luôn luôn có thức và v.v... Ở đây, mặc dù có thọ, chúng ta vẫn có thể tránh không để có ái. Khi mắc xích ái này bị bẻ gãy, các mắc xích khác cũng gãy. Khi chúng ta hành thiện, chúng ta cắt đứt bánh xe sanh hữu này ở tại đây (thọ duyên ái).

- Học nhân: Như vậy ái không sanh sao?
- Thầy: Đúng. Nếu chúng ta chánh niệm. Lúc đó chúng ta đang đọc hay niệm thầm “khổ, khổ, khổ” hay “lạc, lạc, lạc”. Tất nhiên chúng ta cần phải có chánh niệm mạnh, chứ không phải sự hay biết hời hợt trên bề mặt thôi.

Kế tiếp là thủ

### **Thủ**

239. Về mệnh đề

*“Do duyên ái, có thủ” (ái duyên thủ):*

*bốn thủ cần được giải thích.*

*một, phân tích ý nghĩa*

*hai kể vẫn tất và chi tiết các pháp;*

*ba là về thứ tự.*

240. Giải thích như sau. Trước hết có bốn loại thủ là dục thủ, kiến thủ, giới cấm thủ và ngã luận thủ.

241. Phân tích ý nghĩa là như sau. Gọi là dục thủ vì nó bám vào khoái lạc giác quan tức sắc trần. Lại nữa, nó vừa là dục, vừa là chấp thủ (bám giữ) nên gọi là dục thủ. Thủ (upadāna) là sự nắm chắc, upa đây nghĩa là chắc chắn. Cũng vậy, nó vừa là (tà) kiến vừa là chấp thủ, nên gọi là kiến thủ. Hoặc vì nó bám vào tà kiến, vì trong trường hợp tà kiến cho rằng thế giới là ngã, thường, v.v., thì chính loại tà kiến sau (thường) bám vào loại trước (ngã). Cũng thế, bám vào lẽ lạc là giới cấm thủ. Lại nữa, nó vừa là lẽ lạc vừa là chấp thủ, nên gọi là giới cấm thủ. Những giới như ngưi hạnh (sống như trâu bò) v.v... chính là những loại chấp thủ, do vì hiểu sai rằng nhờ vậy được thanh tịnh. Cũng vậy, vì chúng nhồi sọ bằng cách ấy, nên gọi là lý thuyết, chúng bám víu bằng cách ấy, nên gọi là thủ. Chúng nhồi sọ bằng cái gì? Bám vào cái gì? - Cái ngã. Sự chấp thủ lý thuyết về ngã, gọi là ngã luận thủ. Hoặc qua thuyết đó chúng bám vào một tự ngã vốn chỉ là lý thuyết, nên gọi là ngã luận thủ. Đây là phân tích ý nghĩa.

242. Các pháp kể vẫn tất và chi tiết thì: vẫn tất, dục thủ được gọi là sự kiên cố của khát ái, vì kinh nói: “Ở đây, gì là dục thủ? Sự ham thích khoái cảm, sự thèm khát đối với dục, thích thú trong dục lạc, khát ái đối với dục, nhiệt não với dục, say mê dục, lao mình vào đó, gọi là Dục thủ (Dhs. 1214). Sự kiên cố của khát ái là một tên chỉ cái khát ái đến sau đã vững chắc nhờ ảnh hưởng khát ái đi trước tác động như duyên thân y cho nó. Nhưng lại có người nói ái là khát khao một đối tượng ta chưa đạt, như kẻ trộm vươn tay trong bóng tối; còn thủ là sự nắm giữ một đối tượng đã đạt, như kẻ trộm bắt được của. Những pháp này (ái thủ) ngược lại thiếu dục tri túc, bởi thế chúng

là gốc rễ của đau khổ, do tìm kiếm và giữ gìn. (D. ii, 58). Ba thủ còn lại nói gọn chỉ là tà kiến.

243. Nhưng nói chi tiết thì dục thủ là tình trạng kiên cố của ái được mô tả ở trên, thuộc 108 loại tương ứng với sắc, vân vân.

Kiến thủ là tà kiến gồm 10 thứ như được nói: Gì là kiến thủ? "Không có bố thí, tế tự, không có sa môn bà la môn đức hạnh đã tự chứng với thánh trí và tuyên bố đời này đời sau". Quan điểm như vậy, kiến chấp đảo lộn vậy gọi là kiến thủ (Vbh. 375). Giới cấm thủ là sự tin theo quan điểm cho rằng sự thanh tịnh là do lễ lạc, quan điểm như vậy, kiến chấp đảo lộn như vậy gọi là giới cấm thủ (Dhs. 1216). Ngã luận thủ là 20 kiến chấp sai lầm về ngã, như: "Ở đây, gì là ngã luận thủ? Kẻ vô văn phạm phu, không tu tập pháp các bậc chân nhân, chấp ngã là sắc... kiến chấp đảo lộn như vậy gọi là ngã luận thủ." (Dhs. 1217)

Đấy là các pháp kể sơ lược về chi tiết.

244. Về thứ tự, thứ tự gồm ba (xem Ch. XIV, đ. 211) là thứ tự sanh khởi, từ bỏ, và giảng dạy.

Ở đây, thứ tự sanh khởi các phiền não không nói theo nghĩa đen, bởi không có sự sanh khởi đầu tiên của phiền não trong vòng luân hồi vô thủy. Nhưng theo nghĩa tương đối thì: Thông thường, nơi một người, tà giải chấp thường, đoạn khởi từ giả thuyết có ngã. Kế đến, khi người ấy cho rằng tự ngã này trường cửu, thì sự chấp thủ khởi lên nơi nó vì mục đích thanh luyện tự ngã. Và khi nó tin rằng tự ngã này đoạn diệt, từ đó bất chấp đời sau, thì dục thủ khởi lên. Bởi vậy, ngã luận thủ sanh trước nhất, kế đến là kiến thủ, và giới cấm thủ hay dục thủ. Vậy đây là thứ tự sanh khởi của chúng, nơi một hữu tình.

245. Và ở đây, kiến thủ, v.v... được từ bỏ trước, vì chúng được loại trừ nhờ dục lưu đạo. Dục thủ được từ bỏ sau, vì nó được đoạn trừ nhờ A-la-hán đạo. Đây là thứ tự từ bỏ.

246. Dục thủ tuy vậy lại được dạy trước hết, vì tâm đối tượng rộng rãi, và vì nó rõ rệt. Nó có một phạm vi đối tượng rất rộng, vì tương ứng với 8 loại tâm (22-29). Các thủ khác có phạm vi đối tượng hẹp vì chúng tương ứng với 4 loại tâm (22, 23, 26, 27). Và thông thường, dục thủ là rõ rệt, vì sự ưa thích ràng buộc của loại này (xem M. i, 167). Các loại thủ khác không rõ rệt như vậy. Một kẻ bị ám bởi dục, thì lao vào sự phô trương, tế lễ để đạt khoái lạc giác quan. Kiến thủ kế tiếp dục thủ vì sự phô trương và lễ lạc kia là một tà kiến nơi vị ấy. Rồi kiến thủ này lại chia làm hai thứ, là giới cấm thủ và ngã luận thủ, và trong hai thứ này, giới cấm thủ được dạy trước vì nó thô phù, dễ nhận ra, như hình thức nguỵ hạnh và khổ hạnh. Ngã luận thủ được dạy sau rốt vì nó vi tế. Đấy là thứ tự giảng dạy.

### **Thế Nào Là Ái Duyên Thủ**

247.

Và ái ở đây là một duyên  
cho dục thủ theo một cách  
cho ba thủ còn lại  
theo 7, 8 cách.

248. Về bốn loại thủ được dạy như thế, thì dục ái là một duyên theo một cách, kể như thân y, cho loại thủ đầu tiên, tức dục thủ, vì nó khởi lên tương ứng với những

*đối tượng mà ai thích thú. Nhưng nó là duyên theo 7 cách là câu sanh, hỗ tương, y chỉ, tương ưng, hữu, bất ly khứ, và nhân duyên, hoặc theo 8 cách, như trên thêm thân y, cho 3 loại thú còn lại. Và khi nó đã làm thân y duyên thì không bao giờ là câu sanh. Đó là giải thích chi tiết mệnh đề "ái duyên thú".*

Có bốn loại thú — dục thú, kiến thú, giới cấm thú, và ngã luận thú. Thú thứ nhất cũng giống như dục ái chỉ khác là ở đây nó được gọi là dục thú. Thú thứ hai là tà kiến. Thú thứ ba cũng là tà kiến, chấp vào những lễ nghi và giới cấm xem như dẫn đến sự chứng đắc giác ngộ. Ngã luận thú là quan niệm cho rằng có một cái ngã thường hằng, vĩnh cửu.

Liên quan đến giới cấm thú những gì được nói đến ở đoạn 241 “vì những pháp tu khổ hạnh con bò, khổ hạnh con chó, v.v...tự chúng cũng là những loại chấp thú.” Từ Pāli ở đây là ‘silabbata’<sup>9</sup> thường được dịch là ‘giới cấm thú’. Ý nghĩa đích thực trong Kinh và theo những giải thích được đưa ra trong Chú Giải thì nó không chỉ là những nghi lễ hay giới cấm, mà nó được gọi ở đây là ‘khổ hạnh con bò’. Điều đó có nghĩa là hành hạnh ăn ở giống như bò hay ăn ở giống như chó. Nhờ ăn ở giống như bò, những người này tin rằng họ có thể đoạn trừ được tham ái. Họ có thể loại trừ được sự chấp thú, v.v.... Hay nhờ ăn ở giống như chó họ có thể loại trừ được tham dục và mong muốn. Vì thế họ chọn cách ăn ở như vậy. Thời Đức Phật có hai người hành những hạnh này. Một người theo hạnh con bò và người kia theo hạnh con chó. Họ đi đến Đức Phật và hỏi xem pháp hành của họ như vậy là đúng hay sai. Đức Phật nói “Chớ có hỏi ta.” Nhưng họ năn nỉ mãi. Cuối cùng Đức Phật nói rằng nay người đã hỏi ta, vì thế ta phải trả lời. Những người theo khổ hạnh con chó sẽ được tái sanh làm chó. Chấp hạnh tu này như một phương tiện duy nhất đi đến giải thoát là những gì được gọi là ‘giới cấm thú’. Chúng ta có thể mở rộng cách chấp đó đến những thứ khác. Chúng ta tụng kinh, có đúng không? Mọi người Phật tử đều tụng kinh. Nếu chúng ta chấp tụng kinh là cách duy nhất để giải thoát, nó có thể là một tà kiến thuộc giới cấm thú. Chúng ta tụng kinh là vì sự an tịnh tâm. Nhưng chúng ta không xem nó là cách duy nhất để giải thoát. Chúng ta lạy Phật. Chúng ta tụng kinh. Ngay cả chúng ta giữ giới cũng vậy. Tất cả những điều này chỉ là những pháp hành căn bản cho sự giải thoát. Chúng không thể trực tiếp dẫn đến giác ngộ. Để giác ngộ chúng ta phải hành thiện. Thiên Tứ Niệm Xứ (Satipaṭṭhāna) được Đức Phật tuyên bố là con đường duy nhất dẫn đến giác ngộ. Nếu chúng ta xem việc lạy Phật như cách để giác ngộ mà không hành thiện, chúng ta có thể đang có loại chấp thú vào tà kiến này. Thực hiện những lễ nghi và bái sám này nhưng nếu chúng ta không đưa nó đi quá xa thì được

<sup>9</sup> Silabbata 戒禁, Silabbataparāmāsa 戒禁取 (giới cấm thú)

bởi vì chúng làm cho chúng ta an tịnh. Tâm chúng ta cần phải tĩnh lặng trước khi hành minh sát. Nhưng nếu chúng ta không hành thiền mà chỉ tụng kinh, chỉ giữ giới ... thời nó có thể là một tà kiến.

- Học nhân: Ý ngài muốn nói giới cấm thủ này trong chừng mực nào đó là lễ nghi của Đạo Khổng?
- Thầy: Tôi không biết họ hành như thế nào. Quan niệm đúng đắn theo Đức Phật hay theo sự giải thích của các vị Luận Sư thì con đường duy nhất để đạt đến Niết-bàn là Tứ Niệm Xứ. Điều này được Đức Phật nói một cách dứt khoát ở đầu bài Kinh rằng đây là con đường duy nhất để thanh tịnh các chúng sanh và v.v... Đây là con đường đúng đắn để đạt đến sự giác ngộ. Nếu chúng ta lạy Phật như một cách để giác ngộ mà không hành thiền, chúng ta có thể đang có loại chấp thủ vào tà kiến này. Đó là tà kiến cho rằng chỉ có lạy Phật mới có thể đưa chúng ta đến sự giác ngộ. Chẳng hạn nếu chúng ta tin một mình giới (sila) có thể đưa chúng ta đến sự giác ngộ và chúng ta không hành bất kỳ thiền nào, theo sự giải thích này thì đó là tà kiến.

### Hữu

249. Về mệnh đề

"Do Duyên Thủ Có Hữu":

một là ý nghĩa, hai là cảnh giới.

Ba mục đích, bốn phân tích, năm tổng hợp;

Sáu, thủ nào làm duyên cho hữu nào.

Sự trình bày cần biết vậy.

250. Ở đây, trở thành gọi là hữu (bhava). Có hai thứ là **nghiệp hữu** và **sanh hữu** như được nói: "Hữu theo hai lối, có nghiệp hữu, có tái sanh hữu" (Vbh. 137). Chính tiến trình nghiệp là hữu, thì gọi là nghiệp hữu. Cũng vậy, chính tiến trình tái sanh là hữu thì gọi là **sanh hữu**. Và ở đây, tái sanh là hữu vì nó hiện hữu, nhưng cũng như câu: "Sự xuất sanh của chư Phật là hạnh phúc" vì nó đem lại hạnh phúc, cũng vậy, nghiệp cần được hiểu là hữu vì nó đem lại hữu hay sự tái sanh; dùng từ ngữ thông thường chỉ hậu quả của nhân mà thay cho nhân. Đây là trình bày ý nghĩa.

251. Về cảnh giới: trước hết, nghiệp hữu nói vẫn tất là hành và các pháp tham, v.v... tương ứng với hành cũng được xem là nghiệp. Vibhanga nói: "Cái gì là nghiệp hữu? Phước hành, phi phước hành, bất động hành, ở bình diện hữu hạn hay đại hành: đấy là nghiệp hữu. Cũng vậy, tất cả nghiệp đưa đến tái sanh đều là nghiệp hữu. (Vbh. 137).

252. Ở đây, phước hành nói theo tâm pháp, là 13 loại hành, 1-13, phi phước hành là 12 loại 22-33, và bất động hành là bốn loại 14-17. Từ ngữ "ở bình diện hữu hạn hay đại hành" có nghĩa sự nhỏ nhất hay lớn lao của quả dị thực mà các hành này đem lại.

Nhưng từ ngữ "cũng vậy, tất cả nghiệp đưa đến tái sanh" là nói tham, vân vân tương ứng với hành.

253. Sanh hữu nói vẫn tất là các uẩn do nghiệp sanh, có 9 loại: "Ở đây, gì là sanh hữu? Dục hữu, sắc hữu, vô sắc hữu, tưởng hữu, vô tưởng hữu, phi tưởng phi phi tưởng hữu, hữu một uẩn, hữu bốn uẩn và hữu năm uẩn. Đấy gọi là sanh hữu" (Vbh. 17).

254. Loại hữu có dục vọng gọi là "dục hữu". Tương tự, với sắc và vô sắc hữu. Hữu của những chúng sanh có tưởng, hoặc ở đây có tưởng trong hữu, nên gọi là "hữu tưởng". Ngược lại là "vô tưởng". Do sự vắng mặt của tưởng thô, nhưng có tưởng vi tế, thì gọi là phi tưởng phi phi tưởng. Hữu chỉ gồm một sắc uẩn gọi là hữu một uẩn hay một chiều (dimension). Tương tự, với hữu bốn uẩn và năm uẩn.

255. Dục hữu là năm uẩn có được do nghiệp chấp thủ. Sắc hữu cũng vậy. Vô sắc hữu có bốn uẩn. Tưởng hữu có 4 và 5. Phi tưởng hữu là một uẩn tập thành do nghiệp chấp thủ. Phi tưởng phi phi tưởng có bốn uẩn. Hữu một uẩn bốn uẩn và năm uẩn là các uẩn ấy đã tập thành do nghiệp chấp thủ. Đấy là trình bày về cảnh giới.

256. Về mục đích: Mặc dù phước hành v.v... được đề cập tương tự trong mô tả về hữu và hành, nhưng ở đây vẫn lặp lại vì có dụng ý. Trong trường hợp đầu nó được nói đến vì là một duyên kể như nghiệp quá khứ, cho sự tái sanh hiện tại, còn trường hợp sau thì nó là duyên kể như nghiệp hiện tại cho tái sanh tương lai. Hoặc trường hợp đầu, đoạn "Gì là phước hành? Đó là thiện hành dục giới" (Vbh. 135), chỉ có ý hành được gọi "hành", nhưng ở trường hợp sau, với câu "Tất cả nghiệp đưa đến tái sanh" (Vbh. 137), thì các pháp tương ứng với hành đều được bao gồm. Và trong trường hợp đầu chỉ pháp nào làm duyên cho tâm mới gọi là hành, còn ở đây thì cả cái nghiệp đưa đến vô tưởng hữu cũng gồm trong đó. Nhưng tại sao phải lặp lại?

257. Trong mệnh đề "Vô minh duyên hành", chỉ có các thiện và bất thiện pháp được kể, gọi là phước hành, phi phước hành, còn ở đây trong mệnh đề "Thủ duyên hữu" thì thiện, bất thiện và cả duy tác cũng được kể, do sự bao quát của sanh hữu. Do vậy mà có sự lặp lại ở đây.

Đấy là trình bày về mục đích sự lặp lại.

258. Về sự phân tích, tổng hợp là phân tích và tổng hợp của hữu do duyên thủ.

Nghiệp đã tạo do duyên dục thủ, và sinh ra dục hữu, thì gọi là nghiệp hữu. Các uẩn do nghiệp ấy sanh ra gọi là sanh hữu. Tương tự, với sắc hữu và vô sắc hữu. Bởi thế có hai loại dục hữu do duyên dục thủ, trong đó bao gồm cả tưởng hữu và hữu 5 uẩn. Và có hai loại sắc hữu, trong đó gồm cả hữu có tưởng, vô tưởng, hữu một uẩn và hữu 5 uẩn. Và có hai loại vô sắc hữu, trong đó gồm cả hữu có tưởng, phi tưởng phi phi tưởng, và hữu bốn uẩn. Vậy, kể cả những gì được gồm trong đó, thì có sáu loại hữu do duyên dục thủ. Tương tự, với ba thủ còn lại làm duyên. Vậy, phân tích thì có tất cả 24 loại hữu do duyên thủ.

259. Nhưng về tổng hợp, bằng cách phối hợp nghiệp hữu và sanh hữu, thì có (kể cả những gì nó bao gồm) một loại dục hữu do duyên dục thủ. Tương tự với sắc hữu, vô sắc hữu. Và tương tự, với ba thủ còn lại làm duyên. Như vậy có 12 loại hữu do duyên thủ kể cả những gì được bao gồm.

260. Lại nữa, bất cứ nghiệp nào có thủ làm duyên, mà đã đạt đến dục hữu, thì đều là nghiệp hữu. Các uẩn được sanh bởi nó gọi là sanh hữu. Tương tự, với sắc và vô sắc

hữu. Vậy, cùng với những gì được bao gồm, có hai loại dục hữu, hai loại sắc hữu, và hai loại vô sắc hữu. Tổng hợp có sáu loại hữu theo cách này.

Hoặc không phân thành nghiệp hữu và sanh hữu, thì chỉ có ba loại hữu là dục, sắc, vô sắc. Hoặc không phân thành dục, sắc, vô sắc thì chỉ có hai loại nghiệp hữu và sanh hữu. Và nếu không phân thành nghiệp và tái sanh, thì chỉ có một loại hữu mà thôi.

Đây là trình bày về hữu với thủ làm duyên, phân tích và tổng hợp.

261. Thủ nào làm duyên cho hữu nào? Bất cứ loại thủ nào cũng là duyên cho loại hữu nào bất cứ. Vì phàm phu như một kẻ điên, không cần suy xét phải quấy. Bằng bất cứ loại thủ nào, nó khát khao đạt đến bất cứ loại hữu nào, và làm bất cứ loại nghiệp nào. Bởi thế khi có người nào bảo không phải nhờ giới cấm thủ mà được sanh vào sắc giới và vô sắc giới, thì không được chấp nhận, mà điều chúng chấp nhận là mọi thứ (hữu) phát sinh từ mọi thứ (thủ).

262. Ví dụ một người, theo tin đồn hay do tà kiến, nghĩ rằng dục thật là viên mãn nơi cõi người thuộc giai cấp sát để lợi, v.v... và ở 6 cõi trời dục. Bị lầm lạc vì nghe theo tà thuyết, tưởng rằng do nghiệp ấy sẽ thỏa mãn được dục, nên kẻ kia vì mong hưởng lạc mà làm những ác hành về thân, v.v... do dục thủ. Vì viên mãn ác hành, nó tái sanh trong các đọa xứ. Các nghiệp làm nhân cho tái sinh gọi là nghiệp hữu. Các uẩn do nghiệp ấy sanh, là sanh hữu, nhưng tướng hữu và hữu 5 uẩn cũng được bao gồm.

263. Nhưng có người khác, nhờ nghe điều pháp mà tăng trưởng tri kiến, và tưởng rằng do nghiệp này dục sẽ được thỏa mãn, nó làm các thiện hành về thân, v.v... vì dục thủ. Do viên mãn thiện hành về thân, nó tái sanh trong chư thiên hay loài người.

Cái nghiệp làm nhân cho tái sanh ở cõi trời là **nghiệp hữu**, các uẩn do nghiệp ấy sanh là sanh hữu, nhưng tướng hữu và hữu 5 uẩn cũng được bao gồm.

Vậy, dục thủ là duyên cho dục hữu, phân tích hay tổng hợp.

264. Một người nữa vì nghe hay đoán rằng dục càng viên mãn hơn ở sắc giới, vô sắc giới, nên vì dục thủ mà tu những thiện chứng có sắc, không sắc, và nhờ chứng thiện, họ tái sanh ở sắc giới, Phạm thiên giới. Cái nghiệp làm nhân cho tái sanh của họ ở đây là nghiệp hữu, các uẩn do nghiệp ấy sanh là sanh hữu, nhưng hữu có tướng, không tướng, phi tướng phi phi tướng, hữu một uẩn bốn uẩn và năm uẩn, cũng được bao gồm. Như vậy, dục thủ là duyên cho sắc và vô sắc hữu, theo phân tích và tổng hợp.

265. Một người khác chấp thủ đoạn kiến, cho rằng tự ngã này hoàn toàn đoạn diệt, khi nó đoạn diệt ở các thiện thú dục giới, sắc giới hay vô sắc giới. Và nó làm các nghiệp để thành tựu mục đích ấy. Nghiệp nó làm gọi là nghiệp hữu. Các uẩn do nghiệp ấy sanh là sanh hữu. Nhưng các hữu có tướng, v.v... cũng được bao gồm.

Vậy kiến thủ là duyên cho cả ba loại hữu dục, sắc, vô sắc, về phân tích và tổng hợp.

266. Một người khác, do ngã luận thủ nghĩ rằng, tự ngã sẽ được lạc, thoát ly nhiệt nã trong các tái sanh thiện thú dục giới hay trong sắc giới, vô sắc giới, và làm các nghiệp để đạt đến đấy. Nghiệp nó làm gọi là nghiệp hữu, các uẩn do nghiệp sanh là sanh hữu. Nhưng các loại hữu có tướng, không tướng, v.v... cũng được bao gồm. Vậy, ngã luận thủ là duyên cho cả ba loại hữu, phân tích và tổng hợp.

267. Một người khác do giới cấm thủ, nghĩ rằng, viên mãn giới cấm thủ sẽ đưa đến những thiện thú dục giới, sắc giới, vô sắc giới. Và nó làm các nghiệp để đạt mục đích ấy. Nghiệp nó làm là nghiệp hữu, các uẩn do nghiệp ấy sanh là sanh hữu. Nhưng các hữu có tướng, không tướng v.v... cũng được bao gồm. Vậy giới cấm thủ là duyên

cho cả ba loại hữu, phân tích và tổng hợp. Đây là trình bày thủ nào duyên cho hữu nào.

**Thế Nào Thủ Làm Duyên cho Hữu?**

268.

Nhưng bằng cách nào thủ làm duyên?

Thủ duyên cho hữu

Ở sắc giới và vô sắc giới,

Theo kiểu thân y duyên,

Câu sanh, v.v... cho loại hữu dục giới.

269. Thủ này mặc dù có bốn loại, chỉ duyên theo một cách là thân y duyên cho hữu ở sắc, vô sắc giới, nghĩa là cho thiện nghiệp trong nghiệp hữu xảy ra ở dục giới và cho sanh hữu. Nó là một duyên, kể như cu sanh vân vân có nghĩa: cu sanh, hổ tương, y chỉ, tương ứng, hữu duyên, bất ly khứ, nhân duyên - cho bất thiện nghiệp hữu tương ứng với bốn thủ ở dục giới hữu. Nhưng nó là thân y duyên mà thôi, cho cái gì bất tương ứng.

Đây là giải thích chi tiết mệnh đề "Do duyên thủ, có hữu".

Chúng ta đi đến Hữu (bhava). Có hai loại hữu cần hiểu ở đây. Trong Pāli chúng được gọi là kamma-bhava (nghiệp hữu) và uppattibhava (sanh hữu). Đoạn 250 "Nó trở thành, như vậy nó là hữu. Hữu có hai loại là nghiệp hữu và sanh hữu." Trong câu 'duyên thủ, hữu sanh', ở đây chúng ta phải hiểu rằng hữu muốn nói tới hai điều. Một là nghiệp hữu và cái kia là sanh hữu.. 'Nghiệp hữu' chỉ đơn giản có nghĩa là nghiệp (kamma). Như vậy nó giống với hành (saṅkhāras). 'Sanh hữu' nghĩa là tái sanh. Do thủ cả hai có thể sanh. Và điều này được giải thích chi tiết như sau. Do chấp thủ đôi khi chúng ta làm những thiện nghiệp, đôi khi chúng ta làm những ác nghiệp. Chúng ta muốn được tái sanh trong một thế giới tốt hơn. Chúng ta nghĩ rằng được tái sanh trong một thế giới tốt hơn là tốt. Vì thế chúng ta làm những phước nghiệp. Hay đôi khi chúng ta có thể bị dẫn đi lầm lạc. Chúng ta có thể giết một con vật như một sự hiến tế với niềm tin cho rằng (nhờ vậy) chúng ta sẽ được tái sanh trong một cõi sống tốt đẹp hơn. Thủ có thể là một duyên cho những hành động tốt hay xấu của chúng ta, hay cho những thiện nghiệp và ác nghiệp của chúng ta. Đó là Nghiệp. Do thủ và cũng do nghiệp chúng ta sẽ được tái sanh trong một hiện hữu tốt hơn hay cũng có thể tái sanh vào một hiện hữu tệ hơn. Đó là trong kiếp sống hay hữu khác. Trong mắc xích giữa thủ và hữu này chúng ta có thể thấy rằng cả hai loại hữu đều được nói đến ở đây. Do thủ có nghiệp hữu và cũng có sanh hữu. Các tâm hành và nghiệp hữu là như nhau. Chúng đều là tư (cetanā). Nhưng các hành (saṅkhāras) thuộc về thời quá khứ còn nghiệp hữu (kamma-bhava) thuộc về thời hiện tại. Như vậy có một sự khác nhau nhỏ về thời gian ở đây.



Có chín nghiệp hữu đề cập trong đoạn 253 và 254. Trong đoạn 261 có một câu “Vì phàm nhân giống như một người điên.” Đó là một câu nói rất nổi tiếng được dùng ở nước Miến Điện chúng tôi. ‘Phàm nhân’ tiếng Pāli là puthujjana. Một puthujjana giống như một người điên. Câu này rất thường được mọi người trích dẫn. Nếu bạn muốn nói một điều gì đó về cái người đang làm chuyện ngu xuẩn, bạn chỉ cần nói “Ồ, puthujjana (phàm nhân) đúng là người điên.”

Kế tiếp là mắc xích giữa hữu và sanh.

### **Sanh v.v...**

270. Về mệnh đề “Do duyên hữu có sanh v.v...”, định nghĩa về sanh, v.v... cần hiểu như đã nói trong phần Bốn chân lý (Đế, Ch. XVI, đ. 32). Ở đây chỉ có nghiệp hữu được ám chỉ trong danh từ “hữu”, vì chính nó, chứ không phải sanh hữu làm duyên cho sanh. Nhưng nó là một duyên theo hai cách là thân y và nghiệp.

271. Người ta có thể đặt câu hỏi: Nhưng làm sao biết được rằng hữu là duyên cho sanh? - Do sự sai biệt có thể quan sát giữa tính chất hạ liệt và thù thắng. Mặc dù hoàn cảnh ngoại giới giống nhau, như cha mẹ, hạt giống, máu huyết, thực phẩm v.v... sự khác nhau giữa hạ liệt và thù thắng của hữu tình có thể thấy được, ngay cả trong trường hợp song sinh. Và điều ấy không phải không nguyên nhân. Nó không có nguyên nhân nào khác hơn là nghiệp hữu, vì không có lý do nào khác, trong tương tục nội tại của các hữu tình được sinh ra. Vì nghiệp là nhân của sự khác nhau giữa hạ liệt và thù thắng của các hữu tình nên đức Thế Tôn dạy: “Chính nghiệp là yếu tố phân chia hữu tình thành thù thắng và hạ liệt”. (M. iii, 209). Do vậy, ta có thể biết (nghiệp) hữu là duyên cho sanh.

272. Và khi không có sanh thì cũng không có già chết và các thứ sầu bi khổ ưu não; nhưng khi đã có sanh thì già chết xuất hiện, kéo theo các thứ sầu bi..., những thứ này hoặc liên hệ đến già chết nơi kẻ ngu bị sầu khổ vì các trạng thái được gọi là già chết, hoặc không liên hệ đến già chết, mà vì một nỗi đau đớn này hay khác. Bởi thế, sanh này là một duyên cho già chết và cho cả sầu bi vân vân. Nhưng đó là duyên theo một cách, là thân y mà thôi. Đây là giải thích chi tiết mệnh đề “Do duyên hữu có sanh”.

Trong trường hợp này hữu chỉ có nghĩa là nghiệp hữu. Chúng ta không thể lấy sanh hữu trong trường hợp này bởi vì chỉ nghiệp hữu là duyên cho tái sanh. Trong mắc xích giữa thủ và hữu chúng ta phải xem hữu có nghĩa là cả hai — nghiệp hữu và sanh hữu. Nhưng trong mắc xích giữa hữu và tái sanh thì hữu và tái sanh là như nhau. Đó là sự khác nhau.

Duyên tái sanh, sầu bi, khổ, ưu, não sanh. Chúng không được giải thích ở đây vì chúng đã được giải thích ở chương nói về Tứ Thánh Đế rồi.

### **1. Bánh Xe**

273. Bây giờ, cuối cùng sầu bi khổ ưu não được đề cập ở đây, vì nó mà vô minh được nêu đầu bánh xe sanh tử như sau: “Do duyên vô minh, có hành”. Vô minh ấy được thiết lập bằng sầu bi khổ v.v... bởi thế cần hiểu rằng

*Bánh xe sanh tử không có mối đầu được biết đến.*

*Không người làm, không người chịu,*

*Trống rỗng với 12 kiểu rỗng.*

*Bánh xe ấy không ngừng ở đâu*

*Nó cứ xoay vẫn mãi mãi.*

274. Nhưng thế nào vô minh được thiết lập bởi sấu... ? Thế nào là bánh xe sanh tử không có khởi thủy? Thế nào là không người làm, người chịu? Thế nào là trống rỗng với 12 kiểu rỗng?

275. Sấu, ưu, não không tách rời khỏi vô minh, còn bị được thấy nơi người bị mê hoặc. Như vậy, khi những thứ này sanh khởi là vô minh được thiết lập. Lại nữa, "cùng với lậu hoặc có vô minh" (M. i, 54) và với lậu hoặc sanh, những thứ sấu, bi, ... xuất hiện. Như thế nào?

276. Trước hết, sấu vì phải xa lìa đối tượng gây khoái cảm, sấu ấy được sanh từ dục lậu, như kinh nói:

*Khi một người đang khao khát*

*Mà điều nó khao khát tuột mất*

*Thì nó đau khổ như bị trúng mũi tên (Sn. 767).*

*Và Pháp cú, 215, nói: "Sấu do ái sanh".*

277. Và tất cả sấu bi... này phát sanh cùng với sự sanh khởi của kiến lậu, như kinh nói: "Nơi một người có kiến chấp tự ngã là sắc, sắc là của ta, thì cùng với sự đổi thay biến hoại của sắc, khởi lên sấu bi khổ ưu não." (S. iii,3)

278. Và sấu bi... cũng sanh cùng với sự sanh khởi của hữu lậu, như kinh nói: "Có những chư thiên tuổi thọ dài, có mỹ sắc, hưởng nhiều lạc, đã sống lâu trong các cung điện tráng lệ. Các chư thiên này, sau khi nghe Như lai thuyết pháp, phần lớn đâm ra run sợ khiếp đảm." (S. iii, 85), như trường hợp các vị trời bị ray rứt bởi nỗi sợ chết, khi thấy năm suy tướng hiện ra.

[Chú thích: 5 suy tướng là hoa héo, y phục dơ dáy, nách toát mồ hôi, thân thể trở thành xấu xí, tâm bất an].

279. Cũng vậy, sấu bi khổ ưu não sanh cùng với sự sanh khởi của vô minh lậu, như kinh nói: "Này các tỷ kheo, kẻ ngu cảm thọ khổ ưu ngay hiện tại, theo ba cách." (M. iii, 163)

Những pháp sấu bi... này phát sinh cùng với sự sanh khởi của lậu hoặc, bởi vậy khi chúng phát sinh, là chúng thiết lập lậu hoặc, nhân của vô minh. Khi lậu hoặc thành hình, thì vô minh cũng thành hình, vì vô minh hiện hữu khi điều kiện của nó hiện hữu. Đây, trước hết, là nói làm thế nào vô minh, vẫn vẫn được thiết lập bởi sấu, v.v...

280. Nhưng khi vô minh thành, vì các duyên của nó có mặt, và khi "Do vô minh có hành, do hành có thức"... thì không có chỗ tận cùng cho cái chuỗi dài nhân quả ấy. Do vậy, bánh xe sanh tử gồm 12 chi phần xoay vẫn với sự nối tiếp nhân quả, được xem là "không biết được mối đầu."

281. Sự tình đã là như vậy, thì phải chăng các câu "Vô minh duyên hành" chỉ trình bày một đầu mối thôi, là mâu thuẫn? - Đây không phải chỉ là trình bày một mối đầu duy nhất, mà là trình bày một pháp căn để (xem đoạn 107). Vì vô minh là pháp căn để tạo nên ba luân (the three rounds, ba vòng tròn. Xem đoạn 298). Vì tóm lấy vô minh mà kẻ ngu bị vướng trong vòng nhiễm ô hoặc nghiệp khổ, cũng như kẻ vì nắm

đầu rắn mà cánh tay bị toàn thân rắn quấn. Nhưng khi cắt đứt được vô minh, thì thoát khỏi các phiền não khác, cũng như người bị rắn quấn thoát những khoanh tròn của mình con rắn, khi đầu rắn đã bị đứt. Bởi thế, đây là trình bày cái pháp căn để mà ai nắm lấy nó thì bị hệ lụy, ai buông nó ra thì được giải thoát, chứ không phải là sự trình bày một mối đầu duy nhất.

Đây là giải thích thế nào Bánh xe sanh tử cần được hiểu là không có mối đầu.

282. Bánh xe sanh tử này chính là sự sanh khởi của hành do duyên vô minh, của thức do duyên hành, vân vân. Do vậy, nó không có một người chế tạo kèm theo nó, kiểu như một Phạm thiên được phỏng đoán là "Đấng tối cao, Sáng tạo chủ" (D. i, 18) thi hành nhiệm vụ tạo nên bánh xe sanh tử. Nó cũng không có một tự ngã kể như con người cảm thọ lạc khổ, theo kiểu: "chính tự ngã này của tôi nói năng, cảm giác" (M. i, 8).

283. Tuy thế, vô minh cũng như các chi phần khác, là không trường tồn vì bản chất nó là sinh diệt, nó không đẹp vì nó nhiễm ô và sanh ra nhiễm ô, nó không vui vì bị bức bách bởi sinh diệt, nó không có ngã tánh có thể thi hành quyền năng, vì nó hiện hữu tùy thuộc vào các điều kiện. Hoặc, vô minh cũng như các chi phần khác, là không phải tôi, không phải của tôi, không phải ở trong tôi, cũng không sở hữu một cái tôi. Thế cho nên Bánh xe sanh tử này cần được hiểu là "trống rỗng với 12 kiểu rỗng".

## 2. Ba Thời

284.

Sau khi biết điều ấy, cần thêm rằng  
Gốc rễ của bánh xe là vô minh và ái dục.  
Thời của nó là quá khứ hiện tại vị lai  
Thuộc về các thời này là  
Hai, tám và hai, trong 12 chi ấy.

285. Hai pháp, vô minh và ái, cần hiểu là gốc rễ bánh xe sanh tử này. Về xuất xứ từ quá khứ, thì vô minh là gốc và thọ là ngọn. Về sự tiếp tục ở vị lai, thì ái là gốc, già chết là ngọn. Như vậy có hai khía cạnh.

286. Khía cạnh đầu áp dụng cho người thuộc tánh tà kiến, cái sau áp dụng cho người nhiều tham. Vì trong vòng tái sanh, vô minh dẫn những kẻ tà kiến, và ái dẫn những kẻ nhiều tham. Hoặc, nói gốc vô minh là để trừ đoạn kiến, vì do sự hiển nhiên của quả, nó chứng tỏ nhân không mất, và nói gốc ái là để trừ thường kiến, vì nó chứng tỏ có sanh là có già chết. Hoặc gốc vô minh nói đến hài nhi trong thai, để chỉ rõ sự sanh khởi tuân tự các căn, gốc ái nói về một hóa sanh, vì các căn của chúng đồng thời xuất hiện.

287. Quá khứ hiện tại vị lai là ba thời của Bánh xe. Về ba thời này, cần hiểu rằng, theo kinh điển, thì vô minh hành thuộc quá khứ, tám chi (thức, danh sắc... ) kế tiếp thuộc hiện tại, và hai chi cuối (sanh, già chết) thuộc vị lai.

## 3. Nhân Và Quả

288.

Lại nữa, cần hiểu rằng  
Bánh xe có ba liên hệ nhân-quả-nhân  
Làm những phần đầu, và bốn đoạn khác nhau,

Các cảm xe là 20 đặc tính.

Với vòng gồm ba, nó quay bất tận.

289. Ở đây, giữa hành và kiết sanh thức có một liên hệ nhân-quả. Giữa thọ và ái có một liên hệ quả-nhân. Và giữa hữu và sanh có một liên hệ nhân-quả. Đây là ý nghĩa câu: "Bánh xe có ba liên hệ nhân-quả-nhân làm những phần đầu."

290. Nhưng có bốn đoạn được ấn định bởi đầu và cuối của những liên hệ trên, nghĩa là vô minh hành là một đoạn, thức - danh sắc - sáu xứ - xúc - thọ là đoạn hai, ái-thủ-hữu là đoạn ba. Và sanh-già-chết là đoạn thứ tư.

291. Lại nữa,

Có năm nhân ở quá khứ

Hiện tại có 5 quả

Bây giờ cũng có 5 nhân

Và trong tương lai, năm quả

Chính 20 cảm xe được gọi là 5 đặc tính này, là ý nghĩa câu trong bài kệ ở đoạn 288.

292. Có 5 nhân ở quá khứ: đầu tiên chỉ có 2 là vô minh, hành được nói. Nhưng một kẻ ngu (vô minh) thì khao khát, khi khao khát thì chấp thủ, và do duyên chấp thủ có hữu (tái sanh, trở thành). Bởi thế, **ái, thủ, hữu** cũng bao hàm trong vô minh. Do đó nói "trong nghiệp hữu tiền kiếp, có vọng tưởng, tức vô minh, có tích lũy, tức hành, có bám víu, tức ái, có ôm giữ, tức thủ, có ý hướng, tức hữu. Như vậy, 5 pháp này trong nghiệp hữu tiền kiếp là duyên cho kiết sanh trong hữu hiện tại. (Ps. i, 52).

293. Trong nghiệp hữu tiền kiếp có nghĩa là trong nghiệp đã được làm đời trước. "Có vọng tưởng, tức vô minh": có nghĩa là cái vọng tưởng về khổ v.v... lúc xưa, vì bị nó lừa dối mà con người làm các nghiệp, thì gọi là vô minh. "Có tích lũy, tức hành" là các hành (tư tâm sở) khởi lên nơi người chuẩn bị một món quà, sau khi có ý nghĩ tặng ai một món quà. Còn cái ý hành nơi người đang thực sự đặt quà vào tay người nhận, thì gọi là "hữu".

Hoặc, chính ý hành (tư) tích lũy trong sáu tốc hành tâm trước của một tác ý duy nhất được gọi là hành, ở đây nên hiểu là tư tiền) tư thứ bảy (tư trong tốc hành tâm thứ bảy) là hữu. Hoặc, bất cứ ý hành (tư tâm sở) nào là hữu, còn sự tích lũy tương ứng là hành.

Có sự bám víu tức ái nghĩa là, nơi một người tạo nghiệp, thì bất cứ ràng buộc, khao khát nào đối với quả báo, kể như sanh hữu, gọi là ái. Có sự ôm giữ, là thủ:

Sự ôm giữ, tóm lấy, liên kết, là một duyên cho nghiệp hữu xảy ra như sau: "Do làm nghiệp này, ta sẽ duy trì, hay đoạn dục ái ở chỗ này chỗ nọ". Đó gọi là thủ. "Có hành, tức hữu" nghĩa là loại hành đã nói ở cuối câu đề cập đến sự tích lũy ở trên.

294. "Và bây giờ có 5 quả" có nghĩa là năm chi trong kinh văn: thức, danh sắc, sáu xứ, xúc, thọ, như Patisambhidà nói: "Trong hữu hiện tại, có kiết sanh là thức, có nhập thai, là danh sắc, có cảm tính, tức xúc xứ, có cái được chạm là xúc, cái được cảm giác, là thọ, như vậy có năm pháp này trong sanh hữu hiện tại, có những duyên của chúng là nghiệp đã làm trong quá khứ. (Ps. i, 52)

295. Có kiết sanh, tức thức: thức được gọi là kiết sanh, vì nó khởi lên nối liền với hữu kế tiếp. "Có nhập thai, tức danh sắc": các sắc pháp và vô sắc đi vào trong thai là danh sắc. "Có cảm tính, tức xúc xứ" chỉ mắt tai mũi lưỡi thân. "Có cái bị xúc, tức xúc": Xúc là cái khởi lên khi một vật được chạm. "Có cái được cảm giác, tức thọ": cái được

*cảm nhận kể như quả báo của nghiệp khởi lên cùng với kiết sanh thức, hoặc với xúc do duyên 6 xứ, thì gọi là thọ.*

296. Bây giờ cũng có 5 nhân: là ái, thủ, hữu, vô minh, và hành. Ái thủ hữu được kể trong kinh. Nhưng khi hữu được bao gồm, thì hành đi trước hoặc tương ưng cũng được gồm. Và đã gồm ái và thủ, thì vô minh tương ưng với chúng, do bị nó lừa dối mà con người tạo nghiệp, cũng được gồm. Vậy chúng gồm 5 pháp. Nên nói: "Ở đây, trong hữu hiện tại, với sự thuần thực của các nội xứ, có vọng tưởng, tức vô minh, có tích lũy, tức hành, có bám víu, tức ái, có ôm giữ, tức thủ, có ý hướng, tức hữu. Như vậy năm pháp này trong nghiệp hữu hiện tại là duyên cho kiết sanh thức ở vị lai." (Ps. i, 52). Câu "Ở đây, trong hữu hiện tại, với sự thuần thực của sáu nội xứ" nêu rõ cái vọng tưởng tồn tại trong lúc tạo nghiệp, nơi một người có các căn đã thuần thực. Phần còn lại đã rõ nghĩa.

297. Và trong tương lai 5 quả: là 5 chi khởi từ thức. Những món này được diễn tả bằng một chữ sanh, nhưng già chết là già chết của 5 món này. Do đó mà nói: "Trong tương lai, có kiết sanh là thức, có nhập thai, là danh sắc, có cảm tính, là xúc xứ, có cái được chạm, là xúc, có cái được cảm giác, là thọ, như vậy 5 món này trong sanh hữu tương lai có duyên của chúng là nghiệp được làm trong hữu hiện tại." (Ps.i, 52). Vậy bánh xe sanh tử này có 20 cãm xe là những đặc tính trên.

298. Với ba vòng nó quay bất tận (đ 288): Ở đây, hành và hữu là cái vòng nghiệp, vô minh ái thủ là cái vòng hoặc, thức danh sắc sáu xứ xúc thọ là cái vòng quả báo. Bánh xe sanh tử có ba vòng ấy quay mãi, vì các duyên chưa dứt khi hoặc chưa

Kế tiếp là Hữu Luân (bánh xe sanh tử luân hồi). Như vậy hữu được giải thích như một cái bánh xe. Vô minh được đặt ở điểm khởi đầu của giáo lý duyên sanh này. Nhưng nó không phải là sự khởi đầu của vòng tái sanh luân hồi. Nó chỉ là sự khởi đầu của giáo lý. Già và chết được đặt ở cuối của giáo lý duyên sanh. Điều đó không có nghĩa rằng nó là sự chấm dứt của vòng tái sanh. Lý do là vì khi có già, chết, sầu, bi, khổ, ưu, não, thì cũng có vô minh. Nếu không có vô minh, không thể có sầu, bi,... Khi chúng ta ưu sầu và chúng ta than khóc cho một cái gì, chúng ta đang trải qua một nỗi thống khổ, và trong đó cũng có vô minh. Khi có vô minh, thời có các hành và v.v... Bánh xe sanh tử luân hồi này cứ vẫn xoay và xoay vẫn như vậy. Đó là lý do vì sao giáo lý này được gọi là Hữu Luân. Liên quan tới giáo lý thập nhị nhân duyên này chúng ta phải hiểu về ba thời hay 3 giai đoạn (addhā), 12 chi phần, 20 hành tướng (Ākāra), 3 tục đoạn (sandhi, kết hợp), 4 yếu lược (saṅkhepa), 3 luân (vaṭṭa), 2 căn (mūla). Một số từ tiếng Anh có thể khác với Thanh Tịnh Đạo vì thế cần lưu ý. Đối với ba thời xem đoạn 287, đối với 20 hành tướng xem đoạn 293, đối với ba tục đoạn xem đoạn 289, đối với bốn yếu lược xem đoạn 290, đối với ba luân (vòng xoay) xem đoạn 298, và đối với hai căn xem đoạn 285.

#### 4. Linh Tinh

299.

Khi nó quay như vậy,  
 Về nguồn gốc trong bốn chân lý,  
 về nhiệm vụ, sự đề phòng, thí dụ,  
 Các loại sâu xa và những phương pháp,  
 Những điều trên cần được biết.

300. *Giải:* Về nguồn gốc trong 4 chân lý: Thiện nghiệp và bất thiện nghiệp được nói trong Saccavibhanga (Vbh. 106) không phân biệt, đều là nguồn gốc của khổ, và như vậy, hành do duyên vô minh được nói trong câu "Do duyên vô minh, có hành", thuộc chân lý thứ hai, với chân lý thứ hai làm nguồn gốc. Thức do hành, thuộc chân lý thứ nhất, với chân lý thứ hai làm nguồn gốc. Các món từ danh sắc đến dị thực thọ, thuộc chân lý thứ nhất, với chân lý thứ nhất làm nguồn gốc. Ái thuộc chân lý thứ hai, với chân lý thứ hai làm nguồn gốc. Thủ thuộc chân lý thứ hai, với chân lý thứ hai làm nguồn gốc. Hữu thuộc chân lý thứ nhất và thứ hai, với chân lý thứ hai làm nguồn gốc. Sanh là chân lý thứ nhất, với chân lý thứ hai làm nguồn gốc. Già chết do sanh thuộc chân lý thứ nhất, với chân lý thứ nhất làm nguồn gốc.

Đấy là thế nào Bánh xe sanh tử cần được hiểu về phương diện "nguồn gốc trong bốn chân lý".

301. Về nhiệm vụ, vô minh làm cho các hữu tình rối ren về các đối tượng của dục, và là một duyên cho sự biểu hiện các hành; cũng vậy hành (nghiệp) tạo các hữu vi, là một duyên cho thức, thức nhận biết sự vật là một duyên cho danh sắc, danh sắc củng cố lẫn nhau và là duyên cho sáu xứ, sáu (nội) xứ sanh tương ứng với sáu ngoại xứ và là duyên cho xúc. Xúc chạm đối vật và là duyên cho thọ, thọ kinh nghiệm kích thích của ngoại trần và là duyên cho ái, ái khát khao các đối tượng gọi tham dục và là duyên cho thủ, thủ bám lấy sự vật gọi tình vào các loại sanh, thú khác nhau, là duyên cho sanh, sanh tạo ra các uẩn là duyên cho già chết, già chết bảo đảm sự tan rã các uẩn, là duyên cho sự biểu hiện của hữu kế tiếp, vì nó kéo theo sâu bi...

[Chú thích: Sâu bi... được kể vào vô minh, nhưng tử tâm không có vô minh, hành, nên không là duyên cho hữu kế tiếp, do đó nói "vì nó kéo theo sâu bi"... -- Pm. 640].

Vậy Bánh xe sanh tử này cần được hiểu là xảy ra theo hai lối về nhiệm vụ thích ứng với mỗi phần của nó.

302. **Về sự đề phòng:** Mệnh đề "Vô minh duyên hành" thiết lập để khỏi thấy có người tạo tác, "Hành duyên thức" khỏi thấy sự luân chuyển của một tự ngã. "Thức duyên danh sắc" để khỏi có ảo tưởng về sự bền chắc, vì nó phân tích rõ căn đế của cái được đoán mò là tự ngã. Những mệnh đề khởi từ "Danh sắc duyên sáu xứ" trở đi ngăn chặn sự thấy cái tự ngã nhìn, nghe, ngửi, nếm, nhận thức, xúc, cảm thọ, khát ái, chấp thủ, trở thành sanh, già, chết. Vậy Bánh xe sanh tử này cần được hiểu là ngăn ngừa sự thấy sai, tùy trường hợp.

303. **Về thí dụ:** Vô minh như người mù, vì không thấy được đặc tính chung và riêng của các pháp. Hành do duyên vô minh ví như sự vấp của anh mù, thức do hành ví như sự té xuống, danh sắc do thức ví như ung nhọt sanh, sáu xứ như máu mù tụ lại, xúc do duyên sáu xứ như đánh vào chỗ máu tụ, thọ như cơn đau do bị đánh, ái ví như sự khao khát một liều thuốc, thủ ví như vớ nhằm thứ thuốc không hợp, hữu ví

như đắp vào vết thương thứ thuốc không hợp ấy, sanh ví như vết thương thành trâm trọng do xúc thuốc bậy, già chết ví như ung nhọt vỡ ra sau khi biến đổi.

Hoặc, vô minh như là "không lý thuyết", và "tà thuyết" (xem đ. 52) làm mờ mịt loài hữu tình. Kẻ ngu bị mờ mịt vì vô minh thì lao vào các hành tạo ra các hữu kể tiếp, như con tầm nhả tơ làm kén. Thức do hành dẫn, tự đặt mình vào các sanh thú, như một vương tử được vị phụ chánh lập lên ngai vua; tử tâm đoán tướng tái sanh tạo ra danh sắc với những khía cạnh khác nhau trong kiết sanh như nhà ảo thuật tạo huyễn. Sáu xứ cắm vào danh sắc mà trưởng thành, viên mãn như cụm rừng trên đất tốt, xúc sanh từ sáu xứ nội, ngoại như lửa bén khi cọ sát, thọ như người chạm lửa bị bỏng da, ái tăng nơi người cảm thọ, như khát tăng nơi kẻ uống nước muối. Một kẻ khát ái mong mỏi các loại hữu, như khát thèm nước, đó là thủ, do chấp thủ nó bám vào các hữu như cá cắn câu vì ham mồi. Khi có hữu thì có sanh, như có hạt thì có mầm mống, và già chết là điều chắc chắn khi đã sanh ra, như sự gãy đổ là cái chắc đối với cây đã mọc.

304. **Các loại sâu xa:** Lời đức Thế tôn "Lý thuyết duyên sinh này: này A-nan, thật sâu xa, sâu xa thay là lý duyên sanh này" (D. ii, 55) ám chỉ sự sâu sắc một là về nghĩa, hai về pháp, ba về giáo lý, bốn về sự thâm nhập. Như vậy là các loại sâu xa cần được hiểu về Bánh xe sanh tử.

305. Ý nghĩa "già chết do sanh" là sâu xa, vì khó hiểu thấu nguồn gốc già chết: Già chết không xuất phát từ sanh, mà nếu không phải từ sanh, thì cũng không từ một cái gì khác; già chết chỉ khởi từ sanh với độc một tính chất già chết mà thôi. Ý nghĩa của **sanh do duyên hữu** vân vân, cho đến **hành do duyên vô minh** cũng vậy. Bởi thế, Bánh xe sanh tử là sâu sắc về nghĩa. Đây là sự sâu xa về ý nghĩa, vì chính quả của một cái nhân được gọi là nghĩa, như Vibhanga nói: "Trí biết về quả của một nhân thì gọi là biện tài về nghĩa" (Vbh. 293).

306. Ý nghĩa của vô minh làm duyên cho hành là sâu xa, vì thật khó hiểu nối theo sắc thái nào, vào cơ hội nào, vô minh là duyên cho các hành đủ loại... Ý nghĩa của sanh duyên già chết cũng sâu xa tương tự như thế. Cho nên Bánh xe sanh tử là sâu xa về pháp. Đây gọi là sự sâu xa về pháp, vì pháp chỉ cho nguyên nhân, như Vibhanga nói: "Trí biết về nhân là biện tài về pháp".

307. Giáo lý duyên khởi này lại sâu xa ở chỗ nó cần được giảng theo nhiều cách, vì nhiều lý do, và chỉ có bậc toàn tri mới hoàn toàn an lập trong giáo lý ấy. Trong kinh điển, lý duyên khởi khi thì được dạy theo chiều thuận, khi lại theo chiều nghịch, và có khi cả thuận lẫn nghịch. Chỗ thì theo chiều thuận hay nghịch khởi từ chặng giữa, chỗ thì chia làm bốn đoạn với ba chỗ nối, chỗ chia ba đoạn với hai chỗ nối, chỗ chia hai đoạn với một nối. Do vậy nói Bánh xe sanh tử là sâu xa về cách giảng dạy. Đây là tính cách sâu xa về giáo lý.

308. Kế tiếp, các tự tánh của vô minh, vân vân, nhờ thâm nhập chúng mà người ta thấu hiểu đúng các đặc tính, là sâu xa vì chúng khó dò. Vì thế mà nói Bánh xe sanh tử này là sâu xa về sự thâm nhập. Vì ở đây ý nghĩa của vô minh kể như sự không biết, không thấy, không thâm nhập, các chân lý, ý nghĩa ấy là sâu xa. Cũng sâu xa như vậy, ý nghĩa của hành kể như tạo tác, tích lũy có tham hay không tham. Cũng sâu xa như vậy, ý nghĩa của thức kể như trống rỗng, biểu hiện kiết sanh chứ không phải "luân hồi". Cũng sâu xa như vậy, ý nghĩa danh sắc là đồng thời sanh khởi, kể như có

uẩn hay không, nghiêng về một đối tượng và bị quấy nhiễu. Cũng sâu xa như vậy, ý nghĩa của sáu xứ là ưu thắng, thế gian, cửa, lĩnh vực và sở hữu các đối tượng. Cũng sâu xa như vậy, là ý nghĩa của xúc kể như sờ chạm, tiếp xúc, ngẫu hợp, gặp gỡ. Cũng sâu xa như vậy, ý nghĩa của thọ kể như sự nếm trải kích thích của một đối tượng lạc, khổ hay lưng chừng, kể như vô ngã, kể như cái được cảm giác. Cũng sâu xa như vậy là ý nghĩa của ái kể như sự thích thú, sự dẫn mình, như dòng nước, như cỏ dại, như dòng sông, như biển ái, như cái không thể làm đây. Cũng sâu xa như vậy, là ý nghĩa của thủ kể như sự nắm bắt, chộp lấy, tà giải, dính mắc, và khó vượt qua. Cũng sâu xa như vậy là ý nghĩa của hữu kể như tích lũy, tạo tác, lao vào các loại sanh, thú, trú và hữu tình cư. Cũng sâu xa như vậy là ý nghĩa của sanh kể như sự ra đời, nhập thai, tái sanh, hiển hiện. Cũng sâu xa như vậy là ý nghĩa của già chết kể như hoại diệt, rơi rụng, tan rã, biến đổi. Đây là sự sâu xa về thâm nhập.

309. Lại nữa, có bốn phương pháp để cập ý nghĩa, là phương pháp Đồng nhất, phương pháp Dị biệt, phương pháp Vô can và phương pháp Quy luật không thể tránh. Như vậy, Bánh xe sanh tử còn phải được hiểu về phương diện này.

310. Sự không gián đoạn trong dòng tương tục "Vô minh duyên hành, hành duyên thức..." như tình trạng hạt giống thành mầm, mầm thành cây, ... gọi là phương pháp Đồng nhất. Một người thấy một cách chân chánh điều này, thì bỏ được đoạn kiến, nhờ hiểu tính cách không gián đoạn của dòng tương tục nhân quả. Người thấy sai thì bám lấy thường kiến do thấy đồng nhất trong dòng tương tục không gián đoạn qua đây chuyển nhân quả này.

311. Sự định rõ tự tánh của vô minh vân vân, gọi là **phương pháp Dị biệt**. Người thấy chân chánh điều này thì bỏ được thường kiến do thấy sự sanh khởi của từng chi phần mới. Và người nào thấy sai thì chấp đoạn kiến do nắm lấy từng cái dị biệt trong chuỗi biến cố tương tục, xem như có gián đoạn.

312. Sự vắng mặt của tính cách "hữu ý" nơi vô minh, v.v... Chẳng hạn, vô minh không nghĩ rằng, hành phải sanh từ nơi ta, hay hành cũng không nghĩ "thức phải do ta sanh", v.v... gọi là phương pháp Vô can. Người thấy được điều này thì bỏ được ngã kiến do hiểu rằng không có người tạo tác. Thấy sai thì chấp thủ tà kiến "Không có quả báo các nghiệp thiện ác", vì không thấy vận hành nhân quả từ vô minh, v.v... được thành lập như một định luật bởi những tự tính của chúng.

313. Sự phát sanh của hành do duyên vô minh, không do gì khác, của thức do hành, không gì khác, v.v... như vầng sanh từ sữa không đâu khác, gọi là **phương pháp Quy luật** tất yếu không thể tránh. Người thấy điều này thì bỏ được tà kiến vô nhân và tà kiến "không có quả báo các nghiệp" nhờ hiểu rõ thế nào quả phù hợp với duyên sanh ra nó. Người thấy sai, chấp rằng không có cái gì sanh từ cái gì, thay vì hiểu rằng quả sanh phù hợp với duyên của nó, thì bám vào tà kiến vô nhân và thuyết định mệnh.

Vậy Bánh xe sanh tử này

Về nguồn gốc trong bốn chân lý

Về nhiệm vụ, ngăn ngừa, ẩn dụ,

Các loại sâu xa, và phương pháp,

Cần được biết như trên.

314. Không có người nào, ngay cả trong mộng, thoát được cái vòng sanh tử khủng khiếp phá hoại này, như con sấm sét, trừ phi người ấy đã cắt đứt bằng gươm tuệ khéo



*mài trên đá thiên định, cái bánh xe sanh tử này, cái không chỗ đặt chân (để tìm hiểu) do tính chất sâu xa của nó, và khó vượt qua vì sự mờ mịt của nhiều phương pháp. Và đức Thế Tôn đã dạy như sau: "Này Ananda, sâu xa thay là lý duyên khởi. Chính vì không biết, không thâm nhập lý ấy, mà thế giới này đã thành một mớ bòng bong... không tìm thấy lối thoát khỏi vòng sanh tử với các cõi dữ, ác thú, đọa xứ, địa ngục." (D. ii, 55).*

*Bởi vậy, vì lợi ích an lạc cho mình và người.*

*Bậc trí hãy thực hành với chánh niệm*

*Để có thể khởi sự tìm thấy*

*Một chỗ đặt chân trong các chiều sâu*

*Của lý duyên khởi này*

Kế tiếp có bốn loại sâu xa và bốn phương pháp liên quan đến Pháp Duyên Sanh cần phải được hiểu. Bốn phương pháp quan trọng hơn bốn loại sâu xa. Pháp Duyên Sanh là sâu xa trong ý nghĩa, trong lời dạy của nó và v.v... Trong các loại sâu xa đề cập ở đoạn 304, sâu xa về nghĩa là sâu xa về quả. 'Nghĩa' ở đây không muốn nói tới ý nghĩa của các từ ngữ, mà muốn nói tới quả hay kết quả. 'Sâu xa về pháp' nghĩa là sâu xa về nhân. Sâu xa về lời dạy và sâu xa về sự thể nhập là như nhau. Paṭiccasamuppāda hay Pháp Duyên Sanh rất sâu xa về quả, về nhân, về lời dạy và cũng về sự thể nhập. Thể nhập hay chọc thủng vào bản chất của mỗi yếu tố trong lời dạy này rất quan trọng.

Có bốn phương pháp luận bàn về nghĩa. Chúng ta cần phải hiểu bốn phương pháp này. Thứ nhất là phương pháp đồng nhất. Thứ hai là phương pháp sai biệt. Thứ ba là phương pháp không quan tâm. Thứ tư là phương pháp quy tắc tất yếu (không thể tránh khỏi). Chúng ta phải hiểu Pháp Duyên Sanh qua bốn phương pháp này. Phương pháp đồng nhất có nghĩa là có một cái gì đó giống như tính liên tục đang diễn tiến. Nó không phải là những mắc xích rời rạc. Chúng là những mắc xích liên kết chặt chẽ với nhau. Có một loại tương tục nào đó trong đó. Kế tiếp là phương pháp sai biệt. Mặc dù chúng là một dòng tương tục, nhưng mắc xích này vẫn khác với mắc xích kia. Chúng thực sự khác nhau. 'Phương pháp không quan tâm' có nghĩa là không quan tâm tới cái gì đó. Vô minh không quan tâm tới việc nó phải là duyên cho các hành. Và các hành không quan tâm tới việc nó phải tạo ra thức và v.v... Đó gọi là phương pháp không quan tâm. Phương pháp quy tắc tất yếu có nghĩa là các hành chỉ do vô minh làm duyên chứ không phải do các chi phần khác. Tôi từng gặp khó với chữ 'quy tắc tất yếu' này. Trong một lần thuyết giảng về Paṭiccasamuppāda (Pháp Duyên Sanh) ở nơi an cư của tôi, không có một cuốn từ điển nào ở đó. Mặc dù có rất nhiều sách về tôn giáo, nhưng không có từ điển. Vì thế tôi đã yêu cầu các thiện sinh cho tôi biết ý nghĩa của từ này. Ba người cho tôi những ý nghĩa mà họ nghĩ là đúng, nhưng họ cũng không có từ điển. Cả ba người đều

cho tôi những nghĩa sai. Họ nghĩ ‘ineluctable’ là không thể biết được (bất khả tri) hay một cái gì đó đại loại như thế. Trong từ điển thì nói nó là ‘không thể tránh được hay không thể vượt qua hay chắc chắn’. Như vậy nó là quy luật tất yếu. Điều đó có nghĩa rằng các hành chỉ có thể do vô minh làm duyên và v.v... Đây là bố phương pháp.

Thực ra hai phương pháp đầu là quan trọng nhất bởi vì chúng ta phải hiểu cách làm thế nào để giải thích các pháp. Mặc dù chúng ta nói một chúng sanh được tái sanh ở đó. Chúng ta không thể nói rằng chúng sanh ấy với chúng sanh trước là đồng nhất hay có một cái gì từ kiếp sống này đi qua kiếp sống khác. Chúng ta phải hiểu Duyên Sanh liên quan tới ít nhất hai phương pháp đồng nhất và sai biệt này. Như vậy chúng ta phải kết hợp hai phương pháp để hiểu chúng. Nếu chúng ta chỉ lấy một phương pháp chúng ta sẽ rơi vào một loại tà kiến nào đó. Bốn phương pháp này rất quan trọng. Đến đây chúng ta cũng chấm dứt phần nói về Duyên Sanh.

## **Chương XVIII**

### **Kiến Thanh Tịnh**

*(Ditthivisuddhi-niddesa)*

-ooOoo-

1. Ở một chương trước (Ch. XIV, đ. 32) có nói: “Vị ấy nên trước hết, tăng trưởng tri kiến bằng sự học hỏi về những gì là đất sau khi đã viên mãn hai thứ thanh tịnh là thanh tịnh giới và thanh tịnh tâm, được gọi là những gốc rễ. Về những gốc rễ này, thì thanh tịnh giới là Giới hoàn toàn thanh tịnh về cả bốn phần, tức sự chế ngự với chế ngự của giới bốn v.v... đã được đề cập chi tiết ở phần nói về Giới (Ch. I - II), Tâm thanh tịnh là tám thiện chứng cùng với định cận hành, cũng đã được bàn chi tiết trong phần mô tả Định (Ch. III đến XIII), được kể dưới mục Tâm trong bài kệ dẫn nhập. Hai thanh tịnh này cần được hiểu chi tiết như vậy.

2. Nhưng trên đây có nói (đ. 32, Ch. XIV) năm thanh tịnh gồm Kiến thanh tịnh, đoạn nghi thanh tịnh, Đạo phi đạo tri kiến thanh tịnh, Đạo tri kiến thanh tịnh và tri kiến thanh tịnh, được gọi là những thân cây”. Ở đây, Kiến thanh tịnh là sự thấy đúng danh-sắc.

[Chú thích: Danh đây cần xem như là bốn uẩn thọ, tướng, hành, thức thuộc cả ba bình diện (cõi), không bỏ bớt thức như trong trường hợp “Do duyên thức, có danh sắc, và không bao gồm các uẩn siêu thế tương ưng Niết bàn. - Pm. 744).

### **Định Rõ Danh Sắc**

#### **1. Căn Cứ Bốn Đại Chúng**

##### **A. Khởi từ Danh**

3. Một người muốn hoàn tất việc này, trước hết nếu vị ấy tu theo chỉ thừa (cỗ xe tịnh chỉ), thì hãy xuất định từ một thiện thuộc sắc hay vô sắc nào cũng được, trừ phi tướng phi phi tướng xứ,

[Chú thích: người khởi sự làm công việc này thường gặp khó khăn khi phân biệt hình thức hữu cao nhất, tức phi tướng phi phi tướng xứ"-- Pm. 744. Sở dĩ như vậy là vì tướng giảm tới độ vị tế (xem M. iii, 28)] và vị ấy nên phân biệt theo đặc tính, nhiệm vụ, v.v... những thiện chi tâm, tứ, ... cùng các pháp tương ứng với chúng (nghĩa là thọ, tướng, v.v... ). Khi vị ấy đã làm như vậy, tất cả các pháp ấy cần được định nghĩa là danh (nāma) theo định nghĩa nghiêng về (namana), vì nó nghiêng về phía đối tượng. Nghiêng về phía một đối tượng có nghĩa rằng không có sự sanh khởi nếu không có một đối tượng hoặc có nghĩa là đặt tên cho đối tượng - Pm. 744)].

4. Rồi, cũng như một người, nhờ theo dấu một con rắn đã bắt gặp trong nhà, tìm ra được hang ổ của nó, cũng vậy, hành giả dò xét cái danh ấy, tìm cho ra sự sanh khởi của nó nương vào cái gì, và thấy rằng, nó y cứ vào sắc chất của trái tim. Sau đó, vị ấy phân biệt là "sắc" các đại chủng làm chỗ nương cho tim, và các loại sở tạo sắc khác có tứ đại làm chỗ tựa. Vị ấy định nghĩa tất cả đó là sắc (rūpa) vì nó bị khuấy nhiễu (ruppana) bởi lạnh nóng. Rồi vị ấy định nghĩa vẫn tất là danh sắc cái danh có đặc tính nghiêng về, và cái sắc có đặc tính bị khuấy nhiễu.

### **B. Khởi Từ Sắc**

5. Nhưng một người theo quán thừa, cỗ xe trí tuệ thuần túy, hay cũng người theo chỉ thừa nói trên, phân biệt bốn đại vẫn tất và chi tiết, theo một trong nhiều cách đã nói trong chương Phân biệt Giới (Ch. XI, đ. 27). Khi các giới đã rõ rệt trong đặc tính chính xác của chúng, thì trước hết, trong trường hợp tóc do nghiệp sanh, hiện rõ mười loại sắc thuộc thân thập pháp là: bốn đại, màu, mùi, vị, thực tố, mạng và thân-tịnh-sắc. Và vì tánh thập pháp cũng hiện diện ở đây, nên có thêm mười sắc pháp nữa (tức chín thứ trước thêm tánh thay vì thân tịnh sắc). Và vì ba nhóm 8 pháp (với thực tố thứ tám, nghĩa là 4 đại, màu, mùi, vị và thực tố) thực sanh, thời sanh và tâm sanh cũng hiện diện nên còn có 24 sắc pháp khác. Như vậy có tất cả 44 sắc pháp trong mỗi phần thuộc 24 thân phần do cả bốn nguồn gốc sanh (nghiệp, tâm, thời, thực). Còn bốn thứ: mồ hôi, nước mắt, đờm, nước mũi do thời sanh và tâm sanh, thì có 16 sắc pháp từ hai nhóm tám (thực tố thứ tám trong mỗi nhóm). Bốn món gồm bao tử (tức đồ ăn chứa trong đó), phân, mủ, nước tiểu, do thời sanh, thì chỉ có tám sắc pháp (thực tố là thứ tám) do thời sanh mà thôi. Đây là phương pháp, trong trường hợp 32 khía cạnh của thân thể.

6. Nhưng có mười khía cạnh khác trở nên rõ rệt khi 32 khía cạnh này đã rõ. [Chú thích: 4 khía cạnh thuộc hỏa đại: cái gì làm nóng, tiêu hủy, đốt cháy, tiêu hóa và 6 thuộc phong đại: gió (hay năng lực) đi lên, gió đi xuống, gió trong bụng, gió trong ruột, gió trong tứ chi, hơi thở]. Và về những thứ này, trước hết 9 sắc pháp mạng căn (nhóm tám với thực tố thứ tám, thêm mạng), cũng trở nên rõ rệt trong cái phần hỏa do nghiệp sanh, làm tiêu hóa thực phẩm được ăn vào, v.v... Cũng rõ rệt thanh cứu pháp (nhóm tám như trên thêm âm thanh) trong cái phần phong đại do tâm sinh, là hơi thở, và 33 sắc pháp gồm mạng-cứu-pháp nghiệp sanh, và ba nhóm 8 với thực tố thứ tám, trong trường hợp mỗi phần còn lại trong tám (phần) thuộc bốn nguồn gốc sanh.

7. Khi những sở-tạo-sắc (do chấp thủ) này đã trở nên rõ rệt trong 42 khía cạnh nói trên nghĩa là, 32 thân phần, 4 kiểu hỏa và 6 kiểu phong), thì 60 sắc pháp khác cũng trở nên rõ rệt với thập pháp tâm-cơ hay sắc căn, và năm căn môn mỗi thứ 10: thập

*pháp mắt, tai, v.v... Gom tất cả lại dưới đặc tính "bị bức nã", hành giả xem chúng là sắc.*

*8. Khi vị ấy đã phân biệt sắc như thế, thì các pháp vô sắc trở nên rõ rệt theo căn môn, nghĩa là: - 81 loại tâm thể gian gồm hai bộ năm (34-38 và 50-54 xem đồ biểu), ba loại ý giới (39, 55 và 70), và 68 ý thức giới; - và 7 tâm sở (biến hành): xúc, thọ, tưởng, tư, mạng căn (7), nhất tâm (8) và tác ý (30). Bảy tâm sở này luôn luôn câu sanh với 81 loại trên. Nhưng các loại tâm siêu thế thì không thể được biết rõ bởi một người thực hành còn tuệ hay một người thuộc chỉ thừa (cỗ xe tịnh chỉ), vì những loại tâm ấy vượt ngoài tâm họ. Gom tất cả vô sắc pháp này lại dưới đặc tính "nghiêng về", hành giả xem chúng là danh.*

*Đây là cách một thiền giả phân biệt danh-sắc một cách chi tiết, qua phương pháp phân biệt bốn đại chúng.*

Tập sách này được Tôn giả Buddhaghosa viết vì lợi ích của các vị sư đang hành thiền. Có thể xem Thanh Tịnh Đạo như một cuốn cẩm nang hành thiền cho các vị sư. Nó được viết với một sự sắp xếp theo ba bước phát triển tâm linh. Bước thứ nhất là giới (sīla). Bước thứ hai là định (samādhi). Và bước thứ ba là tuệ (paññā). Chúng ta đã đi qua các chương nói về giới, định và một vài chương về tuệ. Chương thứ nhất và thứ hai bàn về giới. Các chương khác cho đến chương mười ba bàn về những gì gọi là định. Trong những chương ấy bốn mươi đề mục thiền chỉ hay thiền định đã được đề cập. Với chương thứ mười bốn chúng ta đi đến lĩnh vực tuệ. Chương thứ mười bốn đến chương thứ mười bảy này đang chuẩn bị cho thiền minh sát (vipassanā). Theo cuốn sách này, trước khi chúng ta muốn hành thiền minh sát chúng ta phải hiểu về các uẩn, các xứ, các quyền, Thánh Đế, và Duyên Sanh. Để đi xa hơn chúng ta sẽ phải quen thuộc với các chương 14 – 17. Các chủ đề nghiên cứu trong các chương ấy sẽ được sử dụng lại cho những gì được nói tới trong những chương này.

Với chương thứ mười tám này, chúng ta bắt đầu bàn về việc hành thiền minh sát thực thụ. Các chương trước chỉ là sự chuẩn bị, giống như cho bạn những thông tin về các uẩn v.v... những gì mà bạn sẽ quán trên đó hay những gì bạn sẽ phải thấy được khi hành thiền minh sát mà thôi. Thiền minh sát được mô tả như có liên quan đến các giai đoạn thanh tịnh khác nhau. Có bảy giai đoạn thanh tịnh. Nếu nhìn vào đoạn 1 bạn thấy có những dấu chỉ tham khảo đến các chương trước. Tức là đến hai thanh tịnh đầu — Giới thanh tịnh và tâm thanh tịnh. 'Giới thanh tịnh' nghĩa là giữ giới, không vi phạm giới. 'Tâm thanh tịnh' nghĩa là hành thiền chỉ (thiền định) cho đến khi đắc cận định hoặc an chỉ định. Đó gọi là 'Tâm thanh Tịnh'. Ở đây 'tâm' thực sự có nghĩa là định (samādhi). Hai thanh tịnh này — giới thanh tịnh và tâm thanh tịnh, được gọi là 'thanh tịnh gốc' bởi vì chúng giống như những gốc rễ. Trên hai gốc này các thanh tịnh khác sẽ được xây dựng.

Các thanh tịnh khác là gì? Ở đoạn 2 “Kiến Thanh Tịnh, Đoạn Nghi Thanh Tịnh, Đạo Phi Đạo Tri Kiến Thanh Tịnh, Tri Kiến Thanh Tịnh.” Những thanh tịnh này được gọi là ‘thanh tịnh thân’. Như vậy có tất cả bảy thanh tịnh. Hai thanh tịnh đầu đã được bàn đến trong các chương từ 1 đến 13. Chương 14 đến chương 17 là sự chuẩn bị cho thiền minh sát. Chương hiện nay, chương 18, bàn về Kiến Thanh Tịnh. ‘Kiến Thanh Tịnh’ thực sự có nghĩa là có chánh kiến liên quan đến các uẩn, xứ, v.v...

Chúng ta hãy giả sử mình là một người hành thiền minh sát. Nếu bạn theo thứ tự của cuốn Thanh Tịnh Đạo này, trước tiên bạn phải hành thiền chỉ để đắc thiền. Hoặc nếu bạn hoàn toàn không hành thiền chỉ mà đi thẳng vào minh sát. Ở đây trước tiên chúng ta có sự xác định về danh và sắc. Sự xác định danh sắc được giải thích trong chương này. ‘Xác định danh sắc thực sự có nghĩa là thấy tâm và thân một cách rõ ràng trong lúc hành thiền. Cái thấy ấy được gọi là ‘xác định danh sắc’. Để hiểu hay để xác định danh và sắc, chúng ta cần hiểu tâm và thân là gì theo lời dạy của Đức Phật. Điều này đã được mô tả trong các chương trước.

Tâm chúng ta là gì? Nó là thức và các tâm sở. Sắc như bạn biết là những thuộc tính vật lý trong thân chúng ta cũng như trong những vật bên ngoài như trong bàn, ghế, cây cối, và v.v... Đoạn 3 mô tả cách một người theo cỗ xe tịnh chỉ tức người hành thiền chỉ trước tiên xác định danh sắc hay tâm và thân. “Một người muốn hoàn tất việc này, trước tiên nếu cỗ xe của vị ấy là tịnh chỉ (nghĩa là nếu vị ấy hành thiền chỉ trước và có đắc các bậc thiền [jhānas]), nên xuất khỏi bất kỳ bậc thiền sắc giới hoặc vô sắc đó (Bạn biết có tám thiền chứng, bốn thiền sắc giới và bốn thiền vô sắc) ngoại trừ phi tưởng phi phi tưởng xứ.” Đó là bậc thiền vô sắc cao nhất. Phi tưởng phi phi tưởng xứ thiền vi tế đến nỗi nó rất khó cho một người xác định danh sắc xác định được chúng một cách rõ ràng. Vì thế nó được bỏ ra. Như vậy ở đây chúng ta có cả thấy bảy thiền chứng. “Và vị ấy nên phân biệt theo đặc tính, nhiệm vụ, v.v..., các thiền chi, bao gồm tâm, tứ,...” Trước tiên vị ấy nhập vào một bậc thiền nào mà vị ấy đã đắc. Kế tiếp vị ấy xuất thiền và lấy các thiền chi như tâm, tứ,... như đối tượng của thiền minh sát. Hoặc vị ấy có thể lấy các danh pháp khác đi kèm với bậc thiền làm đối tượng của thiền minh sát. Vị ấy cố gắng để thấy đặc tính, nhiệm vụ, sự thể hiện và nhân găn của chúng.

Khi chúng ta nghiên cứu một pháp nào trong Vi-diệu Pháp, chúng ta cũng phải hiểu chúng liên quan đến bốn hay ba phương diện này. Thứ nhất là đặc tính. Thứ hai là nhiệm vụ. Thứ ba là sự thể hiện hay cách thể hiện. Thứ tư là nhân găn. Như vậy người hành thiền phải quán các thiền chi hay các tâm sở (danh pháp) đi cùng các thiền chi liên quan đến đặc tính, nhiệm vụ và cách thể hiện của chúng.

“Khi vị ấy đã làm như vậy, tất cả cái phải được xác định là danh trong nghĩa hướng về do sự hướng về đối tượng của nó.” Vị ấy quán hay vị ấy tự làm cho mình nhận biết được các thiện chi hay các danh pháp khác. Vị ấy có thể lấy từng thiện chi một và cố gắng để hiểu đặc tính, nhiệm vụ,... của những danh pháp này. Kế tiếp vị ấy thấy rằng cái này là danh. Cái này thuộc về tâm. Sau đó vị ấy sẽ đi đến sắc. Như vậy trước tiên vị ấy xác định chúng là danh (nāma). Từ Pāli ‘nāma’ nghĩa đen là nghiêng về hay hướng về phía. Nāma là cái hướng về phía đối tượng. Khi bạn chăm chú trên đối tượng trong lúc hành thiền, bạn có thể nhận ra rằng tâm giống như đang đánh vào đối tượng hay đang đi về phía đối tượng. Chúng ta giả sử rằng có một tiếng ồn ở bên ngoài. Bạn lấy tiếng ồn ấy như một đối tượng. Rồi bạn lại có một vài ý nghĩ khác. Như vậy tâm bạn sẽ đi đến đối tượng ấy, và rồi lại có một đối tượng khác và đối tượng khác nữa,... Vì thế mới nói tâm là cái hướng về đối tượng. Đó là lý do vì sao nó được gọi là ‘nāma’ trong Pāli. Sau khi xác định danh người hành thiền sẽ xác định sắc. Đoạn thứ tư mô tả cách xác định sắc này. “Ví như một người, nhờ theo dõi một con rắn mà anh đã gặp trong nhà của mình, tìm thấy chỗ ở của nó thế nào, thì cũng vậy người hành thiền xem xét kỹ lưỡng danh đó, vị ấy cố khám phá xem sự sanh khởi của nó được hỗ trợ bởi cái gì và thấy rằng nó được hỗ trợ bởi sắc của trái tim.” Theo những lời dạy của Vi-diệu Pháp thì hầu như mỗi loại thức đều phải có một căn cứ vật lý. Nhãn thức có con mắt như một căn cứ vật lý. Nhĩ thức có tai như một căn cứ vật lý. Ở đây người hành thiền trú trên tâm. Rồi theo dõi tâm vị ấy khám phá hay cố khám phá xem tâm được hỗ trợ bởi cái gì. Và vị ấy nhận ra rằng trái tim là sự hỗ trợ của các thiện chi và các tâm sở cùng sanh với các thiện chi ấy.

“Sau đó, vị ấy phân biệt là sắc, các đại chủng (tứ đại), vốn là sự hỗ trợ của trái tim, và các loại sắc y sinh còn lại có các giới như sự hỗ trợ của chúng.” Có tâm cơ (hadaya vatthu, heart base, 心基 tâm cơ). Tâm cơ là một loại sắc y đại sanh. Tâm cơ dựa vào các đại chủng khác. Có bốn đại chủng hay tứ đại — địa đại, hỏa đại, thủy đại và phong đại. Tâm cơ, một phân tử sắc rất nhỏ, nương vào các đại chủng. Như vậy vị ấy cũng khám phá bốn đại chủng này nữa. Vị ấy xác định tất cả pháp ấy là sắc bởi vì nó bị quấy nhiễu bởi lạnh, nóng,... Nghĩa là nó bị thay đổi bởi lạnh, nóng, đói, khát, bởi các vết cắn của côn trùng và v.v... Ở đoạn 4 này bạn thấy các sắc (rūpa). Sở dĩ gọi là rūpa (sắc) bởi vì nó bị quấy nhiễu hay bị thay đổi với thời khí hậu. Nó thay đổi với đói. Nó thay đổi với khát và v.v... Một người đi theo cỗ xe tịnh chỉ hay hành thiền chỉ trước tiên xác định các danh pháp, các thiện chi và các tâm sở đồng sanh của nó. Sau đó vị ấy cố gắng tìm căn cứ (căn xứ) của các danh pháp này. Kế tiếp vị ấy xác định sắc là căn cứ của các danh pháp ấy. Vị ấy xác định nó là rūpa (sắc). Trong lúc hành thiền trước tiên vị ấy trú trên các danh pháp. Rồi từ các danh pháp này vị ấy đi đến các sắc pháp. Vị ấy xác định nāma (danh) và rồi vị ấy xác định rūpa (sắc).

Đó là đối với người theo cỗ xe tịnh chỉ. Tức là đối với người hành thiền định và đắc các bậc thiền.

Có người không hành thiền chỉ mà chỉ hành thiền minh sát. Vì họ không có các bậc thiền để trú trên đó, nên có một phương pháp khác. Đoạn 5 và những đoạn sau mô tả cách quán hay xác định danh và sắc dành cho người theo cỗ xe minh sát này. Một người theo cỗ xe thiền chỉ cũng có thể theo phương pháp này. Nó tùy thuộc vào vị ấy hoặc quán danh trước rồi quán sắc sau hoặc quán sắc trước rồi quán danh sau. Đối với một người theo cỗ xe minh sát, vị ấy phải bắt đầu với sắc trước rồi mới đi đến danh. Lý do là vì sắc đối với vị ấy dễ thấy hơn các danh pháp hoặc các loại tâm. “Nhưng một người mà cỗ xe của vị ấy là thuần quán, hay cũng cái người theo cỗ xe thiền chỉ đã nói trên, phân biệt tứ đại tóm tắt hoặc chi tiết theo một trong những cách khác nhau đã nói trong chương Xác Định Tứ Đại.” Bạn phải quay trở lại chương 11.

Phương pháp xác định danh và sắc được mô tả qua tứ đại, qua 18 giới, qua 12 xứ, qua các uẩn và rồi qua sự xác định tóm tắt. Các cách khác cũng được đưa ra ở đây. Cách thứ nhất là qua tứ đại. Thực ra đầu đề mà chúng ta có ở đoạn 3 trên ‘Sự Xác Định Dựa Vào Tứ Đại’ lẽ ra phải ở đoạn 4 này. Chỉ ở đoạn 4 sự xác định tứ đại mới bắt đầu.

Ở đây vị ấy trú trên sắc trước, không phải tâm. “Khi các đại đã trở nên rõ ràng trong những đặc tính chính xác của chúng, trước tiên, trong trường hợp của tóc do nghiệp sanh hiện rõ mười sắc pháp với thân thập sắc như vậy: tứ đại (đất, nước, lửa, gió), màu, mùi, vị, dưỡng chất, mạng căn và thân tịnh sắc.” Để hiểu được đầy đủ chỗ này bạn cần phải quen với các chương trước. Các sắc pháp được mô tả như do nhân bởi nghiệp, do nhân bởi tâm, do nhân bởi thời tiết và do nhân bởi vật thực. Những sắc pháp này được đề cập theo nhóm — nhóm tám, nhóm chín, nhóm mười, v.v... Những nhóm này thực sự không được tìm thấy trong Kinh, nhưng trong các bản Chú Giải chúng ta tìm thấy các nhóm này và trong Vi Diệu Pháp Yếu Nghĩa cũng vậy chúng ta tìm thấy các sắc pháp đề cập theo nhóm. Ở đây tác giả đang giải thích các nhóm này. Nếu bạn không quen với các nhóm ấy, những đoạn này có thể khó hiểu hoặc có thể làm cho bạn bối rối.

Mặc dù ở đây sắc được nói là theo tứ đại, song chúng ta phải hiểu rằng khi tác giả mô tả việc xác định tứ đại, sự mô tả của tác giả liên quan đến 32 thân phần. Như vậy chúng ta phải đi trở lại chương nói về 32 thân phần và nhớ thân phần nào do cái gì làm nhân (nghiệp, tâm, thời tiết hay vật thực). Có 32 thân phần — tóc, lông, móng, răng, da và v.v...cho đến nước tiểu vốn là thủy đại. Trong tập sách này nói tóc do nghiệp sanh. Thực ra tóc do nhân bởi nghiệp hay do nghiệp sanh và cũng do tâm sanh, thời tiết sanh, vật thực sanh. Nó do cả bốn nhân sanh.

Trước tiên, trong trường hợp của sắc do nghiệp sanh hiện rõ mười sắc pháp với thân thập sắc như vậy: tứ đại, màu, mùi, vị, dưỡng chất, mạng căn, và thân tịnh sắc. Và bởi vì tánh thập sắc cũng có mặt ở đó nên có mười sắc khác, [đó là chín sắc như trên cộng với sắc tánh thay vì thân tịnh sắc]. Và vì tám sắc với dưỡng chất là thứ tám, [đó là tứ đại, màu, mùi, vị và dưỡng chất], do vật thực sanh, do thời tiết sanh, và do tâm sanh cũng có mặt ở đó, nên có 24 sắc pháp khác. Như vậy có tổng cộng 44 sắc pháp trong trường hợp của mỗi trong 24 thân phần thuộc bốn loại nguồn gốc (do nghiệp, tâm,...)”

Nếu bạn nhìn vào các nhân ở cuối đoạn 5 này (thức ăn trong bao tử, mù, phân, nước tiểu), chúng do thời tiết sanh. Mồ hôi, nước mắt, nước miếng và nước mũi là do thời tiết và tâm sanh. Có hai nguyên nhân cho chúng. Có bốn loại hỏa đại. Loại hỏa đại cuối cùng là lửa làm tiêu hóa những gì chúng ta ăn, uống và v.v... Lửa đó là do nghiệp sanh. Nếu bạn có một cái bao tử tốt, có nghĩa là bạn có nghiệp tốt. Hơi thở vô và hơi thở ra là do tâm sanh. Hơi thở chỉ xảy ra ở những chúng sanh nào có tâm mà thôi. Những sắc còn lại thì do bốn loại sanh. Chúng do bốn nhân —nghiệp, tâm, thời tiết và vật thực sanh. Đối với tóc do nghiệp sanh có một số các sắc pháp. Đối với tóc do vật thực và thời tiết sanh cũng có một số sắc pháp. Như vậy tổng cộng có bao nhiêu? Trong cuốn sách này nói có bao nhiêu? Có 44 sắc pháp trong trường hợp của mỗi trong 24 thân phần do bốn loại (nghiệp, tâm,...) sanh.” Như vậy tóc có cả thảy 44 sắc pháp.

Nhưng trong trường hợp của bốn, đó là mồ hôi, nước mắt, nước miếng và nước mũi, vốn do thời tiết và tâm sanh, thì chỉ có 16 sắc pháp với hai tổng hợp sắc có dưỡng chất là thứ tám trong mỗi nhóm.” Có nhóm gọi là ‘bất ly’. Chắc bạn còn nhớ chữ ‘bất ly’ này. Chúng là những sắc pháp mà về phương diện vật lý không thể tách ra được. Luôn luôn có những sắc pháp này. Ngay cả trong hạt nguyên tử (kalāpa) nhỏ nhất theo Vi-diệu-pháp, cũng phải có tám sắc này — đất, nước, lửa, gió, màu, mùi, vị và dưỡng chất. Tám sắc này được gọi là ‘tổng hợp sắc có dưỡng chất là thứ tám.’ Trong Pāli nó không dài như vậy, nhưng nếu bạn dịch nó ra tiếng Anh hay một ngôn ngữ nào khác, nó trở thành một cái tên dài, ‘octad with nutritive essence as eighth’ hay ‘tổng hợp sắc có dưỡng chất là thứ tám’. Pāli chỉ là ‘Suddatṭhaka’ Đoàn Bát Thuần.

“Trong trường hợp của bốn, đó là, thức ăn trong bao tử, phân, mù, và nước tiểu, vốn do thời tiết sanh, thì tám sắc pháp (Vì lẽ chúng do thời tiết sanh nên chỉ có tám sắc.) trở nên rõ rệt trong mỗi thứ với tổng hợp tám sắc có dưỡng chất là thứ tám (tám sắc bất ly). Trước tiên đây là phương pháp trong trường hợp của 32 khía cạnh của thân.”

“Nhưng có thêm mười khía cạnh nữa trở nên rõ ràng sau khi 32 khía cạnh này đã rõ [Chú thích: 4 khía cạnh thuộc hỏa đại: cái gì làm nóng, tiêu hủy, đốt cháy, tiêu hóa và 6 thuộc phong đại: gió (hay năng lực) đi lên, gió đi xuống, gió trong bụng,



*gió trong ruột, gió trong tứ chi, hơi thở*]. Và liên quan đến những khía cạnh này, trước tiên, chín sắc pháp, đó là tổng hợp tám với dưỡng chất là thứ tám cộng với mạng căn, trở nên rõ ràng trong trường hợp của phần lửa (hoả) do nghiệp sanh tiêu hoá những gì được ăn vào, v.v...” Đó là loại lửa thứ tư trong bốn hoả đại, lửa tiêu hoá. Có tám sắc bất ly và sắc mạng quyền. Như vậy có chín sắc.

“Và cũng vậy, chín sắc — tổng hợp tám có dưỡng chất là thứ tám, cộng với sắc âm thanh, trong trường hợp của phần (phong đại) hơi thở vô và hơi thở ra do tâm sanh.” Trong những hơi thở-vô và hơi thở-ra có chín sắc pháp, tám sắc bất ly cộng với sắc âm thanh. “Và 33 sắc pháp, đó là, mạng quyền chín sắc [do nghiệp sanh] (mạng căn cứu pháp) và ba tổng hợp tám với dưỡng chất là thứ tám, trong trường hợp của mỗi trong tám [phần] còn lại thuộc bốn nguồn gốc (nghiệp, tâm...) sanh.” Ở đó chúng ta có tám sắc bất ly cộng với sắc mạng quyền. Tổng hợp sắc đó được gọi là ‘mạng quyền chín sắc’ (mạng căn cứu pháp). Và ba tổng hợp tám có dưỡng chất là thứ tám hay còn gọi là tám sắc bất ly. Như vậy một mạng quyền chín sắc và ba tổng hợp tám sắc bất ly thành 9 cộng với 24 bằng 33. Nếu bạn không thể đếm được chúng cũng đừng lo.

Trong pháp hành thực tiễn bạn không cần phải thấy chúng giống như đã đề cập ở đây. Nó rất khó ngay cả đối với những người có học Vi-diệu Pháp. Không dễ gì để chúng ta có thể thấy chúng một cách rõ ràng khi hành thiền. Chúng ta có chỉ thấy được một vài sắc trong số đó, chứ không tất cả. Dù mọi thứ được đề cập chi tiết ở đây, nhưng điều đó không có nghĩa rằng khi hành thiền minh sát bạn phải thấy tất cả những gì đã được nói. Cái quan trọng trong việc thực hành là làm thế nào để có thể thấy một cách rõ ràng những gì bạn đang quan sát trong tâm bạn. Giả sử bạn đang ghi nhận hay bạn đang quan sát lúc thì các danh pháp lúc thì các sắc pháp. Khi bạn đang tập trung trên hơi thở là bạn đang tập trung trên sắc. Hơi thở là chất gió và gió là sắc pháp. Khi bạn đang tập trung trên những ý nghĩ của bạn là bạn đang trú trên tâm. Bạn chú ý đến chúng và cố gắng thấy chúng một cách rõ ràng — hơi thở như là hơi thở và những ý nghĩ của bạn hay những danh pháp như là những danh pháp. Khi bạn có thể thấy chúng một cách rõ ràng không bị pha tạp với những thứ khác, bạn được nói là đã có được tuệ phân biệt danh và sắc.

Tuệ phân biệt danh-sắc này không đến vào lúc bạn bắt đầu thực hành. Trước khi bạn đến được giai đoạn này, bạn phải có đủ định. Vào lúc bắt đầu cái bạn đang làm là cố gắng để có định. Sau khi bạn đã có định, sau khi tâm của bạn có thể ở trên đối tượng không bị những chướng ngại của tâm (năm triền cái) quấy rầy, lúc đó bạn mới có thể thấy các pháp một cách rõ ràng. Đôi khi người hành thiền nghĩ rằng họ có thể thấy rõ. Họ nghĩ rằng khoanh khắc họ ngồi xuống và quan sát họ có thể thấy một cách rõ ràng liền. Nhưng về sau khi họ thực sự thấy được rõ rồi họ nói “Những gì ta nói ta thấy rõ trước đây chả là

gì cả. Thực tế là chỉ bây giờ ta mới thấy rõ.” Vì thế nếu bạn không theo dõi được tất cả danh sắc này bạn cũng đừng lo.

Trước tiên người hành thiền theo dõi các sắc pháp theo những cách khác nhau. Sau khi đã xác định được sắc (rūpa), vị ấy cố gắng để xác định danh (nāma). Đoạn 8 mô tả rằng “Gom tất cả những pháp này dưới đặc tính ‘bị quấy nhiễu’, vị ấy thấy chúng như là ‘sắc’. Khi vị ấy đã phân biệt được sắc như vậy, các pháp vô sắc (danh pháp) trở nên rõ ràng với vị ấy hợp theo căn môn, đó là, 81 loại tâm hiệp thế” và v.v.... Ở đoạn này các loại tâm khác nhau được đề cập. Nếu bạn nhớ được các chương nói về tâm, bạn sẽ dễ dàng hiểu được điều này. Nếu không nhớ, bạn cũng đừng lo.

Trong thực hành đôi khi bạn thấy một cái gì đó và bạn ghi nhận tâm thấy đó. Đôi khi bạn nghe một cái gì đó và bạn ghi nhận tâm nghe đó. Khi bạn có chánh niệm về tâm thấy, tâm nghe, là bạn đang thấy danh. Cũng vậy bạn nhất định sẽ thấy rằng tâm là cái nghiêng về phía đối tượng. Đó là những gì được gọi là ‘nāma’ trong Pāli.

Khi quan sát hay chăm chú trên các loại tâm, bạn không quan sát các loại tâm siêu thế. Tâm siêu thế và các tâm sở đi kèm các loại tâm ấy không phải là lãnh vực của vipassanā (thiền minh sát). Trong thiền minh sát bạn chỉ lấy các pháp hiệp thế làm đối tượng. Đơn giản là vì tự thân bạn vẫn chưa kinh nghiệm được các pháp siêu thế. Nếu bạn không có kinh nghiệm, bạn không thể thấy rõ. Trong thiền minh sát chúng ta chỉ quan tâm các pháp hiệp thế chứ không phải siêu thế. Vì thế các loại tâm siêu thế được loại ra khỏi các loại tâm được xem là đối tượng của thiền minh sát.

Tất cả các loại tâm và tâm sở này được xác định như Danh (nāma). Bạn xác định sắc trước và sau đó xác định danh. Bạn xác định sắc ngang qua tứ đại.

## **2. Định Nghĩa Căn Cứ 18 Giới**

9. Một người khác phân biệt bằng 18 giới. Như thế nào? Ở đây, một tỷ kheo quán xét các giới như sau: “Trong người này đây là nhân giới... đây là ý thức giới.” Thay vì chấp cục thịt loang lổ với các vòng tròn đen, trắng, có bề dài bề ngang, được mắc vào lỗ con mắt với đường gân, mà thế gian gọi là “một con mắt”, hành giả định nghĩa là “nhân giới” cái phân mắt tịnh-sắc thuộc loại đã tả dưới mục các sở-tạo-sắc trong phần nói về các Uẩn. (Ch. XIV, đ. 47).

10. Nhưng vị ấy không định nghĩa là “nhân giới” những sắc pháp còn lại gồm 53 tất cả, tức 9 câu sanh sắc là bốn đại chủng làm sở-y cho nó, màu, mùi, vị, thực tố và mạng căn; 20 sắc nghiệp sanh cũng ở đây, là thân thập pháp và tánh thập pháp; và 24 sắc phi-chấp-thủ là ba nhóm 8 (với thực tố thứ tám) thực sanh, vân vân. Cùng phương pháp ấy áp dụng cho nhĩ giới vân vân. Nhưng trường hợp thân giới, thì những sắc pháp còn lại gồm 43 tất cả, có người nói 45, cộng thêm hai thanh cứu pháp thời sanh và tâm sanh.

11. *Vậy năm tịnh sắc này cùng năm ngoại trần tương ứng, là sắc thanh hương vị xúc, làm thành 10 sắc pháp, hay mười giới trong mười tám giới. Những sắc pháp còn lại chỉ là pháp giới mà thôi.*

*Tâm khởi lên với con mắt làm chỗ y cứ, và tùy thuộc một sắc pháp, gọi là nhãn thức. Tương tự, với tai, v.v... . Với cách đó hai bộ năm tâm là năm thức giới, ba loại tâm (39, 55 và 70) là ý giới duy nhất; 68 loại ý thức giới là ý thức giới. Tất cả 81 tâm thế gian làm thành bảy loại thức giới; và xúc, v.v... tương ứng là pháp giới.*

*Vậy mười rười giới là sắc và bảy rưởi giới là danh. Đây là định nghĩa danh-sắc qua 18 giới.*

Đoạn 9 nói về sự xác định dựa trên 18 giới. Trước tiên bạn phải hiểu 18 giới từ các chương trước. Chúng là nhãn giới, nhĩ giới, v.v... Khi chúng ta nói nhãn giới, chúng ta không phải nói tới nhãn cầu hay con mắt (eyeball). Những gì chúng ta muốn nói là bộ phận nhạy cảm trong con mắt (nhãn tịnh sắc - pasāda), bộ phận của mắt nơi đây hình ảnh đập vào. Vùng hay bộ phận nhạy của con mắt là cái được gọi là ‘tịnh nhãn’ ở đây. Con mắt không phải là nhãn giới. “Thay vì lấy miếng thịt loang lổ với những vòng tròn đen trắng khác nhau, có chiều dài và chiều rộng, và được gắn chặt trong hốc mắt với một sợi dây gân, mà thế gian đặt tên cho là ‘con mắt’, vị ấy xác định như ‘nhãn giới’ nhãn tịnh sắc thuộc loại đã mô tả trong số những sắc y đại sanh ở phần Mô Tả về Các Uẩn (chương 14, đoạn 47).” Vị ấy xác định đó là nhãn giới, không phải toàn bộ con mắt, mà là cái gì đó trong con mắt (có thể là võng mạc – retina) nơi đây hình ảnh đập vào và qua đó chúng ta thấy mọi vật. “Vị ấy không xác định như ‘nhãn giới các sắc pháp còn lại, tổng cộng là 53” và v.v...

### **3. Định Nghĩa Căn Cứ 12 Xứ**

12. *Một người khác định nghĩa danh-sắc bằng 12 xứ như sau. Vị ấy định rõ “nhãn xứ” chỉ là tịnh sắc mà thôi, để ra ngoài 53 sắc pháp còn lại, theo cách đã nói về nhãn giới. Cũng thế vị ấy định nghĩa tai, mũi, lưỡi, thân là “nhĩ xứ, tỉ xứ, thiệt xứ, thân xứ” theo cách đã nói trong phần nhãn giới. Vị ấy định nghĩa năm lĩnh vực đối tượng của chúng là “sắc xứ, thanh, hương, vị, xúc xứ”. Vị ấy định nghĩa bảy thức giới thuộc thế gian là “ý xứ”. Xúc, v.v... tương ứng với chúng, và các sắc pháp còn lại, là “pháp xứ”. Vậy mười rưởi xứ là sắc và một rưởi xứ là danh. Đây là cách thiên giả định nghĩa danh-sắc theo 12 xứ.*

Kế tiếp là sự xác định dựa trên mười hai xứ. Có mười hai xứ. Nếu bạn hiểu mười tám giới, thì mười hai xứ bạn cũng sẽ hiểu. Nó là cách mô tả khác các thực tại. Khi Đức Phật dạy đạo, ngài dạy bằng nhiều cách khác nhau. Đôi khi ngài dạy danh-sắc (*nāma-rūpa*) trong mười tám giới, đôi khi trong mười hai xứ, và đôi khi trong ngũ uẩn, v.v... Theo những cách luận giải khác nhau về cái chúng ta gọi là ‘thực tại tối hậu’ này, chúng ta có những phương pháp khác nhau ở đây. Chúng ta có thể dùng bất kỳ phương pháp nào trong những phương pháp này để quán danh-sắc (*nāma-rūpa*). Đoạn 12 là sự xác định dựa

trên mười hai xứ. Chỉ nhãn tịnh sắc là nhãn xứ chứ không phải con mắt và các sắc khác. “Vị ấy xác định chỉ nhãn tịnh sắc là ‘nhãn xứ’ chứ không phải con mắt và các sắc khác. “Vị ấy xác định chỉ nhãn tịnh sắc là ‘nhãn xứ’, bỏ đi 53 sắc pháp còn lại” và v.v...

Đoạn kế tiếp là sự xác định dựa trên các uẩn.

#### 4. Định Nghĩa Căn Cứ Năm Uẩn

13. Một người khác định nghĩa danh-sắc một cách vắn tắt theo năm uẩn, như sau. Ở đây, vị tỷ kheo định nghĩa “sắc uẩn” tất cả 27 sắc sau đây, là 17 sắc pháp gồm 4 đại chủng thuộc bốn nguồn gốc sanh trong thân này, màu, mùi, vị, thực tố phụ thuộc, năm tịnh sắc mắt tai mũi lưỡi thân, sắc chất của tâm cơ, tánh, mạng, căn, và thanh thuộc cả hai nguồn gốc sanh. Mười bảy sắc pháp này dễ hiểu vì chúng được sản sanh, và là những sắc pháp cụ thể. Và mười sắc pháp khác là thân biểu, ngữ biểu, không giới, khinh khoái, nhu nhuyến, kham nhậm, tăng trưởng, tương tục, lão, vô thường của sắc. Mười sắc này khó lĩnh hội vì chúng chỉ là biến hóa sắc, hạn giới sắc, chúng không được phát sinh và cũng không là những sắc cụ thể, nhưng được kể là sắc pháp vì chúng làm biến đổi sắc thái và định giới hạn cho những sắc pháp khác nhau. Như vậy, vị ấy định nghĩa 27 sắc pháp này là “sắc uẩn”. Vị ấy định nghĩa thọ khởi lên theo 81 loại tâm là “thọ uẩn”, tương tương ứng với chúng là “tương uẩn”, hành tương ứng là “hành uẩn”, và tâm là “thức uẩn”.

Như vậy, bằng cách định nghĩa sắc uẩn là sắc và bốn tâm uẩn là danh hành giả định nghĩa danh-sắc nhờ năm uẩn.

Đoạn kế tiếp là sự xác định dựa trên các uẩn. Nó hơi vắn tắt. Chúng ta chỉ phải đề cập đến năm uẩn thay vì mười hai xứ, mười tám giới đã mô tả ở trước.” Một người khác xác định nó một cách tóm tắt hơn qua ngũ uẩn.” Bạn đã biết về năm uẩn. Uẩn thứ nhất trong năm uẩn là gì? Sắc (Rūpa). Rūpa được chia làm 27 hay 28 sắc pháp — bốn đại chủng và 24 sắc y đại sanh.

Có hai mươi tám sắc. Trong số đó chỉ 18 sắc đầu hay như ở đây nói 17 sắc là thích hợp cho việc quán, tức là thích hợp cho việc hành thiền trên đó. 10 sắc sau không thích hợp cho việc quán, không thích hợp cho việc hành thiền vì chúng chỉ là cách thể hiện hay chỉ là một vài phương diện của 18 sắc đầu mà thôi. 18 sắc đầu là những sắc thực. Đó là lý do vì sao chúng được gọi là ‘rūpa-rūpa’, sắc thực. Trong tập sách này chỉ 17 được đề cập. Lý do là vì nó bỏ sắc ý vật hay tâm căn (hadayavatthu, heart base) ra. Những sắc khác không thích hợp cho việc quán. Đó là những sắc — sắc thân biểu tri (kāyaviññatti), sắc khẩu biểu tri (vacīviññatti), sắc hư không giới (ākāśadhātu), sắc khinh (lahutā), sắc nhu (mudutā), sắc thích nghiệp (kammaññatā), sắc sinh hay sắc tích tập (upacaya), sắc tiến (santati), sắc dị hay già (jaratā), sắc diệt hay vô thường (aniccatā). Những sắc này đã được đề cập trong chương nói về các uẩn. Vì thế nếu chúng

ta lấy sắc là 17 thì 17 sắc đầu còn nếu chúng ta lấy 28 thì 28 sắc đầu là thích hợp cho việc quán còn 10 sắc sau thì không.

### 5. Định Nghĩa Văn Tắt Căn Cứ Bốn Đại

14. Một người khác phân biệt "sắc" trong người mình một cách văn tắt như sau: "Bất cứ loại sắc nào cũng đều gồm trong bốn đại và sở tạo sắc xuất phát từ bốn đại". (M. i, 222). Cũng vậy, vị ấy phân biệt ý xứ và một phần của pháp xứ là danh. Rồi vị ấy phân biệt danh-sắc một cách văn tắt như sau: "Danh này, và sắc này, gọi là danh-sắc".

Trong đoạn 14 rūpa được xác định trên căn bản bốn đại. Ở đây người hành thiền không không quán từng sắc một trong một lần, nhưng bằng cách lấy tất cả sắc như một. "Bất cứ loại sắc nào cũng đều bao gồm bốn đại và các sắc y đại sanh, cũng vậy vị ấy phân biệt ý xứ (sắc ý vật) và một phần của pháp xứ như là 'nāma', hay 'danh'. Kế tiếp vị ấy phân biệt danh-sắc tóm tắt như vậy: 'Đây là danh và đây là sắc được gọi là "danh-sắc"'. Trong phương pháp này tất cả sắc pháp là sắc còn ý xứ và pháp xứ được gọi là 'nāma' danh. Người hành thiền ghi nhận đây là danh, đây là sắc như vậy.

### Nếu Vô Sắc Không Hiện Rõ

15. Khi phân biệt sắc theo một trong những cách trên, mà vô sắc vẫn không rõ rệt do tính chất vi tế của nó, thì hành giả không nên bỏ cuộc mà nên nhiều lần tìm hiểu, tác ý, phân biệt, và chỉ định rõ sắc mà thôi. Vì khi sắc càng được xác định, được phăng ra mạnh mẽ, càng sáng tỏ, thì các pháp vô sắc, cái có sắc ấy làm đối tượng, cũng trở nên rõ rệt.

16. Cũng như khi một người đưa mắt tìm bóng mặt mình trong một tấm gương mờ nhưng không thấy được, thì anh ta không vì vậy mà quăng bỏ tấm gương soi, trái lại y đánh bóng tấm gương nhiều lần, và khi ấy cái bóng tự nhiên hiện rõ khi gương đã sạch. Hoặc như người làm dầu mè, đổ mè vào chảo tầm ướt, ép một hai lần mà không thấy dầu chảy ra, thì người ấy không quăng bỏ bột mè, mà tầm thêm nước nóng rồi vắt, ép, và khi làm thế, chất dầu trong sẽ xuất hiện. Cũng vậy, vị tỷ kheo không nên bỏ cuộc, mà nên tiếp tục nhiều lần tìm hiểu, tác ý, phân biệt để định rõ sắc.

17. Vì khi sắc càng trở nên xác định, càng được phăng ra mạnh mẽ, càng rõ rệt đối với hành giả, thì những cấu uế chướng ngại sẽ lắng xuống, tâm trở thành trong suốt như nước đã lắng bùn, các vô sắc pháp có sắc kia làm đối tượng sẽ tự nhiên rõ rệt. Và ý nghĩa này cũng có thể làm sáng tỏ bằng những ví dụ khác, như sự ép mía, tra khảo tội nhân, luyện trâu bò, đánh văng sữa để làm bơ...

Đoạn 15, người hành thiền sẽ làm gì nếu vô sắc không trở nên rõ ràng. Điều này rất quan trọng. Đôi lúc, khi bạn hành minh sát (vipassanā), bạn thấy các sắc pháp một cách rõ ràng. Ý tôi muốn nói là thấy trong tâm bạn chứ không phải thấy với mắt. Bạn thấy các sắc pháp rõ ràng, nhưng bạn vẫn chưa thấy

danh hay các danh pháp một cách rõ ràng. Trường hợp này bạn đừng cố gắng để thấy danh pháp mà hãy cố gắng để thấy các sắc pháp một cách rõ ràng hơn. Vì khi cái thấy của bạn về sắc càng lúc càng tốt hơn, thì cái thấy của bạn về danh cũng sẽ càng lúc càng trở nên rõ hơn. Điều này được giải thích trong đoạn 15. Đoạn này được ngài Mahāsi Sayadaw trích dẫn trong cuốn sách của ngài, Sự Phát Triển của Tuệ Minh Sát. “Vì trong sự tương quan, khi sắc được xác định rõ hơn, không rối rắm và hoàn toàn rõ với vị ấy, thì các vô sắc pháp vốn có các sắc ấy như đối tượng tự chúng cũng trở nên rõ hơn.” Nếu bạn không thể thấy các danh pháp một cách rõ ràng, đừng cố gắng để thấy rõ chúng. Hãy quay trở lại quán sắc và cố gắng để thấy sắc rõ hơn. Nếu bạn thấy sắc rõ ràng, các danh pháp cũng sẽ trở nên rõ ràng với bạn.

Có một ví dụ được đưa ra, “Ví như, khi một người với mắt tìm bóng mặt mình trong một tấm gương dơ nhưng không thấy, người ấy không vì cái bóng không xuất hiện mà quăng cái gương đi; trái lại người ấy sẽ đánh bóng đi đánh bóng lại cái gương ấy, và rồi bóng mặt tự nó sẽ trở nên rõ ràng khi cái gương được lau sạch.” Vì thế nếu bạn cố gắng để thấy sắc càng lúc càng rõ hơn thì danh pháp cũng sẽ trở nên rõ rệt hơn.

“Và cũng như, khi một người cần dầu mè bỏ bột mè vào một cái chậu và tắm ướt nó với nước nhưng dầu vẫn không chảy ra sau một hay hai lần ép người ấy cũng không quăng bỏ bột mè ấy đi” và v.v... Thực ra khi bạn muốn có dầu, bạn không nghiền hạt mè thành bột để lấy dầu từ đó. Bạn chỉ cần bỏ những hạt mè vào một cái bát và ép nó với một cái gì đó. Bạn bỏ chút nước nóng vào và dùng chày nghiền nát rồi ép cho dầu chảy ra. Nhưng điều lạ là trong cuốn sách này và cả trong Chú Giải Thanh Tịnh Đạo cũng nói là ép bột mè.

“Mà trái lại người ấy tắm ướt đi tắm ướt lại nó nhiều lần với nước nóng rồi vắt và ép nó, và khi người ấy làm như thế dầu mè trong sẽ chảy ra — hay cũng như, khi một người muốn lọc nước dùng một quả kataka<sup>10</sup>. Người ấy thọc tay vào bình và chà quả đó một hoặc hai lần nhưng nước vẫn chưa trong, người ấy không vì thế ném quả kataka đi, mà ngược lại người ấy chà đi chà lại nhiều lần, khi người ấy làm như vậy bùn mịn sẽ lắng xuống và nước trở nên trong sạch.” Kataka không thể dịch sang tiếng Anh được. Trong từ điển Pāli nó được giải thích như một quả, hạt của nó được dùng để làm trong nước. Tên thực vật học của nó là ‘strychnos potatorum’. Thông thường để làm trong nước người ta sẽ bọc những hạt này lại và bỏ vào bên trong những lu nước để làm kết tủa những phân tử đất trong đó.

---

<sup>10</sup> Kataka: Strychnos Potatorum — the seed of which is used to clear water. Cây mã tiền khoai tây, hạt của nó được dùng để làm trong nước

“Vì trong sự tương quan, khi sắc được xác định rõ hơn, không rối rắm và hoàn toàn rõ rệt với vị ấy, các phiền não đang chống đối vị ấy sẽ lắng xuống, tâm vị ấy trở nên trong sáng giống như nước ở trên bùn [đã kết tủa], và các vô sắc pháp vốn có sắc ấy như đối tượng của chúng cũng tự trở nên rõ rệt hơn nữa.” Bạn quán đi quán lại sắc cho đến khi bạn thấy được sắc thật rõ ràng. Khi sắc càng lúc càng trở nên rõ hơn, cái thấy của bạn về các danh pháp cũng sẽ trở nên càng lúc càng rõ hơn.

### **Ba Cách Làm Cho Vô Sắc Pháp Hiện Rõ**

*Khi hành giả đã hoàn tất sự phân biệt sắc, thì các vô sắc pháp trở nên rõ rệt qua một trong ba phương tiện là xúc, thọ và thức. Như thế nào?*

19.1.a. *Khi vị ấy phân biệt bốn giới theo cách: “Địa giới có đặc tính cứng” (Ch. XI, 93), xúc trở nên rõ rệt cho vị ấy kể như chặng đầu. Rồi thọ tương ứng là thọ uẩn, tư và xúc tương ứng là hành uẩn, và thức tương ứng là thức uẩn.*

b. *Cũng vậy, khi hành giả phân biệt như sau: “Trong tóc, chính địa giới có tánh cứng... Trong hơi thở vô-ra, địa giới có tánh cứng.” (Ch. XI, 31), xúc trở nên rõ rệt kể như chặng đầu, rồi thọ tương ứng là thọ uẩn, tưởng... thức tương ứng là thức uẩn. Đây là cách làm vô sắc pháp trở nên rõ rệt nhờ xúc.*

20.2.a. *Với một người khác phân biệt bốn đại chủng theo cách: “Địa giới có đặc tánh cứng”, thọ có địa giới ấy làm đối tượng, và cảm nhận kích thích của nó (vấn đề dễ chịu, v.v...), trở nên rõ rệt là thọ uẩn, tưởng tương ứng là tưởng uẩn, xúc và tư tương ứng là hành uẩn, và thức tương ứng là thức uẩn.*

b. *Cũng vậy, với một người phân biệt chúng như sau: “Trong tóc, chính địa giới có đặc tánh cứng”... Trong hơi thở vô-ra, chính địa giới có đặc tánh cứng”, thọ có địa giới ấy làm đối tượng và cảm nhận kích thích của địa giới trở nên rõ rệt là thọ uẩn, và thức tương ứng là thức uẩn.*

*Đây là cách vô sắc pháp trở nên rõ rệt qua thọ.*

21.3.a. *Với một người khác phân biệt bốn đại chủng như sau: “Địa giới có đặc tánh cứng”, cái thức nhận ra đối tượng trở nên hiển nhiên là thức uẩn, thọ tương ứng là thọ uẩn, tưởng tương ứng là tưởng uẩn, xúc và tư tương ứng là hành uẩn.*

b. *Cũng vậy với người phân biệt chúng như sau: “Trong tóc, chính địa đại có tánh cứng... Trong hơi thở vô ra, chính đại có tánh cứng”, nhận thức ra đối tượng trở nên hiển nhiên là thức uẩn... xúc và tư tương ứng là hành uẩn, thức tương ứng là thức uẩn.*

*Đây là vô sắc trở nên rõ rệt thức.*

22. *Trong cách phân biệt sắc thành 42 khía cạnh khởi từ tóc (xem đoạn 6), hoặc phân biệt theo cách vừa kể, hoặc theo phương pháp: “Trong tóc do nghiệp sanh, chính địa giới có tánh cứng”, cũng như trong cách phân biệt sắc thành mắt, v.v... (18 giới), nhờ bốn đại chủng trong mỗi món, sự giải thích cần thực hiện bằng cách vạch ra tất cả những khác nhau trong mỗi phương pháp.*

23. *Chỉ khi nào hành giả đã hoàn toàn nắm vững sự phân biệt sắc theo cách ấy, vô sắc mới hiện rõ ở ba khía cạnh. Bởi thế, vị ấy chỉ nên bắt tay vào công việc phân định vô sắc khi đã hoàn tất về phân biệt sắc pháp, không cách nào khác hơn. Nếu vị ấy rời bỏ phân biệt sắc khi mới chỉ một hai sắc pháp hiện rõ, để khởi sự phân biệt vô sắc, thì vị*

*ấy sẽ rơi khỏi đề mục thiền, như con bò cái đã nói ở phần mô tả biến xứ đất (Ch. IV, 130). Nhưng nếu hành giả khởi sự phân biệt vô sắc sau khi đã hoàn toàn bảo đảm về phân biệt sắc, thì đề mục thiền sẽ đi đến chỗ thành tựu, tăng trưởng, viên mãn.*

Khi các danh pháp trở nên rõ rệt đối với bạn, chúng trở nên rõ rệt trong ba cách, đó là qua xúc, qua thọ và qua thức. Trên thực tế rất khó để thấy được những pháp này trong lúc hành thiền. Chúng ta thử nhìn vào cái thấy đối tượng qua xúc. Giả sử bạn đang chăm chú vào địa đại (yếu tố đất). Khi bạn tập trung trên yếu tố đất thì đất là đối tượng và có tâm biết. Khi bạn lấy yếu tố đất làm đối tượng, tâm bạn tiếp xúc với yếu tố đất ấy. Xúc này trở nên rõ ràng đối với bạn như sự liên kết đầu tiên, sự gặp gỡ đầu tiên với đối tượng. Đôi khi bạn có thể thấy rằng trong lúc hành thiền có một cái gì đó đánh vào đối tượng, có một cái gì đó đi cùng với đối tượng. “Rồi thọ kết hợp (tương ưng) với đối tượng đó là thọ uẩn” — có thọ đi cùng với bất kỳ đối tượng nào bạn quán. Có sự ý thức (cái biết) về đối tượng và cũng luôn luôn có cảm thọ, có khi là lạc, có khi là khổ, có khi là trung tính (không lạc không khổ). Bạn cũng sẽ thấy điều này. “Tướng kết hợp là tướng uẩn” — đôi khi bạn có thể thấy tướng. “Tư kết hợp cùng với xúc đã nói ở trước là hành uẩn, và thức kết hợp là thức uẩn” — đôi khi thức hay cái biết về đối tượng hiện rõ hơn đối với bạn. Đôi khi tướng hiện rõ hơn. Đôi thì thọ, đôi khi xúc (sự tiếp xúc) với đối tượng hiện rõ hơn với bạn. Những điều đó bạn sẽ thấy qua thiền. Theo cách này — quá xúc, qua thọ và qua thức các danh pháp trở nên hiện rõ đối với người hành thiền.

Đoạn 23 rất quan trọng. “ở đây, chỉ khi vị ấy đã hoàn toàn chắc chắn về việc phân biệt sắc theo cách này thời các pháp vô sắc mới trở nên rõ ràng cho vị ấy trên ba phương diện. Do đó vị ấy chỉ nên làm công việc phân biệt các pháp vô sắc sau khi đã hoàn tất quán sắc, không có cách nào khác. Nếu vị ấy thôi không phân biệt sắc khi một hay hai sắc pháp đã hiện rõ để bắt đầu phân biệt vô sắc, vị ấy sẽ rơi khỏi đề mục thiền giống như con bò núi ngu ngốc đã nói dưới đề mục Tu Tập Kasiṇa Đất ở trước. Nhưng nếu vị ấy làm công việc quán sắc như vậy, đề mục thiền của vị ấy sẽ đi đến sự lớn mạnh, tăng trưởng và hoàn thiện.” Đối với người chỉ hành một mình minh sát thì điều bắt buộc là vị ấy phải phân biệt sắc trước một cách rõ ràng rồi sau đó mới phân biệt danh. Bằng không, như đã nói, vị ấy sẽ rơi khỏi thiền của mình.

*Không Có Con Người Ở Ngoài Danh Sắc*

*24. Hành giả phân biệt bốn vô sắc uẩn đã trở nên rõ rệt qua xúc, v.v... là danh, và đối tượng của chúng, tức bốn đại và sắc do bốn đại tạo, là sắc. Vậy, như người dùng dao mở hộp, như người tách một trái cau làm đôi, vị ấy phân biệt tất cả pháp thuộc ba cõi: 18 giới, 12 xứ, năm uẩn theo hai đường là danh và sắc, và kết luận rằng ngoài danh-sắc, không có một cái gì gọi là cái ngã, hay con người, chư thiên hay Phạm thiên.*



25. Sau khi phân biệt danh-sắc theo thật tánh của nó như vậy, hành giả, để từ bỏ quan niệm thế tục về ngã, nhân một cách triệt để, để vượt qua tình trạng mê mờ về chúng sanh, và để an lập tâm trên bình diện không mê mờ, hành giả kiểm lại cho chắc ăn, rằng ý nghĩa "chỉ có danh-sắc, không có ngã, nhân" quả có được kinh điển xác chứng. Vì điều này đã được nói trong kinh Tương ưng:

Như bộ phận quy tụ

Tên "xe" được nói lên

Cũng vậy, uẩn quy tụ

Thông tục gọi "chúng sanh" - (S. i, 135)

26. Lại nữa, điều này được nói: "Cũng như khi một khoảng không gian được bao bọc bằng gỗ, dây leo, cỏ, đất sét, thì có ra danh từ "nhà", cũng thế, khi một khoảng không gian được vây kín bằng xương, gân, thịt, da, thì có ra danh từ "sắc" (M. i, 190)

27. Lại có nói;

Chỉ có Khổ sanh

Khổ tồn tại, Khổ diệt

Ngoài Khổ, không gì sanh

Ngoài Khổ, không gì diệt. (S. i, 135)

28. Như vậy, trong nhiều trăm bản kinh, chỉ có danh-sắc được thuyết minh, không phải một cái ngã, một con người. Bởi thế, như khi những thành phần như trục, bánh xe, khung, dòn... được xếp đặt theo cách nào đó, thì có ra danh từ thông dụng là "xe", nhưng theo ý nghĩa tuyệt đối, khi mỗi phần tử được xem xét, thì không có "xe". Cũng vậy, khi có năm uẩn kể như đối tượng chấp thủ, thì có ra danh từ thông dụng là "chúng sanh" "ngã", nhưng theo nghĩa tuyệt đối, khi mỗi phần tử được xét đến, thì không có một tự ngã nào làm căn cứ cho giả thuyết "tôi" hoặc "tôi là". Theo nghĩa tối hậu, chỉ có danh-sắc. Cái thấy của người thấy như vậy gọi là chánh kiến.

29. Nhưng khi một người chối bỏ cách thấy đúng này, mà cho rằng có một cái ngã hiện hữu, thì người ấy phải kết luận ngã ấy sẽ đoạn diệt, hoặc sẽ không đoạn diệt. Nếu y kết luận rằng nó không đi đến đoạn diệt, thì rơi vào thường kiến. Nếu y kết luận, ngã ấy đi đến đoạn diệt, thì rơi vào đoạn kiến. Tại sao? Vì sự quyết đoán ấy loại trừ mọi biến chuyển tuần tự như sự biến chuyển của sữa thành váन sữa. Vậy người ấy hoặc bất cập, mà kết luận rằng ngã ấy là thường, hoặc thái quá, mà kết luận ngã ấy là đoạn.

30. Do đó đức Thế Tôn dạy: "Có hai loại kiến chấp, này các tỷ kheo, và khi chư thiên và loài người bị các kiến chấp ấy ám ảnh, thì một số bất cập còn một số thái quá. Chỉ có người có mắt mới trông thấy. Thế nào là bất cập? Chư thiên và nhân loại ưa thích hữu, thích thú trong hữu, ái lạc hữu... khi Pháp được giảng dạy cho chúng để chấm dứt hữu, thì tâm chúng không thâm nhập Pháp ấy, được an lập, vững vàng, quyết định. Đó là hạng bất cập. Và thế nào là thái quá? Một số thì hổ thẹn, chán nản, si nhục vì hữu này, chúng quan tâm đến phi hữu như sau: "Chư hiền, khi nào, cùng với sự tan rã của thân này, tự ngã đoạn diệt, cắt đứt, không còn sanh lại sau khi chết, thì đây là an lạc thù thắng, chân thật". Như thế là những người thái quá. Và thế nào là người thấy rõ với con mắt? Ở đây, một tỷ kheo thấy hữu là hữu, sau khi thấy như vậy, vị ấy đi vào đạo lộ ly tham, tịch diệt đối với hữu. Đây là người thấy rõ với con mắt." (Iti. 43; Ps. i, 159)

31. Bởi thế, cũng như một hình nhân là trống rỗng, không tự ngã, không có tò mò, đi đứng chỉ nhờ gỗ và giầy giệt, nhưng lại có vẻ như có tò mò, quan tâm; cũng vậy, danh-sắc này trống rỗng, không ngã, không tò mò, và trong khi nó đi đứng chỉ nhờ sự phối hợp hai thứ danh và sắc, nó có vẻ như có sự tò mò, quan tâm. Đây là cách quan sát. Do đó cổ đức nói:

Danh và sắc thực có ở đây,  
 Nhưng không có con người nào cả  
 Vì nó trống rỗng và được tạo ra như một hình nhân,  
 Chỉ là khối chông chất, như cỏ và cọng củi.

Danh Sắc Lệ Thuộc Lẫn Nhau

32. Và điều này cần được giải thích không chỉ bằng ví dụ hình nhân, mà còn bằng những ẩn dụ "bó lau", vân vân. Cũng như khi hai cụm lau tựa vào nhau, cụm này làm chỗ tựa vững chắc cho cụm kia, và khi cụm này đổ, thì cụm kia đổ, cũng thế trong ngũ uẩn hữu, danh sắc sanh khởi lệ thuộc lẫn nhau, phần này làm chỗ nương và củng cố cho phần kia, và khi một phần rơi xuống do cái chết, thì phần kia cũng sụp đổ. Do đó nói:

Danh và sắc sanh đôi  
 cái này đỡ cái kia  
 khi một cái tan rã  
 cả hai cùng tan rã  
 do hỗ tương duyên tánh.

33. Và cũng như khi tiếng sanh ra có chỗ y cứ là trống do dùi đánh, trống khác, không lẫn lộn; trống không tiếng, tiếng không trống, cũng thế khi tâm sanh có chỗ nương là sắc được gọi là thân-sở-y, căn môn và đối tượng, thì khi ấy, danh là một sắc là một, danh, sắc không lẫn lộn với nhau, danh không có sắc, sắc không có danh. Nhưng danh (tâm) sanh do sắc, như tiếng sanh do trống. Do đó cổ đức dạy:

Năm thứ y cứ vào xúc không đến từ con mắt,  
 Hay từ sắc, hay một cái gì ở giữa,  
 Do một nguyên nhân nó sanh ra, thành hình,  
 Như tiếng sanh từ trống bị đánh.

Năm thứ y cứ vào xúc không đến từ lỗ tai  
 Hoặc từ tiếng, hoặc từ một cái ở giữa  
 Do một nguyên nhân...

Năm thứ y cứ vào xúc không đến từ lỗ mũi  
 hay từ mùi, hay một cái gì ở giữa  
 Do một nguyên nhân

Năm thứ y cứ vào xúc không đến từ lưỡi  
 hay từ vị, hay cái gì ở giữa  
 Do một nguyên nhân...

Năm thứ y cứ vào xúc không đến từ thân  
 hay từ xúc, hay cái gì ở giữa,  
 Do một nguyên nhân ...

Khi được tạo thành, nó không do sắc xứ  
 cũng không do pháp xứ,

Do một nguyên nhân, nó sanh ra và được thành hình  
cũng như tiếng xuất phát từ trống bị đánh

34. Lại nữa, danh không có quyền năng hữu hiệu, không thể tự sanh. Nó không ăn uống, nói năng, đi đứng nằm ngồi. Và sắc cũng không có năng lực hữu hiệu, không thể tự sanh, vì nó không có cái ý muốn ăn, uống, nói đi đứng nằm ngồi. Nhưng khi y cứ vào sắc thì tâm sanh, y cứ vào tâm, sắc sanh. Khi danh có ý muốn ăn, uống, nói, đi đứng nằm ngồi, thì chính sắc làm cái việc ấy.

35. Ví như một người mù từ sơ sanh, và một người què, muốn đi đến một nơi nào đó, anh mù bảo: "Này, tôi có thể làm việc bằng đôi chân, nhưng không có mắt để thấy đường". Anh què bảo: "Tôi có thể làm việc bằng con mắt, nhưng không có chân để đi." Người mù vui vẻ bảo anh què leo lên vai. Ngồi trên lưng người mù, anh què hướng dẫn: "Bỏ trái, qua phải, bỏ phải, quẹo trái..." "

36. Do đó nói:

Chúng không sanh do tự lực

Hay tự duy trì bằng năng lực của mình

Nhưng nhờ nương vào các pháp khác,

- những pháp cũng yếu kém, sở-tạo như chúng-  
mà các pháp này sanh ra.

Chúng được sanh do duyên cái khác (y tha)

Được khơi dậy bởi cái khác làm đối tượng,

Chúng được phát sinh do đối tượng và duyên

Và mỗi thứ đều sanh do cái khác với nó.

Ví như người nương vào

Thuyền bè để vượt biển,

Cũng vậy, danh-thân (tâm)

Cần sắc-thân để sanh;

Như thuyền lệ thuộc người

Để vượt qua biển lớn

Thân vật lý lệ thuộc

Thân tâm lý để sanh.

Chúng phụ thuộc lẫn nhau,

- thuyền và người đi biển,

cũng thế danh và sắc,

hai thứ lệ thuộc nhau.

37. Sự thấy đúng danh và sắc như vậy, một sự thấy đã được an lập trên sự không mê mờ do đã vượt qua ngã tưởng, sau khi phân biệt danh-sắc bằng những phương pháp nói trên, - sự thấy đúng ấy gọi là Kiến thanh tịnh, cũng gọi là phân biệt danh sắc, cũng gọi là Định giới các hành.

Sau khi đã thấy danh và sắc rõ rôi hay sau khi đã xác định được danh và sắc một cách rõ ràng, lúc đó người hành thiền thấy rằng ở bất kỳ khoảnh khắc đã cho nào cũng chỉ có danh và sắc mà thôi. Không có gì ngoài hai yếu tố danh và sắc này. Đây là cái nhìn đúng về các pháp. Cái nhìn đúng này được mô tả

trong những đoạn sau. Không có chúng sanh nào ngoài danh và sắc. Chỉ có danh và sắc, bất kỳ khoảnh khắc nào cũng chỉ có danh và sắc. Khi bạn lấy hơi thở như một đối tượng và bạn thấy rõ hơi thở, bạn cũng thấy được tâm biết hơi thở một cách rõ ràng. Bạn thấy rằng chỉ có hai thứ này — những đối tượng vốn là hơi thở và tâm biết hơi thở, đang diễn tiến ở sát-na đó. Chỉ có hai thứ này đang diễn tiến, không có cái gì để chúng ta có thể gọi là ‘một con người’, ‘một chúng sanh’, ‘một cái ngã’, hay bất cứ cái gì khác. Cái thấy này hay sự hiểu biết này chỉ đến sau khi bạn đã thấy danh và sắc một cách rõ ràng hay sau khi bạn đã xác định được danh sắc qua việc hành thiền minh sát.

Các đoạn còn lại của chương này thực sự không khó hiểu nhất là những ví dụ.

*Như bộ phận quy tụ  
Tên "xe" được nói lên  
Cũng vậy, uẩn có mặt  
Thông tục gọi "chúng sanh" - (S. i, 135)*

Cái chúng ta gọi là ‘một chúng sanh’, ‘một con người’, ‘một người đàn ông’, ‘một người đàn bà’, chỉ là cách dùng phổ thông trong giao thiệp. Nếu phân tích nó, tất cả cái chúng ta sẽ thấy chỉ là danh và sắc. Danh và sắc kết hợp với nhau chúng ta gọi là ‘một con người’, ‘một người đàn ông’, ‘một người đàn bà’, v.v... Nó cũng giống như khi chúng ta ráp các bộ phận khác nhau lại với nhau, chúng ta có thể gọi cái đó là một cái xe, hay một căn nhà, hay một nắm tay, một cây đàn, một quân đội, một đô thị, một cái cây. Những điều này được mô tả ở đoạn 25 — 28.

Một chiếc xe chỉ là sự kết hợp của các bộ phận. Nếu bạn tháo cái xe ấy ra, bạn mất tên cái xe. Hoàn toàn không có xe ngoài các bộ phận (ráp lại). Nếu chúng ta ráp những bộ phận này lại đúng theo vị trí của chúng như trước, lúc đó nó trở thành cái xe lại. Vì thế trong những phân tích cùng tột hoàn toàn không có xe. Chỉ có những bộ phận khác nhau được ráp lại với nhau. Cũng tương tự, không có nhà. Chỉ có những bức tường, nền, mái và v.v... Nếu những thứ này được tháo ra từng cái một, chúng ta mất tên nhà. Nắm tay cũng thế, khi bạn co những ngón tay lại theo một cách nào đó, có nắm tay. Thực sự thì chúng chỉ là những ngón tay chứ không có nắm tay. Cây đàn gồm một thân đàn và những sợi dây đàn. Chúng ta gọi là cây đàn khi chúng ráp lại với nhau. Nếu chúng ta gỡ những sợi dây đàn và thân ra, không còn cây đàn nữa. Một quân đội cũng vậy. Ngày xưa một quân đội được nói là bao gồm bốn đội binh. Những đội binh ấy là tượng binh, mã binh, bộ binh và xa binh. Bốn đội binh này được gọi là ‘quân đội’. Như vậy không có quân đội ngoài voi, ngựa và v.v... này. Cũng vậy chúng ta có một đô thị. Một đô thị được vây quanh bởi những bức tường, những căn nhà, những đường phố. Chúng ta gọi đây là một đô thị.

Không có đô thị ngoài những căn nhà, những đường phố, v.v.... Rồi có một cái cây. Một cái cây gồm rễ, cành, thân, lá. Tất cả những thứ này ráp lại với nhau chúng ta gọi là một ‘cái cây’ Nếu chúng ta lấy ra từng phần một, chúng ta sẽ mất tên cây. Cũng thế cái chúng ta nghĩ là một con người, một con vật, hay đàn ông, đàn bà chỉ là sự kết hợp của danh và sắc. Danh dựa vào sắc và sắc cũng dựa vào danh. Điều này sẽ được mô tả sau. Chúng nương tựa lẫn nhau và thực hiện chức năng như một chúng sanh, một người đàn ông hay một người đàn bà, v.v... Đây là cái thấy đúng.

“Nhưng khi một người bác bỏ cái thấy đúng này và cho rằng có một chúng sanh [thường hằng] hiện hữu, người ấy phải kết luận, hoặc chúng sanh ấy đi đến huỷ diệt hoặc không.” Khi chúng ta chấp nhận có một chúng sanh, hay một thực thể thường hằng, một cái ngã, hay một linh hồn, thì chúng ta phải kết luận rằng nó thường hằng hay nó bị huỷ diệt vào lúc chết. Có hai kết luận này và chúng ta không thể tránh một trong hai kết luận ấy nếu chúng ta không có cái thấy đúng. “Nếu người ấy kết luận rằng cái ngã đó không đi đến huỷ diệt, người ấy rơi vào thường kiến (bởi vì theo người ấy cái ngã tiếp tục hiện hữu). Nếu người ấy kết luận rằng nó đi đến huỷ diệt vào lúc chết, người ấy rơi vào đoạn kiến. Tại sao? Bởi vì [sự giả định như vậy] ngăn mọi sự chuyển đổi dần dần giống như sự chuyển đổi của sữa thành sữa đông.” Tác giả đang diễn giải câu Pāli. Dịch trực tiếp câu Pāli ấy đại loại là như thế này: *“Do sự phi-hữu của cái gì đó khác tiếp theo sau nó hay cái được xem là kết quả của nó không giống như sữa đông hiện hữu tiếp theo sau sữa.”* Sữa đông được làm từ sữa. Khi nó trở thành sữa đông, thì không có sữa nữa. Sữa biến mất và kết quả của sữa xuất hiện như sữa đông. Nếu bạn cho rằng một chúng sanh bị huỷ diệt vào lúc chết, điều đó không đúng. Một chúng sanh là sự kết hợp của danh và sắc hay tâm và thân. Trong tâm có các tâm sở, đặc biệt là nghiệp (kamma). Bao lâu có nghiệp, quả của nghiệp sẽ xuất hiện trong tương lai. Vì thế luôn luôn có tái sanh trừ phi hay cho đến khi các phiền não đã được đoạn trừ. Nếu chúng ta cho rằng một chúng sanh bị huỷ diệt vào lúc chết, thì điều đó không hợp với nguyên tắc nhân quả này. Thật khó để giải thích sự chuyển đổi dần dần, giống như sự chuyển đổi của sữa thành sữa đông. Nhưng nó cũng có thể được giải thích dựa vào thường kiến nữa. Nếu bạn chấp nhận các pháp là thường, thì sữa sẽ không trở thành sữa đông. Lúc nào nó cũng sẽ giữ nguyên là sữa bởi vì bạn cho các pháp là thường. Còn nếu bạn cho các pháp bị huỷ diệt vào lúc chết hay gì gì đó, thì với sự biến mất của sữa sẽ không còn gì cả, không có sữa đông sanh ra từ sữa, như kết quả của sữa. Bạn có thể rơi vào một trong hai cực đoan này. “Do vậy người ấy hoặc chấp chặt, kết luận rằng chúng sanh giả định ấy là thường, hoặc người ấy đi quá xa, kết luận rằng chúng sanh ấy đi đến huỷ diệt.” ‘Chấp chặt’ và ‘đi quá xa’ là những từ được dùng trong Kinh Điển (Sutta). Nếu bạn cho các pháp là thường, điều đó cũng giống như chấp chặt. Nếu bạn cho các pháp phải

bị hủy diệt, đó là đi quá xa. Có nghĩa là đi quá xa quan niệm cho rằng bao lâu còn có các phiền não và nghiệp chướng đó sẽ luôn luôn có quả trong tương lai hay sẽ luôn luôn có tái sinh trong tương lai. Nếu bạn không chấp nhận, nghĩa là bạn đang đi quá xa quan niệm đó, và vì thế bạn là người đi quá xa như được nói ở đây. Sau đó Luận Sư trích dẫn Kinh Điển. Đoạn này được trích từ Itivuttaka (Kinh Phật Thuyết Như Vậy). Có người chấp chặt, có người đi quá xa và có người không chấp chặt cũng không đi quá xa. Cuối bài Kinh có đoạn: “Và thế nào là người có mắt thấy? Ở đây vị tỳ-kheo thấy cái gì được trở thành (sinh hữu) là trở thành (sinh hữu).” “Trở thành ở đây muốn nói tới những gì đã được sanh ra. Tức năm uẩn. Vị tỳ-kheo thấy năm uẩn là năm uẩn. Nghĩa là vị ấy thấy đặc tính riêng và đặc tính chung của năm uẩn. Thấy ‘đặc tính riêng’ nghĩa là lấy từng pháp một (để quán) và cố gắng để thấy những đặc tính của chúng. Đặc tính chung là (những đặc tính) chung cho tất cả mọi hiện tượng (các pháp).

Chẳng hạn tất cả chúng ta tụ tập ở đây. Mỗi người trong chúng ta là khác nhau. Tôi là người Miến. Bạn là người Mỹ. Những người khác có thể là người Việt Nam, ... Về phương diện cá nhân, chúng ta khác nhau, nhưng là con người thì chúng ta như nhau. Tất cả chúng ta đều là con người. Như vậy con người là những đặc tính chung của tất cả chúng ta ở đây. Còn người Miến, người Mỹ,... là đặc tính riêng. ‘Một vị tỳ-kheo thấy cái gì trở thành (sinh hữu) là trở thành (sinh hữu)’ nghĩa là vị tỳ-kheo thấy năm uẩn theo đúng thực tại, tức thấy đặc tính hay bản chất riêng của chúng và đặc tính hay bản chất chung của chúng, đó là vô thường, khổ, và vô ngã. Khi vị ấy thấy như vậy, vị ấy thấy rằng với sự đoạn trừ của các phiền não sẽ không còn tái sinh nữa. Nhưng bao lâu còn có các phiền não và còn có nghiệp, chướng ấy còn có tái sinh. Đây là chánh kiến.

Đoạn 32 và những đoạn tiếp theo bàn về sự phụ thuộc lẫn nhau của danh và sắc. Danh phụ thuộc sắc và sắc phụ thuộc danh. Chúng không độc lập với nhau. Cái này phụ thuộc cái kia để hiện hữu. Điều này được mô tả bằng nhiều cách khác nhau với những ví dụ khác nhau. Việc quan sát danh sắc phụ thuộc lẫn nhau này rất hữu ích.

Một là ví dụ về người mù và người què ở đoạn 35. “Nhưng vì mục đích muốn giải thích ý nghĩa này họ đưa ra hình ảnh người mù và người què như một ví dụ: một người mù bẩm sinh và một người què. Người mù nói với người què ‘Này bạn, tôi có thể làm những gì đôi chân làm được, nhưng tôi không có mắt để thấy chỗ gồ ghề và bằng phẳng’. Người què nói ‘Này bạn! Tôi có thể làm những gì mắt làm được, nhưng tôi không có chân để đi.’ Người mù vui vẻ bảo người què leo lên vai mình. Ngồi trên vai người mù anh què nói như vậy “Hãy bỏ trái, qua phải; bỏ phải, qua trái’.” Đây là sự thăng bằng của danh và sắc. Danh một mình nó không thể hiện hữu trong con người và trong những chư thiên cõi thấp. Danh cần một căn bản sắc cho sự hiện hữu của nó. Sắc một mình

nó cũng không thể làm nhiệm vụ. Nó không có sự nhận thức. Nó không có ước muốn và v.v... Khi danh và sắc gặp nhau, chúng có thể làm nhiệm vụ cùng nhau như một tổng thể. Có những ảnh dụ khác như con rối hay như hai bó lau dựa vào nhau và v.v...

“Và như người nương thuyền  
 Để vượt qua biển cả,  
 Danh thân này cũng cần  
 Sắc thân để sanh khởi  
 Và như thuyền nương người  
 Để vượt qua biển cả  
 Cũng vậy sắc thân này  
 Cần danh thân để sanh  
 Chúng nương tựa lẫn nhau  
 Người và thuyền trên biển  
 Danh và sắc cũng vậy  
 Cái này dựa cái kia.”

Trước tiên chúng ta phải thấy danh và sắc một cách rõ ràng. Sau đó chúng ta thấy rằng chỉ có danh và sắc chứ không có gì khác. Danh và sắc dựa vào nhau để làm nhiệm vụ và để hỗ trợ lẫn nhau. Khi chúng ta thấy điều này, chúng ta được nói là đã có được sự xác định danh-sắc hay sự phân định các hành, hay chỉ là sự thanh tịnh của cái thấy đúng — Kiến Thanh Tịnh.

- Học nhân: Đối với vị Thánh A-la-hán người ta thường mô tả trạng thái ấy giống như thối tắt ngọn đèn. Đó có phải là bản chất thực của vị ấy không? Đó có phải là chỗ vị ấy không còn cần đến sắc nữa không?
- Thầy: Không phải vậy. Việc đó khác. Ở đây nó chỉ là người hành thiền thấy danh và sắc như chúng thực sự là qua việc hành thiền minh sát mà thôi. Bạn có thể đọc một cuốn sách và bạn có nghề ngồi suy tư về điều này. Bạn có thể nói cho người khác biết rằng chỉ có danh và sắc. Danh có đặc tính là nghiêng về phía đối tượng. Còn sắc là cái không có sự nhận thức và v.v... Ở đây những gì muốn nói không phải là cái kiến thức có được từ việc đọc hay nghe người khác nói, mà tri kiến này có được từ chính kinh nghiệm của bạn, chính việc hành thiền minh sát của bạn. Chúng ta cố gắng để có được sự tĩnh lặng của tâm. Chúng ta cố gắng để loại bỏ những chướng ngại (năm triền cái). Khi các triền cái lắng xuống, tâm chúng ta trở nên yên tĩnh hay vắng lặng và định tĩnh. Khi tâm có định, chúng ta sẽ thấy những gì đang diễn tiến vào lúc ấy. Khi chúng ta thấy rằng chỉ có danh và sắc và chúng ta không thể tìm thấy cái gì khác ngoài danh sắc bằng kinh nghiệm, lúc đó chúng ta được nói là đã xác định được danh và sắc một cách rõ

ràng. Chúng ta thấy rằng danh và sắc phụ thuộc lẫn nhau. Danh, một mình nó không thể hiện hữu và làm nhiệm vụ. Sắc một mình nó cũng không thể hiện hữu và làm nhiệm vụ. Danh dựa vào sắc và sắc dựa vào danh. Khi chúng ta thấy chỉ có danh và sắc và chúng ta không thể tìm thấy bất kỳ thứ gì khác qua kinh nghiệm, lúc đó chúng ta được nói là đã xác định được danh sắc một cách rõ ràng. Chúng ta thấy rằng ngoài danh và sắc ra không có gì cả, không có chúng sanh, không có đàn ông, không có đàn bà, không có cái tôi hay bản ngã và v.v... Chúng ta cũng thấy rằng danh và sắc nương tựa lẫn nhau. Danh không thể tự hiện hữu và làm nhiệm vụ. Sắc cũng không thể hiện hữu một mình và làm việc. Danh dựa vào sắc và sắc dựa vào danh. Khi chúng ta có được cái thấy này, chúng ta được nói là đã có Kiến Thanh Tịnh hay chúng ta được nói là đã đạt đến giai đoạn thanh tịnh kiến.

### **Chương XIX**

#### **Đoạn Nghi Thanh Tịnh**

**(Kankhàvitarana-Visuddhi- Niddesa)**

-ooOoo-

1. Cái trí được thiết lập do vượt qua hoài nghi về ba thời bằng cách phân biệt các duyên của danh-sắc, gọi là thanh tịnh nhờ đoạn nghi.

#### **Các Cách Phân Biệt Nhân Và Duyên**

2. Vị tỷ kheo muốn viên mãn việc này, khởi sự đi tìm nhân và duyên của danh-sắc, cũng như khi lương y đứng trước một cơn bệnh tìm nguyên nhân gây bệnh, hay khi người giàu lòng bi mẫn trông thấy một đứa trẻ nằm trên đường, phải tự hỏi cha mẹ nó là ai.

#### **Không Do Một Đấng Tạo Hóa Sanh, Cũng Không Phải Vô Nhân**

3. Để bắt đầu, người ấy xét như sau: "Trước hết, danh-sắc này không phải vô nhân, vì nếu vô nhân thì kết quả sẽ là danh-sắc giống nhau ở khắp nơi, vào mọi thời. Nó không có một Sáng tạo chủ, vì không hiện hữu một Sáng tạo chủ, v.v... (xem Ch.XVI, 85) ngự trị trên danh-sắc. Nếu người ta biện luận rằng danh-sắc chính nó là sáng tạo chủ v.v... của nó, thì kết quả là cái danh-sắc ấy, mà họ xem là Sáng tạo chủ, chính nó sẽ là thành vô nhân. Do vậy, phải có nhân và duyên cho danh sắc. Đó là những gì?"

4. Sau khi hướng sự chú ý đến nhân và duyên của danh-sắc, hành giả trước hết phân biệt nhân và duyên của cái thân vật lý (sắc) như sau: "Khi thân này sanh ra, nó không phải sanh ra trong một bông sen, bông súng màu xanh, đỏ hay trắng v.v... hay trong một kho ngọc ngà châu báu nào cả, trái lại, như một con dòi sanh trong cá thối, thây thối, bột thối, trong rãnh nước dơ, trong hố phân. Nó được sanh ra ở giữa bọc chứa thức ăn chưa tiêu và bọc chứa thức ăn đã tiêu, ở đằng sau màng bụng, trước xương sống, vây quanh bởi lòng và ruột, trong một chỗ hôi hám, ghê tởm buồn nôn như thế. Khi được sanh ra kiểu ấy, nhân của nó là bốn thứ: vô minh, ái, thủ và nghiệp. Vì chính những thứ này làm ra sự sanh của thân xác. Và thức ăn là duyên của nó, vì chính thực phẩm củng cố thân xác. Như vậy, có năm món làm nên nhân và duyên cho sắc thân. Và trong năm thứ này, thì ba thứ vô minh, ái, thủ là nhân - y duyên



cho thân, như bà mẹ đối với hài nhi, và nghiệp sanh ra nó, như cha đối với đứa bé, thực phẩm bảo trì nó, như vú nuôi đối với trẻ.

### **Sự Sanh Ra Của Nó Luôn Luôn Có Điều Kiện**

5. Sau khi phân biệt duyên của sắc thân như vậy, hành giả lại phân biệt danh-thân (tâm) như sau; "Do con mắt và sắc, nhãn thức sanh". (S. ii, 72) Khi hành giả đã thấy rằng sự sanh khởi của danh-sắc là do nhiều duyên hay điều kiện thì cũng thấy rằng, trong hiện tại đã vậy, thì trong quá khứ và tương lai cũng vậy, danh-sắc sanh do nhiều duyên.

6. Khi hành giả thấy vậy, tất cả nghi hoặc được rũ bỏ. Đó là năm mối nghi về quá khứ như: "Trong quá khứ ta có mắt? hay không có mắt? Ta là gì trong quá khứ? Ta như thế nào trong quá khứ? Ta đã là cái gì sau khi là gì, trong quá khứ?"

Và năm nghi hoặc về tương lai như sau: " Trong tương lai ta có mắt? hay không có mắt? Ta sẽ là gì trong tương lai? Ta sẽ như thế nào trong tương lai? Sau khi là gì, ta sẽ là gì trong tương lai?" Và sáu loại nghi hoặc về hiện tại như sau: "Hiện tại ta có mắt? Hay không có mắt? Hiện tại ta là gì? Ta như thế nào trong hiện tại? Từ đâu tự ngã này đi đến? Tự ngã này sẽ đi về đâu?" (M. i, 8)

### **Các Duyên Tổng Và Biệt**

7. Một người khác thấy có hai thứ duyên cho danh, là chung (**tổng**), và không chung cho tất cả (**biệt**); và bốn duyên cho sắc là nghiệp, tâm, thời tiết, đồ ăn.

8. Duyên cho danh có hai, chung và riêng. Sáu căn và sáu trần là duyên chung cho danh, vì tất cả loại tâm thiện, bất thiện đều sanh do duyên ấy. Nhưng tác ý v.v... thì không chung cho tất cả, vì như lý tác ý, nghe diệu pháp v.v... chỉ là duyên cho thiện tâm, trong khi những loại ngược lại, là duyên cho bất thiện. Nghiệp v.v... là duyên cho dị thực danh, và hữu phần v.v... là duyên cho tâm duy tác.

9. Nghiệp, tâm, thời tiết, đồ ăn là duyên cho sắc sanh khởi đầu bởi nghiệp. Ở đây chỉ khi nghiệp đã trở thành quá khứ mới là duyên cho sắc do nghiệp, tâm là duyên khi nó đang sanh, cho sắc do tâm sanh. Thời tiết và thức ăn là duyên trong trú thời của chúng cho sắc do thời tiết và đồ ăn sanh. Đây là cách phân biệt duyên của danh-sắc.

10. Khi vị ấy đã thấy danh-sắc do duyên sanh như vậy, vị ấy cũng thấy luôn rằng, như hiện tại, trong quá khứ danh sắc cũng do duyên sanh, và trong vị lai, sự sanh của danh sắc cũng do duyên. Khi thấy như vậy, sự nghi hoặc của vị ấy về ba thời được đoạn trừ như đã nói.

### **Duyên Sanh - Ngược Chiều**

11. Một người khác, khi thấy rằng các hành gọi là danh sắc đi đến già, và các hành đã già, tan rã, vị ấy phân biệt các duyên của danh sắc bằng lý duyên sinh ngược chiều như sau: Đây là già chết của các hành, già chết này có mặt khi có sự sanh ra, sanh có mặt khi hữu có mặt, hữu có mặt khi thủ có mặt, thủ có mặt khi ái có mặt, ái có mặt khi thọ có mặt. Thọ có mặt khi xúc có mặt, xúc có mặt khi thức có mặt, thức có mặt khi hành có mặt, và hành có mặt khi vô minh có mặt. Khi ấy, sự hoài nghi của hành giả được từ bỏ theo cách đã nói.

### **Duyên Sanh - Thuận Chiều**

12. Một người khác phân biệt duyên của danh sắc bằng duyên khởi theo chiều thuận như đã nói (Ch.XVII, 29), như sau: "Vô minh duyên hành, v.v..." Khi ấy nghi hoặc của vị ấy được đoạn trừ theo cách đã nói.

Chương kế tiếp nói về vượt qua hoài nghi hay đoạn nghi. Đoạn nghi xảy ra sau khi người hành thiền thấy được nhân và quả, mối quan hệ nhân quả giữa các pháp. “Trí thiết lập do vượt qua hoài nghi về ba thời (quá khứ, hiện tại, vị lai) nhờ phân biệt các duyên của chính danh sắc ấy được gọi là ‘Sự Thanh Tịnh Nhờ Vượt Qua Hoài Nghi’ hay ‘Đoạn Nghi Thanh Tịnh’”. Để đạt đến giai đoạn này trước tiên chúng ta phải thấy danh và sắc một cách rõ ràng. Kế tiếp chúng ta sẽ thấy hay chúng ta phải khám phá ra các duyên cho danh sắc. Khi chúng ta có thể thấy được các duyên hay các nhân cho danh sắc rồi chúng ta mới có thể vượt qua những hoài nghi về việc không biết chúng ta đã từng có mặt trong quá khứ hay không. Hay không biết chúng ta là gì trong quá khứ? đại loại như vậy. Chúng ta sẽ đến phần đó sau.

Chương XIX này bàn về sự Thanh Tịnh nhờ Vượt Qua Hoài Nghi. Điều đó có nghĩa là cố gắng để tìm ra các nhân hay duyên cho danh sắc. Tôi nghĩ để hiểu được điều này các bạn cần phải có một chút kiến thức về Vi-diệu Pháp. “Để bắt đầu, người hành thiền suy xét như vậy: ‘Thứ nhất, danh sắc này không phải vô nhân, bởi vì nếu vô nhân, thì kết quả sẽ là, [do không có nhân để phân biệt nó], danh sắc sẽ luôn luôn giống nhau ở mọi nơi và cho tất cả.’ Nếu danh sắc không có nhân, nó sẽ là như nhau ở khắp mọi nơi. Chúng sẽ luôn luôn giống nhau. Danh sắc sẽ là như nhau đối với mọi chúng sanh.

“Nó không có Chủ Tế, ..., bởi vì sự phi hữu của bất kỳ đấng Chủ Tế nào ngoài danh sắc. Và bởi vì, nếu người ta lý luận rằng danh sắc tự nó là Chủ Tế, ... của chính nó, thì theo (lý luận) đó danh sắc của họ, cái mà họ gọi là Chủ Tế,..., tự nó sẽ là vô nhân.” Nếu họ nói rằng danh sắc tự nó là Chủ Tế, thì danh sắc sẽ là vô nhân hay không có nhân, nhưng danh sắc được thấy là có nhân. Vì thế sẽ không đúng khi cho rằng danh sắc tự nó là Chủ Tế. “Do đó, phải có một nhân và một duyên cho danh sắc. Nhân và duyên đó là gì?”

Sau khi đã hướng sự chú ý của hành giả đến nhân và duyên của danh sắc như vậy, trước tiên vị ấy phân biệt nhân và duyên cho thân vật chất theo cách này: ‘Khi thân này được sinh ra, nó không phải được sinh bên trong một bông sen hay bông súng xanh, đỏ hay trắng, ..., hay bên trong một kho châu báu, ngọc ngà,...; ngược lại, giống như một con dòi trong cá thối, trong xác chết thối, trong bột thối, trong cống rãnh, trong hầm chứa phân, v.v..., nó được sanh giữa bọc chứa thức ăn chưa tiêu hoá và bọc chứa thức ăn đã tiêu hoá, phía sau lớp màng bụng, trước xương sống.’ Bạn có biết điều đó có nghĩa là gì không? Ý nghĩa đích thực của nó là cái bào thai đó nằm trong dạ con với lưng dựa vào màng bụng của người mẹ và ốp mặt vào xương sống. Đó là những gì được mô tả ở đây. Tôi không biết điều đó có đúng thực không. Bào thai trong bụng mẹ có ốp mặt vào lưng của mẹ nó không? Chúng ta cần tham vấn một bác sĩ. Tôi

ngĩ thay vì nói ‘phía sau màng bụng’, chúng ta nên nói ‘vớ lưng của nó dựa vào màng bụng’. Thay vì nói ‘phía trước’, chúng ta nên nói ‘giữ cho xương sống ở phía trước của chính nó’.

“(Bào thai) được vây quanh bởi lòng và ruột, trong một nơi hôi hám, ghê tởm, gớm ghiếc, và cực kỳ chật hẹp, tự thân nó cũng bị hôi hám, ghê tởm và gớm ghiếc. Khi nó được sinh ra như vậy, các nhân của nó (các nhân căn đế) là bốn pháp, — vô minh, tham ái, chấp thủ và nghiệp.” Xin đừng nhầm lẫn ‘các nhân căn đế’ với các nhân trong Duyên Hệ (Paṭṭhāna). Có lẽ bạn còn nhớ các mối quan hệ nhân quả hay Duyên Hệ mô tả ở chương nói về Duyên Sanh chứ. Trong số 24 duyên thì duyên thứ nhất trong số đó là Nhân Duyên (Hetu paccaya). Nhân căn đế là sáu căn (tham, sân, si, vô tham, vô sân, vô si). Ở đây từ Pāli ‘hetu’ cũng được dùng, nhưng nó không phải là hetu của Paṭṭhāna. Chúng ta có thể bỏ qua ‘nhân căn đế’ trong trường hợp này. “Các nhân của nó là bốn pháp — vô minh, tham ái, chấp thủ và nghiệp.” Vô minh là một trong các căn. Tham ái cũng là một trong các căn. Chấp thủ, bởi vì nó là tham ái, nên nó cũng là một trong các căn. Nhưng nghiệp thì khác. Bốn pháp này là nhân cho sự sanh khởi của sắc thân. “Vì chính chúng tạo ra sự sanh của nó; còn vật thực là duyên của nó, vì chính vật thực củng cố sắc thân.” Như vậy cả thảy chúng ta có bao nhiêu nhân? Bốn nhân (vô minh, ái, thủ, nghiệp) và một duyên (vật thực). Có bốn nhân và một duyên. “ Vì thế có năm pháp tạo thành nhân và duyên của nó (bào thai). Và trong số đó, ba pháp bắt đầu với vô minh là cận y duyên (upanissaya - the decisive support) cho thân này, như người mẹ đối với hài nhi, và nghiệp sanh ra nó, như người cha đối với đứa con; và vật thực nuôi dưỡng nó như người vú nuôi chăm sóc hài nhi.” Như vậy nghiệp tạo ra sắc thân. Nó tạo ra với sự giúp đỡ của tham ái, với sự trợ giúp của vô minh và chấp thủ. Sau khi tạo ra nó, vật thực nuôi dưỡng nó.

“Sau khi phân biệt các duyên của sắc thân theo cách này, người hành thiền lại phân biệt danh thân theo cách bắt đầu với: ‘Do con mắt và cảnh sắc nhãn thức sanh’.” Khi thức thấy sanh, nó không phải không nhân hay duyên. Do con mắt và cảnh sắc nhãn thức sanh. Khi chúng ta thấy một cái gì, có thức thấy hay tâm thấy trong chúng ta. Nhưng nếu chúng ta không có mắt, chúng ta sẽ không thấy. Và nếu không có gì để được thấy, sẽ không có tâm thấy. Tâm thấy dựa vào con mắt và cảnh sắc cho sự sanh khởi của nó. Thực ra không chỉ có hai yếu tố này mà còn thêm vài yếu tố khác nữa. Đó là gì? Ánh sáng. Nếu trời tối, chúng ta không thấy gì cả. Và kế tiếp là phải có tác ý. Mặc dù đôi khi cái gì đó đi qua trước mặt chúng ta, chúng ta vẫn không thấy. Chúng ta không tác ý. Như vậy tác ý cũng là một duyên cho sự sanh khởi của tâm thấy, tâm nghe, v.v...

“Khi vị ấy đã thấy được sự sanh khởi của danh-sắc là do các duyên như vậy, vị ấy hiểu rằng, hiện tại là như vậy, thời trong quá khứ sự sanh khởi của nó cũng là do các duyên, và trong tương lai sự sanh khởi của nó cũng là do các duyên mà thôi.” Các duyên của hiện tại, vị ấy thấy một cách trực tiếp, nhưng các duyên của quá khứ và tương lai vị ấy sẽ dùng sự suy luận. Vị ấy không thấy trực tiếp, nhưng nhờ suy luận vị ấy kết luận rằng quá khứ và tương lai cũng phải có các duyên.

“Khi vị ấy thấy theo cách này, mọi hoài nghi của vị ấy được từ bỏ.” Có mười sáu loại hoài nghi được mô tả ở nhiều nơi trong Kinh Điển. Ở đây những hoài nghi được nêu ra — năm liên quan đến quá khứ, năm liên quan đến tương lai và sáu liên quan đến hiện tại. Những hoài nghi ấy như sau: “1. Ta có mặt trong quá khứ? 2. Ta không có mặt trong quá khứ? 3. Ta là gì trong quá khứ? 4. Ta như thế nào trong quá khứ?” “Ta là gì trong quá khứ” có nghĩa là trong quá khứ Ta là một vị vua, hay là một người bà-la-môn, hay là một người bình thường hay đại loại như thế. “Ta như thế nào trong quá khứ” nghĩa là Ta cao, Ta thấp, Ta đen, Ta trung bình hay đại loại như thế.” 5. Sau khi đã là gì, rồi Ta là gì trong quá khứ?” Đây là năm hoài nghi liên quan đến các đời sống quá khứ hay các uẩn quá khứ. Người ấy chỉ đang phân vân nghi ngờ chứ chưa đi đến bất kỳ kết luận nào. Nếu vị ấy nói ‘Ta từng là Ta trong quá khứ’, thời không có gì hoài nghi. Nhưng ở đây vị ấy không chắc chắn — liệu vị ấy có mặt trong quá khứ hay vị ấy không có mặt trong quá khứ và v.v... Đối với tương lai cũng tương tự như vậy. “1. Ta sẽ có mặt trong tương lai? Ta sẽ không có mặt trong tương lai? Ta sẽ là gì trong tương lai? 4. Ta sẽ như thế nào trong tương lai? 5. Sau khi đã là gì, rồi Ta sẽ là gì trong tương lai?” Cũng vậy, sáu loại hoài nghi hay không chắc chắn về về hiện tại được nói rõ như vậy: “1. Ta có mặt? 2. Ta không có mặt? 3. Ta là gì? 4. Ta như thế nào?” Ta như thế nào nghĩa là Ta đen hay ta trắng? Ta cao hay ta thấp? Bạn có suy nghĩ gì về chiều cao hay màu sắc của bạn như vậy không? Không, phải không? Chú giải giải thích rằng ở đây cái vị ấy hoài nghi chỉ liên quan đến Tự Ngã (attā). Ta có đồng nhất với Tự Ngã của ta không? Tự ngã đó như thế nào? Tự ngã đó cao hay thấp? đen hay trắng? Nó không phải là chiều cao hay màu da, hay bất cứ cái gì của người ấy, mà về tự ngã (attā) của người ấy. “5. Tự ngã này từ đâu đến? 6. Nó sẽ đi về đâu?” Ta từ đâu đến? Ta sẽ tái sanh về đâu và ta sẽ đi đâu? Đây là những hoài nghi về hiện tại. Như vậy có 16 loại hoài nghi. Những hoài nghi này được đề cập rất nhiều lần trong Kinh Điển.

Khi người hành thiền thấy chỉ có danh và sắc và rằng danh và sắc đó có những duyên cho sự sanh khởi của chúng, thời những hoài nghi ấy được đoạn trừ hay từ bỏ.

“Một người khác thấy các duyên cho danh có hai loại, theo những duyên gì chung cho tất cả và theo những gì không chung cho tất cả. Ở đây, sáu môn

bắt đầu với nhân môn và sáu cảnh bắt đầu với cảnh sắc là một duyên chung cho tất cả." Điều đó có nghĩa rằng chúng là chung cho tất cả các tâm thiện và bất thiện. Dù bạn có một tâm thiện hay một tâm bất thiện thì chúng cũng luôn luôn có mặt. Vì thế chúng là chung cho tất cả.

"Nhưng tác ý, v.v...không chung cho tất cả; vì như lý tác ý, nghe Điều Pháp, v.v..., là một duyên chỉ cho các tâm thiện mà thôi, trong khi các loại tác ý ngược lại là một duyên cho các tâm bất thiện." Ở đây bạn thấy như lý tác ý và phi như lý tác ý là một duyên cho các tâm thiện và các tâm bất thiện. "Nghịệp, v.v..., là một duyên cho danh quã; và hữu phần, v.v..., là một duyên cho tâm duy tác."

## CHƯƠNG 20

### Chương XX (a)

#### Đạo Phi Đạo Tri Kiến Thanh Tịnh

(Maggāmagga - Nanadassana - Visuddhi - Niddesa)

-ooOoo-

1. Trí được lập nhờ biết đạo và phi đạo như sau: "Đây là đạo, đây là phi đạo", gọi là "Thanh tịnh nhờ đạo phi đạo tri kiến".
2. Một người muốn hoàn tất việc này trước hết cần chuyên chú về tuệ quy nạp gọi là "hiểu biết bằng nhóm". Tại sao? Vì đạo phi đạo tri kiến xuất hiện liên kết với sự xuất hiện của hào quang (obhāsa), v.v... (xem Ch. XX, 105) nơi một người bắt đầu có tuệ. Vì chính sau khi ánh sáng, v.v... xuất hiện nơi người bắt đầu có tuệ, mà đạo phi đạo tri kiến xuất hiện. Và sự hiểu theo nhóm là khởi đầu của tuệ, do đó nó được kể tiếp đoạn nghi. Ngoài ra, đạo phi đạo tri kiến sanh khi sự thấu hiểu hoàn toàn, gọi là suy đạt phát sanh, và suy đạt này đến kể tiếp sự hiểu biết trọn vẹn cái được biết. Vậy đây là lý do tại sao một người muốn thanh tịnh nhờ đạo phi đạo tri kiến, trước hết phải chuyên chú vào sự tìm hiểu theo nhóm.

#### Ba Loại Tuệ

3. Sau đây là sự trình bày. Có ba loại tuệ thế gian, là tuệ kể như sở-tri, tuệ kể như suy đạt, và tuệ kể như từ bỏ. Về điểm này đã được nói như sau: "Tuệ kể như thẳng trí (direct-knowledge) là trí theo nghĩa sở tri. Tuệ kể như liễu tri, là trí theo nghĩa suy đạt. Tuệ kể như từ bỏ là trí theo nghĩa xả ly". (Ps. i, 87)

Ở đây, tuệ phát sinh do quan sát biệt tướng các pháp như sau: "Sắc có đặc tính bị bức nã, thọ có đặc tánh bị cảm nhận", gọi là tuệ sở tri. Tuệ kể như sự thấy rõ tổng tướng, phát sinh khi gán tổng tướng cho những pháp sở tri như "Sắc là vô thường, thọ là vô thường", thì gọi là tuệ suy đạt. Tuệ lấy các đặc tính (tổng tướng) ấy làm đối tượng, phát sinh kể như sự từ bỏ thường tướng v.v... nơi các pháp ấy, gọi là tuệ từ bỏ.

4. Ở đây, loại tuệ thứ nhất gồm từ Định giới các hành (Ch. XVIII) cho đến phân biệt duyên (Ch. XIX), vì trong khoảng này sự thâm nhập biệt tướng các pháp chiếm ưu

thế. Bình diện loại tuệ thứ hai (suy đạt) gồm từ sự hiểu theo nhóm đến trí quán sanh diệt (Ch. XXI, đ.3) vì trong giai đoạn này, sự thâm nhập tổng tướng chiếm ưu thế. Bình diện tuệ thứ ba (từ bỏ) gồm từ sự quán tan rã trở đi (Ch. XXI, 10), vì từ đấy trở đi, bảy lối quán để từ bỏ thường tướng v.v... chiếm ưu thế như sau: "(1) Quán các hành vô thường, vị ấy từ bỏ thường tướng. (2) Quán các hành là khổ, vị ấy từ bỏ lạc tướng. (3) Quán chúng là vô ngã, vị ấy từ bỏ ngã tướng. (4) Quán vô dục, vị ấy từ bỏ thích thú. (5) Quán ly tham vị ấy từ bỏ tham. (6) Quán diệt, vị ấy từ bỏ sanh. (7) Quán xả ly, vị ấy từ bỏ chấp thủ. (Ps.i, 58)

[Chú thích: "quán vô thường" là quán các hành ở khía cạnh vô thường. "Thường tướng" là cái tướng sai lạc rằng chúng trường tồn bất diệt. Các loại tâm tương ưng tà kiến cần xem là bao gồm dưới mục "tướng". "Quán vô dục" là thấy các hành với thái độ vô dục nhờ quán vô thường vân vân. "Thích thú" là tham câu hữu với hi. "Quán ly tham" là quán cách nào để cho tham (ràga) đối với các hành không sanh, khiến cho lòng tham phai nhạt (virajjana). "Quán diệt" là quán thể nào để các hành chỉ có diệt mà không sanh trở lại trong tương lai qua một hữu mới. "Quán từ bỏ" là nhờ cách này mà vị ấy không còn chấp thủ các hành; hay vị ấy từ bỏ xem chúng là thường lạc, v.v... - Pm. 780]

5. Như vậy trong ba loại tuệ này thiên giả chỉ mới đạt được thứ tuệ kể như sở tri, hai loại kia còn phải chứng. Do vậy mà trên đây nói rằng "Ngoài ra, đạo phi đạo tri kiến khởi lên khi tuệ kể như suy đạt sanh", và tuệ suy đạt thì đến kế tiếp trí biết sở tri. Đây là lý do một người muốn hoàn tất sự thanh tịnh nhờ đạo phi đạo tri kiến, trước hết cần phải chú tâm vào việc tìm hiểu theo nhóm.

Tuệ - Sự Hiểu Theo Nhóm

6. Kinh văn: "Thế nào tuệ phân biệt các pháp quá khứ, vị lai và hiện tại bằng cách tổng hợp, là trí tổng tướng?"

"Bất cứ sắc nào quá khứ vị lai hiện tại, nội hay ngoại, thô hay tế, hạ liệt hay thù thắng, xa hay gần, hành giả định rõ tất cả sắc ấy là vô thường: đây là một loại tổng tướng. Vị ấy định rõ nó là khổ: Đây là một loại tổng tướng. Vị ấy định rõ nó vô ngã. Đây là một loại tổng tướng. Bất cứ thọ nào... bất cứ tướng nào... bất cứ hành nào... bất cứ thức nào, vị ấy định rõ nó là vô thường, vô ngã: đây là một loại tổng tướng."

7. Tuệ phân biệt tổng tướng như sau; "Sắc quá khứ, vị lai hay hiện tại, là vô thường vì hoại diệt, là khổ vì đáng khùng khiếp, là vô ngã vì không có lõi", đó là trí tổng tướng". Tuệ phân biệt tổng tướng như "Thọ... thức... con mắt... Già chết, quá khứ hiện tại vị lai... (như trên): đây là trí tổng tướng.

"Tuệ phân biệt tổng tướng như sau: "Sắc quá khứ hiện tại vị lai là vô thường, duyên sanh, bị hoại diệt, rơi rụng, chấm dứt: đó là trí tổng tướng. Tuệ phân biệt thọ tướng hành thức, mắt,... già chết, quá khứ, hiện tại vị lai là vô thường, hữu vi, duyên sanh, hoại diệt, rơi rụng, chấm dứt, là trí tổng tướng.

8. Tuệ phân biệt "Do duyên sanh, có già chết, nếu không có sanh làm duyên, thì không có già chết, đó là trí tổng tướng. Tuệ phân biệt: "Trong quá khứ, trong tương lai, do duyên sanh nên có già chết, nếu không có sanh làm duyên thì không có già chết, đó là trí tổng tướng. Tuệ phân biệt: "Do duyên hữu có sanh... Do duyên vô minh có hành, không có vô minh làm duyên, thì không có hành, đó là trí tổng tướng. Tuệ

phân biệt: "Trong quá khứ, vị lai, do duyên vô minh mới có hành, nếu không có vô minh làm duyên thì không có hành, đó là trí tổng tướng.

"Trí là nói theo nghĩa cái được biết, còn tuệ là theo nghĩa hành vi hiểu biết. Do đó Patisambhidā nói; "Tuệ phân biệt các pháp quá khứ vị lai hiện tại bằng phương pháp quy nạp, là trí tổng tướng". (Ps. i, 53).

9. Sự nói vắn tắt trên đây "mắt, v.v... già chết" cần xem là đại biểu cho những pháp kể dưới:

1. Các pháp sanh ở các cửa tâm, cùng căn môn và đối tượng	13. Sáu giới
2. Năm uẩn	14. Mười biến xứ ( <i>Kasina</i> );
3. Sáu căn 15.	15. 32 khía cạnh của thân xác;
4. Sáu trần 16.	16. 12 xứ;
5. Sáu thức 17.	17. 18 giới;
6. Sáu xúc 18.	18. 22 căn;
7. Sáu thọ 19 .	19. ba giới;
8. Sáu tướng	20. 9 hữu;
9. Sáu tư	21. 4 thiền;
10. Sáu ái	22. bốn vô lượng;
11. Sáu tầm	23. bốn vô sắc;
12. Sáu tứ	24. 12 nhân duyên

10. Vì điều này được nói trong Patisambhidā, trong phần mô tả về những pháp cần phải thắng tri: "Này các tỷ kheo, những gì cần được thắng tri? Đó là:

(1). Mắt, sắc, nhãn thức,... nhãn xúc... thọ do nhãn xúc sanh gồm ba loại lạc, khổ, không lạc không khổ, là những pháp cần được thắng tri.

11.

(2). Sắc thọ tướng hành thức.

(3). Mắt, tai, mũi, lưỡi, thân, ý.

(4). Sắc thanh hương vị xúc và ảnh tượng trong tâm (pháp).

(5). Nhãn thức, nhĩ thức, tỉ thức, thiệt thức, thân thức, ý thức.

(6). Nhãn xúc cho đến ý xúc.

(7). Thọ (cảm giác) do nhãn xúc,... ý xúc sanh.

(8). Tướng về sắc, thanh, hương, vị, xúc, pháp.

- (9). Sáu loại hành (tu) về sắc, thanh... pháp. [Chú thích: khác với sáu tướng, vì ở đây các đối tượng tự động sanh khởi trong tâm, như vọng tưởng trong lúc ngồi yên.]
- (10). Sáu ái đối với sắc, thanh...
- (11). Tâm tư duy về sáu đối tượng.
- (12). Tứ (tư duy sâu xa) về sáu đối tượng.
- (13). Địa giới, thủy giới, hỏa giới, phong giới, không giới, thức giới.
- (14). Biển xứ đất nước lửa v.v...
- (15). Tóc lông... nước tiểu.
- (16). Nhân xứ... pháp xứ.
- (17). Nhân giới... ý thức giới.
- (18). Nhân căn... cụ tri căn.
- (19). Dục giới, sắc giới, vô sắc giới.
- (20). Dục hữu, sắc hữu, vô sắc hữu, tưởng hữu, vô tưởng hữu, phi tướng phi phi tướng hữu, hữu một uẩn, bốn uẩn và năm uẩn.
- (21). Sơ thiền, nhị, tam, tứ thiền.
- (22). Từ tâm giải thoát, Bi, Hỷ, Xả tâm giải thoát.
- (23). Không vô biên xứ, Thức vô biên xứ, Vô sở hữu xứ, Phi tướng phi phi tướng xứ định.
- (24). Vô minh phải được thắng tri,... già chết phải được thắng tri." (Ps. i, 5)
12. Vì tất cả chi tiết này đã được đề cập nên ở đây chỉ nói lược. Nhưng những gì nói lược bao gồm các tâm siêu thế. Ở giai đoạn này các pháp siêu thế chưa nên bàn tới, vì không thể lĩnh hội được. Về những gì có thể lĩnh hội được, ta nên khởi đầu bằng những pháp nào rõ rệt nhất và dễ phân biệt đối với hành giả.

Kế tiếp chúng ta đến chương nói về Đạo Phi Đạo Tri Kiến Thanh Tịnh (Tri Kiến Thanh Tịnh về Cái Gì Là Đạo Cái Gì Không Phải Là Đạo). "Trí thiết lập nhờ có được sự hiểu biết về đạo và phi-đạo như vậy 'Đây là đạo, đây không phải là đạo' được gọi là 'Đạo Phi Đạo Tri Kiến Thanh Tịnh'."

Khi một người hành thiền và đạt được tiến bộ, có những giai đoạn tu tập khác nhau. Vị ấy đạt đến một giai đoạn ở đây một loại hào quang nào đó sẽ phát sanh, hay vị ấy cảm thấy rất phấn chấn. Pháp hành của vị ấy được xem là rất tốt. Điều này sẽ được giải thích sau. Khi những trạng thái này phát sanh, người hành thiền có thể lầm tưởng chúng là sự giác ngộ. Nếu vị ấy xem chúng là sự giác ngộ, vị ấy sẽ không hành nữa. Và như vậy vị ấy sẽ không thể nào đạt đến sự giác ngộ. Đây gọi là 'những chướng ngại'.

Những chướng ngại này là một trở ngại đối với tiến bộ hay sự giác ngộ của người hành thiền. Nếu vị ấy xem chúng là đạo (con đường dẫn đến giác ngộ), thời vị ấy lầm. Vị ấy sẽ hoàn toàn không đạt đến sự giác ngộ. Vị ấy phải hiểu rằng đây không phải là con đường dẫn đến sự giác ngộ. Con đường dẫn đến sự giác ngộ là phải đi thêm nữa để thấy tính chất vô thường, khổ và vô ngã của các pháp. Một hành giả phải có khả năng để thấy 'Cái này là đúng và cái



này là không đúng' hay 'Đây là con đường dẫn đến giác ngộ và đây không phải là con đường dẫn đến giác ngộ'. Chương này sẽ bàn đến vấn đề ấy.

Trước khi gặp những chướng ngại này vị ấy phải thực hiện một vài pháp quán. Các loại quán khác nhau cũng được đề cập trong chương này. "Một người muốn hoàn tất công việc này trước tiên phải chuyên chú vào minh sát trí quy nạp gọi là 'hiểu theo nhóm' hay Trí Thâm Sát Tam Tướng<sup>11</sup>." Điều đó có nghĩa là không phải hiểu theo chi tiết từng pháp một, mà lấy (tất cả) như một nhóm. Chẳng hạn lấy sắc như một nhóm và quán trên nó. Pháp quán này được gọi là 'minh sát trí quy nạp' hay 'quán theo nhóm.' Hai tên gọi này được sử dụng ở Ấn Độ và Sri Lanka.

Đó là những gì được nói trong Chú Giải. Bên dưới một có ghi chú cuối trang. Ghi chú cuối trang đó nói như sau: "Từ này, có vẻ như là một từ được những cư dân ở xứ Jambudīpa (Ấn Độ) dùng." Hiểu theo nhóm dường như là một từ được các bậc thầy Ấn Độ sử dụng. "Tuy nhiên, minh sát vào các pháp bằng phương pháp bắt đầu với 'Phạm bất cứ sắc nào' là '**minh sát trí quy nạp**'. Từ này có vẻ như được những cư dân của xứ Tambapaṇḍīpa (Sri Lanka, Tích Lan) sử dụng." Như vậy, minh sát trí quy nạp và quán theo nhóm muốn nói tới cùng một việc. Các vị thầy khác nhau có những cái tên khác nhau đặt cho cùng một sự việc.

Tại sao vị ấy phải quán theo nhóm hay thực hiện minh sát trí quy nạp? "Bởi vì trí hiểu biết về cái gì là đạo và cái gì không phải là đạo xuất hiện liên quan đến sự xuất hiện của ánh sáng, v.v... (điều này sẽ được giải thích sau), nơi một người đã bắt đầu thấu thị. Vì chính sau khi ánh sáng, v.v..., xuất hiện nơi một người bắt đầu thấu thị (hay có trí tuệ hiểu biết) điều đó thì trí hiểu biết về cái gì là đạo và cái gì không phải là đạo (Đạo phi đạo tri kiến) xuất hiện." Vị ấy phải có khả năng để xác định rằng cái này không phải là đạo và cái này sẽ không dẫn đến giác ngộ.

"Quán theo nhóm là sự khởi đầu của trí minh sát." Đây là trí đầu tiên trong các minh sát trí. Trước đó chúng ta không phải đang minh sát đúng nghĩa. Đầu tiên chúng ta cố gắng để chú tâm đến những gì có mặt ở sát-na hiện tại. Sau đó chúng ta sẽ đến giai đoạn thấy rõ danh và sắc. Kế tiếp chúng ta sẽ thấy những trường hợp và các nhân duyên của danh sắc. Trong khi chúng ta đang làm điều này chúng ta vẫn chưa ở trong lãnh vực của minh sát đúng. Tức là chúng ta vẫn chưa đi vào thực hành minh sát thực sự. Chỉ khi chúng ta đến giai đoạn quán theo nhóm chúng ta mới đi vào minh sát thực sự.

<sup>11</sup> Sammasanañāṇa thường được dịch là Tư Duy Trí 思惟智, chúng tôi quen dịch là Trí Thâm Sát Tam Tướng. Vì ở giai đoạn trí này người hành thiền bắt đầu quán ba đặc tính vô thường, khổ và vô ngã của các hiện tượng danh sắc một cách chung chung. ND

Có ba loại biến tri (pariñña - 遍知, Biến tri<sup>12</sup>). Trong đoạn 3, ba loại biến tri này được trình bày như **tri biến tri** (知遍知 [ñāta pariññā]; thẩm sát biến tri (审察遍知 [tīraṇa pariññā] và **Đoạn biến tri** (断遍知 đoạn biến tri [pahāna pariññā]). Đây là ba loại biến tri.

“Ở đây, tuệ phát sanh do quan sát đặc tính riêng (biệt tướng) của các pháp như vậy, ‘sắc (rūpa) có đặc tính bị quấy nhiễu’, ‘thọ có đặc tính bị cảm nhận’, được gọi là ‘tri biến tri.’” Tri biến tri là sự hiểu biết đặc tính riêng của các pháp mà chúng ta quan sát. Có hai loại đặc tính, đặc tính chung và đặc tính riêng của mọi thứ chúng ta quan sát. Khi chúng ta thấy những đặc tính riêng của các pháp chúng ta quan sát, lúc đó chúng ta được nói là có sự hiểu biết về cái được biết hay tri biến tri này. Nāma hay danh có đặc tính là nghiêng về phía đối tượng. Rūpa hay sắc có đặc tính là bị quấy nhiễu và v.v... Đây là đặc tính riêng của chúng. Vì danh không có cùng đặc tính bị quấy nhiễu với sắc và sắc không có cùng đặc tính nghiêng về phía đối tượng với danh, nên những đặc tính này được xem như những đặc tính riêng của chúng. Tuy nhiên tất cả pháp hữu vi trong thế gian đều có cùng những đặc tính chung. Đó là vô thường, khổ và vô ngã. Khi chúng ta thấy đặc tính riêng của các pháp, chúng ta có tri biến tri.

“Tuệ bao gồm trong minh sát trí với các đặc tính như đối tượng của nó phát sanh trong việc gán một đặc tính chung cho các pháp (được quán) ấy theo cách bắt đầu với ‘Sắc là vô thường, thọ là vô thường’ được gọi là **thẩm sát biến tri**.” Khi chúng ta thấy đặc tính chung của các pháp, hay khi chúng ta thấy bản chất vô thường, khổ và vô ngã của các pháp, chúng ta được nói là đã có ‘thẩm sát biến tri’

Tuệ biến tri kế tiếp là: “Tuệ bao gồm trong minh sát trí với các đặc tính như đối tượng của nó phát sanh khi sự từ bỏ thường tướng, v.v..., nơi chính các pháp (được quán) ấy được gọi là **đoạn biến tri**.” Khi chúng ta thấy, khi chúng ta hiểu rằng cái gì đó là vô thường, chúng ta đoạn trừ được ý niệm về sự thường

<sup>12</sup> **Ba đạt tri (Pariññā), sự biến tri, sự liễu tri; sự hiểu biết thấu đáo:**

1. Trí đạt tri (Ñātapariññā), là sự liễu tri do hiểu biết tướng riêng biệt của các pháp, như là biết rõ “Sắc có đặc tính bị bức nã, Thọ có đặc tính bị tác động v.v...”

2. Thẩm đạt tri (Tīraṇapariññā), là sự liễu tri do thẩm sát tướng phổ thông của các pháp hữu vi, như là thẩm sát “Sắc là vô thường, thọ là vô thường v.v...”

3. Trừ đạt tri (Pahānapariññā), là sự liễu tri do đoạn trừ nghịch tướng, điên đảo kiến, như đoạn trừ tướng kiến thấy là thường do nhận thấy tướng vô thường v.v...

Ba sự đạt tri này là trí hiệp thế, có cảnh là năm uẩn, có phạm sự là biến tri khổ đế, thuộc về Kiến tịnh, Đạo nghi tịnh, Đạo phi đạo tri kiến và Hành lộ tri kiến tịnh.

Phân theo tuệ minh sát thì như sau:

Trí đạt tri là lãnh vực hai tuệ minh sát, tức tuệ xác định danh sắc và tuệ duyên đạt.

Thẩm đạt tri là lãnh vực hai tuệ minh sát, tức tuệ phổ cập tướng và tuệ tiến thoái.

Trừ đạt tri là lãnh vực 9 tuệ minh sát: tức tuệ diệt một, tuệ kinh úy, tuệ quá tội, tuệ phiền yếm, tuệ dục thoát, tuệ quyết ly, tuệ hành xả, tuệ thuận lưu và tuệ chuyển tộc. theo KTPH Tỳ-kheo Giác Giới

hàng. Khi chúng ta thấy cái gì đó là khổ (dukkha) chúng ta đoạn trừ được ý niệm về lạc (sukha) và v.v... Đó là đoạn biến tri. Chúng có các phương diện khác nhau.

“Ở đây, bình diện của **tri biến tri** kéo dài từ sự Định giới hạn các Hành (tức phân biệt danh và sắc hay thấy danh và sắc một cách rõ ràng) cho đến sự Phân Biệt các Duyên (Chương 19); vì trong khoảng này sự thể nhập vào đặc tính riêng của các pháp nổi bật hay chiếm ưu thế hơn.” Chữ ‘Bình diện’ ở đây có nghĩa là phạm vi, vì thế câu đó sẽ là ‘Phạm vi của tri biến tri’.

“Phạm vi của thẩm sát biến tri kéo dài từ sự Hiểu Theo Nhóm hay Thẩm Sát Tam Tướng đến Quán Sanh Diệt (Chương 21); vì trong khoảng này sự thể nhập các đặc tính chung nổi bật.” Trong suốt những giai đoạn này người hành thiền thấy đặc tính chung của các pháp, đó là thấy các đặc tính vô thường, khổ và vô ngã.

“Phạm vi của đoạn biến tri kéo dài từ Quán Hoại Diệt trở đi.” Sau khi thấy sự Sanh và Diệt (udayabbaya) người hành thiền sẽ thấy sự Hoại Diệt (bhaṅga). “Vì từ đó trở đi Bảy Pháp Quán dẫn đến sự đoạn trừ thường tướng, ..., nổi bật như vậy.” Đây là bảy loại quán: 1. Quán [các hành] như vô thường, một người đoạn trừ được thường tướng và v.v... Chúng ta cần phải biết rõ ba loại biến tri này. Cho đến chương cuối cùng người hành thiền mới hoàn tất Tri Biến Tri. Sau tri biến tri thì Thẩm sát biến tri mới đến. Vì mục đích đó người hành thiền phải thực hành minh sát trí quy nạp hay sự hiểu biết theo nhóm.

Ở đoạn 6 chúng ta có sự hiểu biết theo nhóm hay Trí Thẩm Sát Tam Tướng. “Làm thế nào tuệ xác định các pháp quá khứ, vị lai và hiện tại theo (cách) tóm tắt lại là trí hiểu biết?” Đây là một đoạn trích dẫn từ Vô Ngại Giải Đạo (Paṭisambhidāmagga).

Bất cứ khi nào các pháp danh và sắc được mô tả Đức Phật đã mô tả chúng như quá khứ, vị lai, hiện tại, như bên trong và bên ngoài, như tế và thô, như xa và gần và v.v... Bằng cách lấy tất cả sắc dù ở quá khứ, hiện tại, hay vị lai và v.v... rồi quán trên sắc đó như vô thường, đây là một loại tuệ hiểu biết (theo nhóm). “Vị ấy xác định nó là khổ.” Đây là một loại tuệ hiểu biết (theo nhóm) khác. “Vị ấy xác định nó như vô ngã.” Đây là loại tuệ hiểu biết (theo nhóm) khác nữa.

Đoạn 9 “Ở đây, từ văn tắt ‘con mắt...(v.v...)...là già và chết’ phải được hiểu như đại diện cho các nhóm pháp đã lược bỏ sau” và v.v... Trong đoạn trích dẫn trước chúng ta thấy danh-sắc, các thọ, các tướng và v.v... Những gì không trực tiếp bao gồm trong đoạn này được trình bày trong đoạn 9. Ở đây, cách nói văn tắt phải được hiểu như đại diện cho các nhóm pháp đã lược bỏ sau. Chúng

không được đề cập trong đoạn trích dẫn, nhưng chúng phải được hiểu như đã bao gồm. Đây là những pháp xuất hiện ở các môn (cửa giác quan) và v.v...

Một điều quan trọng nữa là ở đoạn 12, phần thứ hai. *“Và liên quan đến những pháp có thể hiểu được, một khởi đầu phải được thực hiện bằng cách cố gắng nhận thức thấu đáo pháp nào trong số những pháp đó được xem như rõ nhất và có thể dễ phân biệt nhất đối với hành giả.”* Điều này rất quan trọng. Khi chúng ta hành thiền, chúng ta phải nhận thức thấu đáo hay chúng ta phải chánh niệm về cái gì rõ rệt nhất, cái gì nổi bật nhất và cái gì dễ thấy nhất. Chúng ta không cần phải tìm cái khó thấy. Đơn giản là vì chúng ta không thể làm được điều đó. Lời tuyên bố này rất quan trọng. Khi chúng ta hành thiền minh sát, chúng ta ghi nhận đối tượng được xem là dễ thấy vào lúc đó, cái gì rõ ràng và nổi bật nhất vào lúc đó. Đó là lý do tại sao mặc dù chúng ta đang tập trung trên hơi thở, nếu có một tiếng ồn đủ lớn, chúng ta cũng phải chú ý đến (tiếng) đó. Lý do là vì vào lúc đó nó (tiếng ồn) rõ hơn hơi thở. Vì thế chúng ta phải chánh niệm về tiếng ồn đó. Như vậy chúng ta đã theo đúng lời khuyên được đưa ra trong Thanh Tịnh Đạo.

#### **Hiểu Theo Nhóm - Áp Dụng Kinh Văn**

13. Đây là áp dụng những chỉ dẫn đề cập các sắc: *“Bất cứ sắc nào, (1-3:) quá khứ, hiện tại hay vị lai, (4-5:) nội hay ngoại, (6-7:) thô hay tế, (8-9:) hạ liệt hay thù thắng, (10-11:) xa hay gần, vị ấy định rõ tất cả sắc là vô thường: đây là một tổng tướng. Vị ấy định rõ nó là khổ: đây là một tổng tướng. Vị ấy định rõ nó là vô ngã: đây là một tổng tướng.”* (đ. 6) Ở điểm này, vị tỷ kheo gom tất cả sắc được mô tả không tách riêng loại nào, bằng danh từ *“bất cứ”*, và sau khi định giới hạn các sắc theo 11 trường hợp như trên, vị ấy định rõ *“tất cả sắc là vô thường”*. Vô thường như thế nào?

14. Đó là *“Tất cả sắc quá khứ vị lai hay hiện tại, đều vô thường, theo nghĩa hoại diệt”* vì nó đã bị hủy diệt trong quá khứ, không đi đến hữu này. Và sắc vị lai là vô thường theo nghĩa hoại diệt, vì nó được sanh trong hữu kế tiếp và cũng hủy diệt, không đi đến một hữu sau đó. Sắc hiện tại là vô thường theo nghĩa hoại diệt, vì nó bị hủy diệt ở đây và không đi xa hơn, và vị ấy quán nội sắc là vô thường theo nghĩa hoại diệt, vì nó bị hủy diệt kể như nội sắc, không đi đến tình trạng ngoại sắc. Vị ấy quán ngoại sắc... thô... tế... xa... gần... hạ liệt... thù thắng... là vô thường theo nghĩa hoại diệt” vì nó bị hủy diệt ở đây, không đi tới trạng thái khác. Do vậy, theo cách này, có một loại tổng tướng, nhưng phân tích thành 11 kiểu.

15. Và tất cả sắc ấy là khổ theo nghĩa khủng khiếp. Khủng khiếp, vì cái gì vô thường thì đem lại nỗi sợ hãi, như nó làm chư thiên hoảng sợ trong kinh *Sihopamā* (S.III,84). Như vậy, sắc còn là khổ theo nghĩa khủng khiếp. Do đó, còn có một loại tổng tướng theo cách này, nhưng phân tích thành 11 khía cạnh.

16. Và không những tất cả sắc là khổ, mà còn là *“vô ngã”*, theo nghĩa không có một trung tâm nào của nó được thấy là một cái ngã, người trú, người làm, người cảm thọ, chủ nhân ông, vì cái gì vô thường là khổ, không thể thoát khỏi tính vô thường, sinh

diệt, bức bách, bởi thế làm sao có thể có một trạng thái của người làm, v.v... ? Do vậy mà nói: "Này các tỷ kheo, nếu sắc là ngã, thì nó đã không đem lại đau buồn." (S. iii, 66) Vậy, sắc còn là vô ngã theo nghĩa không có lỗi hay trung tâm. Như vậy còn một loại tổng tướng theo cách này, phân tích thành 11 kiểu.

Phương pháp tương tự cũng áp dụng cho thọ, v.v...

17. Nhưng cái gì vô thường đương nhiên được xếp vào loại hữu vi, v.v... bởi thế, để nêu lên những tiếng đồng nghĩa với vô thường, để chứng tỏ sự tác ý vô thường được làm theo những cách khác nhau, nên kinh vẫn lại nói: "Sắc, dù thuộc quá khứ vị lai hay hiện tại, đều vô thường, hữu vi, duyên sinh, phải hoại diệt, phải rơi rụng, phải tàn tạ, phải chấm dứt." Phương pháp tương tự cũng áp dụng cho thọ, v.v...

Tăng Cường Cách Hiểu Vô Thường v.v... Theo 40 Kiểu

18. Khi đức Thế Tôn giảng trí thuận thứ (anuloma), ngài đặt câu hỏi: "Do 40 khía cạnh nào mà vị ấy đạt được sự ưa thích trí thuận thứ? Bằng 40 khía cạnh nào, vị ấy thể nhập chánh tánh quyết định?"

[Chú thích: "Liking that is in conformity" là một sự ưa thích đối với trí thuận thứ (thích hợp với sự) chứng đạo. Bản thân trí ấy gọi là nhân (khanti) vì nó kham nhẫn (khamati), nó chịu khó phân tích, đi sâu vào sự tánh của đối tượng. "Chánh tánh quyết định - the certainty of rightness - là Thánh đạo, vì thánh đạo gọi là chánh khởi từ chánh kiến, và còn gọi là quyết định tánh, vì không thể đảo ngược.]

Để trả lời, ngài đã đưa ra sự hiểu vô thường, v.v... một cách phân tích như sau: "Thấy 5 uẩn là vô thường khổ, như bệnh, cục bướu, như mũi tên, mối họa, sâu, xa lạ, phân hóa, cơn dịch, tai ương, khủng bố, đe dọa, phù du, khả hoại, không bền, vô hộ, không chỗ trú, không chỗ nương, trống rỗng, vô vị, không, vô ngã, nguy hiểm, bị biến đổi, không có tâm điểm, (lỗi), gốc rễ của tai ương, sát nhân, phải đi đến đoạn diệt, hữu lậu, hữu vi, môi của ma, phải bị sanh, già, bệnh, chết, sâu, bi, ưu não, bị cấu uế. Thấy năm uẩn là vô thường, vị ấy có được sự ưa thích thuận thứ. Và khi thấy rằng sự chấm dứt năm uẩn là Niết bàn thường trú, vị ấy thể nhập chánh tánh quyết định". (Ps. ii, 238) Vậy để tăng cường sự thấu hiểu vô thường khổ ngã trong năm uẩn, thiền giả còn phải quán năm uẩn theo cách trên.

19. Vị ấy làm việc này như thế nào? Bằng cách quán vô thường, v.v... được nói chi tiết như sau vị ấy quán mỗi uẩn là vô thường vì nó không phải vô tận, nó có bắt đầu và kết thúc, là khổ vì bị bức bách bởi sanh diệt, và là căn cứ cho khổ; là bệnh vì phải được các duyên duy trì, và là gốc của bệnh tật: là ung nhọt phát sinh do sự châm chích của khổ, sôi sục với cấu uế của phiền não, sưng lên vì sanh, chín mùi vì già, vỡ tung vì tán hoại. Nó như mũi tên vì tạo ra sự bức ép, vì đâm sâu vào trong vì khó nhổ. Nó như tai họa vì đáng quy lỗi cho nó, vì nó gây thiệt hại, và vì nó là căn cứ cho tai họa. Nó là sâu não vì nó hạn chế tự do, và là nền tảng của tai ương. Nó xa lạ vì không thể nào làm chủ được nó, và vì tính cách bất trị (intractability) của nó. Nó tan rã vì sụp đổ với già, bệnh, chết. Nó như cơn dịch vì đem lại đủ thứ phá sản. Nó như ương ách vì mang lại nhiều đối thủ vô hình, và là căn cứ cho mọi ương ách. Nó là khủng bố vì là kho chứa mọi thứ kinh hoàng, và vì nó ngược lại niềm an lạc tối thượng gọi là sự tịnh chỉ mọi đau khổ. Nó đe dọa vì gắn liền với đủ thứ đối nghịch, vì nó bị đe dọa bởi đủ thứ bệnh, và vì nó không đáng được đón mời. Nó phù du vì không bảo đảm trước già, bệnh, chết, và những pháp thế gian như lợi, suy, hủy, dư, vinh, nhục,

khổ, vui. Nó khả hoại vì bản chất là bị hoại diệt tự nhiên hay do bạo lực. Nó không bền vì có thể sụp bất cứ vào dịp nào, và vì thiếu vững chắc. Nó vô hộ vì không được che chở, thiếu an ninh. Nó không nơi trú ẩn vì không thể làm chỗ trú cho người cần chỗ trú; không thể nương vì không làm tiêu tan sợ hãi nơi người nào lệ thuộc vào nó; trống rỗng vì không thường, lạc, ngã tịnh như người ta tưởng, nó vô vị do tính chất rỗng ấy; hoặc do tính chất tâm thường của nó, vì thế gian gọi cái gì tâm thường là vô vị; nó là không vì không có chủ, người trú, người làm, người cảm thọ, người dẫn đạo. Nó vô ngã vì không sở hữu chủ, nó nguy hiểm vì nổi khổ trong quá trình hữu, và nguy hiểm trong sự khổ, hoặc, nó nguy hiểm vì giống như khổ, tiến về sự khổ; nó biến đổi vì biến đổi theo hai cách, già và chết. Nó không có lỗi vì yếu ớt, sớm tàn. Nó như gốc rễ mọi tai ách vì là nhân của tai ách. Nó sát nhân vì làm hỏng niềm tin, như kẻ thù giả bộ thân thiện; nó phải bị đoạn diệt vì hữu biến mất, phi hữu hiện ra. Nó hữu lậu vì là nhân gần của lậu hoặc, hữu vi vì do nhân và duyên; môi của ma vì là môi ngon cho ma chết và ma phiến não; nó bị sanh, già, bệnh, chết, vì bản chất nó là như vậy; chịu sâu, bi, não vì là nhân cho sâu bi não; bị cấu uế vì là môi trường hoạt động cho các cấu uế như tham, tà kiến, tà hạnh.

20. Bây giờ, có 50 loại quán vô thường ở đây, bằng cách lấy 10 loại sau trong trường hợp mỗi uẩn: quán vô thường, tan rã, phù du, khả hoại, không bền, bị biến đổi, không có lỗi, phải đoạn diệt, hữu vi, phải chết. Có 25 loại quán vô ngã bằng cách theo 5 pháp sau đây trong trường hợp mỗi uẩn: xa lạ, trống rỗng, vô vị, không, vô ngã. Có 125 loại quán khổ, bằng cách lấy 25 pháp còn lại nhân cho mỗi uẩn.

Như vậy, khi một người quán 5 uẩn là vô thường... theo 200 khía cạnh trên, thì sự hiểu thấu vô thường, khổ, vô ngã của vị ấy được tăng cường. Đây là những chỉ dẫn để quán cho phù hợp với kinh điển.

Kế tiếp chúng ta đến phần hiểu theo nhóm (tuệ thẩm sát tam tướng). Các bạn nên đọc kỹ lại toàn bộ phần này trong nguyên bản. Ngay cả một sắc cũng có thể được hiểu theo những cách khác nhau. Nó (sắc ấy) là vô thường trong nghĩa của sự hoại diệt. Nó là khổ trong nghĩa khủng khiếp. Nó là vô ngã trong nghĩa không có cốt lõi. Đây là cách chúng ta quán bản chất vô thường, bản chất khổ và bản chất vô ngã của các pháp. Bạn có thể lấy bất cứ sắc nào — quá khứ, hiện tại, vị lai, bên trong, bên ngoài, ... để quán. Kế tiếp bạn xác định hay cố gắng để thấy rằng sắc này là vô thường trong nghĩa của sự hoại diệt. Có nghĩa là nó phải bị hoại diệt, phải bị tan hoại sau khi đã sanh hay đi vào hiện hữu và vì thế nó là vô thường, ... Nó là vô thường trong nghĩa của sự hoại diệt. Nó là khổ trong nghĩa của sự khủng khiếp bởi vì nó đáng sợ hãi. Nếu nó là khổ thì nó phải đáng sợ hãi. Và nó là vô ngã trong nghĩa không có cốt lõi, không có cái lõi bên trong. Khi bạn quán sắc (rūpa) ấy là vô thường trong nghĩa hoại diệt, đây là một loại tuệ hiểu theo nhóm. Nếu bạn quán sắc trên các phương diện khác, như sắc quá khứ là vô thường trong nghĩa hoại diệt, sắc hiện tại là vô thường trong nghĩa hoại diệt, sắc tương lai là vô thường trong nghĩa hoại diệt và v.v..., Theo cách này, bạn có thể quán một sắc(rūpa) trong mười một cách. Bạn có thể

quán (sắc) quá khứ, hiện tại, vị lai, bên trong, bên ngoài, tế, thô, hạ liệt, cao thượng, xa, gần. Như vậy bằng cách này bạn có thể quán theo một cách hay theo mười một cách. Bạn cũng có thể quán theo cách tương tự đối với khổ trong nghĩa khủng khiếp và vô ngã trong nghĩa không có cốt lõi.

Trong đoạn 16 chúng ta cần phải thực hiện một số thay đổi ở khoảng giữa đoạn. “Vì cái gì vô thường là khổ, và nó không thể thoát khỏi tính chất vô thường hay sanh, diệt và bức bách, của cái ngã, làm thế nào nó có thể có trạng thái của người làm (hành động) được và v.v...?” Ở đây ngài hiểu lầm hai chữ. Dịch đúng sẽ là “Vì cái gì vô thường và khổ thì không có khả năng ngăn được ngay cả cái trạng thái vô thường và sự bức bách bởi sanh diệt của chính nó.” Như vậy khi bạn quán trên tính chất vô ngã của các pháp, lúc đó bạn mới nói rằng không có cái ngã, không người làm (hành động), không có người cảm thọ và v.v... Cũng vậy, bạn quán như thế này: Cái gì vô thường là khổ. Đúng không? Phàm cái gì vô thường (cái đó) là khổ. Và phàm cái gì vô thường và khổ (cái đó) không có tự ngã. Nó không có khả năng ngăn được cái tính vô thường và bị bức bách bởi sanh diệt của chính nó. Ý nghĩa ở đây là vậy.

Ngài hiểu lầm từ Pāli ‘udayabbayapīḷana’. Ngài xem udaya muốn nói tới một điều, bhaya muốn nói tới một điều khác và pīḷana (bức bách) muốn nói tới một điều khác nữa. Tuy nhiên ở đây ý nghĩa của nó là trước tiên bạn thấy sự sanh và diệt của các pháp. Khi bạn thấy sự sanh và diệt của các pháp, bạn thấy tính chất vô thường của các pháp. Vì nó là vô thường, nó bị bức bách bởi sanh diệt. Vì thế bạn thấy rằng nó là khổ hay nó là bất toại nguyện. Đó là sự giải thích về ‘nó là khổ’. Nó là khổ (dukkha) bởi vì nó bị bức bách. Bức bách bởi cái gì? Bức bách bởi sanh diệt. Khi bạn hành thiền bạn chỉ thấy các pháp đến và đi, đến và đi, bạn thấy rõ bản chất khổ của các pháp. Vì thế nó không phải là ‘sanh’, ‘diệt’ và ‘bức bách’, mà nó là bức bách bởi sanh diệt. Điều đó có nghĩa bị bức bách bởi sanh và diệt. Khi bạn thấy các pháp sanh và diệt, sanh và diệt, bạn thấy được bản chất của khổ hay bị bức bách này. “Vì cái gì vô thường và khổ (cái đó) không có khả năng ngăn được ngay cả sự vô thường hay sự bức bách bởi sanh diệt của chính nó.” Và vì thế nó là vô ngã.

Từ ‘anatta’ có những nghĩa khác nhau. Nghĩa trực tiếp là không có cái ngã hay vô ngã. Đúng không? Điều này hàm ý rằng nó không thể vận dụng bất kỳ thẩm quyền nào đối với các pháp (mọi thứ). Tính không dễ vận dụng quyền hạn đối với các pháp cũng được kể trong nghĩa của từ ‘anatta’. Khi bạn muốn thấy bản chất vô ngã của các pháp, bạn hành theo cách này: Cái này là vô thường. Cái này là khổ. Cái gì khổ và vô thường (cái ấy) là vô ngã. Điều đó có nghĩa là nó không thể ngăn tự thân nó khỏi bị vô thường. Không có cách nào vận dụng thẩm quyền hay bắt các pháp đừng có trở thành vô thường, đừng có trở thành khổ — nó không có khả năng vận dụng thẩm quyền đối với những

pháp này. Nó không có khả năng ngăn ngay cả sự vô thường hay sự bức bách của chính nó. Đó là quán vô ngã.

Đối với sắc (rūpa) quán như thế nào thì đối với thọ và v.v... cũng quán như vậy. Sau đó có sự giải thích về cách tăng cường sự quán vô thường v.v... Trong bốn mươi cách bạn cố gắng để thấy các hiện tượng tâm và vật lý hay danh-sắc như vô thường, khổ, như một ung nhọt, như một mũi tên, một tai hoạ và v.v... Trong đoạn 18 các cách này được liệt kê ra: *"Thấy 5 uẩn là vô thường khổ, như bệnh, cục bướu, như mũi tên, mối họa, sâu, xa lạ, phân hóa, cơn dịch, tai ương, khủng bố, đe dọa, phù duyên, khả hoại, không bền, vô hộ, không chỗ trú, không chỗ nương, trống rỗng, vô vị, không, vô ngã, nguy hiểm, bị biến đổi, không có tâm điểm, (lỗi), gốc rễ của tai ương, sát nhân, phải đi đến đoạn diệt, hữu lậu, hữu vi, mỗi của ma, phải bị sanh, già, bệnh, chết, sâu, bi, ưu não, bị cấu uế. Thấy năm uẩn là vô thường, vị ấy có được sự ưa thích thuận thứ. Và khi thấy rằng sự chấm dứt năm uẩn là Niết bàn thường trú, vị ấy thể nhập chánh tánh quyết định"*. (Ps. ii, 238) và trong đoạn 19 nghĩa của các từ ấy được giải thích, từng từ một.

Trong đoạn 19, khoảng một phần ba đoạn đổ xuống "Như một tai hoạ bởi vì nó mang lại vô vàn nghịch cảnh không ai biết trước, và bởi vì" — thay vì 'và' chỗ đó phải là 'như nỗi khiếp sợ'. Như vậy câu đó sẽ là "Như nỗi khiếp sợ bởi vì nó là căn bản cho mọi loại khiếp sợ." Nếu không bạn sẽ không có đủ 40 cách quán.

Khi chúng ta hành thiền minh sát, chúng ta cố gắng để có sự hay biết hay chánh niệm về bất cứ cái gì (có mặt) ở sát-na hiện tại. 'Bất cứ cái gì' ở đây có khi là sắc (rūpa) hay có khi là danh (nāma). Đôi khi chúng ta chánh niệm về hơi thở hay những chuyển động. Vào lúc đó chúng ta đang lấy sắc làm đối tượng và khi chúng ta chánh niệm về những suy nghĩ hay cảm xúc của chúng ta, chúng ta đang chánh niệm về tâm hay các tâm sở. Lúc ban đầu chúng ta chỉ cố gắng để làm sao có sự hay biết về tâm hay sắc, bất cứ cái gì có mặt vào lúc đó. Sau một lúc nào đó khi sự tập trung trở nên tốt hơn, chúng ta có thể thấy những đặc tính riêng của những gì chúng ta quan sát.

Như vậy trong thiền minh sát có hai loại đặc tính chúng ta phải hiểu. Cái thứ nhất chúng ta thấy là đặc tính riêng của các pháp. Vì thế khi chúng ta tập trung trên tâm, chúng ta sẽ thấy rằng tâm là cái gì đó (có khuynh hướng) nghiêng về phía đối tượng. Khi chúng ta quan sát tâm của chúng ta, nó dường như đi đến đối tượng. Nó dường như nghiêng về phía đối tượng. Sự nghiêng về phía đối tượng là đặc tính của tâm. Khi chúng ta tập trung trên sắc, chúng ta sẽ thấy ra rằng sắc không có khả năng nhận thức. Như vậy, sự không nhận thức là một loại đặc tính của sắc.

Trong những giai đoạn chúng ta vừa học, tức trong giai đoạn phân biệt danh-sắc và phân biệt nhân duyên của danh-sắc, người hành thiền thấy ra



những đặc tính riêng của các pháp. Từ giai đoạn đó, để đi đến giai đoạn kế tiếp, người hành thiền cần thấy những đặc tính chung của các pháp. ‘Đặc tính chung’ có nghĩa là tính chất vô thường, khổ và vô ngã của các pháp. Vô thường, khổ và vô ngã là chung cho tất cả mọi hiện tượng, tức là chung cho tất cả danh và sắc hay các hành. Thực sự ra trong giai đoạn thấy các nhân duyên (của danh sắc) người hành thiền đã thấy sự sanh khởi và biến mất của những gì vị ấy quan sát rồi. Khi vị ấy quan sát, chúng ta hãy giả sử là cơn giận đi, khi nó sanh vị ấy biết rằng nó đã sanh khởi và khi nó biến mất, vị ấy biết rằng nó đã biến mất. Như vậy vị ấy thấy sự sanh và diệt của tâm sân.

Đó là cái thấy trực tiếp. Từ cái thấy trực tiếp này vị ấy suy ra tính chất vô thường và v.v... của những gì vị ấy không (trực tiếp) quan sát. Đó là những danh sắc thuộc về quá khứ và danh sắc thuộc về tương lai. Chương 20 sẽ bàn về loại minh sát đó, loại thiền đó. Ngay ở đầu chương 20 luận nói “Một người muốn hoàn tất công việc này trước hết cần chuyên chú về minh sát trí quy nạp gọi là “hiểu biết theo nhóm”. Vì thế nó được gọi là ‘minh sát trí quy nạp’. Thực sự ra nó là trí suy luận. Nó không phải là trí minh sát trực tiếp. Minh sát trí suy luận này chỉ có thể đến sau minh sát trí trực tiếp. Như vậy nếu chúng ta không có minh sát trí trực tiếp, thì không thể có minh sát trí suy luận. Trước tiên chúng ta phải thấy pháp hiện tại là vô thường. Rồi chúng ta suy luận rằng nếu như sắc hiện tại này là vô thường, thì sắc quá khứ cũng phải là vô thường và sắc tương lai cũng sẽ là vô thường. Từ những gì chúng ta đã thấy trực tiếp, chúng ta suy ra những gì chúng ta không thấy đều là vô thường, khổ và v.v... Để phát triển trí minh sát đó, luận nói rằng chúng ta phải áp dụng minh sát trí quy nạp, áp dụng cái được gọi là ‘sự hiểu biết theo nhóm’. Phần mở đầu của chúng này đề cập đến trí minh sát ấy, tức ‘sự hiểu biết theo nhóm’ hay ‘minh sát trí quy nạp’.

Liên quan đến minh sát trí này tác giả (Luận sư Buddhaghosa) đề cập đến ba loại biến tri — Tri Biến Tri, Thẩm Sát Biến Tri, và Đoạn Biến Tri. Thực ra chúng ta đã nói về ba loại biến tri này rồi. Như vậy tri biến tri có mặt khi chúng ta thấy đặc tính riêng của các pháp. Sau đó người hành thiền đi đến giai đoạn thứ hai là thẩm sát biến tri.

Người hành thiền thực hành minh sát trí về sự hiểu biết theo nhóm như thế nào? Bất cứ khi nào sắc hay cái gì đó được đề cập, Đức Phật thường đề cập hay mô tả nó như quá khứ, vị lai, hiện tại, bên trong, bên ngoài, thô, tế và v.v... Có mười một pháp này. Các phương diện của bất kỳ loại sắc nào đều có thể được thấy như quá khứ, vị lai, hiện tại (3), bên trong, bên ngoài (5), thô, tế (7), hạ liệt, cao thượng (9), xa, gần (11). Các loại sắc khác nhau được mô tả liên quan đến mười một phương diện này.

Khi một người hành thiền hành minh sát về sự hiểu biết theo nhóm, vị ấy không quán từng sắc pháp riêng biệt mà chỉ quán sắc như một nhóm hay như

một tổng thể. Kế tiếp vị ấy thấy sắc thuộc quá khứ là vô thường và sắc thuộc tương lai cũng là vô thường, và v.v... Khi vị ấy quán sắc nói chung, chứ không quán địa đại, thủy đại và v.v... riêng biệt, vị ấy được nói là đang thực hiện sự hiểu biết theo nhóm. Thực ra ‘một nhóm’ có nghĩa là chỉ lấy sắc (rūpa), ý tôi muốn nói là nếu đó là sắc thì lấy sắc (rūpa) như một tổng thể chứ không lấy một sắc riêng nào. Như vậy một người có thể quán sắc như tất cả sắc là vô thường. Đó là một sự hiểu biết theo nhóm.

Hay người ấy có thể quán sắc liên quan đến mười một phương diện. Như sắc trong quá khứ là vô thường, sắc trong hiện tại là vô thường, và sắc trong tương lai là vô thường, và rồi sắc bên trong là vô thường, sắc bên ngoài là vô thường và v.v... Nếu người hành thiền làm theo cách đó, vị ấy được nói là đang hành theo mười một cách khác nhau. Vì thế cách quán đó có thể là một sự hiểu biết hay có thể là mười một sự hiểu biết, tùy theo. Những cách quán này đã được mô tả trong những đoạn sau.

Nếu bạn nhìn vào đoạn 13, ở đó nói: “Đây là sự áp dụng những chỉ dẫn liên quan đến các uẩn: ‘Bất cứ sắc nào, dù là quá khứ, vị lai hay hiện tại, bên trong hay bên ngoài, thô hay tế, hạ liệt hay cao thượng, xa hay gần — vị ấy xác định tất cả sắc là vô thường: Đây là một (tuệ) hiểu biết.”

Có một từ bị thiếu ở đây hay có thể nó được nói một cách vắn tắt hay được nói theo cách tinh lược. Có phải bạn chỉ thấy hai từ ở đó, đúng không? Vô thường và vô ngã. Từ nào bị thiếu? Dukkha hay khổ bị thiếu. Vì thế chỗ đó phải thêm vào chữ khổ. Vị ấy xác định là khổ và ..., và vị ấy xác định là vô ngã. Đây là một loại tuệ hiểu biết. Như vậy đây là quán sắc (rūpa) như một tổng thể.

Kế tiếp chúng ta cũng lấy sắc như một tổng thể nhưng liên quan đến quá khứ và v.v..., chúng ta có mười một loại quán. Đến cuối đoạn 14 luận nói: “Và tất cả (sắc) này là vô thường trong nghĩa hoại diệt. Do đó theo cách này có một loại (tuệ) hiểu biết nhưng nó được thực hiện trong mười một cách.” Như vậy nó có thể là một loại quán hay mười một loại quán, tùy theo. Nếu chúng ta lấy sắc như một tổng thể, thời nó là một loại quán. Còn nếu chúng ta quán sắc liên quan đến quá khứ, vị lai, hiện tại và v.v..., thời chúng ta có mười một cách quán sắc.

Nếu như có một hay mười một loại quán liên quan đến vô thường thì cũng có một hay mười một loại quán liên quan đến khổ ở đoạn 15. Và liên quan đến vô ngã (anatta) ở đoạn 16. Ở đoạn 16 chúng ta có một nghĩa của vô ngã. Đó là gì? “Vô ngã trong nghĩa của không có cốt lõi.” Đây chỉ là một nghĩa của anatta. Chữ ‘anatta’ có những nghĩa khác nhau. Trong đó không có cốt lõi là một nghĩa. Đó là lý do vì sao nó được gọi là ‘vô ngã’. Khi chúng ta nói sắc (rūpa) là vô ngã, chúng ta muốn nói sắc không có cốt lõi bên trong, hay không có thực

chất, hay cái gì đó đại loại như thế. Đây là một nghĩa hay một sự giải thích về chữ ‘anatta’. Chúng ta sẽ gặp một sự giải thích khác về vô ngã ở phần sau.

Sau khi cũng quán như vậy đối với các uẩn khác như thọ, tưởng, v.v..., người hành thiền được hướng dẫn để quán danh và sắc theo bốn mươi cách khác nhau. Điều này được luận bàn trong đoạn 18 và ..., ‘*Tăng Cường Sự Hiểu Biết về Vô Thường, v.v..., trong Bốn Mươi Cách.*’ Ở đoạn này chúng được nêu ra tóm tắt và sau đó mỗi cách được xác định rõ trong đoạn 19.

Mỗi cách này được tận cùng bằng âm ‘to’ trong Pāli và như vậy chúng ta có aniccato, dukkhato, rogato, gandato, và v.v... Ở Miến Điện bốn mươi cách này được gọi là ‘bốn mươi tos’. Bạn biết chữ ‘to’ có nghĩa là ‘rừng’ trong tiếng Miến. Ở đây nó là cái gì đó giống như một trò chơi chữ. Chữ ‘to’ thực ra là một phân tử Pāli và nó là một hậu tố với nghĩa ‘như là’ hay ‘từ’, hay ‘bởi vì’. Trong nội dung này nó có nghĩa ‘như là’. Từ Pāli ‘to’ được xem như muốn nói tới cái gì đó giống như là một khu rừng ở đây. Như vậy chúng ta có bốn mươi ‘to’ hay bốn mươi cách nhìn vào danh và sắc. Bốn mươi cách này sau đó được chia ra theo nghĩa ‘vô thường’, ‘khổ’ và ‘vô ngã’.

Đoạn 20: 40 cách này được tập hợp lại theo vô thường, khổ và vô ngã. “Vậy là có 50 loại Quán Vô Thường ở đây bằng cách lấy mười nghĩa sau trong trường hợp của mỗi uẩn: như là vô thường, như là tan hoại, như là phù du” và v.v... Có hai mươi lăm loại Quán Vô Ngã, và có một trăm hai mươi lăm loại Quán Khổ bằng cách lấy các nghĩa còn lại bắt đầu với ‘như là khổ, như là căn bệnh’ và v.v...

Bốn mươi cách này được chia thành ba nhóm — vô thường, khổ và vô ngã. Sau khi quán danh và sắc theo cách này, người hành thiền được hướng dẫn cách làm nhảy bèn các căn.

### **Chín Cách Làm Cho Căn Bén Nhảy**

21. Trong khi chuyên chú vào tuệ quy nạp như vậy, nếu không thành công, hành giả nên mài giũa các căn (tín, v.v...) theo chín cách là: 1. Chỉ thấy hoại diệt các hành đã sanh. 2. Bảo đảm đã làm việc ấy một cách cẩn thận. 3. Một cách kiên trì. 4. Một cách thích đáng. 5. Thấy được định tướng. 6. Làm quân bình các giác chi. 7. Không kể thân mạng. 8. Vượt qua khổ nhờ từ bỏ. 9. Nhờ không dừng lại nửa chừng. Hành giả nên tránh bảy điều không thích đáng đã nói ở phần Mô ta biến xứ Đất (Chương IV, 55) và đào luyện bảy điều thích hợp, và nên quán sắc vào thời này, vô sắc vào thời khác.

#### **Quán Sắc**

22. Trong khi quán sắc, hành giả nên tìm hiểu sắc sanh như thế nào, nghĩa là thế nào sắc do bốn nhân: nghiệp, tâm, thời tiết, đồ ăn mà được sanh ra. Khi sắc được sanh ở một hữu tình, trước hết nó sanh do nghiệp. Vì vào lúc kết sanh thực sự của một hài nhi trong thai, 30 loại sắc đầu tiên được sanh theo ba tương tục, đó là các thập pháp

tâm-cơ (tim), thân và tánh; và ba thập pháp này sanh vào sát-na kiết sanh thức thực sự khởi lên. Và cũng như vào lúc sanh, lúc trú và diệt cũng vậy.

23. Ở đây sự diệt của sắc chậm chạp và biến đổi nặng nề, trong khi sự diệt của tâm thì nhanh chóng và biến đổi nhẹ nhàng. Do vậy Kinh nói: "Này các tỷ kheo, ta không thấy một pháp nào chuyển biến mau lẹ như tâm." (A. i, 10)

24. Vì tâm hữu phần khởi và diệt 16 lần, trong khi một sắc pháp còn tồn tại. Với tâm, thì ba thời: sanh, trú diệt, bằng nhau, trong khi với sắc thì chỉ có thời sanh và thời diệt là mau lẹ như tâm, còn thời gian trú của nó kéo dài cho đến 16 sát-na tâm (tức 16 lần sanh diệt của tâm).

25. Hữu phần thứ hai khởi lên với tâm cơ sanh trước đây làm điểm tựa (tâm cơ này đã đạt đến trú vị, và khởi lên vào thời "sanh" của kiết sanh thức). Hữu phần thứ ba khởi lên với sắc căn (hay tâm cơ) tiền sanh làm chỗ y cứ, sắc căn này đã đạt đến trú vị và nó sanh cùng với hữu phần tâm thứ hai. Sự sanh khởi của tâm thức xảy ra theo cách ấy suốt cả đời. Nhưng nơi một người đối diện cái chết, thì có 16 tâm sanh, chỉ nương vào một sắc căn (tâm cơ) tiền sanh duy nhất trong khi sắc này đã đạt đến trú vị.

26. Sắc sanh vào thời "sanh" của kiết sanh thức cũng diệt theo tâm sát-na thứ 16 sau kiết sanh thức. Sắc sanh vào trú thời của kiết sanh thức, diệt cùng lúc với tâm thứ 17 sanh. Sắc sanh vào thời "diệt" của kiết sanh thức cũng diệt khi tâm thứ 17 đạt đến trú thời của nó. Nó cứ tiếp diễn như vậy bao lâu dòng sinh tử còn tiếp diễn. Lại nữa, có 70 sắc pháp sanh cùng một cách ấy với bảy tương tục, khởi từ thập pháp mắt của loài hóa sanh.

#### A. Sắc Do Nghiệp Sanh

27. Sự phân tích cần hiểu như sau: (1) nghiệp, (2) cái do nghiệp sanh, (3) cái có nghiệp làm duyên, (4) do tâm sanh, nhưng có nghiệp làm duyên, (5) do đồ ăn sanh, nghiệp làm duyên, (6) do thời tiết sanh, có nghiệp làm duyên. (Ch. XV, 111-115).

28. Ở đây,

(1) nghiệp là thiện và bất thiện tư tâm sở.

(2) do nghiệp sanh là các uẩn dị thực và 70 sắc kể từ mắt thập pháp.

(3) do nghiệp làm duyên giống như (2), vì nghiệp là thân y duyên cho cái nghiệp sanh.

29. (4) do tâm sanh, có nghiệp làm duyên là sắc sanh bởi nghiệp dị thực tâm.

(5) do đồ ăn sanh, nghiệp làm duyên sở dĩ gọi thế là vì thực tố đạt đến trú thời trong các sắc do nghiệp sanh, lại sanh ra một nhóm tám khác, với thực tố thứ tám, và thực tố ở đây đã đạt đến trú thời lại sanh ra một nhóm 8 khác nữa, như vậy nó liên kết 4 hay 5 sự sanh khởi của nhóm 8 pháp.

(6) do thời sanh, nghiệp làm duyên, gọi như vậy là vì hòa đại nghiệp sanh, khi đã đạt trú-vị, lại sanh ra một nhóm 8 với thực tố thứ tám, vốn do thời tiết sanh, và nhiệt độ trong đó lại sinh thêm một nhóm 8 khác, với thực tố thứ tám. Và như vậy nó liên kết 4 hay 5 sự sanh khởi các nhóm 8.

Đây là sự sanh của sắc do nghiệp sanh.

#### B. Sắc Do Tâm Sanh

30. Về các loại do tâm sanh, sự phân tích cần hiểu như sau: (1) tâm, (2) do tâm sanh, (3) do duyên tâm, (4) do thực phẩm, có tâm làm duyên, (5) thời sanh, có tâm làm duyên.

31. (1) Tâm là 89 loại tâm. Trong đó:

ba mươi hai tâm,

hăm sáu và mười chín

được kể là sanh ra sắc,

các uy nghi và thân biểu;

được xem là không sanh cái gì cả.

Về 32 tâm dục giới, tức 8 thiện tâm (1-8), 12 bất thiện (22-33), 10 tâm duy tác trừ ý giới (71-80), và hai duy tác và thiện tâm thuộc thắng trí, sanh ra sắc, uy nghi và thân biểu. 26 tâm tức 10 sắc giới tâm (9-13), (81-85) và tám tâm vô sắc giới (14-17), (86-89), loại trừ tâm dị thực trong cả hai trường hợp, và tám tâm siêu thế (18-21), (66-69), sanh ra sắc, uy nghi, nhưng không sanh thân biểu. 19 tâm gồm 10 hữu phần tâm ở dục giới (41-49), (56), năm tâm sắc giới (57-61), ba ý giới (39, 55, 70), và một dị thực ý thức giới vô nhân câu hữu với hỉ (40), chỉ sanh sắc, không sanh uy nghi hay biểu. Mười sáu loại, tức hai bộ năm tâm (34-38), (50-54) kiết sanh thức của tất cả chúng sanh, tử tâm của những vị đã diệt lậu hoặc, và bốn tâm dị thực thuộc vô sắc giới (62-65) không sanh sắc, uy nghi hay biểu. Và những tâm nào trong đây mà có sanh sắc, thì không sanh vào thời trú hay diệt, bởi vì tâm lúc đó yếu, nhưng nó mạnh vào thời sanh, nó chỉ sanh sắc vào lúc ấy, với tiền sanh sắc-căn làm chỗ y cứ.

32. (2) Do tâm sanh là ba vô sắc uẩn kia, và sắc gồm 17 thứ là thanh cứu pháp, thân biểu, ngữ biểu, hư không giới, khinh khoái, nhu nhuuyến, kham nhậm, tăng trưởng và tương tục.

(3) Do tâm làm duyên là sắc sanh từ 4 duyên như nói: "Các tâm và tâm sở hậu sanh là duyên hậu-sanh cho cái thân tiền sanh này". (Ptn1, 5)

33. (4) Do đồ ăn sanh, tâm làm duyên thực tố đã đạt trú vị trong các sắc do tâm sanh, sanh thêm một nhóm 8 khác nữa với thực tố thứ tám. Như vậy nối liền hai ba sự sanh của nhóm 8.

34. (5) Do thời sanh, tâm làm duyên: thời tiết do tâm sanh đã đạt đến trú vị, lại sanh thêm một nhóm 8 nữa với thực tố thứ tám, và như vậy nối liền hai ba "sanh". Đó là cách sanh của sắc do tâm sanh.

C. Sắc Do Đoàn Thực Sanh

35. Cũng vậy, về các loại do đồ ăn sanh, cần phân tích như sau: (1) Đoàn thực, (2) do đoàn thực sanh, (3) do duyên đoàn thực, (4) do đoàn thực sanh và do duyên đoàn thực, (5) do thời sanh, đoàn thực làm duyên.

36. (1) Đoàn thực là thức ăn vật chất.

(2) Do đoàn thực sanh là 14 sắc, tức nhóm 8 với thực tố thứ tám, được sanh do thực tố đã đạt trú vị nhờ duyên cái sắc hữu chấp do nghiệp sanh, y cứ vào đó; cộng thêm không giới, khinh khoái, nhu nhuuyến, kham nhậm, tăng trưởng và tương tục.

[Chú thích: Nhờ duyên cái sắc hữu chấp thủ do nghiệp sanh nghĩa là thực tố phi-chấp-thủ bên ngoài không làm nhiệm vụ nuôi dưỡng sắc. Và "y cứ vào đó", nghĩa là sở dĩ nó có được một duyên và nhờ nó được nâng đỡ bởi sắc nghiệp sanh. Và "hữu chấp thủ" được đặc biệt nói để loại trừ nghi vấn "có một phương pháp nghiệp sanh",

một phương pháp sanh ra loại sắc do tâm sanh có nghiệp làm duyên. Chỉ vì sắc ấy tinh cở có gốc ở nghiệp, chứ không có phương pháp nào như thế].

(3) Do đoàn thực làm duyên là sắc do 4 duyên sanh ra, như sau: "Đoàn thực là một duyên, kể như thực duyên, cho thân này." (Ptn1, 5)

37. (4) Do đoàn thực sanh, có đoàn thực làm duyên: thực tố đã đạt đến trú vị trong sắc do đoàn thực sanh, lại sanh thêm một nhóm 8 với thực tố thứ tám, và thực tố trong nhóm này lại sanh ra một nhóm 8 khác, liên kết các nhóm 8 sanh như vậy mười hoặc 12 lần. Thực phẩm ăn trong 1 ngày có thể duy trì sự sống bảy ngày. Nhưng thực tố của chư thiên thì có thể duy trì đến một hai tháng. Thức ăn do người mẹ ăn sanh ra sắc bằng cách thấm vào cơ thể hài nhi trong thai. Cũng vậy thức ăn bôi trên thân cũng sanh ra sắc. Đoàn thực do nghiệp sanh là một tên chỉ đoàn thực hữu chấp thủ. Nó cũng sanh sắc khi đạt đến trú vị. Và thực tố trong nó sanh ra một nhóm 8 khác. Như vậy, các nhóm 8 nối nhau sanh bốn năm lần.

38. (5) Do thời tiết sanh, có đoàn thực làm duyên: hỏa giới do đoàn thực sanh đã đạt đến trú vị, lại sanh ra một nhóm 8 với thực tố thứ tám được sanh do thời tiết như vậy. Ở đây, đoàn thực là một duyên cho các sắc thực-sanh, đoàn thực là cái sanh ra sắc này. Đối với những pháp còn lại, thì đoàn thực là duyên y chỉ, thực duyên, hữu duyên, và bất ly khứ duyên.

Đây là cách sanh của sắc do đoàn thực sanh, cần được hiểu.

#### D. Sắc Do Thời Tiết Sanh

39. Lại nữa, về các loại sắc do thời tiết sanh, sự phân tích như sau. (1) thời tiết, (2) do thời sanh, (3) có thời tiết làm duyên, (4) do thời sanh, có thời làm duyên, (5) do đoàn thực sanh, có thời làm duyên.

40. (1) "Thời tiết" ở đây là hỏa đại do bốn nguồn gốc sanh, nhưng có hai thứ thời tiết nóng và lạnh. (2) "do thời sanh" nghĩa là thời tiết [Chú thích: thân-nhiệt] thuộc 4 nguồn gốc sanh, mà đã đạt đến trú vị do duyên hữu chấp thủ sanh ra trong sắc căn. Sắc này có 15 khía cạnh là thanh cửu pháp, hư không giới, khinh khoái, nhu nhuyễn, kham nhậm, tăng trưởng, tương tục. (3) "Sắc có thời tiết làm duyên": thời tiết là một duyên cho sự sanh, diệt của sắc do bốn nguồn gốc sanh.

41. (4) Do thời sanh, thời làm duyên: Hỏa giới do thời sanh đã đạt trú vị, lại sanh thêm một nhóm tám với thực tố thứ tám, và thời tiết trong nhóm ấy sanh ra một nhóm 8 khác. Như vậy sắc thời sanh vừa tiếp tục sanh khởi một thời gian dài, vừa tự duy trì nó trong cái phi-chấp-thủ [Chú thích: cái phi chấp thủ là tóc lông móng răng da, những chỗ chai trên da, v.v... tách rời khỏi thịt trong một cơ thể đang sống].

42. (5) do đoàn thực sanh, có thời tiết làm duyên: thực tố thời sanh đã đạt trú vị lại sanh thêm một nhóm 8 với thực tố thứ tám, và thực tố trong nhóm này lại sanh thêm một nhóm 8 khác, nối tiếp như thế 10 hay 12 lần sinh các nhóm tám. Ở đây, thời tiết này là một duyên cho sắc do thời sanh, kể như chánh nhân. Với các sắc còn lại, thời tiết là y chỉ duyên, hữu duyên, và bất ly khứ duyên. Đây là cách sanh sắc do thời tiết sanh. Người thấy được sự sanh của sắc như vậy gọi là "hiểu rõ" trọn vẹn một lúc (xem đ.21)

[Chú thích: Khi đã thấy sự sanh khởi của sắc thì thấy luôn sự tan rã của nó, nên gọi "trọn vẹn một lần", bởi tính chất ngắn ngủi của các pháp. Không phải chỉ thấy sự

*sanh khởi mà còn thấy cả sanh và diệt, mới gọi là hiểu rõ. Sự sanh của thọ, tưởng, hành, thức cũng vậy. -- Pm. 795]*

*Nếu bằng cách trên mà vị ấy vẫn không quán thành công, người hành thiền nên làm bèn nhảy các căn của mình theo cách đã được nói trong đoạn 21. Đó là: "(1) Vị ấy chỉ thấy sự diệt của các hành đã sanh; (2) và trong [công việc thấy ấy] vị ấy phải bảo đảm đang hành một cách thận trọng" và v.v... Như vậy vị ấy phải làm bèn nhảy các căn bằng những phương pháp này.*

*Và ở mục (8) có nói "vị ấy vượt qua khổ bằng sự từ bỏ." "Vượt qua khổ bằng sự từ bỏ" có nghĩa là gì? Ở đây 'sự từ bỏ' chỉ đơn giản có nghĩa là 'tinh tấn'. Từ Pāli 'nekkhamma' đôi khi bị hiểu nhầm. 'Nekkhamma' có nghĩa là 'thoát ra khỏi'. Như vậy ở đây nó có nghĩa là 'thoát ra khỏi sự lười biếng', muốn nói tới vīriya hay tinh tấn. Vì thế 'vượt qua khổ bằng sự từ bỏ' thực sự có nghĩa là 'vượt qua khổ bằng tinh tấn, bằng nỗ lực tinh tấn'.*

*"Vị ấy nên tránh bảy pháp không thích hợp theo cách đã nói trong phần Mô Tả về Kasīna Đất (Chương IV), trau dồi bảy pháp thích hợp và nên nhận thức thấu đáo sắc (rūpa) vào lúc này và nhận thức thấu đáo các pháp vô sắc hay danh (nāma) vào lúc khác." Nghĩa là vào lúc này vị ấy nên quán sắc và vào những lúc khác thì quán danh hay các pháp vô sắc.*

Đến đây chúng ta qua phần 'Quán Sắc'. "Trong khi quán sắc vị ấy nên thấy sắc sanh khởi như thế nào." Như vậy vị ấy nên thấy sắc sanh lên như thế nào hay thấy sự sanh khởi của nó, sự tạo ra của nó. Sắc phải là đối tượng quán của vị ấy vào lúc đó, "điều đó có nghĩa là vị ấy phải thấy sắc này được tạo ra do bốn nguyên nhân bắt đầu với nghiệp như thế nào." Có bốn nhân sanh sắc. Tôi nghĩ các bạn đã gặp bốn nhân này trong Chương XIX, đoạn 9. Bốn nhân đó là gì? Kamma, tâm, thời tiết và vật thực.

"Khi sắc được tạo ra trong bất kỳ chúng sanh nào, trước tiên nó được tạo ra từ nghiệp (kamma)." Như vậy sắc đầu tiên phát sanh vào lúc bắt đầu của một kiếp sống nhất định nào đó là do Nghiệp tạo hay do kết quả của nghiệp. "Vào sát-na tục sanh thực sự của một đứa bé trong bào thai, ba mươi trường hợp sắc đầu tiên (tức 30 sắc pháp) được tạo ra trong ba tương tục, nói cách khác đoàn tâm (nhóm mười sắc thuộc tâm căn), đoàn thân và đoàn tánh." Như vậy có mười sắc thuộc tâm, mười sắc thuộc thân và mười sắc thuộc tánh. "Những sắc ấy được tạo ra vào sát-na sanh thực sự của tâm tục sanh (kiết sanh thức). Và cũng vào sát-na trú và sát-na diệt."

Có những sắc pháp do nghiệp tạo ra và những sắc pháp do nghiệp tạo này khởi lên vào ngay sát-na đầu tiên trong kiếp sống của một người. Do mỗi sát-na có ba sát-na tiểu (sanh, trú và diệt). Ở mỗi sát-na tiểu sắc do nghiệp tạo ra cũng sanh khởi. Vì thế sắc nghiệp sanh khởi trong từng sát-na suốt cuộc đời

của một người cho đến lúc cận kề sát-na tử. Sắc nghiệp được tạo ra ở cả ba sát-na tiểu. Như vậy ở ngay sát-na đầu tiên, sát-na sanh, có ba mươi sắc pháp. Ba mươi sắc pháp này sẽ tồn tại trong mười bảy sát-na tâm. Vào sát-na trú ba mươi sắc pháp khác được tạo ra. Vì thế ở sát-na đó có sáu mươi sắc pháp — ba mươi sắc đầu tiên và ba mươi sắc mới tạo, tạo thành sáu mươi. Vào sát-na diệt của tâm tục sinh ba mươi sắc khác được tạo ra. Như vậy vào lúc đó có chín mươi. Và rồi vào sát-na kế tiếp có một trăm hai mươi và v.v...xuyên suốt mười bảy sát-na tâm. Sau mười bảy sát-na tâm con số sẽ không thay đổi vì cứ ba mươi sắc được tạo ra thì ba mươi sắc diệt.

“Ở đây sự diệt của sắc (diễn ra) chậm và sự biến đổi của sắc thì nặng nề.” Chúng ta nên lưu ý chỗ này. Nó có nghĩa là sắc diệt chậm hay tuổi thọ của sắc dài hơn tuổi thọ của tâm. Sắc tồn tại lâu hơn một sát-na tâm (tồn tại) mười bảy lần. Khi sắc sanh, nó sẽ kéo dài trong mười bảy sát-na tâm trước khi nó diệt. Vì thế sự diệt của sắc là chậm. Điều đó cũng có nghĩa là sắc có tuổi thọ lâu hơn một sát-na tâm. “Và sự biến đổi của nó thì nặng nề, trong khi sự diệt của tâm thì nhanh chóng và sự biến đổi của nó cũng mau lẹ.” Sự sanh và diệt của những sát-na tâm rất nhanh, chỉ một sát-na hay một sát-na đại hay ba sát-na tiểu.

Kinh nói: “Này các tỳ-kheo, ta không thấy một pháp nào khác biến đổi nhanh chóng như tâm. (đó là lời của Đức Phật). Vì tâm hữu phần sanh và diệt mười sáu lần trong khi một sắc pháp vẫn tồn tại.” Những sắc được tạo ra vào sát-na đầu tiên của thời tục sinh sẽ kéo dài cho đến mười bảy sát-na tâm. Trong khi mười sáu sát-na tâm đến và đi (sanh và diệt), chúng (sắc ấy) vẫn tồn tại.

“Với tâm thì sát-na sanh, sát-na trú (sát-na hiện tại) và sát-na diệt bằng nhau (Chúng giống như nhau).” Tôi có nói rằng tuổi thọ của một sắc pháp là mười bảy sát-na tâm. Đúng không? Như vậy có bao nhiêu sát-na tiểu? Năm mươi một sát-na tiểu. Trong mười bảy sát-na đại có năm mươi một sát-na tiểu. Có sát-na sanh, sát-na trú và sát-na diệt. Đối với tâm ba sát-na này có thời gian bằng nhau. Vì thế chúng bằng nhau hay chúng giống như nhau. Nhưng đối với sắc pháp sát-na sanh là một sát-na tiểu. Sát-na diệt cũng là một sát-na tiểu. Bốn mươi chín sát-na tiểu giữa (sanh và diệt) là một sát-na trú đối với một sắc pháp.

Các bạn có hiểu kịp không? Sắc kéo dài trong năm mươi một sát-na tiểu của tâm. Vì thế sự sanh, sự trú và sự diệt của sắc khác với sự sanh, trú, và diệt của tâm. Đúng không? Sát-na sanh và sát-na diệt của cả tâm và sắc giống hay bằng nhau, chỉ một sát-na tiểu. Sát-na trú của tâm cũng chỉ một sát-na tiểu, nhưng sự trú của sắc pháp là bốn mươi chín sát-na tiểu. “Đối với tâm thì sát-na sanh, sát-na trú, và sát-na diệt là bằng nhau; nhưng đối với sắc chỉ có sát-na



sanh và sát-na diệt là bằng nhau [giống như sát-na sanh và sát-na diệt của tâm], trong khi sát-na trú của nó lâu hơn và kéo dài trong khi mười sáu tâm sanh và diệt đi." Điều đó có nghĩa là sau sự sanh của nó có mười sáu tâm (sanh và diệt).

Bây giờ chúng ta đến đoạn 25, một đoạn quan trọng. Ở đó nói 'hữu phần thứ hai', nhưng tác giả lại không đề cập đến hữu phần thứ nhất. Đúng không? Bạn hiểu như thế nào về điều này? Ý nghĩa đích thực ở đây là hữu phần kể như một tâm thứ hai sanh khởi. Tâm tục sanh là tâm thứ nhất và rồi hữu phần là tâm thứ hai. Vì thế thay vì dịch 'hữu phần thứ hai' nên dịch là '**hữu phần kể như một tâm thứ hai sanh**'. Những từ Pāli mà bạn đã quen là 'dutiyaṃpi' (lần thứ hai), 'tatiyaṃpi' (lần thứ ba). Khi bạn thọ trì tam quy, bạn đọc "Buddhaṃ saraṇaṃ gacchāmi, ... Dutiyaṃpi Buddhaṃ saraṇaṃ gacchāmi..., Tatiyaṃpi Buddhaṃ saraṇaṃ gacchāmi,... Từ chữ 'dutiyaṃpi' này nếu bạn lấy chữ pi ra, bạn còn 'dutiyaṃ'. Chữ đó có thể là một tính từ hay một trạng từ. Ở đây nó là một trạng từ (adverb) chứ không phải tính từ (adjective). Vì thế trong Pāli nó là 'dutiyaṃ bhavaṅgaṃ'. 'Bhavaṅga' có nghĩa là hữu phần. 'Dutiyaṃ bhavaṅgaṃ' không có nghĩa là 'hữu phần thứ hai', mà nó có nghĩa 'kể như một tâm thứ hai, bhavaṅga sanh'.

"Hữu phần kể như tâm thứ hai sanh lên với sắc ý vật (Hadaya vatthu, ý vật hay sắc trái tim)<sup>13</sup> sanh trước như sự hỗ trợ của nó, sắc ý vật này đã đạt đến trú thời (sát-na trú) và sanh khởi vào sát-na sanh của kiết sanh thức (tâm tục sanh)." Điều này cũng không chính xác. Cái lẽ ra đặt sau ngài lại đặt lên trước. Ở đây nên dịch như thế này: "Hữu phần kể như tâm thứ hai sanh lên với sắc ý vật sanh trước như sự hỗ trợ của nó, sắc ý vật này sanh khởi vào sát-na sanh của kiết sanh thức và đã đạt đến trú thời." Trình tự phải là như vậy. Chúng ta không thể thay đổi trình tự đó được bởi vì nó phải sanh trước rồi sau đó nó phải đạt

<sup>13</sup> Hadaya vatthu: 'heart as physical base' of mental life. The heart, according to the commentaries as well as to the general Buddhist tradition, forms the physical base (vatthu) of consciousness. In the canonical texts, however, even in the Abhidhamma Piṭaka, no such base is ever localized, a fact which seems to have first been discovered by Shwe Zan Aung (Compendium of Philosophy, pp. 277ff.). In the Paṭṭhana. we find repeatedly only the passage: "That material thing based on which mind-element and mind-consciousness element function" (yaṃ rūpaṃ nissāya manodhātu ca manoviññāṇadhātu ca vattanti, taṃ rūpaṃ). ('sắc ý vật' (trái tim kể như căn vật lý của đời sống tinh thần. Trái tim, theo các bản chú giải cũng như theo truyền thống Phật Giáo nói chung, tạo thành căn cứ vật lý (vatthu, vật) của thức. Tuy nhiên trong Kinh Điển, ngay cả trong Tạng Diệu Pháp (Abhidhamma Piṭaka) cũng không từng xác nhận vị trí của một căn cứ vật lý như vậy, lần đầu tiên một sự kiện dường như đã được Shwe Zan Aung (Compendium of Philosophy, pp. 277ff.) phát hiện. Trong Paṭṭhāna (Duyên Hệ) chúng ta chỉ tìm thấy duy nhất đoạn này được lập đi lập lại nhiều lần: 'Sắc pháp nào dựa vào đó ý giới và ý thức giới làm nhiệm vụ, sắc ấy (yaṃ rūpaṃ nissāya manodhātu ca manoviññāṇadhātu ca vattanti, taṃ rūpaṃ...)

đến sát-na trú. Điều đó có nghĩa rằng khi tâm hữu phần sanh, sắc ý vật sanh ở sát-na tục sanh đã đạt đến sát-na trú. Ở đây tâm tục sanh (kiết sanh thức) là tâm đầu tiên trong tiến trình tâm và tâm thứ hai trong tiến trình là tâm hữu phần. Sắc ý vật sanh cùng với tâm tục sanh. Vào khoảnh khắc của sát-na thứ nhất nó là sanh. Nhưng sau đó nó đạt đến sát-na trú hay giai đoạn trú. Khi nó đang ở trong giai đoạn trú thì tâm hữu phần hay tâm thứ hai sanh. Tâm hữu phần đó sanh nương vào sắc ý vật. Đó là những gì tác giả đang nói đến ở đây. Hữu phần sanh với sắc ý vật sanh trước như chỗ nương hay sự hỗ trợ của nó. Sắc ý vật đã sanh và bây giờ nó đạt đến giai đoạn trú và ở sát-na đó hữu phần sanh. Vì thế nó sanh lấy sắc ý vật như chỗ nương của nó vậy.

Hữu phần thứ ba cũng nên hiểu như thế. Hữu phần kể như tâm thứ ba sanh. Sau tâm tục sanh có bao nhiêu hữu phần sanh? Mười sáu. Như vậy có mười sáu tâm hữu phần khởi lên sau tâm tục sanh. Ở đây ‘thứ ba’ không có nghĩa là hữu phần thứ ba bởi vì nó thực sự chỉ là hữu phần thứ hai. Vì thế hữu phần kể như tâm thứ ba sanh với sắc ý vật đã sanh trước như sự hỗ trợ của nó và v.v... Với sát-na sanh của tâm hữu phần thứ nhất, sắc ý vật sanh. Khi hữu phần thứ hai sanh sắc ý vật ấy đã đạt đến giai đoạn trú của nó. Và rồi nó tạo thành căn cứ cho hữu phần thứ hai. Nó giống như vậy. Tâm sau này nhận hỗ trợ từ sắc ý vật hay tâm cơ vốn đã sanh ít nhất một sát-na đại trước sự sanh khởi của nó. Chúng ta có thể nói tâm thứ 2 lấy sắc ý vật sanh cùng với tâm thứ nhất như sự hỗ trợ của nó. Và rồi tâm thứ ba lấy sắc ý vật sanh cùng với tâm thứ hai như sự hỗ trợ của nó, và v.v... Nó xảy ra theo cách này suốt cuộc đời của chúng ta.

“Nhưng nơi một người đang đối diện với cái chết mười sáu tâm khởi lên với một sắc ý vật sanh trước duy nhất đã đạt đến trú thời, kể như sự hỗ trợ của chúng.” Khi một người sắp chết, tất cả sắc nghiệp ngừng sanh với tâm thứ mười bảy tính từ tâm tử ngược lại. Giả sử có tâm tử. Chúng ta tính ngược lại lấy tâm tử kể như tâm thứ nhất, rồi tâm thứ hai và v.v...cho đến tâm thứ mười bảy. Với sự diệt của tâm tử, sắc nghiệp không còn được tạo ra trong kiếp đó nữa. Tuy nhiên những gì được tạo ra vào lúc ấy sẽ kéo dài cho đến sát-na tử. Như vậy vào lúc ấy chỉ có một sắc ý vật duy nhất kéo dài trong mười sáu sát-na tâm này. “Nhưng nơi một người đang đối diện với cái chết mười sáu tâm khởi lên với một sắc ý vật duy nhất đã sanh trước và đạt đến trú thời như sự hỗ trợ của chúng.” Sự giải thích này hoàn toàn Vi-diệu Pháp (Abhidhamma).

“Sắc sanh vào sát-na sanh của tâm tục sinh diệt cùng với tâm thứ mười sáu sau tâm tục sinh” và v.v... Nếu bạn hiểu rằng sắc kéo dài trong mười bảy sát-na tâm, bạn có thể hiểu được chỗ này.

Kế tiếp là sắc do nghiệp sanh (sắc nghiệp). Đối với sắc nghiệp chúng ta cần phải hiểu bao nhiêu pháp? Sáu — “(1) Nghiệp, (2) cái do nghiệp sanh, (3) cái có nghiệp làm duyên, (4) cái do tâm sanh có nghiệp làm duyên, (5) Cái do vật thực sanh có nghiệp làm duyên, (6) cái do thời tiết sanh có nghiệp làm duyên.” Có sáu loại cần phải hiểu liên quan đến sắc do nghiệp sanh.

Ở đây nghiệp là tư thiện và tư bất thiện. Điều này rất quan trọng. Khi chúng ta nói về nghiệp chúng ta thường nói nghiệp là hành động. Hành động được gọi là ‘nghiệp’. Nhưng nói một cách chính xác ‘kamma’ có nghĩa là những tư tâm sở thiện và bất thiện, hay kusala và akusala cetanā trong Pāli.

“Cái do nghiệp sanh là các uẩn quả (quả của nghiệp) và 70 trường hợp sắc bắt đầu với mắt thập sắc” và v.v... Bạn phải tra cứu trong Vi-diệu Pháp. “Cái có nghiệp làm duyên giống như (2) trên vì nghiệp là duyên duy trì cái do nghiệp sanh.”

“Cái do tâm sanh có nghiệp làm duyên là sắc do tâm quả (nghiệp quả) sanh.” Tâm tạo ra sắc. Đúng không? Như vậy sắc do tâm quả tạo ra được gọi là ‘cái do tâm sanh có nghiệp làm duyên’. “Cái do vật thực sanh có nghiệp làm duyên, sở dĩ nó được gọi như vậy vì vật thực đã đạt đến trú thời trong trường hợp của sắc do nghiệp sanh, sanh thêm một tổng hợp tám có dưỡng chất là thứ tám (tức tám sắc bất ly), và dưỡng chất đã đạt đến trú thời cũng sanh thêm một tổng hợp tám nữa, và như vậy nó nối kết bốn hay năm sự sanh khởi của tổng hợp tám. Cái do thời tiết sanh có nghiệp làm duyên được gọi như vậy vì hoả đại do nghiệp sanh đã đến trú thời sanh ra một tổng hợp tám có dưỡng chất kể như thứ tám” và v.v... Đối với sắc nghiệp chúng ta phải hiểu sáu loại như vậy.

Đối với sắc do tâm sanh thì bao nhiêu? Năm — “(1) tâm. (2) cái do tâm sanh, (3) cái có tâm làm duyên, (4) cái do vật thực sanh có tâm làm duyên. (5) cái do thời tiết sanh có tâm làm duyên.”

“Ở đây, tâm là 89 loại tâm.” Để biết 89 tâm này bạn cần tra cứu lại biểu đồ ở cuối sách hay trong Vi-diệu Pháp Yếu Nghĩa.

“ Ba mươi hai tâm,

Hai mươi sáu, và mười chín .” và v.v...

Trong số 89 tâm có một số không những tạo ra sắc mà còn tạo ra các oai nghi và biểu tri, một số chỉ tạo ra oai nghi và v.v... Một số loại tâm có thể giúp chúng ta duy trì một oai nghi nào đó trong một thời gian dài. Đó là lý do tại sao khi bạn có định tâm tốt, bạn có thể ngồi liên tục hai hay ba tiếng không cảm thấy chú khó chịu nào, không cảm thấy chút mệt mỏi nào, không cảm thấy buồn ngủ, hay bất cứ cái gì khác. Điều đó xảy ra đối với người hành thiền khi họ đạt đến những giai đoạn cao của thiền minh sát. Thiền của họ tiến triển rất tốt và định rất mạnh. Nhờ thế họ có thể ngồi trong một thời gian lâu. Đôi khi họ hoàn toàn không ngủ trong một hoặc hai ngày, nhưng họ không cảm thấy chút ảnh hưởng xấu nào từ việc thiếu ngủ ấy. Lý do là vì một vài loại tâm có khả năng duy trì các oai nghi hoặc giữ cho thân chúng ta trong một oai nghi trong một thời gian lâu. Đó là lý do vì sao khi một người nhập thiền, chúng ta thường gọi là ‘samāpatti’ hay ‘jhāna’, họ có thể ngồi yên trong bảy ngày không thay đổi oai nghi. Như vậy có một số loại tâm giúp duy trì các oai nghi. Tôi nghĩ có hai nhóm. “Ba mươi hai tâm, đó là, tám tâm thiện, mười hai tâm bất thiện, mười tám tâm duy tác, ngoại trừ ý giới và hai tâm thắng trí kể như thiện và duy tác, làm phát sanh sắc, các oai nghi và biểu tri (ba loại).” Hai mươi sáu tâm kế tiếp là các sát-na tốc hành (javana) của sắc giới (rūpāvacara), vô sắc giới (arūpāvacara), và siêu thế (lokuttara). Chúng làm phát sanh sắc, các oai nghi nhưng không sanh biểu tri và v.v...

Đoạn 32 “Cái do tâm sanh là ba vô sắc uẩn kia (tức thọ, tưởng và các hành) và mười bảy loại sắc, đó là, thanh cửu sắc, sắc thân biểu tri, sắc khẩu biểu tri” và v.v... Là những người học Vi-diệu Pháp bạn có thấy bất kỳ sự không nhất quán nào ở đây với Vi-diệu Pháp Yếu Nghĩa không? Trong Vi-diệu Pháp Yếu Nghĩa (the Manual of Abhidhamma) chỉ mười lăm sắc được nói là do tâm sanh. Đúng không? Trong khi ở đây trình bày mười bảy sắc. Như vậy sắc sinh (upacaya) và sắc tiến (santati) không được bao gồm trong những sắc do tâm sanh theo Vi-diệu Pháp Yếu Nghĩa. Nhưng trong Thanh Tịnh Đạo thì chúng được kể là sắc do tâm sanh. Hai sắc này cũng sẽ được thêm vào các nhóm khác nữa.

“Cái có tâm làm duyên là sắc thuộc bốn loại sanh đã được nói như sau: ‘Các pháp tâm và tâm sở sanh sau là một duyên kể như hậu sanh duyên, cho thân tiền sanh này. (Ptn 1.5).”

“Cái do vật thực sanh có tâm làm duyên: dưỡng chất đã đạt đến trú thời trong các trường hợp sắc do tâm sanh tạo ra thêm một tổng hợp tám có dưỡng chất là thứ tám, và như vậy liên kết hai hay ba sự sanh khởi của các tổng hợp

tám. Điều này được giải thích trong Vi-diệu Pháp Yếu Nghĩa. Nếu bạn muốn hiểu rõ chỗ này hãy đọc chương 6 của Vi-diệu Pháp Yếu Nghĩa.

Sắc do vật thực sanh giải thích giống như trên — (1) vật thực, (2) cái do vật thực sanh và v.v... Trong đoạn 36 này cũng vậy cái do vật thực sanh được tuyên bố như có mười bốn loại sắc do vật thực sanh, nhưng trong Vi-diệu Pháp Yếu Nghĩa chỉ mười hai sắc được đề cập. Sắc sanh và sắc tiến bị bỏ ra.

Ở đoạn 37 có một điều đáng lưu ý. Đó là vật thực bôi trên thân cũng tạo ra sắc. Bình thường chúng ta nghĩ chỉ vật thực ăn qua miệng mới có thể tạo ra sắc. Nhưng ở đây luận nói rằng vật thực bôi trên thân cũng tạo ra sắc nữa. Vì thế đôi khi có thể có trường hợp một chút đồ ăn nào đó bôi trên thân bạn sẽ khiến cho sắc vật thực sanh.

Sắc do thời tiết sanh cũng thế. Trong đoạn 40: cái gì do thời tiết sanh? Luận nói rằng sắc có mười lăm loại. Trong Vi-diệu Pháp Yếu Nghĩa chỉ đề cập 13 vì sắc sanh và sắc tiến bị bỏ ra.

Và kế tiếp “Cái do vật thực sanh có thời tiết làm duyên: dưỡng chất do thời tiết sanh đã đạt đến trú thời tạo ra tổng hợp tám tương lai có dưỡng chất là thứ tám” và v.v...Bạn có bao giờ tự hỏi tại sao những chữ ‘đã đạt đến trú thời’ được đề cập đi đề cập lại nhiều lần như vậy không? Khi tâm hay sắc do tâm tạo, nó tạo ở sát-na sanh bởi vì nó được nói là mạnh nhất ở sát-na sanh. Nhưng sắc chỉ mạnh nhất ở sát-na trú. Đó là lý do vì sao nó được lặp đi lặp lại nhiều lần ‘đã đạt đến trú thời, đã đạt đến trú thời.’ Như vậy sắc có thể tạo ra sắc chỉ khi nó đạt đến giai đoạn trú, không phải ở sát-na sanh cũng không phải ở sát-na diệt, mà chỉ khi nó ở sát-na trú.

Bây giờ chúng ta đến phần quán vô sắc.

### **Quán Vô Sắc**

43. Cũng như một người tìm hiểu sắc cần phải thấy sự sanh của sắc, người tìm hiểu vô sắc cũng vậy, cần thấy sự sanh của vô sắc. Và đó là qua 81 cách sanh khởi của tâm hiệp thể, nghĩa là chính do nghiệp tích lũy trong một tiền kiếp, mà vô sắc [hay tâm] này - được sanh ra. Và trước hết nó được sanh kể như một trong 19 loại sanh tâm kể như kiết sanh (Ch. VXII, 130). Nhưng cách thế nó được sanh ra cần được hiểu theo phương pháp đã nói trong phần mô tả về duyên sinh trong Chương XVII, đoạn 134 và kế tiếp. Chính 19 cách sanh tâm này cũng sanh như hữu phần, khởi từ tâm kế tiếp kiết sanh thức, và kể như tử tâm vào lúc thọ mạng chấm dứt. Và khi nó thuộc dục giới, và đối tượng ở 6 môn là một đối tượng mạnh, nó còn được sanh kể như tâm đồng sở duyên.

44. Trong quá trình một hiện hữu, nhãn thức cùng các pháp tương ưng, được nâng đỡ bởi ánh sáng và do tác ý làm nhân, được sanh bởi vì con mắt còn nguyên vẹn và

đối tượng đã đi vào nhân giới. Vì thực sự khi một sắc pháp đã đạt đến trú vị, nó mới tác động lên con mắt vào lúc có mặt của tịnh sắc mắt. Khi nó tác động như vậy, hữu phần khởi diệt hai lần, kế tiếp là duy tác ý giới với cùng một đối tượng, hoàn tất nhiệm vụ tác ý. Kế tiếp là nhân thức hậu quả của thiện hay bất thiện nghiệp, thấy cùng một sắc pháp đó. Kế tiếp dị thực vô nhân ý thức giới suy đạt sắc pháp đó. Kế tiếp, duy tác vô nhân ý thức giới câu hữu xả, xác định sắc pháp đó. Kế tiếp, nó được sanh với tư cách một trong tám thiện tâm (1-8), hoặc 12 bất thiện tâm (22-33), hoặc duy tác (71, 73, 80) thuộc dục giới, hoặc một tâm vô nhân câu hữu xả (71), hoặc 5 hay 7 tốc hành tâm. Kế tiếp, trong trường hợp chúng sinh dục giới, nó được sanh kể như bất cứ loại nào trong 11 tâm đồng sở duyên cùng một đối tượng với những tốc hành tâm. Tương tự, với những căn môn còn lại. Nhưng trong trường hợp ý môn, các tâm đại hành cũng khởi lên. Đây là cách vô sắc (tâm) sanh, trong trường hợp sáu môn. Một người thấy được sự sanh của vô sắc như thế, gọi là "quán vô sắc vào một thời khác" (đoạn 21).

45. Trên đây là cách làm thế nào một thiền giả hoàn tất việc tu tuệ, tuân tự, bằng cách quán sắc trước, quán vô sắc sau, gán cho chúng ba đặc tính.

#### Sắc Bảy Pháp

Một người khác quán các hành bằng cách gán ba đặc tính cho chúng qua trung gian. Sắc bảy pháp và tâm bảy pháp.

46. Hành giả gán ba đặc tính theo bảy cách sau, gọi là quán bằng trung gian. Sắc bảy pháp, đó là: (1) lấy lên đặt xuống, (2) sự biến mất của những gì già lặn qua từng giai đoạn, (3) do đoàn thực sanh, (4) do thời sanh, (5) do nghiệp sanh, (6) do tâm sanh, và (7) tự nhiên sắc.

47. (1) Lấy lên là kiết sanh, đặt xuống là chết. Như vậy, hành giả ấn định 100 năm cho sự lấy lên đặt xuống này, và gán ba đặc tính cho các hành. Như thế nào? Tất cả hành ở khoảng giữa hai giới hạn này là vô thường, vì sanh diệt, biến dịch, tạm bợ, không trường cửu. Nhưng vì các hành được sanh ra đạt đến trú vị, và khi trú, chúng bị ảnh hưởng bởi già, chúng nhất định tan rã, bởi thế, chúng là khổ vì tương tục bị bức bách, khó chịu, vì là căn rễ của khổ, vì loại trừ lạc. Và vì không ai làm gì được đối với các hành đã sanh, chẳng hạn, khiến chúng đừng đi đến trú, hay khiến các hành đã trú đừng già, hay khiến các hành đã già đừng chết. Tuyệt đối không một quyền năng nào có thể thi hành đối với chúng, bởi vậy chúng là vô ngã do sự trống rỗng, không sở hữu chủ, không thể chịu sự chi phối của một quyền năng, và loại trừ một tự ngã.

48. (2a) Sau khi đã gán ba đặc tính cho sắc hạn định một trăm năm cho sự lấy lên đặt xuống như vậy, kế tiếp, hành giả gán ba đặc tính theo sự biến mất của những gì già lặn từng giai đoạn, chỉ cho sự biến mất của sắc già lặn trong mỗi giai đoạn của đời sống. Vị ấy gán ba đặc tính bằng phương tiện ấy như sau.

49. Vị ấy chia 100 năm làm ba giai đoạn, đầu, giữa và cuối: 33 năm đầu, 34 năm giữa và 33 năm cuối. Chia thành ba giai đoạn xong, vị ấy gán ba đặc tính như sau: "Sắc sanh trong giai đoạn đầu chấm dứt tại đây, không đi đến giai đoạn giữa, bởi thế nó là vô thường, cái gì vô thường là khổ, cái gì là khổ không phải ngã. Cũng vậy, sắc sanh ở giai đoạn giữa chấm dứt tại đây không đi đến đoạn cuối, bởi thế nó cũng vô thường, khổ, vô ngã. Cũng thế, không có sắc nào sinh trong 33 năm của giai đoạn cuối để có

thể kéo dài ra khỏi cái chết, bởi thể sắc ấy cũng vô thường, khổ, vô ngã. Đây là cách gán ba đặc tính.

50. (2b) Sau khi gán ba đặc tính tùy theo "sự biến mất của những gì già lẫn từng giai đoạn" 33 năm, vị ấy lại gán ba đặc tính bằng phương tiện mười thập niên như sau: thập niên thơ ấu, thập niên thể thao, thập niên thẩm mỹ, thập niên sức mạnh, thập niên trí tuệ, thập niên suy tàn, thập niên cúi xuống, thập niên còng lưng, thập niên lấm cấm và thập niên nằm dài.

51. Trước tiên, mười năm đầu của một người thọ mạng 100 năm, gọi là thập niên thơ ấu, vì lúc ấy nó là một đứa trẻ chưa vững vàng. Mười năm kế tiếp gọi là thập niên thể thao, vì tuổi ấy vốn thích thể thao. Mười năm kế là thập niên thẩm mỹ vì dung sắc con người trong giai đoạn này đạt đến tột đỉnh của nó. Mười năm kế gọi là thập niên sức mạnh, vì giai đoạn này sức mạnh và quyền năng đạt đến tối đa. Mười năm kế tiếp là thập niên trí tuệ vì giai đoạn ấy sự hiểu biết đã chín chắn. Ngay cả những người yếu kém về trí tuệ, vào tuổi này (từ 40-50 tuổi) dường như khôn ra chút đỉnh. Mười năm kế tiếp là thập niên suy tàn, vì sự ưa thích thể thao, sắc đẹp, sức khỏe và trí tuệ bắt đầu suy. Mười năm kế tiếp là thập niên cúi xuống vì con người vào tuổi này ưa cúi về trước. Mười năm kế tiếp là thập niên còng lưng, vì dáng người tuổi này cong như một cái cây. Mười năm kế tiếp là thập niên lấm cấm hay nói lấm nhám và lẫn. Mười năm cuối là thập niên nằm dài và người đến 100 tuổi thì dùng phần lớn thì giờ để nằm dài.

52. Để gán ba đặc tính theo "sự biến mất những gì già lẫn qua từng giai đoạn" bằng phương tiện thập niên, hành giả nên quán như sau: "Sắc sanh trong thập niên đầu chấm dứt tại đây không đi đến thập niên sau, bởi thể nó là vô thường, khổ, vô ngã. Sắc sanh trong thập niên thứ hai... sắc sanh trong thập niên thứ chín chấm dứt tại đây không đi đến thập niên thứ mười; sắc sanh trong thập niên thứ mười chấm dứt tại đây không đi đến hữu kế tiếp: bởi thể nó là vô thường, khổ, không phải ngã". Đây là cách vị ấy gán ba đặc tính.

53. (2c) Sau khi gán ba đặc tính theo "sự biến mất của những gì già lẫn qua từng giai đoạn" bằng phương tiện thập niên như vậy, hành giả lại gán ba đặc tính theo "sự biến mất của những gì già lẫn qua từng giai đoạn" bằng cách chia 100 năm ra thành hai mươi phần năm năm một như sau.

54. Vị ấy quán: "Sắc sanh trong năm năm đầu chấm dứt tại đây không đi đến năm năm kế tiếp: bởi thể nó là vô thường, khổ, không phải ngã. Sắc sanh trong năm năm thứ hai... thứ ba... thứ mười chín chấm dứt tại đây không đi đến năm năm thứ hai mươi, và không có sắc nào sanh trong năm năm thứ hai mươi có thể kéo dài ra ngoài cái chết; bởi thể nó là vô thường, khổ, không phải ngã".

55. (2d) Sau khi gán ba đặc tính theo từng giai đoạn 5 năm như trên, vị ấy lại gán ba đặc tính theo từng giai đoạn bốn năm; (2e) ba năm; (2f) hai năm; (2g) một năm, (2h) Kế tiếp, vị ấy gán ba đặc tính theo "sự biến mất của những gì già lẫn qua từng giai đoạn" bằng phương tiện ba mùa, chia một năm làm ba phần, như sau.

56. Sắc sanh trong bốn tháng mùa mưa chấm dứt tại đây không đi đến mùa đông, sắc sanh trong bốn tháng Đông chấm dứt tại đây không đi đến mùa Hạ. Sắc sanh trong bốn tháng Hạ chấm dứt tại đây không đi đến mùa Mưa: bởi thể nó là vô thường, khổ, không phải ngã".

57. (2i) Vị ấy lại chia một năm thành sáu phần và gán ba đặc tính... như sau: "Sắc sanh trong hai tháng mưa chấm dứt tại đây không đi đến mùa Thu, sắc sanh trong mùa Thu... mùa Đông... mùa Mát... mùa Hạ chấm dứt tại đây không đi đến mùa Mưa: bởi thế nó là vô thường, khổ, không phải ngã".

58. (2j) Kế tiếp, vị ấy gán ba đặc tính bằng phương tiện mỗi nửa tháng tối và nửa tháng sáng (trắng) như sau: "Sắc sanh trong nửa tháng tối trắng chấm dứt tại đây không đi đến nửa tháng sáng; sắc sanh trong nửa tháng sáng chấm dứt tại đây không đi đến nửa tháng tối: bởi thế nó là vô thường, khổ, không phải ngã".

59. (2k) Kế tiếp, vị ấy gán ba đặc tính một ngày, một đêm như sau: "Sắc sanh trong đêm chấm dứt tại đây, không đi đến ngày; sắc sanh trong ngày chấm dứt tại đây không đi đến đêm: bởi thế nó là vô thường, khổ, không phải ngã".

60. (2l) Kế tiếp, vị ấy gán ba đặc tính bằng cách chia ngày làm sáu thời như sau: "Sắc sanh buổi sáng chấm dứt tại đây không đi đến buổi trưa; sắc sanh buổi trưa chấm dứt tại đây không đi đến buổi chiều; sắc sanh buổi chiều chấm dứt tại đây không đi đến canh giữa; sắc sanh canh giữa chấm dứt tại đây không đi đến canh cuối; sắc sanh canh cuối chấm dứt tại đây không đi đến sáng hôm sau: bởi thế nó là vô thường, khổ, không phải ngã".

61. (2m) Sau khi gán ba đặc tính theo kiểu ấy, hành giả lại quán ba đặc tính ấy nơi sắc qua các cư động tới lui, nhìn lại, quay đi, co duỗi... như sau: "Sắc sanh trong động tác tới chấm dứt tại đây không đi đến động tác lui, sắc sanh ở động tác lui chấm dứt tại đây không đi đến động tác tới; sắc sanh ở động tác nhìn lại chấm dứt tại đây không đi đến động tác quay đi... sắc sanh ở động tác co dừng lại ở đây không đi đến động tác duỗi: bởi thế nó là vô thường, khổ, không phải ngã".

62. (2n) Kế tiếp, vị ấy chia bước đi thành sáu phần là nhấc lên, đưa tới, đưa sang bên, hạ thấp, đặt xuống, mắc vào.

63. Nhấc lên là dờ chân khỏi mặt đất, đưa tới là đưa chân tới trước, đưa sang bên là di chuyển bàn chân qua một bên để tránh gai góc v.v... hạ thấp là đưa bàn chân xuống, đặt xuống là đặt bàn chân trên mặt đất; mắc vào là ấn trọn bàn chân xuống đất, trong khi bàn chân kia đang trên không.

64. Ở đây, trong động tác "nhấc lên", hai giới địa và thủy là phụ, chậm chạp còn hai giới kia chính và mạnh. Cũng vậy trong động tác đưa tới và đưa sang bên. Trong động tác "hạ thấp", hỏa, phong giới là phụ, chậm còn hai giới kia chính và nhanh, động tác "đặt xuống" và "mắc vào" cũng thế. Vị ấy gán ba đặc tính cho sắc theo "sự biến mất của những gì già lẩn qua từng giai đoạn" bằng sáu phần của bước chân như sau.

65. Vị ấy quán: "Các giới (đại) và sở tạo sắc sanh trong động tác "nhấc chân", đều chấm dứt tại đây không đi đến động tác "đưa tới, bởi thế chúng là vô thường, khổ, không phải ngã. Cũng thế, sắc sanh trong động tác "đưa qua", "hạ thấp", "đặt xuống", ... . chấm dứt tại đây không đi đến động tác "mắc vào". Như thế các hành tiếp tục tan rã, như những hột mè nổ khi đặt trong chảo nóng, sanh đâu là diệt ngay tại đó, từng giai đoạn, từng thời kỳ, mỗi thời không đi đến thời kế tiếp, bởi thế chúng là vô thường, khổ, không phải ngã".

66. Khi hành giả quán các hành theo từng giai đoạn như thế, với tuệ giác, thì sự quán về sắc của vị ấy trở nên vi tế, như ví dụ sau đây.



Một người ở biên địa đã quen với đuốc, củi, cỏ nhưng chưa từng thấy đèn, một hôm đến đô thị trông thấy một cây đèn đốt ở chợ, anh ta hỏi một người khác: "Cái vật xinh đẹp kia là cái gì?" Người kia bảo: "Có gì là đẹp? Nó là một cây đèn, khi dầu và bấc đã hết thì đèn ấy đi về đâu, chẳng ai biết được." Một người khác bảo người ấy: "Nói vậy chưa được, vì ngọn đèn trong mỗi phần ba của tim bấc khi nó dừng đốt cháy bấc, đã chấm dứt tại đấy không đi qua phần kia." Người khác bảo anh này: "Nói vậy cũng chưa được, vì ngọn đèn trong mỗi tắc bấc, nửa tắc, mỗi sợi chỉ, mỗi sợi tơ quấn chỉ, sẽ chấm dứt, không đi đến sợi khác, nhưng ngọn đèn không thể xuất hiện nếu không có sợi tơ ấy".

67. Ở đây khi một thiền giả gán tính vô thường khổ vô ngã cho sắc giới hạn 100 năm, ví như người nói về ngọn đèn "nó đi về đâu khi dầu, bấc hết, chả ai biết được". Người gán ba đặc tính theo "sự biến mất của những gì già lần từng giai đoạn" giới hạn bằng một phần ba của trăm năm, là như người nói: "Ngọn đèn trong mỗi phần ba cây đèn chấm dứt không đến phần khác." Người gán ba đặc tính cho sắc giới hạn thành từng thập niên, năm năm, bốn, ba, hai năm, là ví như người nói: "Ngọn đèn nơi mỗi tắc bấc chấm dứt không đi đến tắc khác." Người gán ba đặc tính cho sắc được giới hạn thành từng mùa bốn tháng, hai tháng, là như người nói: "Ngọn đèn trong nửa tắc bấc không đi đến nửa tắc khác." Thiền giả gán ba đặc tính theo từng nửa tháng, ngày, đêm, buổi sáng... từng phần sáu của ngày đêm, ví như người nói: "Ngọn đèn trong mỗi sợi chỉ chấm dứt không đi đến sợi khác". Thiền giả gán ba đặc tính cho sắc được giới hạn thành từng động tác chân bước như nhắc lên đưa tới... là như người nói: "Ngọn đèn trong mỗi sợi tơ làm thành chỉ bấc chấm dứt, không đi đến sợi khác".

68. (3-6) Sau khi gán ba đặc tính cho sắc bằng nhiều cách khác nhau theo "sự biến mất của những gì già lần từng giai đoạn" như vậy, hành giả phân tích sắc ấy, chia nó ra bốn phần là: "do đoàn thực sanh", v.v... và lại gán ba đặc tính cho mỗi phần. Sắc do đoàn thực sanh trở nên rõ rệt với hành giả qua cơn đói và no, vì sắc sanh khi người đang đói thì khô khan vô vị, xấu xí dị hình như một khúc cây khô, sắc sanh khi đã hết đói thì phúng phính, tươi mát, mềm mại, láng lẩy, mịn màng. Khi phân biệt như vậy, hành giả gán ba đặc tính cho sắc như sau: "Sắc sanh khi đói chấm dứt tại đấy, không đi đến lúc hết đói. Sắc sanh lúc hết đói chấm dứt tại đấy, không đi đến lúc đói lại. Bởi thế nó là vô thường, khổ, không phải ngã."

69. Sắc do thời sanh trở nên rõ rệt qua nóng lạnh, vì sắc sanh khi nóng khi thì khô cháy, vô vị, dị hình. Sắc sanh do thời tiết mát lạnh thì phúng phính, tươi mát, mềm mại láng lẩy mịn màng... Phân biệt như vậy, hành giả gán ba đặc tính cho sắc như sau: "Sắc sanh khi nóng chấm dứt tại đấy không đi đến lúc mát, sắc sanh lúc mát chấm dứt tại đấy không đi đến lúc nóng do vậy nó là vô thường, khổ, không phải ngã."

70. Sắc do nghiệp sanh trở nên rõ rệt qua các căn môn nghĩa là các căn bản của tâm. Vì trong trường hợp mắt, có 30 sắc với ba thập pháp mắt, thân, và tánh, nhưng với 24 sắc do thời sanh, tâm sanh, thực sanh nâng đỡ chúng thành 54. Tương tự với tai, mũi, lưỡi. Và thân thì có 44 pháp, với các thập pháp thân, tánh và các pháp do thời sanh v.v... Về ý môn cũng có 54 với các thập pháp tâm cơ, thân, tánh và các pháp do thời sanh, v.v... Phân biệt tất cả sắc ấy, hành giả gán ba đặc tính cho nó như sau: "Sắc sanh trong nhãn căn chấm dứt tại đấy không đi đến mũi, sắc sanh trong nhĩ..., tỉ...,

thiệt..., thân chấm dứt tại đây không đi đến ý môn, do vậy nó là vô thường, khổ, vô ngã”.

71. Sắc do tâm sanh trở nên rõ rệt qua hành tướng một người đang vui hay buồn, vì sắc sanh vào lúc nó vui thì láng lẩy, mềm mại, tươi mát, mịn màng. Sắc sanh vào lúc nó buồn bực thì khô cháy vô vị xấu xí. Khi phân biệt như vậy hành giả gán ba đặc tính cho sắc như sau: "Sắc sanh vào lúc vui chấm dứt tại đây không đi đến lúc buồn... và ngược lại. Bởi vậy, nó là vô thường, khổ, không phải ngã."

72. Khi hành giả phân biệt sắc do tâm sanh và gán ba đặc tính cho nó như vậy, ý nghĩa này trở nên rõ rệt;

Mạng sống con người, lạc, khổ: chỉ những thứ này  
nối kết trong một sát-na tâm vút qua,  
các vị trời, dù sống tám vạn bốn ngàn năm,  
cũng không còn là một  
trong hai sát-na kế tiếp,

Các uẩn đã diệt của người đã chết hay còn sống  
đều giống nhau

một đi không trở lại,

Các uẩn hiện tại đang tan rã, và sẽ tan rã ở vị lai  
không khác gì các uẩn đã diệt từ trước.

Không có thế giới sanh nếu tâm không sanh,

Khi tâm có mặt, thì thế giới hiện hữu,

Khi tâm diệt, thế giới hết hiện hữu.

Khái niệm này sẽ đưa đến ý nghĩa tối thượng,

Không có kho chứa các pháp đã tan rã

Cũng không có sự tồn trữ các pháp trong tương lai,

Các pháp sanh như đầu kim hạt cải

(hột cải để trên đầu cây kim sẽ rớt xuống ngay)

Sự tan rã của các pháp là dĩ định từ lúc chúng mới sanh,

Các pháp hiện hữu suy tàn không lẫn với các pháp quá khứ,

Chúng không từ đâu đến, rồi tan rã

không biết về đâu

thoạt đến thoạt đi, như làn chớp.

(Nd.1, 42)

73. Sau khi gán ba đặc tính cho sắc do đoàn thực sanh v.v... hành giả lại gán ba đặc tính cho sắc trong thiên nhiên. "Tự nhiên sắc" là danh từ chỉ sắc ngoại giới, không gắn liền với các căn, và khởi lên cùng với thành kiếp, chẳng hạn kiếp sắc, đồng, thiếc, chì, vàng, bạc, ngọc trai, ngọc bích, xa cừ, thủy tinh, san hô, hổ phách, đất đá có cây, v.v... Điều này trở nên rõ rệt qua một mầm cây Asoka.

74. Cái mầm ấy mới đầu màu hồng nhạt, hai ba ngày sau trở màu đỏ sậm, ba ngày nữa màu đỏ nhạt, rồi màu nâu, màu đọt xoài, màu đọt xoài đã lớn, màu lá nhạt, rồi màu lá đậm. Sau đó nó có màu lá úa và cuối năm thì rời khỏi cành.

75. Phân biệt như vậy, hành giả gán ba đặc tính cho sắc ấy như sau: "Sắc sanh khi mầm cây còn màu hồng nhạt chấm dứt không đi đến thời kỳ đỏ đậm, sắc sanh khi nó đỏ đậm... đỏ nhạt... màu của đọt xoài non... của đọt cây lớn... màu xanh lá nhạt... sắc

*sanh khi màu lá nhạt... . xanh đậm... lá úa, sắc sanh lúc nó là lá úa chấm dứt tại đấy không đi đến lúc lá tách khỏi cành. Bởi thế, nó là vô thường, khổ vô ngã". Vì ấy quán sát tất cả sắc tự nhiên theo cách ấy. Đây là cách quán các hành bằng sự gán ba đặc tính cho chúng nhờ phương pháp bảy phép quán sắc.*

Sau khi quán trên các sắc (rūpa) xong, người hành thiền phải quán trên danh hay trên cái được gọi là vô sắc. “Cũng như khi một người quán sắc phải thấy được sự tạo ra của sắc (hay sự sanh khởi của sắc) như thế nào người quán vô sắc cũng phải thấy sự tạo ra của vô sắc như vậy, và đó là qua tám mươi một sự sanh khởi của tâm hiệp thể, điều đó có nghĩa là, chính nghiệp (kamma) đã tích tạo trong một (hiện) hữu trước mà vô sắc [danh] này được tạo ra” và v.v... Khi sự sanh khởi của danh được quán, thời nó phải được quán theo cách của tám mươi một loại tâm hiệp thể. Có tám mươi chín loại tâm trong đó tám thuộc siêu thế. Và tâm siêu thế thì không phải là đối tượng của thiền minh sát. Vì thế chỉ những tâm hiệp thể được nêu ra ở đây.

“Những cách trong đó tâm được tạo ra phải được hiểu theo phương pháp đã trình bày trong phần Mô Tả về Duyên Sanh ở Chương XVII.” Trong chương đó tâm sanh khởi như thế nào được nói rõ. “Rằng cũng [mười chín loại sanh của tâm được tạo ra] ấy được kể như hữu phần” và v.v... Trong số tám mươi chín loại tâm có mười chín loại tâm sanh khởi như tâm tục sanh, hữu phần và tử. Vì thế mười chín được đề cập ở đây.

“Trong quá trình hiện hữu, nhãn thức, cùng với các pháp đồng sanh của nó, được hỗ trợ bởi ánh sáng và do tác ý làm nhân được tạo ra bởi con mắt còn tốt và bởi vì cảnh sắc đã đi vào sự chú ý.” Trong đoạn 44 này chúng ta có bốn duyên cho nhãn thức khởi sanh. “Trong quá trình hiện hữu (Đó là sau tâm tục sanh), nhãn thức cùng với các pháp đồng sanh (tức cùng với các tâm sở) được hỗ trợ bởi ánh sáng (như vậy phải có ánh sáng) và do tác ý làm nhân (phải có tác ý) được tạo ra bởi vì con mắt còn tốt (phải có con mắt) và bởi vì cảnh sắc đã đi vào sự chú ý (phải có cảnh sắc).” Chỉ khi có đủ bốn duyên hay điều kiện này, nhãn thức mới có thể sanh. Như vậy chúng ta phải có con mắt, có cái gì đó để thấy, phải có ánh sáng, và phải có sự tác ý.

Kế tiếp có một sự giải thích theo tiến trình tâm. “Kế tiếp duy tác ý giới (tâm ngữ môn hướng) sanh khởi với cùng một đối tượng ấy hoàn tất nhiệm vụ tác ý.” Đây là sự giải thích về một tiến trình tâm.

Ở cuối trang chúng ta có một số lỗi cần sửa. “Các loại tâm thuộc dục giới, hoặc như tâm vô nhân thọ xả hoặc như năm hay bảy tốc hành tâm.” — ngay cả

chánh văn trong Thanh Tịnh Đạo cũng có chút sai lạc, khó hiểu. Những gì nó muốn nói ở đây là: “Kế tiếp nó tạo ra hoặc như một tâm từ trong số các loại tâm thiện, bất thiện hoặc duy tác thuộc dục giới như năm hay bảy tốc hành tâm.” Chúng ta nên đặt ‘năm hay bảy tốc hành tâm’ ở chỗ đó. Sau chữ ‘dục giới’ chúng ta nên nói ‘như năm hay bảy tốc hành tâm’. Và chữ ‘hoặc (either, hoặc cái này hoặc cái kia)’ nên được bỏ đi. Thay vào đó chúng ta nói ‘hoặc (or)’. “Hoặc như tâm vô nhân thọ xả”, chỉ vậy thôi. Những chữ khác nên bỏ đi là ‘hoặc như năm hay bảy tốc hành tâm’.

Bạn biết năm hay bảy tốc hành tâm là thế nào không? Bình thường thì bảy tốc hành tâm khởi lên. Nhưng trong một vài trường hợp khi một người bất tỉnh hay như thế nào đó, chỉ có năm tốc hành tâm (jāvanas). Vì thế đôi khi có năm tốc hành tâm, nhưng hầu hết mọi lúc là bảy. Đôi khi đối tượng yếu đến mức nó không thể là một duyên cho tốc hành tâm sanh. Đó cũng gọi là một tiến trình tâm. Như vậy có những tiến trình tâm không có sự sanh khởi của tốc hành tâm. Khi nói ‘tâm vô nhân thọ xả’ tác giả muốn nói tới điều đó. Đó là lý do vì sao trong ghi chú cuối trang nói rằng “Điều này muốn nói tới quyết định tâm’. Trong một tiến trình tâm có tiếp thọ tâm, suy đặc tâm, quyết định tâm và tốc hành tâm. Đúng không? Tác giả ám chỉ tới điều đó khi nói ‘tâm vô nhân thọ xả’. Vô nhân thọ xả có nghĩa là manodvārāvajjana (ý môn hướng tâm) và votthapana (quyết định tâm). Như vậy không phải tất cả, không phải mọi tiến trình tâm đều chứa đựng các tốc hành tâm. Có thể có những tiến trình tâm không có jāvanas.

Đoạn 45 “Trên đây là cách làm thế nào một thiền giả hoàn tất việc tu tuệ, tiến hành theo tuần tự, bằng cách quán sắc trước, quán vô sắc sau, gán cho chúng ba đặc tính.” Như vậy vị ấy phải luôn luôn gán ba đặc tính (vô thường, khổ và vô ngã) cho những gì vị ấy quán.

“Vị khác quán các hành bằng cách gán ba đặc tính cho chúng qua phương tiện Sắc Bảy Pháp và Danh Bảy Pháp.” Đó là quán sắc theo bảy cách khác nhau và quán tâm theo bảy cách khác nhau.

Quán sắc theo bảy cách được trình bày trong đoạn 46: “(1) Lấy lên và đặt xuống, (2) như sự biến mất của những gì đang già đi trong mỗi giai đoạn, (3) như sự sanh khởi từ vật thực, (4) như sự sanh khởi từ thời tiết, (5) như nghiệp sanh, (6) như tâm sanh, và (7) sắc tự nhiên. Do đó các bậc Cổ Đức nói: (1) ‘Lấy lên là tục sanh, Đặt xuống là chết.’” Vì thế ‘như lấy lên và đặt xuống’ có nghĩa là bắt đầu và chấm dứt của đời người, lấy một đời người như một đơn vị. Khi vị ấy quán theo phương pháp này, vị ấy quán tất cả hành (saṅkhāras) trong một

đời người, tất cả danh (nāma) và sắc (rūpa) giữa tục sanh và tử. Như vậy vị ấy quán trên danh và sắc từ sát-na tục sanh cho đến sát-na tử như vô thường. Tại sao? Bởi vì sự xuất hiện của sanh và diệt, bởi vì sự thay đổi, bởi vì sự tạm thời, và bởi vì sự loại trừ của thường hằng." Hãy lưu ý những giải thích này. Có bảy lý do cho việc xem cái gì đó như vô thường. Những sắc này là vô thường bởi vì sự xuất hiện của sanh và diệt, bởi vì chúng có sự xuất hiện (sanh) và biến mất (diệt), bởi vì sự thay đổi, bởi vì chúng thay đổi, bởi vì sự tạm thời, như vậy chúng chỉ là tạm thời, chúng không kéo dài lâu, và bởi vì sự loại trừ của thường hằng, có nghĩa là chúng loại bỏ sự thường hằng, nên chúng là vô thường hay không thường hằng.

"Nhưng vì các hành sanh lên đã đạt đến trú thời và khi ở sát-na trú chúng bị ảnh hưởng bởi già, và khi đạt đến già chúng nhất định phải diệt, do đó chúng là khổ bởi vì sự bức bách liên tục, bởi vì sự khó chịu đựng, bởi vì chúng là căn bản của khổ, và bởi vì loại trừ lạc." Đây là bốn lý do vì sao cái gì đó được gọi là 'khổ' hay 'dukkha'. Lý do thứ nhất là gì? Vì sự bức bách liên tục, sự bức bách bởi sanh và diệt. Thứ hai vì khó chịu đựng (cái gì đó đau đớn khó chịu đựng), thứ ba là vì chúng là căn bản của khổ (đôi khi nó là căn bản cho cái khổ khác), và thứ tư vì nó loại trừ lạc (có nghĩa là nó loại bỏ lạc hay không có lạc). Luận nói rằng nó không có lạc (sukha) hay nó là khổ (dukkha).

"Vì không ai có bất kỳ quyền lực nào đối với các hành đã sanh trong cả ba thời, 'Hãy để chúng dừng đi đến trú', 'Hãy để các hành đã đạt đến trú dừng đi đến già', và 'Hãy để các hành đã đạt đến già ấy dừng đi đến diệt', và không thể có bất cứ quyền lực nào được sử dụng trên chúng, do đó chúng là vô ngã bởi vì rỗng không, vì vô chủ, vì không dễ vận dụng quyền năng đối với chúng, và vì loại trừ một cái ngã." Đây là bốn lý do cho vô ngã (anatta). Lý do thứ nhất là gì? Rỗng không, bởi vì nó rỗng không, rỗng không bởi vì nó vô chủ ('Vô chủ' thực sự có nghĩa là không có chủ thể.) Từ Pāli 'samika' có hai nghĩa, chủ sở hữu hay chủ thể, chủ nhân. Tôi nghĩ ở đây nên nói 'chủ nhân' hay 'chủ thể' tốt hơn 'chủ sở hữu'. Như vậy nó không có chủ thể. Bởi vì không dễ sử dụng quyền lực (đối với nó), đây cũng là một trong những giải thích được đưa ra liên quan đến chữ 'anatta' (vô ngã). Ở một phần trước chúng ta đã gặp một sự giải thích khác. Đó là gì? Không có cốt lõi. Và một sự giải thích khác nữa, đó là chúng ta không thể vận dụng bất cứ quyền lực nào đối với nó. Các pháp xảy ra theo đường lối tự nhiên của nó và chúng ta không có quyền hạn gì đối với chúng. Một nghĩa nữa, đó là 'Bởi vì loại trừ một cái ngã' nghĩa là không chấp nhận một cái ngã.

Ở đoạn trên có nói “Vì không ai có bất kỳ quyền lực nào đối với các hành đã sanh (không phải đã sanh mà chỉ là các hành thôi) trong cả ba thời, ‘Hãy để chúng đừng đi đến trú’... Thực sự ra nó là: “Các hành đã sanh chớ để đi đến trú”, hay cái gì đó đại loại như vậy. “Các hành đã đi đến trú chớ để đi đến già”, và “Các hành đã đi đến già chớ để đi đến diệt” và v.v... Chẳng hạn Tôi muốn được trẻ; tôi muốn được trẻ mãi. Tôi không muốn mình 60 hay 70 tuổi. Nhưng tôi không có quyền hạn gì đối với tự thân mình. Dần dần rồi tôi sẽ đi đến già. Không ai có thể sử dụng quyền lực đối với nó.

Vì thế trong ghi chú cuối trang 20 có nói “Không một ai, kể cả Đức Thế Tôn, có quyền làm chủ như vậy; vì việc thay đổi ba đặc tính là điều bất khả đối với bất kỳ ai.” Chúng ta hãy xoá chữ ‘ba’ đi. Nó chỉ là ‘các đặc tính’, không có ‘ba’. “phạm vi của thần thông chỉ đơn giản là sự thay đổi của một trạng thái.” Những gì muốn nói ở đây là ngay cả Đức Phật cũng không thể thay đổi được các đặc tính của cái gì đó. Tâm có đặc tính là nghiêng về đối tượng. Đúng không? Ngay cả Đức Phật cũng không thể thay đổi được đặc tính ấy của tâm. Nếu nó là tâm, nó sẽ luôn luôn có đặc tính này. Kế tiếp, trường hợp một người thực hiện các năng lực thần thông và làm cái gì đó được xem là không bình thường hay không thực thì sao? Đó chỉ là sự thay đổi của một trạng thái chứ không phải là sự thay đổi của một đặc tính. Có nghĩa là người ấy có thể tự biến mình thành nhiều người hay người ấy có thể tạo ra những phiên bản của chính mình. Thần thông có thể thay đổi một trạng thái, nhưng hoàn toàn không thể thay đổi được đặc tính, dù cho người ấy là ai hay bằng bất kỳ sức mạnh nào. Ngay cả Đức Thế Tôn cũng không có quyền làm chủ như vậy. Điều đó có nghĩa là nếu một cái gì đó có đặc tính già, Đức Phật cũng không thể làm cho nó đừng già hay không già được.

“‘Bởi vì loại trừ một cái ngã’ nghĩa là bởi vì nó loại trừ cái ngã theo quan niệm của những người ngoài Giáo Pháp này (Có nghĩa là theo quan niệm của những người không phải Phật tử.); vì sự phi hữu của bất kỳ cái ngã nào trong pháp (dhammas) như đã được quan niệm bởi những người ngoại đạo. Vì nó đã được tuyên bố bằng những lời ‘bởi vì sự rỗng không, v.v...’ Vui lòng thêm chữ v.v... vào. Có sự rỗng không, vô chủ, không dễ sử dụng quyền lực đối với nó.” Nhưng bằng cụm từ này (tức bằng cụm từ cuối, ‘loại trừ cái ngã’) [nó tuyên bố] rằng chúng không phải tự ngã bởi vì chúng không có bản chất như vậy.” Chữ ‘anatta’ có hai nghĩa: không có cái attā (cái ngã) trong chúng. Khi chúng ta nói rūpa anatta hay sắc là vô ngã, chúng ta muốn nói không có cái ngã (attā) trong sắc. Đó là một nghĩa. Nghĩa khác thì rūpa không phải attā. Theo nghĩa thứ nhất thì không có attā trong sắc. Nghĩa thứ hai: sắc không phải attā. Vì thế việc dịch

phải là “Nhưng bằng cụm từ này [nó tuyên bố] rằng sắc không phải tự ngã bởi vì chúng không có bản chất như vậy.”

Đoạn 48 “Sau khi đã gán ba đặc tính cho sắc hạn định một trăm năm cho sự ‘lấy lên’ và ‘đặt xuống’ như vậy xong, kế tiếp vị ấy gán chúng theo sự biến mất của những gì đã già đi trong mỗi giai đoạn. Ở đây ‘sự biến mất của những gì đã già đi trong mỗi giai đoạn’ chỉ cho sự biến mất của sắc đã già đi trong suốt một giai đoạn [của cuộc đời]. Ý nghĩa của nó là vị ấy gán ba đặc tính bằng phương tiện đó.” Vị ấy cố gắng để thấy tất cả những sắc ấy là vô thường, khổ và vô ngã.

Thứ nhất là chia một trăm năm đời người thành ba giai đoạn, 33 năm thứ nhất, 34 năm thứ hai, 33 năm thứ ba. Sau đó người hành thiền cố gắng để thấy tính chất vô thường và những tính chất khác của sắc trong ba giai đoạn này. “Sắc sanh ở giai đoạn thứ nhất đã chấm dứt ở đó không đi đến giai đoạn giữa: Do đó nó là vô thường; cái gì vô thường là khổ; cái gì khổ thì không có tự ngã. Lại nữa sắc sanh ở giai đoạn giữa cũng đã chấm dứt ở đó không đi đến giai đoạn cuối: do đó nó cũng là vô thường (nên thêm chữ cũng vào sau chữ ‘nó’), và khổ và không có tự ngã. Lại nữa không có sắc nào sanh trong 33 năm của giai đoạn cuối có thể tồn tại lâu hơn cái chết: do đó nó cũng là vô thường, khổ và không có tự ngã.” Người hành thiền quán theo cách đó, chia cuộc đời thành ba. Thọ mạng được xem là một trăm năm. Đó là lý do tại sao nó được chia làm ba nhóm theo cách này.

Theo cách vi tế hơn một chút thì thọ mạng được chia thành mười giai đoạn. Trong đoạn 50, mười giai đoạn ấy là gì? “Thập niên thơ ấu, thập niên thể thao, thập niên thẩm mỹ, thập niên sức mạnh, thập niên trí tuệ, thập niên suy tàn, thập niên cúi xuống, thập niên còng lưng, thập niên lẩm cẩm và thập niên nằm dài.” Bạn có thể khám phá xem mình đang trong thập niên nào. Ý nghĩa của chữ ‘nằm dài’ là gì?

- Học nhân: Nằm nghỉ.
- Thầy: Nằm úp mặt xuống, hay ngửa mặt lên, hay chỉ là nằm thôi?
- Học nhân: Chỉ là nằm thôi ạ.
- Thầy: Khi bạn trên 90 tuổi, bạn chỉ muốn nằm mãi trên giường thôi. Vì thế nó được gọi là ‘thập niên nằm dài’. Sắc của một thập niên này không đi đến thập niên khác. Đó là cách người hành thiền phải tuệ tri.

‘Lắm cảm’ là thế nào? Trở thành giống như một đứa trẻ đúng không? Nó có thể có nghĩa là như thế. Từ Pāli là ‘momūha’. Momūha có nghĩa là trạng thái si mê, lú lẫn. Người ấy quên những gì đã làm và v.v...

Trong đoạn 53 cũng 100 năm ấy được chia thành 20 phần, mỗi phần 5 năm. Sắc trong 5 năm thứ nhất chấm dứt ở đó không đi đến 5 năm thứ hai và v.v... Đây được gọi là nhóm 5 năm. Những nhóm tiếp theo là gì? 4 năm, có 25 phần. Như vậy 100 năm được chia thành 20 phần, 25 phần và rồi 33 phần mỗi phần 3 năm, 50 phần mỗi phần 2 năm. 100 phần 1 năm. Chia càng lúc càng nhỏ hơn lại như vậy.

Kế tiếp vị ấy hỏi tưởng lại theo ba mùa. “Sắc sanh trong bốn tháng của mùa mưa chấm dứt hay diệt ở đó không đi đến mùa đông.” Ấn Độ được nói là có ba mùa và ở một số nước Châu Á khác cũng vậy. Đó là mùa mưa, mùa đông và mùa hè. Ở Miến Điện chúng tôi cũng chỉ có ba mùa, không phải bốn giống như Phương Tây. Hoặ sáu mùa như trong đoạn 57 mô tả — mùa mưa, mùa thu, mùa đông, mùa mát, mùa xuân và mùa hè. Theo cách này thì mỗi mùa có hai tháng. Sắc ở mùa nào kết thúc ở mùa đó không đi đến mùa khác, v.v...

Kế tiếp là chia tháng thành hai phần — nửa tháng (trăng) tối và nửa tháng sáng. Trong đoạn 59 thì chia 24 giờ thành ngày và đêm. Trong đoạn 60 chia một ngày thành sáu phần. Đó là gì? Buổi sáng, buổi trưa, buổi chiều, canh đầu đêm, canh giữa đêm và canh cuối đêm.

Và kế tiếp trong đoạn 61 chúng ta gán “ba đặc tính cho cũng sắc ấy qua các chuyển động đi tới, đi lui, nhìn về phía trước, quay đi, co, duỗi (chân, tay).” Những từ này được đề cập trong Mahā Satipaṭṭhāna Sutta (Kinh Đại Niệm Xứ) trong phần Tỉnh Giác (Sampajāna) “Sắc sanh trong chuyển động (đi) tới trước chấm dứt ở đó không đi đến chuyển động (đi) lui.” Và v.v...

Đoạn 62 đề cập đến sáu giai đoạn trong một bước đi. Tôi không yêu cầu các bạn phải chánh niệm sáu giai đoạn trong một bước đi bởi vì nó quá nhiều. Tuy nhiên do ở đây đề cập đến sáu giai đoạn nên chúng ta cần hiểu rõ. Đó là — ‘dỡ lên’, ‘di chuyển tới trước’, ‘di chuyển sang hai bên’, ‘hạ thấp’, ‘đặt xuống’, và ‘nhấn xuống.’ ‘Dỡ lên là nhấc chân lên khỏi mặt đất. ‘Di chuyển tới trước’ là di chuyển chân về phía trước. ‘Di chuyển sang hai bên’ là di chuyển chân sang bên này hay bên kia khi thấy cây gai, gốc cây, con rắn, v.v... (Điều này có thể không xảy ra như vậy trong mỗi bước). ‘Hạ thấp xuống’ là hạ chân xuống. ‘Đặt xuống’ là ‘đặt chân trên đất. ‘Nhấn xuống’ là nhấn chân trên đất trong khi



chân kia được đỡ lên. Khi bạn muốn đỡ chân kia lên, bạn sẽ nhấn chân này vững chắc hơn xuống đất. Đó gọi là ‘nhấn xuống’

“Ở đây, khi ‘đỡ lên’ hai đại, địa đại và thủy đại là phụ và chậm chạp trong khi hai đại kia nổi trội hơn và mạnh mẽ.” Trong số các đại thì thủy đại và địa đại được nói là nặng. Hỏa đại và phong đại là nhẹ. Khi bạn nhấc chân lên địa đại và thủy đại chậm chạp, không nổi trội vào lúc đó. Phong đại và hỏa đại nổi trội hơn. Khi bạn ‘đặt (chân) xuống’, địa đại nổi trội, nhưng hỏa đại thì không. Nó giống như thế. “Khi di chuyển tới trước’ và ‘di chuyển sang hai bên’ cũng nên hiểu như vậy. Trong lúc ‘hạ thấp xuống’ hai đại, đó là hỏa đại là phong đại, là phụ và chậm chạp trong khi hai đại khác nổi trội và mạnh hơn. Trong việc ‘đặt (chân) xuống’ và ‘nhấn (chân) xuống’ cũng nên hiểu như vậy.”

“Vị ấy gán ba đặc tính cho sắc theo ‘sự biến mất của những gì đã già đi trong mỗi giai đoạn’ qua sáu phân mà vị ấy đã chia nó thành như vậy. Sắc trong một giai đoạn kết thúc hay diệt và không đi đến giai đoạn thứ hai và v.v... Vị ấy cố gắng để thấy hay như ở đây nói gán ba đặc tính cho tất cả các sắc.

“Khi vị ấy thấy các hành theo từng giai đoạn với minh sát trí, sự hiểu biết về sắc của vị ấy trở nên vi tế hơn. Đây là một ví dụ cho sự vi tế ấy.” Một ví dụ được đưa ra. (Vui lòng đọc ví dụ này ở đoạn 66)

Kế tiếp sắc sanh từ vật thực, sanh từ thời tiết, do nghiệp sanh, do tâm sanh đã được giải thích. Phạm bất cứ sắc gì hành giả quán, vị ấy quán trên tính chất vô thường, khổ và vô ngã của các pháp đó. Vị ấy cố gắng để thấy chúng như vô thường, như khổ và như không có tự ngã. Như vậy bằng nhiều cách người hành thiền thấy những tính chất này trong lúc hành thiền. Đây không phải là cái thấy trực tiếp. Tất cả những điều này chỉ mà minh sát suy luận (inferential vipassanā). Vì có thể có một chút suy nghĩ hay cái gì đó giống như thế ở đây. Đó là lý do vì sao Sayādaw Mahāsi không khuyến khích loại pháp hành này. Chỉ hành như vậy một lúc thôi. Đừng dành nhiều thời gian cho loại quán hay quan sát các hiện tượng tâm vật lý (danh và sắc) này, tức là gán ba đặc tính cho chúng bởi vì làm như thế là cái gì đó giống phân tâm. Lý do là vì khi bạn đang cố gắng để thấy tính chất vô thường và v.v...theo cách này, bạn không thực sự đang hành chánh niệm mà là hành cái gì đó giống như đang suy xét hay suy nghĩ vậy. Nó sẽ đưa người hành thiền ra khỏi đối tượng thực của thiền. Do đó nó không được khuyến khích. Cũng vậy, người hành thiền không thể nào thực hiện được hết những phương pháp đề cập trong cuốn sách này. Muốn thực hiện hết những phương pháp ấy họ phải có một kiến thức khả dĩ nào đó về Vi-diệu-pháp. Và cho dù vị ấy có thể có kiến thức về Vi-diệu-pháp

tốt cỡ nào chẳng nữa, vị ấy cũng sẽ không thấy hết được chúng trong lúc hành thiền. Lý do là vì một số pháp chỉ có thể thấy bởi Đức Phật và những người căn tánh trí tuệ cao mà thôi. Nếu trong lúc hành thiền mình sát bạn không kinh nghiệm được tất cả những pháp này, đừng lo. Nó chỉ là một cuốn sách, vì là cuốn sách nó phải giải thích chi tiết mọi thứ trong lúc thực hành vậy thôi. Tóm lại bạn chỉ cần áp dụng tam tướng vào những gì bạn quan sát, những gì mà bạn lấy làm đối tượng trong lúc hành thiền là đủ.

Ở đoạn 72 “Khi vị ấy phân biệt sắc do tâm sanh và gán ba đặc tính cho nó theo cách ấy, ý nghĩa này trở nên rõ rệt cho vị ấy.” Kế đó chúng ta có bài kệ:

Sự sống, con người, lạc, khổ — chỉ có những thứ này thôi  
Tham gia vào một sát-na tâm vút qua.”

Câu kệ Pāli ở đây thực sự muốn nói rằng chúng kết hợp với một tâm. ‘tham gia vào một sát-na tâm’ nghĩa là chúng chỉ kết hợp trong một sát-na tâm và sát-na đó rất ngắn ngủi.

“Các vị trời, dù sống bốn vạn tám mươi ngàn năm,  
Cũng không giống nhau trong hai sát-na liên tiếp.

Ở đây câu Pāli nguyên thủy của nó là: “Các vị trời này không tồn tại ở đó liên kết hai tâm một lúc. Điều đó có nghĩa là mặc dù họ sống lâu như vậy, mỗi lúc họ cũng chỉ sống trong một sát-na mà thôi. Họ không thể sống trong hai sát-na một lúc. Đó là những gì muốn nói ở đây. Như vậy câu đó không phải là họ ‘không giống nhau trong hai sát-na liên tiếp’, mà là họ không tồn tại với hai sát-na tâm. Chỉ một sát-na duy nhất mà thôi.

“Các uẩn đã diệt của người đã chết hay còn sống  
Đều giống nhau,  
Một đi không trở lại,  
Và các uẩn đang tan rã trong khi ấy, và trong tương lai  
Có những đặc điểm không khác với các uẩn đã diệt trước.”  
Chúng có cùng những đặc tính, cùng bản chất vô thường và v.v...

“Không có [thế giới] sanh nếu [tâm] không tạo ra” — thực ra ‘Không có thế giới nào được sanh ra với tâm không được tạo ra.’ Tức là khi không có tâm, không có thế giới sống.

“Khi tâm có mặt, thời thế giới sống.” Như vậy thế giới sống với sự có mặt của tâm.

“Khi tâm diệt, thế giới chết:  
Khái niệm này sẽ chấp nhận ý nghĩa tối hậu.”

Bạn có hiểu ý nghĩa của câu đó không? Nó được giải thích ở ghi chú cuối trang 23<sup>14</sup>. Chữ viết tắt ‘Pm’ có nghĩa là Phụ Chú Giải. “Pm và bản dịch tiếng Sinhalese đã được dùng như những hướng dẫn để dịch bài kệ khá khó này.” Đúng là nó khá khó. Ở đây ‘Khái niệm này sẽ chấp nhận ý nghĩa tối hậu’ có nghĩa là khi chúng ta nói rằng người ấy đang sống, Tôi đang sống, v.v... đó chỉ vì sự thuận tiện trong việc nói mà thôi. Sự thực tối hậu đích thực là chúng ta đang chết trong từng sát-na. Khi chúng ta nói rằng tôi đang sống, người ấy đang sống, chúng ta đang nói như thể đó là sự thực tối hậu, nhưng thực sự nó không phải. Vì thế mặc dù nó không phải sự thực tối hậu, nhưng nó giống như sự thực tối hậu vậy. ‘Ý nghĩa tối hậu’ có nghĩa là ‘sự thực tối hậu’. Khi chúng ta dùng sự diễn đạt ‘Tôi đang sống’ hay ‘người ấy đang sống’, chúng ta đang nói ở mức quy ước. Chúng ta xem mức quy ước đó là một sự thực tối hậu. Thực sự thì nó không phải.

“Không có kho chứa các pháp đã tan rã,  
cũng không có kho chứa tương lai.”

Không pháp nào được tích chứa trong quá khứ và cũng không có kho chứa tương lai

“Các pháp sanh ra không bền chắc  
Giống như hạt cải trên đầu kim.”

Hạt cải đặt trên đầu kim liền rơi xuống.

“Sự tan rã của các pháp

Được phán quyết trước vào lúc chúng sanh ra;

Các pháp hiện tại suy tàn, không trộn lẫn với các pháp quá khứ.

Chúng không từ đâu đến, khi tan rã,

Chúng cũng không đi đâu.

Chợt đến chợt đi, như ánh chớp trên trời.”

Mọi thứ vừa sanh liền diệt. Không có gì kéo dài lâu.

---

<sup>14</sup> Nội dung của ghi chú cuối trang 23 như sau: Bài kệ này được trích dẫn hai lần trong Mahāniddeśa (Nidd I 42&118). Về Vism-mhṭ’s comment xem Chương VIII, ghi chú số 11. Vism-mhṭ và bản dịch tiếng Sinhalese đã được dùng như những hướng dẫn để dịch bài kệ khá khó này. Có một khổ kệ khác trong Niddesa không được trích dẫn ở đây:

“Khái niệm này sẽ chấp nhận ý nghĩa tối hậu.

Các pháp xảy ra như khuynh hướng của chúng đã tuyên bố;

Và chúng được đắp khuôn theo dục;

Dòng chảy bất tận của chúng không gián đoạn

Do duyên bởi sáu xúc xứ.

Không có kho chứa các pháp đã tan rã.

“Sau khi đã gán ba đặc tính cho sắc do vật thực, v.v... sanh xong, vị ấy lại gán ba đặc tính cho sắc tự nhiên.” Thế nào là ‘Sắc tự nhiên’? “ ‘Sắc tự nhiên’ là một tên chỉ cho sắc bên ngoài (ngoại sắc) không gắn liền với các căn.” ‘Không gắn liền với các căn’ có nghĩa là nó không thuộc vào các hữu tình chúng sanh. “Và sanh khởi cùng với kiếp thành của thế giới” — bạn có biết đó là gì không? Bạn có nhớ sự khởi đầu của chu kỳ thế giới và sự tan hoại của chu kỳ thế giới không? Có bốn giai đoạn trong thế gian. Sự mở rộng của thế giới hay ‘Kiếp thành’ nghĩa là giai đoạn hình thành của thế giới. Sự tan hoại của thế giới hay kiếp hoại. Thế giới sẽ ở trong giai đoạn này trong một thời gian. Sau đó là giai đoạn sanh khởi. Giai đoạn đó được gọi là ‘kiếp thành’ ở đây. Nó có nghĩa là lúc bắt đầu của thế giới. Bạn có thể quay trở lại chương 13, đoạn 38 để hiểu rõ hơn. Chúng là những thứ bên ngoài giống như sắt, đồng, chì, thiếc, vàng, bạc, ngọc trai, và v.v...

“Điều đó sẽ trở nên rõ ràng cho vị ấy nhờ (ví dụ) một mầm cây asoka. Vì mầm cây asoka đó bắt đầu với màu hồng nhạt; rồi hai hay ba ngày sau nó trở thành màu đỏ sẫm” và v.v... Từ giai đoạn này đến giai đoạn khác không có gì được mang theo hay không có gì đi đến giai đoạn khác. Sau giai đoạn trở thành, nó tan hoại. “Sau khi nó đã trở thành màu lá cây xanh sậm, và theo đến cùng các giai đoạn nối tiếp nhau của tương tục sắc như vậy, cuối cùng nó trở thành tán lá héo úa, và cuối năm thì lìa cành và rơi xuống.”

“Phân biệt theo cách đó, vị ấy gán ba đặc tính cho nó như vậy: Sắc sanh khi màu hồng nhạt diệt ở đó không đi đến lúc sắc màu đỏ sẫm” và v.v... Đây là cách người hành thiền “quán các hành bằng cách gán ba đặc tính cho chúng qua 7 pháp quán sắc.” Trong bảy cách khác nhau vị ấy quán sắc hay các sắc pháp kể như vô thường và v.v...

Thực ra từ Pāli được dùng cho ‘gán’ là ‘khoác vào’. Để thấy các đặc tính riêng phải có các pháp thực tánh. Để thấy tính chất vô thường và v.v... là cái gì đó chúng ta ‘khoác vào’ các pháp. Đó là lý do tại sao từ ‘khoác vào’ được nói đến trong sách.

Trong ghi chú cuối trang 18<sup>15</sup> có nói “Khi sự sanh của sắc được thấy thì sự diệt của sắc cũng được thấy, do đó ngài nói ‘Người thấy được sự sanh của sắc như vậy người ấy cũng được nói là đã tuệ tri sắc vào lúc ấy’ bởi vì sự xuất hiện ngăn ngại của các pháp.” Cụm từ đó nên theo sau từ ‘thấy’ ở cuối hàng thứ nhất — “Khi sự sanh của sắc được thấy thì sự diệt của sắc cũng được thấy

<sup>15</sup> “When the generation of materiality is seen its dissolution also is seen,...

bởi vì sự xuất hiện ngăn ngại của các pháp.” Các pháp sanh và diệt nhanh đến nỗi khi bạn thấy sự sanh, bạn nhất định cũng sẽ thấy sự diệt. Chúng ngăn ngại như vậy đó. “Vì không phải chỉ thấy sự sanh đơn thuần được gọi là ‘tuệ tri’ mà phải là thấy cả sự sanh và diệt. Tuệ tri sự sanh trong những trường hợp khác cũng nên hiểu như vậy.” Thấy chỉ sự sanh không được gọi là ‘tuệ tri’ ở đây. Để được gọi là ‘tuệ tri’ phải là thấy cả sanh và diệt.

Trong thực hành thiền minh sát người hành thiền đi từ giai đoạn trí này đến giai đoạn trí khác. Giai đoạn đầu của trí là phân biệt danh và sắc hay xác định danh và sắc. Điều này chúng ta đã bàn đến ở trước. Sau khi có được cái gọi là ‘sát-na định’, người hành thiền sẽ thấy danh và sắc một cách rõ ràng. Đây gọi là sự khởi đầu của minh sát trí. Sau khi thấy danh sắc một cách rõ ràng, vị ấy phải thấy các nhân sanh ra danh sắc hay mối quan hệ nhân quả giữa danh và sắc, giữa danh và sắc. Khi vị ấy đã thấy các nhân và duyên của danh và sắc vị ấy được nói là đã đạt đến ‘Kiến Thanh Tịnh’ (ditthi-visuddhi).

Sau khi đã phân biệt được các nhân và duyên của danh và sắc, vị ấy tiếp tục thêm nữa trong chuỗi minh sát trí. Đó là vị ấy cố gắng để hiểu rõ danh và sắc. Ở đầu chương 20 có nói “Trí thiết lập nhờ có được sự hiểu biết về đạo và phi đạo như vậy...”, và rồi “Người muốn hoàn tất trí này trước tiên phải chuyên chú vào minh sát trí quy nạp gọi là ‘Tuệ tri theo Nhóm’” và v.v... Vì thế vị ấy chuyên chú vào sự hiểu biết theo nhóm hay chuyên chú vào trí hiểu biết về danh và sắc. Chúng ta mới chỉ ở giai đoạn giữa của trí này. Để tuệ tri danh sắc một cách rõ ràng và để thực hành việc quán theo nhóm, chúng ta phải có được sự hiểu biết về ba loại đạt tri, rồi (hiểu biết) cách danh và sắc phải được quán theo nhóm như thế nào, và v.v... và rồi làm thế nào để tuệ tri danh sắc theo các cách khác nhau và sau đó là cách làm thế nào để tuệ tri danh hay sắc cũng như trong các pháp vô sắc. Như vậy sắc (rūpa) đầu tiên phải được quán theo bảy cách. Điều này được mô tả ở đoạn 46 và v.v... Bảy cách đó được gọi là ‘Bảy Cách Quán Sắc’, hay bảy loại Tuệ Tri Danh và Sắc.

Cuối đoạn 75 “Vị ấy quán tất cả sắc tự nhiên theo cách này. Trước tiên, đây là cách vị ấy quán các hành bằng cách gán ba đặc tính cho chúng qua Bảy Pháp Quán Sắc.” Như vậy vị ấy quán tất cả các hành (tức quán tất cả danh và sắc) bằng cách gán ba đặc tính cho chúng. Điều đó có nghĩa là thấy chúng như vô thường, khổ và vô ngã.

<b>Bảy Pháp Quán Vô Sắc</b>
-----------------------------

76. Đó là: (1) theo nhóm, (2) theo đôi, (3) theo sát-na, (4) theo loạt, (5) bằng cách trừ tà kiến, (6) trừ kiêu mạn, (7) chấm dứt ràng buộc.

77. (1) Theo nhóm là các pháp thuộc năm thứ xúc, thọ, tưởng, tư. Như thế nào? Ở đây, một tỷ kheo quán như sau; "Các pháp thuộc về 5 thứ xúc, v.v... khởi lên trong khi quán xúc là vô thường, khổ, vô ngã, trong khi quán lòng... trong khi quán não là vô thường, khổ, vô ngã, tất cả những món này đều tan rã từng giai đoạn, thời kỳ, như hạt mè nổ lách tách trên chảo nóng, hạt này không đi đến hạt kia. Bởi thế chúng là vô thường, khổ, vô ngã". Đây trước hết là phương pháp nói trong bài giảng về thanh tịnh [Chú thích: tên của một bản Sở giải cũ ở Tích lan, không còn].

78. Nhưng theo Bài giảng về các Thánh tài thì: "Quán theo nhóm" là khi, bằng một tâm kế tiếp, hành giả quán "vô thường, khổ, vô ngã" cái tâm sanh trong khi quán sắc là vô thường, khổ vô ngã trong bảy lối thuộc sắc pháp nói trên. Vì phương pháp này thích hợp, nên chúng ta sẽ giới hạn vào đây trong khi giải thích những gì còn lại.

79. (2) Theo đôi: Sau khi vị tỷ kheo đã quán vô thường khổ vô ngã, cái sắc của sự "nhắc lên đặt xuống" (đ.46). Vị ấy lại quán rằng cái tâm mà vị ấy dùng để quán sắc ấy cũng vô thường khổ vô ngã, bằng phương tiện một tâm kế tiếp. Sau khi hành giả đã quán vô thường khổ vô ngã, cái sắc thuộc "sự biến mất của những gì già lần qua từng giai đoạn", và sắc "do đoàn thực sanh", "thời sanh", "nghiệp sanh", "tâm sanh", và sắc "tự nhiên sanh", vị ấy quán cái tâm năng quán ấy cũng vô thường khổ vô ngã" bằng một tâm kế tiếp. Theo cách ấy, gọi là quán theo đôi.

80. (3) Theo sát-na: Sau khi vị ấy đã quán vô thường khổ vô ngã, cái sắc của sự lấy lên đặt xuống, vị ấy quán cái tâm đầu tiên đã quán sắc ấy cũng vô thường khổ vô ngã, bằng một tâm thứ hai, và quán tâm thứ hai này bằng một tâm thứ ba, quán tâm thứ ba bằng một tâm thứ tư, quán tâm thứ tư bằng một tâm thứ năm, và tâm thứ năm này vị ấy cũng quán nó là vô thường khổ vô ngã. Sau khi vị ấy đã quán vô thường khổ vô ngã, cái sắc thuộc "sự biến mất của những gì già lần từng giai đoạn", sắc "do đoàn thực sanh", thời sanh, nghiệp sanh, tâm sanh, và tự nhiên sanh, vị ấy lại quán cái tâm năng quán là vô thường khổ vô ngã bằng một tâm thứ hai, quán tâm thứ hai bằng một tâm thứ ba, quán tâm thứ ba bằng một tâm thứ tư, quán tâm thứ tư bằng một tâm thứ năm. Tâm thứ năm vị ấy cũng quán nó là vô thường khổ vô ngã. Như vậy, quán bốn tâm từ mỗi lối phân biệt sắc cách đó, gọi là quán theo sát-na.

81. (4) Theo loạt: Sau khi hành giả đã quán vô thường, khổ, vô ngã cái sắc của sự lấy lên đặt xuống, vị ấy quán cái tâm đầu tiên cũng vô thường khổ vô ngã, bằng một tâm thứ hai, quán tâm thứ hai này bằng một tâm thứ ba, quán tâm thứ ba bằng một tâm thứ tư, ... quán tâm thứ mười bằng tâm thứ 11, và tâm này vị ấy cũng quán là vô thường, khổ, vô ngã. Sau khi vị ấy đã quán là vô thường khổ vô ngã, cái sắc của "sự biến mất của những gì già lần từng giai đoạn", và sắc do thực sanh, thời sanh, nghiệp sanh, tâm sanh, và tự nhiên sanh, vị ấy quán cái tâm đầu tiên là vô thường khổ vô ngã bằng tâm thứ hai, quán tâm thứ hai bằng tâm thứ ba, ... tâm thứ mười bằng tâm thứ 11, và tâm thứ 11 này cũng vô thường khổ vô ngã, có thể quán tiếp tục như vậy đến suốt cả ngày. Nhưng cả để mục sắc và vô sắc trở thành quen thuộc khi quán đến

tâm thứ mười, do đó Luận về Thánh tài cho rằng có thể dừng lại ở tâm thứ 10. Quán như vậy gọi là quán theo loạt.

82. (5) Bằng cách trừ tà kiến, (6) kiêu mạn, (7) chấp thủ: Không có phương pháp đặc biệt cho các thứ này, nhưng khi hành giả đã phân biệt sắc và vô sắc (tâm) như trên thì thấy không có một hữu tình nào ở trong hay trên sắc và vô sắc. Khi vị ấy không thấy có một hữu tình (hay ngã, chúng sinh), nào thì ngã tưởng được từ bỏ, khi ấy tà kiến không khởi nơi vị ấy, gọi là trừ tà kiến. Khi vị ấy phân biệt các hành với cái tâm đã trừ ngã tưởng, thì kiêu mạn không khởi lên nơi vị ấy, và gọi là đã từ bỏ kiêu mạn. Khi vị ấy phân biệt các hành với cái tâm đã trừ kiêu mạn, thì tham ái không khởi nơi vị ấy, khi tham không khởi thì chấp thủ được gọi là đã chấm dứt. Đây là những gì được nói trong Luận về thanh tịnh (bản Sớ giải Tích Lan đã thất truyền).

83. Nhưng trong Luận về thánh tài, sau khi đề ra các mục "trừ tà kiến, kiêu mạn, chấp thủ", phương pháp sau đây đã được nói: "không có sự từ bỏ tà kiến nơi một người thấy rằng tôi đã thấy với tuệ quán của tôi, mà có sự từ bỏ tà kiến nơi một người thấy rằng chỉ có các hành thấy các hành với tuệ quán, phân biệt định nghĩa và định ranh giới chúng. Không có sự từ bỏ kiêu mạn nơi một người thấy như sau: Tôi đã thấy suốt với tuệ quán, tôi thấy rõ với tuệ quán; nhưng có sự từ bỏ kiêu mạn nơi một người thấy như sau: Chỉ có các hành thấy các hành với tuệ quán, phân biệt, định nghĩa và định ranh giới chúng. Không có sự chấm dứt ràng buộc (trừ chấp thủ) nơi một người mừng rỡ vì tuệ như sau: tôi có khả năng thấy với tuệ quán; nhưng có sự chấm dứt ràng buộc nơi người thấy rằng chỉ có các hành thấy các hành với tuệ, quán sát, định nghĩa, phân biệt, và định giới hạn chúng.

84. "Có sự dứt bỏ tà kiến nơi một người thấy như sau: "Nếu các hành thực là ngã, thì xem chúng là ngã cũng được đi, nhưng trong khi chúng là phi ngã lại bị cho là ngã, bởi thế chúng không phải ngã theo nghĩa là không thể thi thố một quyền năng nào trên chúng, chúng vô thường nghĩa là có rồi không, chúng là khổ có nghĩa là chịu sự áp bức của sanh và diệt".

85. Có sự từ bỏ kiêu mạn nơi một người thấy như sau: "Nếu các hành là thường, thì cho rằng chúng thường cũng đúng, nhưng trong khi chúng vô thường, lại bị cho là thường. Bởi thế chúng là vô thường theo nghĩa có rồi không, là khổ theo nghĩa bị bức bách bởi sanh diệt, chúng vô ngã theo nghĩa không một quyền năng nào khả thi ở trên chúng".

86. Có sự chấm dứt ràng buộc (chấp thủ) nơi người thấy như sau: "Nếu hành là lạc thì xem chúng là lạc cũng đúng, song chúng bị cho là lạc trong khi thực sự là khổ. Bởi thế chúng là khổ theo nghĩa bị bức bách bởi sanh diệt, là vô thường, theo nghĩa có rồi không, là vô ngã theo nghĩa không một năng lực nào khả thi đối với chúng".

87. Như vậy có sự từ bỏ tà kiến nơi người thấy các hành là vô ngã, có sự từ bỏ kiêu mạn nơi người thấy chúng vô thường, có sự chấm dứt ràng buộc nơi người thấy chúng là khổ. Và tuệ giác này có giá trị trong mỗi trường hợp."

88. Đây là cách quán các hành bằng lối gán ba đặc tính cho chúng theo bảy vô sắc.

Ở giai đoạn này, cả hai đề mục thiên sắc và vô sắc đã trở nên quen thuộc với hành giả.

### **Mười Tám Tuệ Quán Chính**

89. Sau khi đã quen thuộc với các đề mục thiên vô sắc, và như vậy, đã thâm nhập một phần trong 18 tuệ quán - tức 18 loại trí sẽ được viên mãn về sau nhờ liễu tri kể như từ bỏ, khởi từ quán tan rã - kế tiếp, hành giả từ bỏ các pháp chướng ngại (cho những gì mình đã thâm nhập).

90. "Mười tám tuệ quán chính" là danh từ chỉ trí tuệ gồm các loại quán khởi từ quán vô thường. Về những loại này, (1) người tu tập quán vô thường từ bỏ thường tướng, (2) người tu quán khổ từ bỏ lạc tướng, (3) người tu quán vô ngã từ bỏ ngã tướng, (4) người tu quán xả ly từ bỏ sự thích thú (5) quán ly tham trừ tham, (6) quán diệt từ bỏ sanh (7) quán xả từ bỏ chấp thủ, (8) quán hoại [Chú thích: là thấy sự tan rã các hành trong từng sát-na] từ bỏ tướng về sự kiên cố, (9) quán sự sụp đổ của các hành từ bỏ tích lũy nghiệp, (10) quán biến chuyển từ bỏ tướng về sự lâu dài, (11) quán vô tướng từ bỏ tướng, (12) Quán ly dục từ bỏ dục, (13) quán Không từ bỏ tà giải [Chú thích: là hiểu sai rằng có ngã.] ba phép quán 11, 12, 13 giống như 1, 2, 3 trên; (14) người tu tập tuệ đi sâu vào các pháp thuộc tầng thượng tuệ, thì từ bỏ tà giải do chấp thủ một cái lõi (trung tâm), (15) người tu tập Chánh tri kiến từ bỏ tà giải (cố chấp) do mê muội [Chú thích: là chỉ cái sự thấy danh sắc với những duyên của chúng, nhờ vậy hành giả từ bỏ được tà giải do mê mờ, như tự hỏi ta là gì trong quá khứ, v.v... hay làm tướng rằng, thế giới này do một thượng đế tạo ra.], (16) người tu tập Quán nguy hiểm (quá hoạn trí) từ bỏ tà giải do ý lại (Chú thích: là thấy sự nguy hiểm trong các loại hữu, không tìm thấy chỗ nương tựa nào ở trong ấy.) (17) người tu tập Quán tư duy từ bỏ sự không tư duy [Chú thích: tư duy trí là phương tiện đưa đến sự giải thoát khỏi các hành, nghĩa là tư duy về tính vô thường, v.v...) (18) người tu tập quán yếm ly ("quay đi" - turning away) từ bỏ tà giải do trói buộc. (Xem Ps. i, 32) [Chú thích: trí hành xả và thuận thứ gọi là quán yếm ly vì bằng cách ấy hành giả rút lại, lùi lại trước tất cả hành, như giọt nước trên lá sen, nhờ vậy từ bỏ tà giải do trói buộc tức sự sanh khởi dục kiết sử, v.v...) Pm.806-7.]

91. Bây giờ, hành giả đã thấy các hành qua ba đặc tính, nên vị ấy thâm nhập được các tuệ quán vô thường, khổ, và vô ngã trong 18 mục trên. Trong đây, quán vô thường (1) và quán vô tướng (11) là đồng nghĩa, chỉ có khác danh từ. Cũng vậy, quán khổ và quán ly dục, quán vô ngã và quán Không là đồng nghĩa. Do vậy, hành giả cũng thâm nhập luôn các pháp này. Nhưng tuệ về các pháp thuộc tầng thượng tuệ (số 14) là tất cả loại tuệ giác; và chánh tri kiến (15) là đoạn nghi thanh tịnh (Ch.XIX). Do vậy, hai pháp này cũng đã được vị ấy thâm nhập. Về các loại tuệ còn lại, thì có thứ đã thâm nhập, có thứ chưa, sẽ đề cập dưới đây (Ch. XXII, đ. 113).

92. Vì chính để chỉ những gì đã được thâm nhập mà trên kia (đ. 89) nói: "Sau khi đã quen thuộc với các đề mục thiên sắc, vô sắc và đã thâm nhập ở đây một phần của 18 tuệ quán chính, những trí về sau sẽ được đạt đến một cách toàn diện ở mọi khía cạnh



*nhờ sự liễu tri kể như từ bỏ khởi từ quán tan rã, hành giả từ bỏ được các pháp chướng ngại cho những gì đã được thâm nhập.” (đ. 89)*

*Trí Quán Sanh Diệt*

93. *Sau khi thanh lọc trí mình như vậy, bằng cách quán vô thường từ bỏ tướng thường, v.v... hành giả đi đến trí tổng tướng, và khởi sự đạt đến sanh diệt trí được nói đến như sau: “Tuệ quán sự biến dịch của các pháp hiện tại” gọi là sanh diệt trí, (Ps. i, 1) và tuệ này tiếp theo trí tổng tướng.*

94. *Khi làm như vậy, vị ấy trước tiên quán vẫn tắt. Thế nào tuệ quán biến dịch của các pháp hiện tại gọi là sanh diệt trí? Sắc hiện tại là sắc đã được sanh ra. Đặc tính của sự sanh nó là sanh, đặc tính của sự biến đổi nó là diệt; quán là trí. Thọ hiện tại, tưởng, hành... thức... mắt... v.v... hữu hiện tại là được sanh ra đặc tính sự sanh khởi của nó là sanh, đặc tính của sự biến đổi nó là diệt, quán là trí (Ps. i, 54).*

*[Chú thích: Sự giải thích về sanh và diệt phải được làm đối với một pháp hiện tại, theo tương tục hay theo sát-na, nhưng không được làm đối với một pháp quá khứ hay vị lai, đó là lý do nói của các pháp hiện tại. Sắc hiện tại được gọi là sắc được sanh, nó gồm trong ba sát-na sanh, trú và diệt, đó là điều muốn nói. Nhưng mới đầu thì khó phân biệt như vậy, nên sự giải bằng tuệ quán cần được thực hiện nhờ cái hiện tại theo tương tục. -- Pm. 808].*

95. *Theo phương pháp trong luận này, hành giả thấy đặc tính sanh, xuất sanh, khởi lên, đổi mới của sắc được sanh ra là sanh, và đặc tính biến đổi hủy hoại tan rã của nó là diệt.*

96. *Vị ấy hiểu như sau: không có tích lũy của danh-sắc chưa sanh (hiện hữu) trước khi nó sanh. Khi nó sanh, nó không đến từ một đồng hay một kho chứa nào, và khi diệt, nó không đi về hướng nào cả. Không nơi nào có một chỗ chứa, một cái kho, một nơi tàng trữ cho những gì đã diệt. Không có một kho chứa nào cho âm thanh trước khi cây đàn được đánh lên âm thanh không đến từ một kho chứa nào khi nó trở lên, cũng không đi về hướng nào khi nó dứt, nhưng trái lại, từ không nó trở thành có, nhờ cây đàn và nỗ lực thích nghi của người đánh đàn, và sau khi có nó trở thành không. Cũng vậy là tất cả sắc pháp và vô sắc pháp, từ không mà được sanh ra, sau khi hiện hữu, chúng tan biến.*

97. *Sau khi tác ý sanh diệt một cách vẫn tắt như vậy, hành giả lại tác ý chi tiết theo duyên và sát-na, bằng cách thấy các đặc tính như được nói trong trình bày về trí sanh diệt ấy như sau: (1) Vị ấy thấy sự sanh của sắc uẩn theo nghĩa duyên sinh như sau: Cùng với sự sanh của vô minh có sự sanh của sắc. (2) Với sự sanh của ái. (3) Với sự sanh của nghiệp. (4) Vị ấy thấy sự sanh của sắc uẩn theo nghĩa duyên sinh như sau: “Với sự sanh của đoàn thực có sự sanh của sắc. (5) Một người thấy đặc tính của sanh, thấy sự sanh của sắc uẩn. Một người thấy sự sanh của sắc uẩn theo nghĩa duyên.*

*(1) Vị ấy thấy sự diệt của sắc uẩn theo nghĩa duyên diệt như sau: “Với sự chấm dứt của vô minh, có sự chấm dứt của sắc, (2) ... với sự chấm dứt của ái... (3) với sự chấm dứt của nghiệp... (4) vị ấy thấy sự diệt của sắc uẩn theo nghĩa duyên diệt như sau: “Với sự chấm dứt của đoàn thực, có sự chấm dứt của sắc. (5) Một người thấy đặc*

tính biến đổi, thì thấy được sự diệt của sắc uẩn, một người thấy được sự diệt của sắc uẩn thì thấy năm đặc tính này." (Ps. i, 55)

Cũng vậy: (1) Một người thấy sự sanh của thọ uẩn theo nghĩa duyên sinh như sau: " Với sự sanh của vô minh, có sự sanh của thọ, (2) Với sự sanh của ái... (3) Với sự sanh của thọ uẩn theo nghĩa duyên sinh như sau: "Với sự sanh của xúc, có sự sanh của thọ. (5) Một người thấy đặc tính của sanh, thì thấy được sanh khởi của thọ uẩn, một người thấy được sự sanh khởi của thọ uẩn, thấy được năm đặc tính này."

(1) Vị ấy thấy sự diệt của thọ uẩn theo duyên diệt như sau: " Với sự chấm dứt của vô minh, có sự chấm dứt của thọ; (2) với sự chấm dứt của ái... (3) Với sự chấm dứt của nghiệp... (4) Vị ấy thấy sự diệt của thọ uẩn theo nghĩa duyên biệt như sau: " Với sự chấm dứt của xúc có sự chấm dứt của thọ; (5) Người nào thấy đặc tính của biến đổi thì thấy sự diệt của thọ uẩn. Người nào thấy sự diệt của thọ uẩn, thấy năm đặc tính này," (Ps. i, 55)

Và cũng như trong trường hợp thọ uẩn, (nghĩa là, thay xúc bằng đoàn thực ở trường hợp sắc, các uẩn tướng và hành cũng thế. Và cũng vậy đối với thức uẩn, với sự khác biệt này: những câu có xúc, thay bằng danh sắc như "với sự sanh của danh sắc... với sự diệt của danh sắc."

Như vậy, có 50 đặc tính., 10 cho mỗi uẩn do thấy sự sanh và diệt, bằng cách ấy hành giả tác ý cận kề đến nó tùy theo duyên và sát-na như sau: "Sự sanh của sắc là như vậy, sự diệt của nó là như vậy, như vậy nó sanh, như vậy nó diệt."

98. Khi hành giả làm thế, trí trở nên sáng suốt như sau: "Như vậy, các pháp này dường như thể Từ Không Mà Có, Sau Khi Hiện Hữu, Chúng Lại Trở Thành Không". Khi hành giả thấy sự sanh diệt theo hai lối như vậy, theo duyên và theo sát-na thì nhiều chân lý, những khía cạnh của duyên sinh, phương pháp và đặc tính, trở nên rõ rệt với vị ấy.

99. Khi hành giả thấy sự sanh của các uẩn đi kèm với sự sanh của vô minh, và sự diệt của các uẩn khi vô minh diệt, thì đây là sự thấy của vị ấy về sanh diệt tùy theo duyên. Khi hành giả thấy sự sanh diệt của các uẩn bằng cách thấy những đặc tính của sanh và đặc tính của biến đổi (sanh và diệt) thì đó là sự thấy sanh diệt theo sát-na. Và chỉ vào sát-na sanh mới có tướng sanh, và chỉ vào sát-na diệt mới có tướng biến đổi.

100. Như vậy, khi hành giả thấy sanh diệt theo hai cách duyên và sát-na, như trên, thì chân lý về sanh trở nên rõ rệt với vị ấy nhờ thấy sanh là do duyên, nhờ vị ấy đã khám phá ra cái nguồn gốc sanh. Chân lý về khổ trở nên rõ rệt với vị ấy do thấy sanh diệt theo sát-na, nhờ vị ấy đã khám phá được nỗi khổ do sanh mà ra. Chân lý về diệt trở nên rõ rệt với vị ấy vì thấy diệt theo duyên, do khám phá rằng các pháp do duyên sanh sẽ không sanh nếu các duyên của chúng không sanh. Chân lý về khổ cũng trở nên rõ rệt với vị ấy nhờ thấy sự diệt theo từng sát-na do khám phá nỗi khổ trước cái chết. Và sự thấy của hành giả về sinh và diệt trở nên rõ rệt với vị ấy, kể như chân lý về đạo lộ: "Đây là đạo lộ thế gian" (đời là thế đấy) nhờ dứt bỏ được mê mờ về nó.

101. Duyên sinh theo chiều thuận trở nên rõ rệt với vị ấy, do thấy sanh theo duyên, nhờ khám phá rằng, "cái này có thì cái kia có" (M. i, 262). Duyên sinh theo chiều

ngịch trở nên rõ rệt với hành giả do thấy sự diệt theo duyên, do khám phá "Cái này không, thì cái kia không" (M. i, 264). Các pháp duyên sinh trở nên rõ rệt với vị ấy do thấy sanh và diệt theo sát-na nhờ khám phá đặc tính các pháp hữu vi, vì các pháp có sanh và diệt đều là hữu vi, duyên sinh.

102. Phương pháp Đồng nhất trở nên rõ rệt với vị ấy do thấy sự sanh theo duyên, nhờ khám phá chuỗi tương tục không gián đoạn trong tương quan nhân quả. Khi ấy hành giả từ bỏ đoạn kiến một cách triệt để hơn. Phương pháp Dị biệt trở nên rõ rệt với vị ấy, do thấy sanh theo sát-na, nhờ khám phá rằng, mỗi pháp đổi mới khi nó sanh, khi ấy hành giả từ bỏ thường kiến một cách triệt để. Phương pháp Vô can trở nên rõ rệt do thấy sự sanh diệt tùy duyên nhờ khám phá rằng, các pháp không thể chịu quyền năng nào tác động trên chúng, khi ấy hành giả từ bỏ ngã kiến một cách triệt để hơn, phương pháp tất yếu trở nên rõ rệt do thấy sự sanh theo duyên, nhờ khám phá rằng, quả sanh khi có mặt các duyên thích hợp. Vị ấy từ bỏ triệt để kiến chấp "không có quả báo của các hành vi thiện ác".

103. Đặc tính vô ngã trở nên rõ rệt do thấy sự sanh theo duyên, nhờ khám phá rằng, các pháp không có tánh tò mò, và hiện hữu chúng tùy thuộc vào các duyên. Đặc tính vô thường trở nên rõ rệt với hành giả, do thấy sanh diệt từng sát-na nhờ khám phá rằng sau khi hiện hữu, chúng trở thành phi hữu, và nhờ khám phá rằng chúng tách biệt với quá khứ và vị lai. Đặc tính khổ trở nên rõ rệt với hành giả do khám phá các pháp bị sanh tử áp bức. Và tự tánh của từng pháp (hay biệt tướng như địa thì rắn chắc, v.v...) cũng trở nên rõ rệt nhờ hành giả khám phá giới hạn của chúng do sanh và diệt. Và trong biệt tướng các pháp, tính cách tạm thời của đặc tính những gì hữu vi, trở nên rõ rệt do khám phá sự phi hữu của diệt vào lúc sanh, và sự phi hữu của sanh vào lúc diệt.

104. Khi nhiều chân lý, nhiều khía cạnh của duyên sinh nhiều phương pháp và đặc tính, đã rõ rệt với hành vi như vậy, thì các hành đối với vị ấy bây giờ dường như luôn luôn được đổi mới: "Thì ra là thế, các pháp này dường như trước đây không sanh, nay sanh, và sau khi sanh, chúng diệt." Và không những chúng luôn luôn mới mẻ, mà chúng lại còn có một đời sống ngắn ngủi như những giọt sương mai dưới ánh mặt trời, (A. iv, 37), như bọt (S. ii, 141) nổi trên nước, như đường vẽ trên mặt nước (A. iv, 137), như hột mè trên mũi dùi (Nd1, 42) như làn chớp (Nd1, 43). Và chúng không có lõi, như trò ảo thuật (S. iii, 141), như ảo giác (Dh. 46), như mộng (Sn. 807), như vòng lửa quay, như thành yêu quái (Càn-thát-bà thành), như bọt sủi (Dh. 46), như thân cây chuối (S. iii, 142) v.v...

Ở điểm này, hành giả đạt đến tuệ giác còn non, gọi là Sanh diệt trí, nhờ thâm nhập 50 đặc tính theo cách sau. "Chỉ có pháp nào phải bị diệt mới sanh được, và muốn sanh thì cần thiết phải diệt cái đã". Khi đạt đến chỗ này, hành giả được gọi là một "người khởi sự có tuệ giác."

Đến đây chúng ta sẽ tìm hiểu về Bảy Cách Quán Vô Sắc

Ở đây tác giả trình bày bảy phương pháp khác được gọi là ‘Bảy Pháp Quán Vô Sắc’. “Tiêu đề của ‘Bảy Pháp Quán Vô Sắc’ là: (1) theo nhóm, (2) theo cặp, (3) theo sát-na, (4) theo chuỗi, (5) theo sự loại trừ tà kiến, (6) theo sự hủy bỏ ngã mạn, (7) theo sự chấm dứt tham ái.”

Có bảy cách để áp dụng như vậy. (1) ‘theo nhóm’ có nghĩa là các pháp thuộc Nhóm Năm Xúc. Các bạn không biết ‘Nhóm Năm Xúc’ là gì phải không, vui lòng đọc ở ghi chú cuối trang 24<sup>16</sup> sẽ rõ. ‘Nhóm Năm Xúc’ có nghĩa là xúc, thọ, tưởng, tư và tâm. Thứ tự này được đề cập trong Bộ Pháp Tụ (Dhammasaṅgāṇī), cuốn thứ nhất của Vi-diệu-pháp. Đó là lý do tại sao chúng được gọi là ‘Nhóm Năm Xúc’ (‘Contact Pentad’) hay Nhóm Năm Bắt Đầu Với Xúc. “Ở đây, ‘vị ấy quán theo nhóm’ [muốn nói rằng] một vị tỳ-kheo suy xét như vậy: Các pháp thuộc nhóm xúc sanh khởi khi quán túc là vô thường, khổ, vô ngã; các pháp thuộc nhóm xúc sanh khởi trong khi quán lòng cũng như trong khi quán não” và v.v...

Ở đây bạn thấy có từ ‘não’. Trong cái gọi là 32 thể trước (32 thân phần) não nằm ở khoảng giữa chứ không phải cuối danh sách. Thực ra trong Kinh (Sutta), nhất là Kinh Đại Niệm Xứ, và một số bản Kinh khác chỉ đề cập có 31 phần thôi. Nhưng trong cuốn Vô Ngại Giải Đạo (‘Paṭisambhidāmagga’), một cuốn sách được gán cho Ngài Xá-lợi-phất, não được thêm vào. Nó được thêm vào ở cuối chứ không phải ở giữa như trong cuốn này. Vì thế ‘trong khi quán não’ có nghĩa là vị ấy đã đến cuối của danh sách. “‘Vô thường, khổ, và vô ngã’; — tất cả những pháp này đều tan rã hết phần này đến phần khác, hết giai đoạn này đến giai đoạn khác, giống như những hạt mè nổ lớp bóp khi bỏ vào chảo nóng, mỗi pháp (chấm dứt ở đó) không đi đến giai đoạn kế; do đó chúng là vô thường, khổ, vô ngã. Đây là phương pháp thứ nhất, phương pháp theo Luận về Sự Thanh Tịnh.” Cách hành này được gọi là quán theo nhóm.

Một cách hành khác. “Tuy nhiên, theo Luận về Các Thánh Tài, ngài nói ‘quán theo nhóm’ là khi bằng một tâm tiếp theo vị ấy quán như vô thường, khổ và vô ngã’ cái tâm vốn đã sanh [để quán] sắc như ‘vô thường, khổ, vô ngã’ trong trường hợp của Bảy Cách Quán Sắc đã nói ở trên. Vì phương pháp này thích hợp hơn do đó chúng ta sẽ tự giới hạn vào phương pháp đó để giải thích những gì còn lại.”

Như vậy, trong phương pháp thứ nhất người hành thiền lấy tóc như một đối tượng thiền, rồi lông, móng, răng, da, và v.v... Nhưng trong phương pháp

<sup>16</sup> ‘Nhóm Năm Xúc’ (phassa-pañcamaka) là một thuật ngữ được dùng để chỉ năm pháp đầu tiên liệt kê trong Bộ Pháp Tụ, đó là xúc, thọ, tưởng, tư, và tâm vốn luôn luôn có mặt bất cứ khi nào có tâm.

này vị ấy quán chính cái tâm quán tóc đó như vô thường, khổ, vô ngã và v.v.... Ở đây người hành thiền không đi đến đối tượng khác. Vì thế vị ấy không bị phân tâm. Đó là lý do vì sao luận nói rằng nó thích hợp hơn. Nếu bạn phải lấy tóc, rôi lông, móng,..., thì mỗi lần sẽ có một đề tài thiền mới. Nhưng trong phương pháp này bạn chỉ cần quán cái tâm vốn lấy chúng (tóc, lông,...) như vô thường và v.v... Vì thế người hành thiền không bị phân tâm. Đó là lý do vì sao phương pháp này được xem là thích hợp hơn phương pháp thứ nhất. Ở đây 'quán theo nhóm' thực sự có nghĩa là quán cái tâm vốn quán tóc,... như vô thường và v.v... Như vậy nó là quán tâm.

“ (2) Theo cặp: sau khi vị tỳ-kheo đã quán vô thường, khổ, vô ngã sắc thuộc loại 'lấy lên và đặt xuống' (tức sắc từ lúc tái sanh cho đến lúc chết), vị ấy sẽ quán tâm thứ nhất [tâm mà vị ấy đang quán sắc] cũng là vô thường, khổ, vô ngã' bằng một tâm kế tiếp. (Ở đây cũng vậy bằng một tâm vị ấy lấy một tâm khác làm đối tượng của thiền minh sát. Và vị ấy cũng thấy tâm đó là 'vô thường, khổ, vô ngã.) Sau khi vị ấy đã quán như vô thường, khổ, vô ngã sắc thuộc 'sự diệt (biến mất) của những gì đang già đi trong mỗi giai đoạn.' (Điều đó có nghĩa là danh sắc trong giai đoạn này không đi đến giai đoạn kế tiếp, và danh sắc trong giai đoạn đó cũng không đi đến các giai đoạn tiếp theo và v.v... như đã được đề cập trước đây trong chương này) và (quán như vô thường,..) sắc do 'vật thực sanh', 'thời tiết sanh', 'nghiệp sanh', 'tâm sanh', sắc 'tự nhiên', vị ấy cũng quán tâm đó như 'vô thường, khổ, vô ngã' bằng một tâm kế tiếp. Theo cách này vị ấy được nói là quán theo cặp.”

Trước tiên vị ấy quán sắc như vô thường, khổ, vô ngã. Kế tiếp vị ấy quán tâm vốn lấy sắc như vô thường, khổ, vô ngã ấy làm đối tượng. Vì thế nó được gọi là quán theo 'cặp'.

Phương pháp thứ ba là 'theo sát-na', “Sau khi vị tỳ-kheo đã quán như 'vô thường, khổ, vô ngã' sắc thuộc loại 'lấy lên và đặt xuống (hay từ sanh đến chết)' xong, vị ấy quán cái tâm thứ nhất [tức cái tâm vị ấy đang quán sắc] như vô thường, khổ, vô ngã bằng một tâm thứ hai, và rồi quán tâm thứ hai bằng một tâm thứ ba, tâm thứ ba bằng một tâm thứ tư, và tâm thứ tư bằng một tâm thứ năm.” Như vậy nó diễn ra trong một chuỗi. Ở đây chúng ta cần sửa lại — “và tâm thứ tư bằng một tâm thứ năm vì nó cũng là vô thường.” Như vậy bằng tâm thứ năm vị ấy quán tâm thứ tư. Tâm thứ tư đó cũng là 'vô thường, khổ, vô ngã'. Ở đây vị ấy không quán tâm thứ năm mà chỉ quán tâm thứ tư bằng tâm thứ năm thôi. Vì thế chúng ta nên sửa là “và tâm thứ tư bằng một tâm thứ năm vì (tâm) đó cũng là vô thường, khổ, vô ngã.”

“Sau khi vị ấy đã quán như ‘vô thường, khổ, vô ngã’ sắc thuộc loại diệt hay biến mất của những gì đang già đi trong mỗi giai đoạn’ và sắc ‘do vật thực sanh’, ‘do thời tiết sanh’, ‘do nghiệp sanh’, ‘do tâm sanh’ và sắc ‘tự nhiên’, vị ấy sẽ quán tâm thứ nhất như ‘vô thường, khổ, vô ngã’ bằng một tâm thứ hai, và tâm thứ hai bằng một tâm thứ ba, và tâm thứ ba bằng một tâm thứ tư, và tâm thứ tư bằng một tâm thứ năm. Ở đây cũng vậy chúng ta quán chúng như ‘vô thường, khổ, vô ngã’. “Quán bốn tâm từ mỗi phân biệt sắc như vậy vị ấy được nói là đã quán theo sát-na.” Vì thế phương pháp này được gọi là ‘quán theo sát-na’. Có năm tâm. Tâm thứ nhất lấy sắc làm đối tượng. Tâm thứ hai lấy tâm thứ nhất làm đối tượng. Tâm thứ ba lấy tâm thứ hai làm đối tượng. Tâm thứ tư lấy tâm thứ ba, và tâm thứ năm lấy tâm thứ tư. Rồi vị ấy dừng ở đây. Đó là ‘theo sát-na’.

“ (4) theo chuỗi: sau khi vị ấy đã quán như ‘vô thường, khổ, vô ngã’, sắc thuộc loại ‘lấy lên và đặt xuống’ xong, vị ấy sẽ quán tâm thứ nhất đó như ‘vô thường, khổ, vô ngã’ bằng một tâm thứ hai, và tâm thứ hai bằng một tâm thứ ba, và tâm thứ ba bằng một tâm thứ tư, và tâm thứ tư bằng một tâm thứ năm,...và tâm thứ mười bằng tâm thứ mười một như vô thường, khổ, vô ngã.” Trong phương pháp trước vị ấy dừng ở chỗ quán tâm thứ tư bằng tâm thứ năm. Nhưng ở phương pháp này vị ấy chấm dứt bằng cách quán tâm thứ mười bằng tâm thứ mười một. Vị ấy không vượt qua mốc quán tâm thứ mười.

“Sau khi đã quán như ‘vô thường, khổ, vô ngã’ sắc thuộc sự diệt hay biến mất của những gì đang già đi trong mỗi giai đoạn” và v.v... “Vị ấy sẽ quán tâm thứ nhất đó như ‘vô thường, khổ, vô ngã’ bằng một tâm thứ hai, và tâm thứ hai bằng một tâm thứ ba, và tâm thứ ba bằng một tâm thứ tư, và tâm thứ tư bằng một tâm thứ năm,...và tâm thứ mười bằng tâm thứ mười một như vô thường, khổ, vô ngã.”. Có thể cứ tiếp tục quán theo cách này với minh sát trí cả buổi hay cả ngày cũng được.” Điều đó có nghĩa là quán tâm thứ mười bằng tâm thứ mười một, quán tâm thứ mười một bằng tâm thứ mười hai, tâm thứ mười hai bằng tâm thứ mười ba và v.v... Vị ấy có thể quán như vậy suốt cả ngày cũng được.

“Nhưng cả đề mục sắc và vô sắc sẽ trở nên quen thuộc khi sự quán được thực hiện cho đến tâm thứ mười. (như vậy chỉ quán đến tâm thứ mười là vừa đủ.) Đó là lý do vì sao luận nói rằng nó có thể (Tôi nghĩ ‘phải’ thì tốt hơn, không nên ‘nó có thể’) dừng ở (tâm) thứ mười. (Vì thế người hành thiền phải dừng ở tâm thứ mười. Vị ấy không nên vượt qua tâm thứ mười bởi vì điều đó sẽ làm cho vị ấy phân tâm.) Khi quán theo cách này vị ấy được nói là đang quán theo chuỗi.” Vì thế nó được gọi là ‘quán theo chuỗi’. Tâm đầu tiên lấy sắc làm đối

tượng, tâm thứ hai lấy tâm thứ nhất làm đối tượng, và v.v..., cho đến tâm thứ mười một lấy tâm thứ mười và quán như ‘vô thường, khổ, vô ngã’. Rồi dừng ở đó.

“(5) Bằng cách từ bỏ tà kiến, (6) bằng cách trừ diệt ngã mạn, (7) bằng cách chấm dứt tham ái.: không có phương pháp riêng nào cho ba cách này. (Không có phương pháp đặc biệt nào.) Nhưng khi vị ấy đã phân biệt sắc này theo như mô tả ở trên và phân biệt vô sắc này như mô tả ở đây, thời vị ấy thấy rằng không có hữu tình chúng sanh nào ngoài danh và sắc” và v.v... Đây là sự mô tả về cách từ bỏ tà kiến, trừ diệt ngã mạn và chấm dứt tham ái. Bằng cách phân biệt danh và sắc thực sự như ‘vô thường, khổ, vô ngã’ vị ấy hoàn tất giai đoạn này.

Đoạn 83 “Nhưng trong luận về “Các Thánh Tài” — có hai bài luận được Thanh Tịnh Đạo đề cập. Còn trong Phụ-Chú giải thì không đưa ra cho chúng ta bất kỳ thông tin nào về hai phương pháp này. ‘Luận về các Thánh Tài’ và Luận về sự Thanh Tịnh’. Trong đó dường như có hai hàng giới thiệu được phỏng đoán là vào thời Ngài Buddhaghosa.

“Sau khi nêu ra những đầu đề: ‘Từ bỏ tà kiến’, trừ diệt ngã mạn, chấm dứt tham ái’, phương pháp sau đây được trình bày: ‘Không có sự từ bỏ tà kiến nơi một người xem nó (minh sát trí) như vậy “Tôi thấy với minh sát trí, minh sát trí của tôi”; có sự từ bỏ tà kiến nơi một người xem nó như vậy “Chỉ có các hành thấy các hành với minh sát trí, chỉ có các hành quán, xác định, phân biệt, và định giới hạn chúng”.’ Vì thế khi bạn nói ‘Tôi thấy’, thời đã có một loại tà kiến nào đó bởi vì bạn vẫn chưa từ bỏ được cái ý niệm về ‘Tôi’. Chỉ khi bạn thấy rằng chỉ có các hành, chỉ khi bạn thấy các hành với minh sát trí, lúc đó mới có sự từ bỏ tà kiến.

“Không có sự trừ diệt ngã mạn nơi một người xem nó (minh sát trí) như vậy ‘Tôi đã thấy trọn vẹn với minh sát trí, Tôi đã thấy rõ với minh sát trí.’” Người ấy tự hào: Tôi có thể thấy được cái mà người khác không thể thấy. Đó là ngã mạn. Nhưng “có sự trừ diệt ngã mạn nơi một người xem nó như vậy ‘Chỉ có các hành thấy các hành với minh sát trí,’” và v.v... “Không có sự chấm dứt tham ái nơi một người hài lòng với minh sát trí như vậy ‘Tôi có thể thấy với minh sát trí.’” Đôi lúc, khi người ta thấy được điều này, họ bị dính mắc vào cái thấy ấy; họ thích nó bởi vì cái thấy này là kết quả của việc hành thiền của họ. Như vậy có sự dính mắc hay tham ái đối với cái thấy đó. Khi một người bị dính mắc vào cái thấy này họ không thể loại trừ được tham ái. Vì thế ‘Tôi có thể thấy với minh sát trí’ — không có sự chấm dứt tham. Nhưng có sự chấm dứt tham ái

nơi một người xem nó như vậy ‘Chỉ có các hành thấy các hành với minh sát trí, hay chỉ có các hành quán các hành với minh sát trí mà thôi,’ và v.v...

“Có sự từ bỏ tà kiến nơi một người thấy như vậy ‘Nếu các hành là tự ngã, thời sẽ là chính đáng để xem nó là tự ngã; nhưng nó không phải tự ngã lại bị xem là ngã. Các hành được xem là ‘tự ngã’, dù thực tế chúng là ‘vô ngã’.) Do đó chúng là vô ngã trong nghĩa không có quyền lực nào có thể được sử dụng trên nó; (Chúng không thích ứng với việc bị ra lệnh bởi quyền lực nào đó hay bởi người nào đó.) chúng là vô thường trong nghĩa của sự phi-hữu sau khi đã có mặt (sau khi sanh chúng liền diệt), chúng là khổ trong nghĩa bị bức bách do sanh diệt.” Những điều này luôn luôn được giải thích liên quan đến vô thường, khổ và vô ngã. “Chúng là vô ngã trong nghĩa không có quyền lực nào có thể được sử dụng trên nó.” Đó là lý do cho sự vô ngã (anatta) của chúng. Phi-hữu sau khi đã có mặt là lý do cho vô thường (anicca). Bị bức bách bởi sanh diệt là lý do cho khổ (dukkha). “Có sự trừ diệt ngã mạn nơi một người xem nó như vậy ‘Nếu các hành là thường, thời sẽ là chính đáng để xem chúng là thường, v.v...” Những đoạn này giải thích cách ngã mạn và những phiền não khác được loại trừ hay không được loại trừ như thế nào.

Đoạn 88 “Đây là cách vị ấy quán các hành bằng cách gán ba đặc tính cho chúng qua Bảy cách Quán Vô Sắc. Có bảy cách quán vô sắc là vô thường và v.v...” Ở giai đoạn này cả đề mục thiền sắc và vô sắc đã trở nên quen thuộc với vị ấy.” Khi đến giai đoạn này vị ấy đã rất quen thuộc với cả danh và sắc.

“Sau khi đã trở nên quen thuộc với các đề mục thiền của cả danh lẫn sắc như vậy vị ấy đã thể nhập một phần trong số 18 Minh Sát Trí Chính, những trí mà sau này sẽ được đạt đến trong mọi phương diện của chúng bằng Trừ Biến Tri (pahāna-pariññā) bắt đầu với Quán Diệt, nhờ đó vị ấy từ bỏ được các pháp đối nghịch với những gì vị ấy đã thể nhập. Ở đây 18 minh sát trí chính được nêu ra. Một số trong chúng sẽ được mô tả trong phần Quán Diệt và những minh sát trí khác sẽ được giải thích ở chương kế. Vì thế ở đây chúng ta có thể để chúng qua một bên. Chúng được gọi là 18 minh sát trí chính — quán vô thường, quán khổ, quán vô ngã, quán ly tham (vô dục) và v.v... Chúng ta sẽ đi đến chúng sau.

Bây giờ chúng ta sẽ đi đến Trí Quán Sanh Diệt ở đoạn 93 và những trí tiếp theo sau nó. Nhờ thực hành quán theo nhóm, quán sắc và quán danh theo những cách khác nhau, minh sát trí trong người hành thiền trở nên mạnh mẽ. Sau trí quán (tổng tướng) đó, người hành thiền sẽ tiếp tục đi đến trí quán sự sanh diệt. “Sau khi đã làm cho thanh tịnh trí của mình theo cách này nhờ từ bỏ



thường tướng, v.v... vốn đối lại với quán vô thường, v.v... từ Trí Quán (tổng tướng) đó vị ấy đi tiếp và bắt đầu công việc đạt đến Trí Quán Sanh Diệt, đã được diễn tả như vậy.” Như vậy từ đây chúng ta sẽ thỉnh thoảng nhìn vào các ghi chú cuối trang. Tôi nghĩ ghi chú cuối trang giống như một người chỉ đường cho những đoạn sau. Sau trí quán (tổng tướng) này vị ấy đi đến trí Quán Sanh Diệt.

“Khi quán, vị ấy nên quán vẫn tắt trước.” Vị ấy quán sự sanh và diệt một cách tóm tắt trước rồi sau đó mới quán chi tiết theo các duyên và theo sát-na. Như vậy phương pháp đầu tiên là một phương pháp quán vẫn tắt. Đây là Văn Kinh: ‘Tuệ quán các ‘pháp’ hiện tại đang thay đổi là Trí Quán Sanh Diệt như thế nào? ‘Sắc hiện tại là [sắc] được sanh ra (điều này hàm ý sắc đã được sanh ra là sắc hiện tại); đặc tính sanh ra của nó là sanh, đặc tính thay đổi của nó là diệt, cái quán là trí.’” Sắc hiện tại là sắc sanh, cái được sanh ra, là sắc hiện tại. Ở đây ‘sắc hiện tại’ được gọi là sắc ‘sanh’. Điều đó có nghĩa là nó được bao gồm trong ba sát-na.

Xem ghi chú cuối trang 30<sup>17</sup>. “Sắc hiện tại được gọi là ‘sắc sanh’; nó được bao gồm trong ba sát-na [sanh, trú, diệt] là những gì muốn nói.” ‘Sắc đã được sanh ra là hiện tại’ nghĩa là sắc có đủ ba sát-na — sanh, trú và diệt. Điều đó muốn nói tới sự hiện hữu đích thực. “Nhưng lúc mới bắt đầu (sắc) đó rất khó phân biệt (quán), vì thế sự giải thích nên được thực hiện qua tương tục hiện tại.” Để thực sự thấy ba sát-na (sanh, trú, diệt) rất khó. Vì thế đối với người mới bắt đầu hành thiền nó hầu như là bất khả. Do đó minh sát trí hay quán trí phải được thực hiện qua tương tục hiện tại. Có nghĩa là sắc trong một điều kiện này không đi qua một điều kiện khác. Chẳng hạn, khi bạn lạnh, bạn có một vài loại sắc pháp nào đó trong thân bạn. Những sắc pháp đó không đi qua giai đoạn khi mà bạn trở nên ấm áp và v.v... Đây gọi là ‘tương tục hiện tại’ (hiện tại theo tương tục).

Có các loại hiện tại khác nhau (paccupanna, hiện tại). Bạn có nhớ các loại hiện tại đó không? Đôi khi chúng ta gọi hiện tại là toàn bộ đời sống. Chúng ta gọi nó là kiếp ‘hiện tại’. Đúng không? Cũng vậy, đôi khi chúng ta gọi ‘hiện tại’

---

<sup>17</sup> “Sự giải thích về sanh diệt phải được thực hiện trên pháp hiện tại theo tương tục hay hiện tại theo sát-na chứ không phải trên pháp quá khứ hay tương lai, đó là lý do tại sao ‘pháp hiện tại’ được nói” (Vsm-mhṭ 808). ‘Sắc hiện tại được gọi là sắc sanh; nó được bao gồm trong ba sát-na [sanh, trú (hiện tại), và diệt], là những gì muốn nói. Nhưng lúc mới bắt đầu sắc đó khó phân biệt, vì thế sự giải thích bằng minh sát trí nên được thực hiện qua tương tục hiện tại” (Vism-mhṭ 808),...

là cái kéo dài một thời gian nào đó, giống như các sắc pháp khi chúng ta ấm, khi chúng ta nóng, khi chúng ta lạnh kéo dài một thời gian nào đó. Vì tất cả các sắc pháp khác nhau này sanh lên trong một thời gian nên được là tương tục hiện tại. Còn sát-na hiện tại là hiện tại ngắn ngủi, thoáng qua. Có thể nói sát-na hiện tại là hiện tại thực sự, có ba sát-na tiểu — sanh, trú (hiện tại) và diệt. Như vậy có ba loại hiện tại.

Bạn có thể đi đến chương 13, đoạn 111. “Sắc hiện tại là sắc sanh; ‘đặc tính sanh ra của nó là sanh, đặc tính thay đổi của nó là diệt, quán là trí.’” Như vậy sanh là đặc tính sanh ra của nó và diệt là đặc tính thay đổi của nó. Và quán là trí (biết) thọ, tưởng, hành, thức, con mắt, v.v... hiện tại. ‘Hữu hiện tại là sanh’ — tức trở thành cái được sanh ra là hiện tại. “Đặc tính của sự sanh ra là sanh, đặc tính của sự thay đổi là diệt. Quán là trí.” Điều này được trích ra từ Vô Ngại Giải Đạo (‘Paṭisambhidāmagga’).

Bạn có để ý thấy rằng nó dừng lại với hữu hay trở thành không? Bởi vì có liên quan đến ‘v.v...’ nên bạn phải hiểu nhiều thứ ở đây. Bạn tìm thấy ‘hữu’ (trở thành) ở đâu? Trong Pháp Duyên Sanh đúng không. Đúng vậy. Sau hữu có gì? Sanh, già và chết. Đúng không? Chúng ta sẽ xem lại ghi chú cuối trang 30. “Đối với chữ lướt qua tiêu biểu bằng ‘etc.’ (và v.v...) xem chương 20, đoạn 9. Tuy nhiên trong trường hợp này, hai chi cuối của Pháp Duyên Sanh bị loại ra. Mặc dù các giai đoạn có sanh, già và chết được đề cập dưới đầu đề sanh và già và chết trong Quán theo Nhóm, v.v... tuy nhiên ở đây trong sự mô tả về Trí Sanh Diệt, nếu nói rằng ‘Sự sanh hiện tại là sanh; đặc tính sanh ra của nó là sanh, đặc tính thay đổi của nó là diệt’, v.v... thời điểm đó sẽ có giá trị như một sự xác nhận và tán đồng lời tuyên bố cho rằng sanh và già và chết đều có sanh và già và chết.” Đó là lý do tại sao chúng bị loại ra. Sanh, già và chết là một chuyện và những pháp có sanh, già và chết là chuyện khác. Chúng ta có thể lấy vô minh như một ví dụ. Vô minh có sanh, trú (hiện tại) và diệt. Nếu tác giả không dừng lại ở hữu (trở thành), mà tiếp tục đi đến sanh, già, và chết thời tự thân chúng (sanh, già, chết) sẽ có sanh, già, và chết hay cái gì đó giống như vậy. Đó là một câu nói vô lý. Sanh có sanh, già có già, chết có chết. Đó là lý do vì sao chúng bị bỏ ra. Vì thế Văn Kinh chấm dứt với ‘hữu’ (trở thành) trong thứ tự để tránh điều đó. Sanh là sự xuất hiện hay sanh khởi của các pháp. Đúng không? Và già là sự suy tàn của các pháp còn diệt là sự biến mất của các pháp. Vì thế sanh không thể có sự sanh khác mặc dù vô minh và hành có thể có sanh, già và chết. Nhưng sanh tự nó không thể có sanh, già và chết bởi vì tự nó là sanh. Đó là lý do vì sao hai chi hay mắc xích cuối (già, chết) bị loại ra ở đây.

Đoạn 95 “Đúng theo phương pháp của văn kinh này thì người hành thiền thấy đặc tính sanh, khởi sanh, khía cạnh đổi mới, của danh và sắc sanh (không phải chỉ sắc mà cả danh và sắc), kể như ‘sanh’, và vị ấy thấy đặc tính thay đổi, sự diệt của chúng, sự tan hoại của chúng, kể như ‘diệt’. Nếu bạn nhìn vào đoạn 94 bạn sẽ thấy có sắc, và rồi có thọ được đề cập, có tưởng, có các hành, và thức. Và cũng có mắt, tai, v.v... Có nhiều thứ ở đó. Đúng theo phương pháp trong văn kinh này thì vị ấy thấy đặc tính sanh hay khởi sanh. Sự sanh ra, sự khởi sanh, khía cạnh đổi mới của danh và sắc sanh, ở đây phải nhớ là cả danh và sắc chứ không phải chỉ sắc thôi. Như vậy thực sự thì sự khởi sanh của danh và sắc là sự sanh mà vị ấy thấy. Và vị ấy thấy đặc tính thay đổi, sự diệt, sự biến hoại của chúng kể như diệt.

“Vị ấy hiểu như vậy: ‘Không có đồng danh sắc hay kho chứa danh-sắc chưa sanh trước khi nó sanh. Khi nó sanh, nó không đến từ bất kỳ một đồng hay kho chứa nào; và khi nó diệt, nó không đi về bất kỳ hướng nào. Không có bất kỳ chỗ cất giữ theo cách của một đồng hay kho chứa hay kho cất giấu những gì đã diệt ở bất cứ nơi đâu’ và v.v... Kế tiếp có ví dụ. “Không có một kho chứa nào cho âm thanh trước khi cây đàn được đánh lên, âm thanh không đến từ một kho chứa nào khi nó trỗi lên, cũng không đi về hướng nào khi nó dứt, nhưng trái lại, từ không nó trở thành có, nhờ cây đàn, cổ của cây đàn lút (the lute’s neck) và nỗ lực thích nghi của người đánh đàn, và sau khi có nó trở thành không — tất cả các pháp sắc và vô sắc cũng vậy, từ không trở thành có, và sau khi có chúng biến mất hay diệt.”

Trong đoạn trên có nói ‘cổ của cây đàn lút’ — từ Pāli ở đây thông thường có nghĩa là ‘cổ của cây đàn lút’. Nhưng Phụ-Chú giải nói nó không có nghĩa là ‘cổ của cây đàn lút’. Tôi nghĩ nó là ‘miếng gậy đàn’ đúng hơn. Nó là cái gì đó dùng để đánh vào sợi dây đàn. Để đánh đàn người ta dùng miếng gậy đàn hay cái gì đó đại loại như vậy, đúng không? Vì thế câu đó phải là ‘nhờ cây đàn, miếng gậy đàn, và nỗ lực thích hợp của người chơi đàn, và sau khi có (tiếng) nó biến mất’ và v.v... Âm thanh chỉ phát ra khi cây đàn được chơi. Nó không chứa ở bất kỳ đâu trước khi nó có mặt. Và sau khi không có mặt nữa nó cũng không chứa ở bất cứ nơi đâu. Theo cách tương tự, danh và sắc vừa sanh lên và trước khi sanh chúng không chứa ở đâu, và sau khi diệt chúng cũng không chứa ở đâu. Đó là lý do vì sao có danh mới, sắc mới, và v.v... mới ở từng sát-na.

“Sau khi tác ý đến sự sanh và diệt theo cách tóm tắt như vậy, vị ấy lại làm thế theo cách chi tiết.” Ở đây nó được giải thích theo chi tiết. “Vị ấy thấy sự sanh của ‘sắc uẩn trong nghĩa duyên sanh’ như vậy: Với sự sanh khởi của vô minh

có sự sanh khởi của sắc.” Những gì muốn nói ở đây là vị ấy thấy sự sanh của sắc theo các duyên của nó hay theo các nhân của nó. Như vậy thay vì nói ‘trong nghĩa của duyên sanh’, chúng ta nên nói ‘theo tính chất duyên sanh’. Với sự sanh khởi của vô minh có sự sanh khởi của sắc. Có nghĩa là do có vô minh nên có sắc. Vì thế vị ấy thấy sự sanh khởi của sắc theo nhân sanh của nó. Do sự hiện hữu của vô minh có sự sanh khởi. Với sự sanh khởi của vô minh có sự sanh khởi của sắc. (2) Với sự sanh khởi của ái, (3) với sự sanh khởi của nghiệp có sự sanh khởi của sắc, (4) với sự sanh khởi của vật thực có sự sanh khởi của sắc.

“(1) Vị ấy thấy sự sanh khởi của sắc uẩn (một lần nữa) theo tính chất duyên sanh’ như vậy: Với sự sanh khởi của vô minh có sự sanh khởi của sắc...” Như vậy bốn cách này là một nhóm và cách thứ năm là một nhóm riêng. “(5) Người thấy sự sanh của (sát-na) sanh ra thì thấy được sự sanh của sắc uẩn. (Ở đây vị ấy chỉ thấy sự sanh của sắc uẩn không phải theo các nhân, không phải theo sự sanh của các duyên (của nó). Vị ấy chỉ thấy sự sanh khởi của nó.) Người ‘thấy sự sanh của sắc uẩn thì thấy năm đặc tính này.’ Đó là bốn cách theo các duyên, và một cách được gọi là ‘theo sát-na’. Chúng ta sẽ đến phần này sau.

“ ‘Vị ấy thấy sự diệt của sắc uẩn theo nghĩa của duyên diệt như vậy (ở đây cũng vậy, thay vì nói theo nghĩa của duyên diệt chúng ta nên nói ‘theo tính chất diệt của các duyên’.) Với sự diệt của vô minh có sự diệt của sắc. (Khi không có vô minh thì không có sắc. Như vậy với sự diệt của các duyên vị ấy thấy sự diệt của sắc. Hay, dựa vào sự diệt của các nhân hay các duyên, vị ấy thấy sự diệt của sắc.) Với sự diệt của ái..., với sự diệt của nghiệp cũng vậy..., vị ấy thấy sự diệt của sắc uẩn — ở đây một lần nữa nên sửa lại là ‘theo tính chất diệt của các duyên.’ Với sự diệt của vật thực có sự diệt của sắc và v.v...; rồi (5) người thấy đặc tính thay đổi thì thấy sự diệt của sắc uẩn. (như vậy khi người hành thiền thấy sự thay đổi, họ thấy sự diệt của sắc uẩn.) Người thấy sự diệt của sắc uẩn thấy được năm đặc tính này’.”

“Cũng vậy: ‘Vị ấy thấy sự sanh của thọ uẩn — lập lại như trên — theo tính chất sanh của các duyên’. Và rồi vị ấy thấy sự diệt của thọ uẩn theo năm cách. Và như trong trường hợp của thọ uẩn, [đó là thay thế ‘xúc’ cho ‘vật thực’ trong trường hợp của sắc.] đối với tướng uẩn và hành uẩn cũng thế. Đối với thức uẩn có một sự khác biệt này, đó là thay thế ‘với sự sanh khởi của danh-sắc’ và ‘với sự diệt của danh-sắc’ cho những đoạn có ‘xúc’. Lý do là vì uẩn thứ năm là thức uẩn. Trong Pháp Duyên Sanh duyên danh sắc thức sanh.

“Như vậy có năm mươi đặc tính được tuyên bố với mười trong trường hợp của mỗi uẩn bằng cách thấy sự sanh và diệt.” Có năm cách thấy sanh và

năm cách thấy diệt. Như vậy trong mỗi uẩn tổng cộng có mười cách thấy sanh-diệt. “Bằng cách ấy vị ấy tác ý chi tiết theo duyên và theo sát-na.” ‘Theo duyên’ nghĩa là dựa vào sự sanh và sự diệt của các duyên, vị ấy thấy sự sanh và diệt của năm uẩn. ‘Theo sát-na’ nghĩa là thấy chính sự sanh và diệt của các uẩn. Ở đây vị ấy không thấy sự sanh và diệt của các duyên, mà chỉ thấy sự sanh và diệt của các uẩn. Điều đó được đề cập ở đây như theo sát-na. “Sự sanh của sắc là như vậy; sự diệt của sắc là như vậy; nó sanh như vậy, nó diệt như vậy. Khi vị ấy thấy như vậy trí của vị ấy trở nên rõ ràng hơn: ‘Như vậy, dường như các pháp này trước chưa có, nay có mặt; sau khi có mặt, chúng biến mất (diệt)’.”

“Khi vị ấy thấy sự sanh và diệt theo hai cách, đó là theo duyên và theo sát-na, thời một vài Chân Lý, các khía cạnh của Duyên Sanh, các Phương Pháp, và các Đặc Tính, trở nên rõ ràng đối với vị ấy.” Thay vì ‘một vài Chân Lý’ như trong cuốn sách này, chúng ta nên nói là ‘các Chân Lý khác nhau’. Sau đó ở đoạn 99 tác giả giải thích ‘theo duyên’ muốn nói tới gì và ‘theo sát-na’ muốn nói tới gì. Và ở đoạn 100, ... tác giả giải thích những Chân Lý khác nhau, các khía cạnh của Duyên Sanh và v.v...

“Khi vị ấy thấy sanh và diệt theo hai cách, theo duyên và theo sát-na như vậy, Chân Lý về Nguồn Gốc trở nên rõ ràng đối với vị ấy (‘Chân Lý về Nguồn Gốc’ nghĩa là Thánh Đế Thứ Hai, Nguồn Gốc của Khổ hay Tập Đế.) nhờ thấy sự sanh theo duyên do khám phá sự khởi xướng, (Khi vị ấy thấy sự sanh và diệt theo hai cách —theo duyên và theo sát-na, Chân Lý Thứ Hai trở nên rõ ràng đối với vị ấy.) Chân Lý về Khổ trở nên rõ ràng đối với vị ấy nhờ thấy sự sanh và diệt theo sát-na (ở đây là theo sát-na) nhờ khám phá ra khổ do sanh (Chúng ta nên nói ‘khổ vốn là sanh’ (sanh là khổ). Khổ và sanh là như nhau. Nó không phải là khổ ‘do’ sanh.) Chân Lý về sự Diệt (Diệt Đế) trở nên rõ ràng cho vị ấy do thấy diệt theo duyên nhờ khám phá ra rằng khi các duyên không sanh thì các pháp do duyên tạo ra cũng không-sanh. Chân Lý về Khổ cũng trở nên rõ ràng cho vị ấy do thấy sự diệt theo sát-na nhờ khám phá ra khổ vốn là chết (chết là khổ). Và cái thấy sanh diệt trở nên rõ ràng cho vị ấy như Chân Lý về Đạo (Đạo Đế) như vậy: ‘Đây là con đường thế gian (đạo hiệp thế) nhờ dứt trừ được sự rối ren về nó.’ Như vậy cả Bốn Thánh Đế trở nên rõ ràng cho vị ấy nhờ thấy sự sanh và diệt của năm uẩn theo hai cách: theo duyên và theo sát-na.

“Duyên Sanh theo chiều thuận trở nên rõ ràng cho vị ấy do thấy sự sanh theo duyên nhờ khám phá ra rằng ‘Khi cái này có, cái kia có’. Duyên Sanh theo chiều nghịch trở nên rõ ràng cho vị ấy do thấy sự diệt theo duyên nhờ khám phá ra rằng ‘Khi cái này không có cái kia không có’. Các pháp phát sanh do

duyên trở nên rõ ràng cho vị ấy do thấy sự sanh và diệt theo sát-na nhờ khám phá ra đặc tính bị tạo tác (hữu vi); vì các pháp có sự sanh và diệt đều là hữu vi và sanh khởi do các duyên. Như vậy thấy năm uẩn, thấy các pháp, hay thấy sự sanh và diệt của năm uẩn theo cách này khiến cho vị ấy hiểu rõ hơn tính chất Duyên Sanh theo chiều thuận và theo chiều nghịch cũng như hiểu rõ hơn các pháp đã đề cập trong Pháp Duyên Sanh (các pháp phát sanh do duyên). Thực ra điều đó muốn nói tới các pháp đã nói trong Duyên Sanh. Các pháp đề cập trong Duyên Sanh đều sanh khởi từ một số duyên nào đó. Vì thế tất cả những pháp ấy được gọi là pháp duyên sanh (các pháp phát sanh do duyên).

“Phương pháp Đồng nhất trở nên rõ rệt cho vị ấy do thấy sự sanh theo duyên” và v.v... Bạn có nhớ bốn phương pháp để hiểu Duyên Sanh không? Hãy xem lại chương 17, đoạn 309. Có bốn phương pháp xem xét ý nghĩa — Đó là Phương Pháp Đồng Nhất, Phương Pháp Sai Biệt, Phương Pháp Không Quan Tâm, và Phương Pháp Tất Yếu (Phương Pháp Bình Thường Không Thể Thay Đổi). Đây là bốn phương pháp qua đó chúng ta sẽ hiểu Duyên Sanh hay hiểu các pháp. Những phương pháp này trở nên rõ ràng cho người thấy sự sanh diệt của năm uẩn theo hai cách đã nói.

“Phương Pháp Đồng Nhất trở nên rõ ràng cho vị ấy do thấy sự sanh theo duyên nhờ khám phá ra tính tương tục không gián đoạn trong mối quan hệ nhân quả.” Có mối tương quan giữa nhân và quả. Vì thế khi một người thấy sự sanh theo duyên, có nghĩa rằng do có duyên này, mà có quả này; bởi vì đây là duyên, nên có quả của nó và v.v... Khi vị ấy thấy ra điều đó, vị ấy hiểu nó qua Phương Pháp Đồng Nhất. Điều đó muốn nói rằng có mối tương quan giữa nhân và quả.

“Lúc đó vị ấy từ bỏ đoạn kiến một cách triệt để hơn.” Khi vị ấy thấy được điều này, vị ấy từ bỏ đoạn kiến; nghĩa là vị ấy từ bỏ quan niệm cho rằng một chúng sanh bị huỷ diệt khi chết (chết là hết). Không có gì sanh sau khi chết. Vì thế, khi thấy sự sanh theo duyên vị ấy từ bỏ được quan niệm này. Bởi vì có duyên nên có cái sanh khởi dựa vào duyên này. Theo đó duyên và quả của duyên, mối quan hệ nhân quả này cứ tiếp diễn mãi không ngừng. Như vậy có một sự đồng nhất nào đó trong tính tương tục này.

“Phương Pháp Sai Biệt trở nên rõ ràng cho vị ấy do thấy sự sanh theo sát-na (có sự sanh ở từng sát-na), nhờ khám phá ra rằng mỗi [pháp] là mới [khi nó sanh].” Mặc dù có một loại tương tục nào đó, song pháp luôn luôn là một pháp mới. Vì mọi thứ là mới, mới ở từng sát-na, nên không thể có sự thường hằng trong các pháp. Khi vị ấy thấy sự sanh theo sát-na, thời vị ấy có thể từ bỏ thường

kiến, quan niệm cho rằng các pháp là thường. Lý do là vì ở mỗi sát-na đều có một pháp mới sanh, một pháp cũ biến mất hay diệt, và như vậy không thể có sự thường hằng trong những pháp đó. Vị ấy thấy như vậy.

“Phương Pháp Không Quan Tâm trở nên rõ ràng cho vị ấy do thấy sự sanh và diệt theo duyên nhờ khám phá ra rằng không có quyền lực nào có thể được sử dụng trên các pháp. Lúc đó vị ấy từ bỏ được ngã kiến một cách triệt để hơn nữa.” Nếu nó được gọi là ‘tự ngã’, thì nó phải có khả năng sử dụng quyền hạn của nó đối với nó. Nhưng chúng chỉ có sanh và diệt; các pháp chỉ sanh và diệt, và không người nào có thể sử dụng quyền hạn đối với chúng, nói rằng chúng phải thường hằng hay thế này thế khác. Khi vị ấy thấy sự sanh và diệt theo duyên, vị ấy có thể từ bỏ được ngã kiến, quan niệm cho rằng có cái ngã thường hằng, bất biến.

“Phương Pháp Tất Yếu trở nên rõ ràng cho vị ấy nhờ thấy sự sanh và diệt theo duyên do khám phá ra sự sanh của quả khi các duyên thích hợp có mặt. Lúc đó vị ấy từ bỏ được vô quả kiến, quan niệm cho rằng không có quả của hành động (nghiệp).” Điều đó có nghĩa rằng bất cứ điều gì bạn làm chung quy không phải là nghiệp (kamma). Như vậy vị ấy từ bỏ được vô quả kiến do thấy sự sanh của các uẩn hay sự sanh của các pháp theo duyên. Do các duyên này mà có quả này. Và quả này chỉ phát sanh từ duyên này, không phải từ bất kỳ duyên nào khác. Vì thế vị ấy có thể từ bỏ được tà kiến cho rằng dù bạn làm một cái gì, điều đó không có nghĩa là bạn đang tạo tác nghiệp (kamma) hay đại loại cái gì đó như vậy. Đó là Bốn Phương Pháp liên quán đến Duyên Sanh.

“Đặc tính vô ngã trở nên rõ ràng cho vị ấy nhờ thấy sự sanh theo duyên do khám phá ra rằng các pháp không có sự tò mò (‘các pháp không có sự tò mò’ thực sự có nghĩa là các pháp không cơ sự nỗ lực của riêng nó.) và rằng sự hiện hữu của chúng tùy thuộc vào các duyên.” Trong đoạn này có hai điều chúng ta phải lưu ý. Đó là đặc tính riêng và đặc tính của những gì được tạo thành hay pháp hữu vi. Bạn cần phải hiểu hai đặc tính này.

‘Đặc tính riêng’ có nghĩa là những đặc tính mà chúng không chia sẻ hay không có chung với bất kỳ pháp nào khác. Chúng ta hãy lấy ‘xúc’ làm ví dụ. Xúc có đặc tính là chạm cảnh. Đặc tính đó chỉ dành cho xúc, không cho thọ, và không cho tưởng, và v.v... Vì thế chúng được gọi là đặc tính riêng hay tính chất riêng.

“Đặc tính của những gì được tạo thành hay đặc tính của pháp hữu vi’ có nghĩa là bản chất vô thường, khổ và vô ngã. Thực sự ra chúng là những đặc tính

chung của các pháp hữu vi (pháp do duyên tạo thành). Mọi thứ do điều kiện tạo thành đều có ba đặc tính này (sanh, trú và diệt).

Một người hành thiền thấy được đặc tính riêng và đặc tính chung khi vị ấy hành thiền minh sát. Hai đặc tính này trở nên rõ ràng cho vị ấy nhờ khám phá ra sự phi-hữu (không hiện hữu) của diệt vào sát-na sanh và sự phi hữu của sanh vào sát-na diệt. Khi có sanh, thời không có diệt. Khi có diệt, thời không có sanh. Khi vị ấy khám phá ra điều này, đặc tính của những gì được tạo thành (đặc tính của pháp hữu vi) và đặc tính riêng trở nên rõ ràng cho vị ấy. Ở đây chỉ đề cập đến sanh và diệt, không đề cập đến giai đoạn giữa (trú). Đúng không? Vì thế ghi chú cuối trang 32<sup>18</sup> nói “Kết lại chỉ có sự sanh và diệt ở đây là vì loại trí này chỉ phát sanh khi thấy chỉ sự sanh và diệt, chứ không phải do sự phi hữu của sát-na trú.” Lý do là vì trong thiền minh sát người hành thiền thấy sanh và diệt, do đó chỉ sanh và diệt được đề cập ở đây chứ không phải vì giai đoạn trú không hiện hữu (phi-hữu). Có giai đoạn trú vốn được gọi là ‘hiện tại’. Nhưng trong thiền minh sát chỉ sự sanh và diệt được thấy bởi người hành thiền. Đó là lý do vì sao chỉ hai sát-na này được nói đến ở đây.

“Khi các chân lý khác, các phương diện của Duyên Sanh, các phương pháp và những đặc tính đã trở nên rõ ràng cho vị ấy như vậy, các hành xuất hiện cho vị ấy như được làm mới lại liên tục.” Tôi nghĩ nên nói ‘luôn luôn mới’ thay vì ‘được làm mới lại liên tục’ bởi vì chúng không phải ‘được làm mới’. Thực sự ra ở từng sát-na đều có một hiện tượng mới hiện hữu; chứ không phải rằng có cái gì đó được làm mới.

- Học nhân: Vậy việc các sự vật hay pháp luôn như nhau là thế nào? Có phải ngài muốn nói rằng tất cả tâm và vật chất (danh và sắc) hay tất cả pháp là mới không?
- Thầy: Ở chỗ của danh sắc cũ vừa diệt, một danh sắc mới thay vào chỗ của nó. Nó có cùng tính chất, cùng loại. Chúng ta có thể nói có cái gì đó giống như không phải một cái ly, mà là nhiều cái ly như một ví dụ ở đây. Vì thế khi một cái ly biến mất, bạn liền đặt một cái ly khác ở đó. Chúng ta có thể nói chúng giống nhau trong nghĩa một cái biến mất hay một cái ly biến mất, và một cái liền có mặt ở đó cũng là một cái ly. Nhưng chúng vẫn là khác. Một cái bị lấy đi và một cái khác được đặt vào chỗ của nó. Tương tự, một sắc pháp diệt và sắc khác thay thế vào đó, sắc ấy cùng một loại hay loại tương tự như sắc đã diệt.

<sup>18</sup> (32) Kết lại chỉ có sự sanh và diệt ở đây là vì loại trí này phát sanh khi chỉ thấy sự sanh và diệt, chứ không phải do sự phi-hữu của sát-na trú” (Vsm-mhṭ 814). Xem phần giới thiệu, ghi chú 18.



“Vì thế các pháp này, dường như, trước chưa sanh, nay sanh, và sau khi đã sanh, chúng diệt’. Và không những chúng luôn luôn mới (không phải được làm mới lại liên tục), mà còn ngắn ngủi giống như những giọt sương mai, như bong bóng nước, như đường vẽ trên nước, như hạt cải đầu kim, như ánh chớp... Và chúng có vẻ như không có cốt lõi, giống như một trò ảo thuật, như ảo ảnh, như cơn mộng, như vòng tròn của một cây đuốc đang quay nhanh (một số trong những ví dụ này không được nói tới trong kinh. Chúng ta không thể truy nguyên chúng.), giống như thành phố yêu tinh, như hòn bọt, như thân cây chuối, và v.v...”

Ở đây, thành phố yêu tinh là gì — bạn có biết thành phố yêu tinh không? Nó là một thành phố do yêu tinh, hay ma quỷ hay các phi nhân tạo ra. Đôi khi bạn thấy mình trong một căn nhà, một toà nhà lớn. Rồi sáng hôm sau bạn lại thấy mình đang nằm trên đất. Căn nhà mà bạn trải qua trong đêm không thấy đâu cả. Loại trải nghiệm này xảy ra với rất nhiều người. Tôi không biết liệu điều này có xảy ra ở đây không. Vì thế chúng được gọi là ‘thành phố yêu tinh’. Điều đó có nghĩa là những thành phố ấy được làm cho có vẻ giống như thực đối với con người. Trong phim ảnh có lẽ bạn từng thấy một vài thứ giống như vậy. Một người đi vào nhà và thưởng thức các món ăn hay cái gì đó trong căn nhà ấy. Và sáng hôm sau anh thấy mình nằm trên đất, đại loại là như thế. Đó gọi là ‘thành phố yêu tinh’.

“Tới điểm này vị ấy đã đạt đến minh sát trí vẫn còn yếu gọi là ‘Quán Sanh Diệt’, vốn được thiết lập nhờ thể nhập vào năm mươi đặc tính theo cách này: ‘Chỉ những gì phải bị diệt (mới) sanh; và đã sanh nhất thiết phải diệt.’” Tôi không nghĩ điều đó là thoả đáng. “Chỉ những gì phải bị diệt (mới) sanh và những gì đã sanh tự nhiên phải diệt.” Nó phải là cái gì đó giống như thế. “Với sự chứng đắc minh sát trí này vị ấy được gọi là ‘người mới bắt đầu minh sát.’” Chỉ khi bạn đạt đến giai đoạn này bạn mới được gọi là ‘người mới bắt đầu minh sát’. Trước đó bạn vẫn chưa chính thức là người mới bắt đầu.

Bây giờ chúng ta đến những Chương Ngại của Minh Sát.

*Những Cấu Uế Của Tuệ*

105. Khi hành giả mới đắc tuệ giác còn non, có mười cấu uế sanh khởi nơi vị ấy. Vì các cấu uế này không sanh nơi bậc thánh đệ tử đã thể nhập chân lý, hay nơi những người lâm lạc về giới, xao lãng thiên định, những kẻ làm biếng rong chơi. Chúng chỉ sanh khởi ở một thiện gia nam tử đi đúng hướng, chuyên chú để mục thiền quán một cách liên tục, và là một người mới đắc tuệ. Mười cấu uế là (1) hào quang (ánh sáng

tỏa ra), (2) trí tuệ, (3) hi, (4) khinh an, (5) lạc, (6) quyết tâm (tín), (7) tinh tiến, (8) vững chãi (9) xả. (10) ràng buộc.

106. Luận nói: "Thế nào là tâm bị tóm bởi trạo cử về các pháp tăng thượng? Khi một người tác ý các hành vô thường, ánh sáng sanh nơi vị ấy, vị ấy tác ý về ánh sáng ấy như xem đây là trạng thái của bậc thánh. Sự chia trí do việc này gây ra gọi là trạo cử. Khi tâm bị tóm bởi trạo cử, thì không hiểu đúng sự xuất hiện các hành là vô thường, không hiểu đúng sự xuất hiện của chúng khổ, là phi ngã. Cũng thế, khi hành giả tác ý là vô thường, trí sanh khởi nơi vị ấy. Hi... Khinh an... Lạc... Quyết tâm... Tinh tiến... Vững chãi... Xả... Ràng buộc sanh khởi nơi vị ấy. Vị ấy tác ý đến chúng như xem đây là trạng thái của bậc thánh. Sự chia trí cho việc ấy gây ra gọi là trạo cử, khi tâm bị chia phối bởi trạo cử, hành giả không thấy đúng sự xuất hiện của các hành là vô thường, khổ vô ngã." (Ps. ii, 100).

107. (1). Hào quang nói đây là quang sắc do tuệ sanh. [Chú thích: có hai thứ quang sắc, Quang sắc do tuệ sanh là quang sắc- *luminuos materiality* - được phát sinh bởi tuệ tâm sở, và quang sắc do thời tiết sanh nhưng do bản thân của hành giả mà thôi. Trong hai loại này, quang sắc do tuệ sanh thì sáng và chỉ trông thấy được nơi thân của thiền giả, còn quang sắc kia thì biệt lập với thân ông ta, tỏa khắp xung quanh bất cứ chỗ nào có thể được trí biết đến. Quang sắc này cũng hiện rõ cho hành giả, và ông có thể thấy được mọi vật thể do quang sắc chạm tới. -- Pm.816]

Khi ánh sáng ấy sanh khởi, hành giả nghĩ: "Ánh sáng ấy chưa từng sanh nơi ta trước đây. Chắc chắn ta đã chứng đạo, đắc quả." Và như vậy, hành giả cho là đạo cái không phải đạo cho là quả cái không phải quả. Khi cho là đạo cái không phải đạo cho là quả cái không phải quả thì tiến trình của tuệ nơi hành giả bị gián đoạn. Vị ấy bỏ dở để mục quán của mình để tọa hưởng ánh sáng ấy mà thôi.

108. Nhưng ánh sáng này có khi khởi lên nơi một tỷ kheo chỉ soi sáng nhiều lắm là chỗ ông ta ngồi, ở vị khác, nó soi sáng khắp phòng, ở vị khác nó lan ra ngoài phòng, hoặc soi sáng khắp chùa... một phần tư lý, nửa lý, một lý, 2, 3 lý, hoặc vọt lên từ mặt đất cho đến phạm thiên giới. Ở đức thế tôn, thì quang sắc soi sáng mười ngàn thế giới.

109. Câu chuyện sau chứng tỏ quang sắc ấy khác nhau tùy mỗi người như thế nào. Có hai trưởng lão ngồi trong một gian phòng với hai lớp tường ở Cittalappabata. Ngày ấy nhằm lễ Bố-tát nửa tháng tối trăng. Mọi phương hướng đều vây bủa bởi một tấm màn mây và ban đêm bóng tối ngự trị cả bốn bề. Một vị nói: "Hiền giả những hoa năm sắc trên sư tử tòa ở chánh điện đang hiện rõ trước mắt tôi". Vị kia nói; "Hiền giả cái đó không gì lạ. Thực sự cá và rùa dưới biển cách đây một lý đang hiện trước mắt tôi."

110. Cấu uế của tuệ này thường xảy đến nơi một vị đã đắc định và tuệ. Vì những cấu uế không lộ ra, bị đàn áp bởi sự chứng đắc, nên vị ấy nghĩ: "Ta là A-la-hán". Như trưởng lão Mahānāga? Uccavālika, trưởng lão Mahādata ở Hankana, trưởng lão Cukāsumana ở thiên thất Nikapenna tại Cittalababbata.

111. Có câu chuyện điển hình sau. Đại đức Dhammadinna ở Talangara, một vị đã đoạn tận lậu hoặc, đã đạt các loại trí vô ngại, là người dạy một chúng đồng tử khéo. Một hôm, trong khi ngồi nơi nhà trú ban ngày, ngài tự nhủ "Thầy ta, trưởng lão Mahānāga ở Uccavāloka không biết đã xong việc của sa môn chưa?" Ngài quán sát thấy ông vẫn còn là phàm phu, và biết nếu mình không đi đến thăm ông, ông sẽ chết trong địa vị phàm phu ấy. Bởi thế ngài thăng hư không bằng thần lực, đến bên vị trưởng lão. Ngài đánh lễ thầy làm bốn phận của đệ tử xong, ngồi xuống một bên. Trưởng lão hỏi: "Sao con đến đột ngột như vậy?" Ngài đáp: "Con đến để hỏi thầy một câu". "Con cứ hỏi, nếu biết, ta sẽ trả lời." Ngài hỏi một ngàn câu.

112. Vị trưởng lão đáp rành rẽ không cấp câu nào. Ngài hỏi; "Bạch thượng tòa, trí ngài thật sắc bén. Ngài đã đạt đến tình trạng này bao lâu?" Trưởng lão nói: "Sáu mươi năm trước." - "Bạch thượng tòa, xin người hãy hóa phép làm một con voi". Trưởng lão biến hóa ra một thốt bạch tượng. - "Bây giờ, bạch thượng tọa, xin ngài hãy làm cho con voi ấy sấn tới nơi ngài, hai lỗ tai đang rộng, cái đuôi duỗi thẳng ra, vòi cho vào miệng, rống lên một tiếng dữ dội kinh hoàng". Vị trưởng lão làm theo lời yêu cầu của môn đệ, nhưng khi thấy con voi sấn tới quá nhanh với dáng điên cuồng khiếp, trưởng lão vùng dậy toan chạy. Khi ấy vị tỷ kheo đã đoạn tận lậu hoặc đưa tay tóm lấy áo trưởng lão nói: "Bạch thượng tòa, một người đã đoạn tận lậu hoặc có còn sợ hãi hay không?"

113. Vị trưởng lão lúc đó nhận ra rằng mình vẫn còn là phàm phu. Ông quỳ dưới chân đại đức Dhammadinna nói: "Hãy giúp ta, hiền giả" - "Bạch thượng tòa, chính vì vậy mà con tới đây. Xin ngài chớ lo". Rồi đại đức giảng cho trưởng lão một đề mục thiền. Trưởng lão lấy đề mục ấy tiến về con đường kinh hành, đến bước thứ ba ngài đắc quả A-la-hán. Dường như vị này là người thuộc tánh sân. Những người như vậy thường giao động vì ánh sáng.

114. (2). Hiểu biết là hiểu biết do tuệ. Khi hành giả phán đoán các pháp sắc, vô sắc, tri thức có vẻ không lâm lạc, sắc bén, sanh khởi nơi vị ấy như một làn chớp.

115. (3). Hỉ là vui mừng do tuệ. Có thể vào lúc ấy năm thứ hỉ là tiểu hỉ, hỉ chốc lát, hỉ như mưa rào, hỉ nâng người lên, và hỉ biến mãn châu thân, sanh khởi nơi vị ấy.

116. (4). Khinh an là khinh an do tuệ. Khi vị ấy đang ngồi, bỗng thấy không một cơn mệt nhọc, nặng nề, cứng đờ, hay thiếu kham nhậm nào cả, không có sự đau đớn cong queo nào nơi thân tâm, trái lại, thân thể và tâm hồn đều nhẹ nhàng nhu nhuyễn, dễ sử dụng, hoàn toàn bén nhạy và ngay thẳng. Với thân và tâm khinh an như vậy, hành giả cảm thụ một khoái lạc siêu phàm. Về cảm giác này có đoạn:

Bước vào ngôi nhà trống.

Tỷ kheo tâm định tĩnh

Thọ pháp lạc siêu nhân

Tịnh quán theo chánh pháp

Người luôn luôn chánh niệm

Về sanh diệt các uẩn

*Được hoan hỉ, hân hoan*

*Chỉ đáng bắt tử biết (Dh. 373-4)*

*Đây là khinh an khởi lên đem lại khoái cảm siêu nhiên nơi hành giả.*

117. (5). Lạc là lạc do tuệ. Vào lúc ấy, có thể khởi nơi hành giả biến mãn toàn thân.

118. (6). Quyết định là đức tin. Vì đức tin mãnh liệt khởi lên nơi hành giả tương ứng với tuệ dưới hình thức tín tốt bậc của tâm và tâm sở (tin với hết cả tâm hồn và hết cả da xương).

119. (7). Nỗ lực là tinh tiến khởi lên tương ứng với tuệ.

120. (8). Vững chãi (an trú) là chánh niệm. Vì chánh niệm khéo an trú, sâu xa và bất động như sơn vương, khởi lên nơi hành giả tương ứng với tuệ, nên bất cứ đề mục nào vị ấy tác ý, động tới, chú tâm, quán sát, đều hiện rõ cho vị ấy nhờ chánh niệm. Chánh niệm đi vào đó như thế giới khác hiện ra cho người có thiên nhãn.

121. (9). Xả: vừa là xả về tuệ và xả trong sự tác ý.

[Chú thích: về tuệ là trung tính trong sự suy đạt các hành trong phạm vi đối tượng đã được suy đạt. Nhưng về ý nghĩa, khi nó sanh khởi như vậy, nó chỉ là trung tính. Tư tâm sở tương ứng với ý môn hướng tâm, gọi là "xả trong sự hướng tâm", vì xả này sanh khởi trong khi hướng tâm với tư cách nhìn ngắm. Xả về tuệ là trung tính về các hành khởi lên mãnh liệt nơi hành giả vào lúc ấy. Đây cũng là xả trong tác ý ở ý môn. Vì bất cứ đề mục nào vị ấy hướng tâm đến tự hướng tâm của vị ấy hoạt động sắc bén như làn, chớp, như một chìa sắt nung đỏ vùi vào một giỏ lá.]

122. (10). Ràng buộc là ràng buộc do tuệ. Vì khi tuệ vị ấy được trang hoàng bằng ánh sáng v.v... sự bám víu khởi lên nơi vị ấy, có vẻ tinh tế và an ổn. Hành giả bám vào tuệ mà không phân biệt được rằng sự bám víu vào tuệ đó cũng là một cấu uế.

123. Và như trong trường hợp ánh sáng (hào quang) cũng vậy với trường hợp các cấu uế khác có thể khởi lên hành giả suy nghĩ: "Trí như vậy, hỉ như vậy, khinh an như vậy, ... . lạc, quyết định, nỗ lực, vững chãi, xả, ràng buộc như vậy, chưa từng khởi nơi ta trước đây. Chắc chắn ta đã đắc đạo, đắc quả. Như vậy, vị ấy cho là đạo cái phi đạo, cho là quả các phi quả. Khi cho là đạo cái phi đạo, cho là quả các phi quả, thì tiến trình tuệ bị gián đoạn nơi vị ấy. Vị ấy bỏ dở đề mục và chỉ ngồi tọa hưởng sự ràng buộc.

124. Và ở đây, quang sắc được gọi là cấu uế vì chúng là căn cứ cho những cấu uế, chứ không phải bản thân chúng bất thiện. Nhưng riêng sự bám víu thì vừa là căn bản cho cấu uế, vừa là một cấu uế.

125. Kể như căn bản cấu uế thì có 10 món, nhưng xét nhiều cách thì có tới 30. Đó là, khi một người nghĩ: "Ánh sáng đã sanh khởi nơi ta", thì lối nhận định ấy là do tà kiến. Khi vị ấy nghĩ: "Ôi thật dễ chịu thay là ánh sáng đã sanh khởi như vậy". Các nhận định này là do kiêu mạn. Khi vị ấy thường thức ánh sáng ấy, cách hưởng thụ này là do tham ái. Tương tự, với những gì còn lại. Vậy có 30 loại cấu uế, vì có 3 lối nhận định cho mỗi loại trong 10 loại. Vì ảnh hưởng của chúng mà một thiện giả thiếu thiện xảo, không thận trọng bị giao động và chia trí về những hiện tượng ấy, và vị ấy thấy; "Đây là của tôi, đây là tôi, đây là tự ngã của tôi". (N. i, 135)

126. Nhưng khi quang sắc, v.v... sanh, một thiện giả thiện xảo và thận trọng sẽ quán sát, phân biệt nó với tuệ như sau: "Ánh sáng này đã sanh. Nhưng nó là vô thường, hữu vi, duyên sinh, khả hoại, phải tan rã, phải hoại diệt, chấm dứt". Hoặc vị ấy nghĩ: "Nếu ánh sáng này là tự ngã, thì đừng để xem nó là tự ngã. Nhưng nó không phải tự ngã lại bị xem là ngã. Bởi thế nó không phải ngã theo nghĩa không có một năng lực nào có thể tác động lên nó, nó vô thường, vì có rồi không, nó là khổ, vì bị sinh diệt bức bách, ... Tất cả cần được làm chi tiết theo phương pháp đã nói dưới mục bảy vô sắc, đ.83. Và như trường hợp quang sắc, những hiện tượng khác cũng thế.

127. Sau khi suy đạt như trên, hành giả thấy ánh sáng là "Đây không phải của ta, không phải là ta, không phải tự ngã của ta". Thấy như vậy, hành giả không bị giao động hay nao núng vì quang sắc, v.v...

128. Như thế, hành giả gỡ được cuộn chỉ rối gom những cấu uế mà không làm mối cho trạo cử. Hành giả định rõ cái gì là đạo, cái gì là phi đạo như sau: "Các trạng thái như quang sắc, v.v... không phải là đạo, nhưng nó là trí tịnh quán không có cấu uế, và đang đi trên lộ trình của nó là đạo lộ".

129. Cái trí được an trú nơi hành giả do biết được đạo và phi đạo, gọi là thanh tịnh nhờ đạo phi đạo tri kiến.

130. Như vậy, ở điểm này, sự định nghĩa ba chân lý đã được vị ấy làm xong. Như thế nào? Sự định nghĩa chân lý về khổ đã được vị ấy thực hiện nhờ định rõ danh-sắc trong phần thanh tịnh kiến. Định nghĩa chân lý về sanh thực hiện do phân biệt các duyên trong Đoạn nghi thanh tịnh. Định nghĩa chân lý về đạo đã thực hiện nhờ nhấn mạnh chánh đạo trong đạo phi đạo tri kiến thanh tịnh. Như vậy, sự định nghĩa ba chân lý đã được làm trước hết nhờ phương tiện thế gian trí mà thôi.

Chương thứ 20 gọi là "Mô tả về Đạo phi đạo tri kiến thanh tịnh", trong sự tu tập Tuệ, trong luận Thanh tịnh đạo, được soạn thảo vì mục đích làm hoan hỉ những người lành

"Khi người hành thiền đạt đến giai đoạn này, mười cấu uế của minh sát hay mười bất tịnh của minh sát phát sanh trong vị ấy." Đây là những trở ngại cho tiến bộ, những trở ngại cho sự chứng đắc, những trở ngại cho sự giác ngộ. Lý do là vì nếu người hành thiền xem chúng là sự giác ngộ, vị ấy sẽ không hành thêm nữa và vì thế vị ấy sẽ không đạt đến giác ngộ. Đây gọi là những 'Chướng Ngại của Minh Sát'; trong Pāli chúng được gọi là những 'Cấu Uế của Minh Sát' Có mười cấu uế — (1) ánh sáng rực rỡ, (2) trí, (3) hỷ lạc (pīti), (4) khinh an, (5) lạc, (6) quyết tâm, (7) tinh tấn, (8) vững chắc (Theo tôi thì nên nói là sự 'xác chứng'.), (9) xả, và (10) dính mắc.

Như vậy mười pháp này xảy ra hay phát sanh nơi một người đã đạt đến giai đoạn quán sanh diệt. Những cấu uế này "không sanh nơi một vị Thánh Đệ Tử đã đạt đến sự thể nhập [Tứ Đế, tức một người đã đạt đến giác ngộ] hay nơi một người phạm giới, xao lãng để mục thiền của mình và người lười biếng." Chúng chỉ sanh nơi một người đang hành thiền, "người giữ đúng lộ trình,

chuyên chú liên tục vào đề mục thiền của mình và là một người mới bắt đầu minh sát.” Như vậy mười cấu uế này sẽ không sanh nơi các vị Thánh Đệ Tử và cũng sẽ không sanh nơi những người không hành thiền. Mười cấu uế này đã được giải thích lần lượt từng pháp một.

Trước tiên chúng ta sẽ đi đến ánh sáng rực rỡ hay hào quang. “Ánh sáng rực rỡ là ánh sáng do minh sát. Khi nó sanh, người hành thiền nghĩ ‘Ánh sáng rực rỡ như vậy chưa từng sanh nơi ta trước đây. Ta chắc chắn đã đắc Đạo, đã đạt đến Quả’, vị ấy xem những gì không phải Đạo là Đạo và những gì không phải Quả là Quả. Khi vị ấy xem những gì không phải Đạo là Đạo và những gì không phải Quả là Quả, tiến trình minh sát của vị ấy bị cản lại (vì vị ấy sẽ không hành nữa). Vị ấy buông bỏ đề mục thiền căn bản của mình để ngồi thưởng thức ánh sáng rực rỡ hay hào quang đó.”

“Nhưng ánh sáng này phát sanh nơi một vị tỳ-kheo chỉ chiếu sáng tối đa quanh chỗ vị ấy đang ngồi; nơi vị khác, bên trong căn phòng của vị ấy; nơi vị khác, bên ngoài căn phòng; nơi vị khác, toàn thể tu viện; nơi vị khác, một phần tư lý<sup>19</sup>... nửa lý,... một lý, ... hai lý,... ba lý...; nơi vị khác ánh sáng ấy tạo thành một nguồn sáng duy nhất từ mặt đất lên đến Phạm Thiên Giới. Riêng Đức Thế Tôn ánh sáng phát sanh chiếu sáng mười ngàn thế giới.” và sau đó có một câu chuyện.

Bây giờ chúng ta hãy xem lại ghi chú cuối trang 34<sup>20</sup>. “Ánh sáng do minh sát’ là quang sắc (luminous materiality) do tâm minh sát tạo ra, và quang sắc ấy là do thời tiết thuộc tương tục của chính vị ấy tạo (tức trong thân vị ấy). Trong những quang sắc này, quang sắc phát sanh do tâm minh sát là chói sáng và chỉ được tìm thấy nơi thân người hành thiền. Các quang sắc khác độc lập với thân người hành thiền.” Tôi nghĩ nên nói “Quang sắc khác rời khỏi thân vị ấy và tỏa khắp chung quanh tùy theo năng lực trí của vị ấy.” Ở đây cách dịch không chính xác lắm. “Và nó cũng xuất hiện chỉ cho vị ấy” không có ‘cũng’. Theo tôi thì nên nói “Nó xuất hiện chỉ cho vị ấy và vị ấy thấy bất kỳ sắc nào trong chỗ mà ánh sáng ấy chạm đến.” Như vậy ánh sáng xuất hiện chỉ cho vị

<sup>19</sup> League : lý đơn vị đo chiều dài Anh khoảng 4,8 km.

<sup>20</sup> “ (34) ‘Ánh sáng do minh sát trí’ là quang sắc (luminous materiality) do tâm minh sát tạo ra, và quang sắc ấy là do (sắc) thời tiết thuộc tương tục của chính vị ấy tạo (nghĩa là trong thân vị ấy). Trong những quang sắc này, quang sắc phát sanh do tâm minh sát là chói sáng và chỉ được tìm thấy nơi thân người hành thiền. Các quang sắc khác độc lập với thân người hành thiền và tỏa khắp chung quanh chỗ mà trí có thể kinh nghiệm được. Ánh sáng ấy cũng xuất hiện nơi người hành thiền nữa, và (nhờ ánh sáng đó) vị ấy thấy được bất kỳ sắc nào trong chỗ ánh sáng đó chạm đến” (Vism-mhṭ 816) (‘Illumination due to insight’ is the luminous materiality originated by insight consciousness, and that originated by temperance belonging to his own continuity (That means in his body.). Of these, that originated by insight consciousness is bright and is found only in the meditator’s body. The other kind is independent of his body.”...

ấy. Những người khác sẽ không thấy ánh sáng ấy. Và vị ấy thấy bất kỳ sắc nào trong chỗ mà ánh sáng ấy chạm đến. Nói cách khác vị ấy sẽ thấy những vật do ánh sáng rọi rõ ấy chiếu đến.

Kế tiếp Phụ-Chú giải nêu ra một câu hỏi. Vị ấy thấy bằng nhãn thức hay ý thức? Rồi tự trả lời: nên nói là vị ấy thấy bằng ý thức. Điều đó có nghĩa rằng vị ấy không thấy bằng con mắt vật lý của mình, mà với tâm vị ấy thấy các pháp do ánh sáng rọi rõ ấy chạm đến. Sau đó là câu chuyện của hai vị Trưởng Lão.

Cầu uế tiếp theo là trí. “Trí ở đây là trí do minh sát. Khi người hành thiền đang đánh giá và xét đoán các sắc pháp và vô sắc pháp có thể trí không lầm lẫn, sắc sảo, rất bén nhạy phát sanh nơi vị ấy, nhanh như một tia chớp.”

Hỷ (pīti) do minh sát. Có thể vào lúc đó năm loại hỷ, đó là tiểu hỷ, đản hỷ, ba hỷ, khinh hỷ và biến mãn hỷ, phát sanh nơi vị ấy ngập tràn toàn thân vị ấy.” Bạn có nhớ năm loại hỷ này được đề cập ở chương 4, đoạn 94 và v.v... không? Kế tiếp có khinh an, lạc, quyết tâm, tinh tấn, và vững chắc. ‘Vững chắc’ nghĩa đen là sự thiết lập. Vì thế ‘vững chắc’ thực sự có nghĩa là niệm. Ở điểm này niệm của vị ấy rất mạnh.

“Xả vừa là xả của minh sát vừa là xả trong tác ý. Đối với xả của minh sát, vốn là thái độ trung lập đối với các hành, phát sanh mạnh mẽ nơi vị ấy vào lúc đó. Xả trong tác ý ở ý môn cũng vậy”. Điều đó có nghĩa là xả trong tác ý ở ý môn cũng phát sanh mạnh mẽ nơi vị ấy.

Và rồi dính mắc, đó thực sự là tham. Trong đoạn 124 “Ở đây ánh sáng rọi rõ, v.v... được gọi là những cấu uế bởi vì chúng là căn cứ cho những cấu uế, chứ không phải vì chúng là bất thiện (akusala) [trên phương diện nghiệp lực]. Nhưng dính mắc (tham) vừa là cấu uế vừa là căn bản cho cấu uế.” Như vậy dính mắc là bất thiện thực sự bởi vì nó là lobha (tham). Chín cấu uế còn lại không phải bất thiện nhưng chúng là mảnh đất cho bất thiện (sanh). Chúng là những duyên cho bất thiện vì khi người hành thiền có ánh sáng, vị ấy sẽ dính mắc vào ánh sáng và v.v...

“Kể như căn bản thì chúng vẫn chỉ là mười; nhưng theo các cách chấp khác nhau chúng trở thành ba mươi.” Theo tà kiến, theo ngã mạn, và theo sự dính mắc hay tham chúng trở thành ba mươi.” Vì vậy mỗi cấu uế có thể bị chấp theo cách của tà kiến, theo cách của ngã mạn, và theo cách của tham. Một người hành thiền thiện xảo không bị đánh lừa bởi những cấu uế này. Do vị ấy thấy rằng chúng là vô thường và v.v... và chúng không phải là con đường chánh (chánh đạo) đưa đến chứng đắc, đưa đến giác ngộ. Vì thế vị ấy quyết định rằng

ánh sáng, và v.v...không phải là chánh đạo, mà chỉ có hành minh sát mới là chánh đạo. Vị ấy quyết định như vậy. Khi vị ấy quyết định như vậy thì trí này được thiết lập nơi vị ấy, và vị ấy được nói là đã đạt đến trí kiến (thấy biết) về cái gì là Đạo và cái gì không phải là Đạo (Đạo Phi Đạo Tri Kiến Thanh Tịnh). Một người hành thiền sau khi đạt đến trí quán sanh diệt sẽ gặp những chướng ngại này. Khi gặp phải những chướng ngại này, vị ấy có thể xem chúng như những chướng ngại hoặc như những dấu hiệu của sự giác ngộ. Nếu vị ấy xem chúng như những dấu hiệu của sự giác ngộ, vị ấy sẽ dừng lại ở đây. Vị ấy sẽ không hành thêm nữa. Và như vậy vị ấy sẽ bị tước mất sự tiến bộ trong minh sát và giác ngộ. Và ở điểm này ba chân lý được xác nhận và v.v...

Đến đây chấm dứt chương 20. Nhưng nó vẫn chưa phải là sự chấm dứt của phần Quán Sanh Diệt. Chúng ta phải đi xa hơn nữa với đề tài Quán Sanh Diệt này. Tuy nhiên một Thanh Tịnh đã chấm dứt ở đây, đó là Đạo Phi Đạo Tri Kiến Thanh Tịnh (thanh tịnh nhờ thấy biết đúng cái gì là đạo cái gì không phải là đạo). Bởi vì người hành thiền còn đang hành quán sanh diệt và khi vị ấy đạt đến một mức độ nhất định nào đó của việc quán sanh diệt những chướng ngại này sẽ đến. Khi vị ấy bị những chướng ngại này quấy rầy, vị ấy không thể thấy được sanh diệt thực sự rõ ràng nữa. Vì thế vị ấy phải hành tiếp tục trở lại để thấy sanh diệt một cách rõ ràng. Vì thế quán sanh diệt chưa chấm dứt ở đây mà sẽ đi tiếp qua chương kế.

- Học nhân: Ngài có thể giải thích một vài cách chúng con có thể hành với (trí) quán sanh diệt được không?
- Thầy: Trước tiên bạn không nên cố gắng để thấy sanh diệt; bạn nên cố gắng để có định hay sự tập trung tốt đã. Vì thế bạn phải cố gắng chánh niệm về những gì đang xảy ra ở khoảnh khắc hiện tại này. Sau đó sự sanh và diệt của các hiện tượng bạn quán sát sẽ trở nên rõ hơn với bạn. Như vậy điều quan trọng là phải có một mức độ định cần thiết. Khi định của bạn trở nên tốt hơn, bạn sẽ thấy (các hiện tượng) sanh và diệt, sanh và diệt. Trước tiên chúng ta phải thấy các pháp hay các hiện tượng danh sắc một cách rõ ràng. Đúng không? Sau đó chúng ta thấy đây là sanh và đây là diệt hay nó không phải là sanh và nó không phải là diệt. Trước khi chúng ta thấy sanh và diệt thực sự, chúng ta phải thấy tự thân các hiện tượng đã.

Chương thứ 20 này gọi là "Mô tả về Đạo Phi Đạo Tri Kiến Thanh Tịnh", trong sự tu tập Tuệ, trong luận Thanh Tịnh Đạo



## Chương XXI (a)

**Đạo Tri Kiến Thanh Tịnh**

(Patipadà - nanadassana - visuddhi - niddesa)

-ooOoo-

1. Bây giờ, tuệ đạt đến tuyệt đỉnh với tám trí và với trí thuận thứ là thứ chín, những trí này gọi là Đạo tri kiến thanh tịnh.

Tám trí cần hiểu như sau: (1) Sinh diệt trí, với tuệ vô cấu vững chải trong lộ trình của nó. (2) Diệt trí, (3) Bồ úy trí, (4) Quá hoạn trí, (5) Ly dục trí, (6) Dục thoát trí, (7) Tư duy trí, (8) Hành xả trí.

[Sinh diệt trí đã quen thuộc, cần được hiểu là thuộc tuệ liễu tri kể như từ bỏ. Sự quán các hành hoại diệt gọi là quán Diệt. Người thấy mọi sự đúng bản chất chúng là hoại diệt thì khủng khiếp, nên gọi Bồ úy trí. Cái trí nắm lấy tướng đáng sợ ấy của các hành khi chúng xuất hiện, gọi là Quá hoạn trí. Người muốn giải thoát trạng thái ấy về phương diện trí gọi là Dục thoát trí. Trí sanh khởi dưới hình thái "tư duy lại" gọi là Tư duy trí. Trí sanh khởi kể như sự ngắm nhìn các hành với thái độ xả, gọi là Hành xả trí -- Pm. 822-3]

Trí phù hợp với chân lý kể như thứ chín là Thuận thứ trí.

Như vậy, một người muốn kiến toàn trí này cần phải xem lại các loại trí này như công việc của mình, bắt đầu bằng sanh diệt trí loại trừ các ấu uế.

2. Nhưng tại sao hành giả lại còn phải theo đuổi trí diệt sinh? Là để quán ba đặc tính. Trí sinh diệt đã được đề cập ở trước, vì vô năng (không có khả năng) do 10 cấu uế, nên không thể quán ba đặc tính đúng như thực chất chúng. Nhưng khi đã hết cấu uế thì được, bởi thế hành giả cần theo đuổi trí ấy trở lại, để quán ba đặc tính.

Tuệ - Tám Trí

I. Sinh diệt trí.

3. Các đặc tính không thể hiện rõ khi một vật không được chú ý đến, bởi thế, có cái gì khuất lấp chúng. Cái đó là cái gì?

Trước hết, đặc tính vô thường không trở nên rõ rệt, bởi vì, khi sinh và diệt không được chú ý, thì đặc tính ấy bị che lấp bởi tính tương tục. Đặc tính khổ không hiện rõ vì khi sự bức bách liên tục không được chú ý, thì đặc tính này bị che lấp bởi các dáng điệu uy nghi. Đặc tính vô ngã không hiện rõ, vì khi sự phân tích thành các giới không được tác ý, thì đặc tính này bị che lấp bởi tính nguyên vẹn.

4. Nhưng khi sự tương tục bị gián đoạn do phân biệt sinh và diệt, thì đặc tính vô thường trở nên rõ rệt trong thực chất của nó. Khi các dáng điệu được tác ý là bị áp bức liên tục, thì đặc tính khổ hiện rõ trong thực chất nó. Khi sự phân biệt thành các giới được thực hiện đối với cái về nguyên vẹn, thì đặc tính vô ngã hiện rõ trong thực chất nó.

[Chú thích: Trong Phân biệt xứ (Āyatana-Vibhaṅga) nói tóm tắt như sau: "Đặc tính Vô thường rõ rệt, khi một cái đĩa rơi xuống vỡ toang... đặc tính khổ rõ rệt, khi một ung nhọt xuất hiện trên cơ thể. Nhưng đặc tính vô ngã không rõ rệt. Dù chư Phật có xuất hiện hay không, các đặc tính vô thường và khổ vẫn được biết đến, nếu không có chư Phật ra đời, thì không có lý vô ngã được công bố". Lại nữa, trong Luận về kinh Trung bộ 22: "Sau khi hiện hữu nó trở thành không, bởi thế nó là vô

thường. Nó vô thường vì bốn lý do: vì sinh diệt, vì biến dị, vì tính chất tạm thời, và vì không có chuyện trường cửu. Nó là khổ vì sự bức bách, theo bốn ý nghĩa, là thiêu đốt, khó chịu nổi, là căn đế của khổ, và ngược với lạc. Nó vô ngã vì không chịu được một năng lực nào tác động lên nó, và vì bốn lý do trống rỗng, không sở hữu chủ, không sáng tạo chủ, và vì đối lại với ngã. "Luận về đoạn này trong Thanh tịnh đạo, Pm. nói: "Khi sự tương tục bị gián đoạn" nghĩa là khi sự tương tục được phơi bày do quán sự khác nhau không ngừng của các pháp, khi chúng nối nhau sanh khởi. Vì không phải qua sự liên kết của các pháp, mà đặc tính vô thường trở nên rõ rệt cho một người chánh quán sinh diệt, mà chính là qua sự gián đoạn của chúng, như thể chúng là những mũi phi tiêu. "Khi các uy nghi được phơi bày" có nghĩa, khi cái khổ che dấu vốn thực sự cố hữu trong các uy nghi lộ ra. Vì khi cơn đau khởi lên trong một uy nghi thì uy nghi khác đã được áp dụng để loại trừ cơn đau ấy. Và như vậy, dường như che lấp sự khổ. Nhưng khi đã biết chắc chắn rằng nỗi khổ trong mỗi uy nghi được di chuyển bằng cách thay thế uy nghi khác, thì sự khuất lấp cái khổ tiềm ẩn trong các uy nghi được lộ rõ, vì rõ ràng là các hành liên tục bị tràn ngập bởi đau khổ. "Sự phân tích cái khổ nguyên vẹn" là phân thành địa thủy... hoặc xúc khác, thọ khác. "Khi sự phân tích thành các giới đã được thực hiện" là khi cái có vẻ nguyên vẹn như một khối hay như một nhiệm vụ duy nhất, đã được phân tích ra. Vì khi các pháp sắc, vô sắc sinh khởi cùng cố cho nhau, như danh và sắc, thì khi ấy ta hiểu lầm có một khối nguyên vẹn do không thể nhận ra các hành bị bức bách. Cũng thế, ta lầm cho rằng chỉ có một đối tượng duy nhất, trong khi mỗi (tâm) pháp có một đối tượng riêng nó. Khi phân tích thành các giới như vậy, chúng phân tán như? bị nén lại dưới bàn tay. Chúng chỉ là các pháp sinh thời do nhiều duyên, trống rỗng. Với cách ấy, đặc tính vô ngã trở nên rõ rệt. -- Pm. 824].

5. Và ở đây, những dị biệt sau cần hiểu: vô thường và đặc tính của vô thường, khổ và đặc tính của khổ, vô ngã và đặc tính của vô ngã.

6. Năm uẩn là vô thường. Tại sao? Vì chúng sinh diệt, biến dị hoặc vì chúng có rồi không. Sinh diệt biến dị là đặc tính của vô thường. Sự thay đổi sắc thái như hữu rồi phi hữu, thì gọi là đặc tính của vô thường.

7. Năm uẩn là khổ vì cái gì vô thường là khổ (S. iii,22). Tại sao? Vì sự bức bách liên tục. Sắc thái bị bức bách không ngừng là đặc tính của khổ.

8. Năm uẩn là vô ngã vì cái gì khổ là vô ngã. Tại sao? Vì không có năng lực nào tác động trên nó. Sắc thái không chịu tác động của một năng lực là đặc tính của vô ngã.

9. Thiên giả quán sát tất cả điều này trong thực chất của nó bằng Sinh diệt trí, tức bằng cái tuệ đã thoát khỏi các cấu uế và đang vững tiến trên một lộ trình nó.

## II. Diệt Trí ( Hay Trí Quán Tan rã)

10. Hành giả tiếp tục quán sát, xét nghiệm, suy đạt các pháp sắc và vô sắc theo cách ấy, để thấy rõ chúng là vô thường, khổ, vô ngã. Khi ấy, nếu trí của ông hoạt động mãnh liệt, thì các hành trở nên rõ rệt. Khi trí đã sắc bén, các hành nhanh chóng hiện rõ chân tướng, thì hành giả không còn để tâm nơi sự sanh hay trú, sự khởi lên hay tướng của chúng, mà chỉ chú tâm trên sự diệt, kể như sự hủy hoại, rơi rụng, tan rã của chúng.

[Chú thích: Sanh (arising) là sự biến hóa trong quá trình sanh ra, (generation). Trú là đạt đến chỗ đứng, nghĩa là già lẩn. khởi là sự sanh khởi của cái bị chấp thủ. Tướng là dáng dấp của hành, cái vẻ ngoài trông như những thực thể có thể nắm giữ được, do tính chất nguyên vẹn, v.v. và do sự cá biệt hóa các chức năng. Diệt kể như hủy hoại v.v. là sát-na diệt. -- Pm 826]

11. Khi quán trí đã sanh khởi nơi hành giả theo cách đó, làm cho vị ấy thấy các hành sinh rồi diệt, thì gọi là quán diệt ở giai đoạn ấy. Về trí này, Luận nói: "Tuệ thuộc quán tan rã, sau khi tư duy trên một đối tượng - thế nào tuệ này được gọi là quán trí? (knowledge of insight, insight knowledge)

Tâm với sắc pháp làm đối tượng, khởi rồi diệt. Sau khi tư duy về đối tượng ấy, hành giả quán sự tan biến (diệt) của tâm (tư duy) đó.

"Vị ấy quán thế nào?" Quán nó là vô thường, không trường cửu, nó là khổ, không vui, nó là vô ngã, không phải ngã. Vị ấy trở nên vô dục, không thích thú, làm cho tham tàn tạ, không cho nó bùng lên, vị ấy gây nên sự diệt mà không gây nên sự sanh. Vị ấy xả, không chấp thủ. Quán vô thường, vị ấy từ bỏ thường tưởng, quán khổ, vị ấy từ bỏ lạc tưởng, quán vô ngã, vị ấy từ bỏ ngã tưởng. Vị vô dục, vị ấy từ bỏ thích thú. Làm cho tham tàn tạ, vị ấy từ bỏ tham. Gây nên sự diệt, vị ấy từ bỏ sanh. Xả, vị ấy từ bỏ chấp thủ.

"Tám với thọ làm đối tượng... với tướng làm đối tượng .. với hành.. thức làm đối tượng... với con mắt làm đối tượng.. (xem Ch. XX, 9)... với già chết làm đối tượng:.. xả, vị ấy từ bỏ chấp thủ.

Sự thay thế đối tượng

sự di chuyển (tuệ) liễu tri

Năng lực của tác ý những thứ này

là tuệ giác (insight) sau tư duy.

Thấy cả hai giống nhau

nhờ suy diễn từ một đối tượng ấy

chú tâm vào diệt đây là tuệ quán

trong dấu hiệu rơi rụng.

Sau khi tư duy trên đối tượng

hành giả quán sự tan rã

khi ấy mọi tướng là trống rỗng -

đây gọi là tuệ giác thuộc Tăng thượng tuệ

thiện xảo về ba quán

và cả về bốn tuệ

thiện xảo về ba tướng,

thì những kiến chấp không lay chuyển vị ấy.

"Trí (knowledge) là nói theo nghĩa cái được biết (sở tri), còn tuệ (understanding) là theo nghĩa hành vi hiểu biết cái ấy. Do đó nói Tuệ quán sự tan rã, sau khi tư duy trên một đối tượng, gọi là trí về quán, quán trí (knowledge of insight)" (Ps. i, 57).

12. "Sau khi tư duy trên một đối tượng" là sau khi thấy nó phải bị hoại diệt tan rã. Tuệ thuộc về quán tan rã là tuệ quán sự tan biến của các trí sanh khởi sau khi tư duy trên đối tượng, rằng nó khả hoại, thì gọi là trí thuộc quán.

13. Kế tiếp, để trình bày cái trí ấy phát sinh như thế nào,? v.v. được nói. Ở đây,? sanh và diệt. Sau khi tư duy trên đối tượng ấy tức là thấy sắc ấy phải bị hoại diệt, rơi rụng. Vì ấy quán sự tan rã của tâm ấy là, với một tâm kế tiếp, hành giả quán sự tan rã của chính cái tâm đã quán sắc phải bị hoại diệt ấy. Do vậy, cổ đức bảo: "Vì ấy thấy với tuệ, cả hai thứ: đối tượng được biết (sở tri) và cái biết (năng tri)".

14. Vì ấy (tùy) quán (anupassati) vô thường, v.v.. là luôn luôn thấy như vậy, thấy đi thấy lại (anu anu passati) bằng nhiều cách khác nhau, tính vô thường v.v.

15. Ở đây, sự tan rã (diệt) là cao điểm của vô thường, và bởi thế thiền giả nào quán diệt sẽ quán toàn thể các hành là vô thường, không phải thường.

[Chú thích: Quán vô thường ở đây không phải bằng trí suy diễn "vô thường theo nghĩa tan rã" như người quán các hành theo nhóm (Ch. XX), cũng không phải bằng cách thấy rơi rụng được báo trước bằng sanh như người bắt đầu có tuệ (Ch. XX) mà đúng hơn, sau khi sinh và diệt đã trở nên rõ rệt như một kinh nghiệm thực, do ảnh hưởng của sinh diệt tri, bây giờ hành giả bỏ qua một bên sự sanh, và quán các hành là vô thường bằng cách chỉ thấy sự hoại diệt của chúng. Khi quán như vậy, thì không thấy có cái gì là trường cửu.-- Pm. 827]

Rồi vì tính chất đau khổ của những gì vô thường, và tính chất vô ngã của cái gì khổ, vì ấy quán toàn thể các hành ấy là khổ, không vui, là vô ngã, không phải ngã.

16. Nhưng cái gì đã vô thường, khổ, vô ngã thì không phải là cái đáng thích thú, và cái gì không đáng thích thú thì không phải cái gọi tham đắm. Do vậy, khi tất cả lĩnh vực các hành đều được thấy là vô thường, khổ, vô ngã, theo sự quán diệt, thì hành giả trở nên vô dục, không thích thú, ly tham, không làm cho tham bốc cháy. Khi hành giả không làm tham bốc cháy như vậy, vì ấy gây ra sự diệt (tham), không gây sự sanh của nó. Điều này xảy ra trước hết nhờ trí thể gian nghĩa là vì ấy không tạo nên sự sanh.

[Chú thích: "gây ra sự diệt" có nghĩa là, vì ấy làm cho tham ái chấm dứt bằng cách dẫn dẹp (suppression) nó, nên gọi là thể gian trí. Với trí xuất thế gian, hay đạo - trí, thì không cần gì phải dẫn dẹp].

17. Hoặc, sau khi đã làm cho tham phải tàn và gây nên sự diệt của các hành được thấy hành giả còn gây nên sự diệt của các hành không thấy bằng trí suy diễn, không sanh các hành. Hành giả chỉ tác ý đến sự chấm dứt của nó, không thấy sự sanh của nó.

18. Tiếp tục như vậy, hành giả buông xả, không bám víu. Nghĩa là gì? Ấy là, sự quán vô thường, v.v.. này vừa được gọi là xả kế như từ bỏ và xả kế như thâm nhập. Bởi vì, bằng cách thay vào những đức tính ngược lại, lối quán này từ bỏ những các uế và các hành nghiệp phát sinh ra uẩn, và bởi vì, do thấy tính cách bất khả ý của những pháp hữu vi, lối quán ấy cũng đi vào, hướng tới Niết bàn, cái ngược lại với hữu vi. Bởi thế, vị tỷ kheo nào có được pháp quán này thì từ bỏ được cấu uế và thể nhập được Niết bàn như đã nói. Vì ấy không chấp thủ phiền não bằng cách gây nên tái sanh, vì ấy cũng không bám vào một đối tượng hữu vi, do thấy được tính cách bất khả ý của nó. Do vậy mà nói: "Vì ấy xả, không chấp".

19. Bây giờ, để nêu rõ những pháp nào bị bỏ bởi ba loại trí này. Luận nói: "Quán vô thường, vì ấy từ bỏ thường tướng..." Ở đây, thích thú có nghĩa là tham câu hữu với hỉ. Những gì còn lại thì như đã nói.

20. Còn về các đoạn kệ: "Thay thế đối tượng..." là: Sau khi thấy sự tan rã của sắc, có sự thay thế một đối tượng đầu, bằng cách thấy rõ sự tan rã của cái tâm thấy sự tan rã của sắc - chuyển di tuệ quán là từ bỏ sanh, chuyên chú vào diệt. Năng lực chú ý là khả năng tác ý sự tan rã của cái tâm đã lấy diệt làm đối tượng, là quán theo sau tư duy, là quán diệt sau khi tư duy về một đối tượng. (xem lại bài kệ đ.11)

21. Định rõ cả hai đều giống nhau nhờ sự suy diễn từ cùng một đối tượng, nghĩa là do diễn dịch, suy diễn từ các đối tượng được thấy bằng kinh nghiệm thực hành giả xác định được cả cái hiện tiền được thấy và cái vô hình chưa thấy, cả hai đều có tự tánh như sau: Phạm vi các hành đã tan rã trong quá khứ, sẽ tan rã ở vị lai, cũng như nó đang tan rã trong hiện tại. Do đó mà cổ đức dạy:

Với kiến thanh tịnh đối với hành hiện tại.

Hành giả suy diễn rằng hành quá khứ và vị lai cũng thế,  
hành giả suy diễn rằng tất cả hành đều biến mất.

Như những hạt sương mai khi mặt trời lên.

22. Chú tâm trên diệt: Sau khi định nghĩa cả hai (có mặt và khuất mặt) tức các hành đang hiện hữu và các hành đã qua hoặc chưa đến, đều giống nhau ở chỗ khả hoại, hành giả chú tâm đến sự hoại diệt của các hành, nghĩa là đến tịch diệt. Đây gọi là tuệ đi sâu vào đặc tính diệt.

23. Sau khi tư duy trên đối tượng là sau khi biết đối tượng sắc, v..v Vị ấy quán tan rã: Sau khi thấy sự tan rã của đối tượng ấy, hành giả quán sự tan rã của cái tâm đã lấy sự tan rã đó làm đối tượng.

24. Khi ấy tướng là trống rỗng: Trong khi hành giả quán hoại diệt theo cách ấy, vị ấy thành công làm cho các hành đều có vẻ trống rỗng như sau: "Chỉ có các hành tan rã, sự tan rã của chúng gọi là chết, ngoài ra không có gì khác".

25. Là quán thuộc tăng thượng tuệ: tức là tư duy về đối tượng, quán diệt, tướng trống rỗng, cả ba gọi là quán thuộc tăng thượng tuệ.

26. Thiện xảo trong ba quán: Một tỷ kheo có khả năng trong ba quán vô thường, khổ, vô ngã. Và trong bốn tuệ khởi từ Vô dục, thiện xảo về ba tướng: là dễ hoại diệt, khủng khiếp và trống rỗng. Các tà kiến không lay động vị ấy: Vị ấy không bị lung lay về các loại kiến chấp như thường, đoạn, v..v..

27. Khi hành giả không còn lung lay và nhờ vậy, luôn luôn nhớ rằng cái chưa diệt sẽ diệt, chưa tan sẽ tan, thì vị ấy không kể sự sanh, trú, khởi và tướng của tất cả hành, các hành tiếp tục tan rã như đồ gốm vỡ tan khi bị đánh, như bụi nhỏ phân tán, như mè rang, và hành giả chỉ thấy sự tan rã của chúng. Như một người mắt sáng đứng trên bờ sông dưới cơn mưa lớn sẽ thấy những bọt nước ở trên mặt sông hiện ra rồi tan ngay sau đó, cũng vậy, hành giả luôn luôn thấy các hành tan hoại, và đức Thế tôn dạy về một thiện giả như thế là:

Hãy nhìn như bọt nước,

hãy nhìn như cảnh huyễn,

quán nhìn đời như vậy,

thân chết không bắt gặp. (Dhp. 170)

28. Khi hành giả thấy các hành luôn luôn tan rã như thế, thì sự quán hoại diệt tăng thịnh nơi vị ấy, đem lại 8 lợi ích như sau: Bỏ được tà kiến về hữu, bỏ bám víu vào sự sống, luôn luôn tinh cần, có mạng sống thanh tịnh, không còn lo âu, không sợ

*hãi, có được nhẫn lực và từ ái, điều phục được buồn chán và hoan lạc. Do đó cổ đức nói:*

*Khi thấy tám đức tính thù thắng này,  
vị ấy quán các hành luôn luôn  
thấy sự tan rã để đạt đến bất tử,  
như bậc trí thấy khăn bịt đầu đang cháy. (S. v, 440)  
Diệt trí đến đây là chấm dứt.*

### III. Bồ Úy Trí

29. Khi hành giả tu tập, làm cho sung mãn như trên, sự quán hoại diệt, đối tượng của quán này là diệt, tức sự tan rã, rơi rụng, phân tán của các hành, thì khi ấy tất cả hành được phân loại theo các hữu, sanh, thú, trú và hữu tình cư đều hiện rõ cho hành giả dưới hình thức một sự khủng khiếp vĩ đại như sư tử, cọp, beo, ma quỷ, la sát, bò mộng, chó dữ, voi điên, rắn độc xấu xí dị hình sấm sét, bãi tha ma, chiến địa, hố than hừng, v.v.. hiện ra trước mắt một người nhát gan khi y muốn sống yên ổn. Khi hành giả thấy các hành diệt một cách mau chóng như thế nào trong quá khứ, các hành hiện tại cũng đang diệt, các hành tương lai sẽ diệt thì bồ úy trí sanh khởi nơi vị ấy.

30. Ví dụ: Ba con trai của một người đàn bà đã phạm pháp, bị vua ra lệnh chặt đầu. Bà đi theo các con đến nơi hành quyết. Khi chặt đầu đứa con cả xong, người ta khởi sự chặt đầu đứa thứ hai. Khi thấy đứa con cả bị chặt đầu, đứa con thứ đang bị, thì bà hết hy vọng cho đứa út, và nghĩ: "Nó cũng sẽ giống như các anh nó". Hành giả cũng thế, thấy các hành quá khứ diệt như bà mẹ thấy con cả đã đứt đầu. Thấy các hành hiện tại đang diệt, như mẹ thấy con thứ đang bị chặt đầu. Thấy sự diệt của các hành vị lai, như bà mẹ hết hy vọng đối với đứa con út, vì nghĩ: "các hành vị lai cũng sẽ diệt như thế". Khi thấy vậy, bồ úy trí sanh khởi nơi hành giả.

31. Một thí dụ khác. Một người đàn bà có tử cung nhiễm độc, đã sinh 10 con, trong số này, chín đứa đã chết, còn một đứa đang chết trong tay. Trong bụng bà còn một đứa nữa. Khi thấy chín đứa đã chết, đứa thứ 10 đang chết, thì bà hết hy vọng với đứa còn trong thai, vì nghĩ: "Rồi nó cũng sẽ như bọn này". Đây cũng vậy, thiền giả thấy các hành quá khứ đã diệt giống như người đàn bà nhớ lại 9 đứa con đã chết. Hành giả thấy các hành hiện tại đang diệt, như bà mẹ thấy con trên tay đang chết. Hành giả thấy các hành vị lai sẽ diệt giống như bà mẹ hết hy vọng với đứa trong thai. Khi thấy vậy, trí bồ úy sinh khởi nơi hành giả.

32. Nhưng cái trí bồ úy đó, chính nó có sợ hãi, hay không sợ hãi? Nó không sợ. Vì chỉ có sự phán đoán rằng, hành quá khứ đã diệt, hành hiện tại đang diệt, hành vị lai sẽ diệt. Cũng như một người có mắt thấy ba hố than hừng ở cổng đô thị, nhưng không sợ hãi, vì anh ta chỉ lập ra cái phán đoán rằng: người nào bất cứ, hễ rơi vào đó sẽ đau khổ không ít. Hoặc như khi một người có mắt nhìn ba cọc sắp thành hàng, một cọc bằng cây cau, một cọc sắt và một cọc bằng vàng, thì anh ta không sợ, mà chỉ tưởng tượng rằng, người nào té trên đấy sẽ đau khổ không ít. Cũng vậy, trí bồ úy tự nó không sợ, mà chỉ lập phán đoán rằng trong ba loại hữu như ba "hố than hừng và ba cái cọc, các hành quá khứ đã diệt, các hành hiện tại đang diệt, các hành vị lai sẽ diệt.

33. Nhưng nó được gọi là "tướng đáng sợ" chỉ vì hành trong tất cả hữu sanh thú trú và hữu tình cư đều khủng khiếp, vì bắt buộc phải hoại diệt và bởi thế, chúng có vẻ đáng sợ.

Kinh văn liên hệ đến điều này như sau: "Khi hành giả tác ý vô thường, thì cái gì có vẻ khủng khiếp? Khi hành giả tác ý khổ, thì cái gì có vẻ khủng khiếp? Khi hành giả tác ý vô ngã, thì cái gì có vẻ khủng khiếp? Khi vị ấy tác ý vô thường, tướng có vẻ khủng khiếp, khi vị ấy tác ý khổ, sanh có vẻ kinh khủng. Khi tác ý vô ngã, tướng và sanh có vẻ khủng khiếp". (Ps. ii, 63)

34. Ở đây, tướng là tướng của hành. Đây là danh từ chỉ các hành quá khứ, vị lai và hiện tại. Hành giả chỉ thấy cái chết của các hành khi các ý chúng là vô thường và bởi thế tướng hiện ra cho vị ấy là khủng khiếp. Sanh là sanh trong các loại hữu thuộc sắc và vô sắc. Hành giả thấy sự sanh - mặc dù thông thường cho là vui - chỉ như một tình trạng liên tục bị áp bức, khi vị ấy tác ý chúng là khổ, bởi thế sanh đối với vị ấy có vẻ khủng khiếp. Khi tác ý chúng là vô ngã, hành giả thấy cả tướng lẫn sanh là trống rỗng, vô vị, không vô chủ, không người hưởng đạo, như khu làng trống, như ảo ảnh, như thành yêu quái v.v.. và như vậy, tướng và sanh đối với vị ấy có vẻ khủng khiếp.

Bổ úy trí đến đây chấm dứt.

#### IV. Quá Hoạn Trí (Trí Quán Sự Nguy Hiểm)

35. Khi tu tập, làm cho sung mãn trí bổ úy, hành giả không thấy một chỗ trú nào, chỗ nương nào, không chỗ nào để đi đến, không chỗ ẩn nấp nào trong các loại hữu, sanh, thú, thức trú và hữu tình cư. Trong tất cả loại hữu sanh thú trú và hữu tình cư, không một hành nào vị ấy có thể hi vọng, bám víu vào đó. Ba loại hữu bấy giờ đối với hành giả là những hố than hừng, bốn đại như rắn độc dị hợm. (S. iv,174), năm uẩn như những kẻ sát nhân đang tuốt kiếm giơ lên (S. iv,174), sáu nội xứ như khu làng trống, sáu ngoại xứ như kẻ cướp đang cướp bóc làng (S. iv, 174 - 5), bảy thức trú và chín hữu tình cư như đang bốc cháy, hừng hực, sáng rực với 11 ngọn lửa (S. iv,19), và tất cả hành có vẻ như một khối khổng lồ toàn những thứ nguy hiểm không khả ý, không thực chất, như ung nhọt, như bệnh, như mũi tên, như tai họa, như sâu não. (xem M. i,436). Như thế nào?

36. Chúng giống như một khu rừng với quang cảnh trông khả ái nhưng đầy thú dữ, một cái hang đầy cạp beo, một ao nước bị quỵ ám, một kẻ thù tuốt gươm giơ lên, như thức ăn tẩm độc được, như con đường đầy kẻ cướp, như hố than hừng, như bãi chiến địa kẻ thù đang thanh toán nhau... đối với kẻ nhất gan muốn sống yên ổn. Và cũng như người ấy sợ hãi khiếp đảm lông tóc dựng ngược, khi gặp phải một khu rừng có nhiều thú dữ, v.v.. và chỉ thấy toàn là hiểm nguy, cũng vậy, hành giả khi thấy các hành là kinh khủng do quán tan rã, thì thấy rằng chúng hoàn toàn không thực chất, không khả ý, thuần là hiểm nguy.

37. Thế nào tuệ (understanding) về tướng nguy hiểm được gọi là quá hoạn trí.

(1a) Tuệ về tướng kinh khủng như sau: "Sanh là kinh khủng" là quá hoạn trí.. Tuệ về tướng kinh khủng như sau: "Khởi là kinh khủng" (occurrence = khởi; arising = sanh) .. Tướng là kinh khủng... Tích lũy là kinh khủng... Kiết sanh là kinh khủng... Thú (destiny) là kinh khủng... Sanh loại (generation) là kinh khủng... Tái xuất hiện (re-arising) là kinh khủng.. Sanh.. Già... Bệnh... chết là kinh khủng.. Sâu

là kinh khủng... Tuệ về tướng kinh khủng như sau: "Bi là kinh khủng" là quá hoạn trí. Tuệ về tướng kinh khủng như sau: "Nã là kinh khủng" là quá hoạn trí.

(1b) Trí biết tình trạng an ổn là: "Không sanh là an ổn... không khởi là an ổn... v.v. Trí biết tình trạng an ổn là: "Không nã là an ổn".

(1c) Trí biết tình trạng an ổn là: "Sanh là khủng khiếp, không sanh là an ổn". Trí biết tình trạng an ổn là: "Khởi là khủng khiếp, không khởi là an ổn".. "Nã là khủng khiếp, vô nã là an ổn"

(2a) Tuệ về tướng khủng khiếp: "Sanh là khổ", là quá hoạn trí... "Nã là khổ", quá hoạn trí.

(2b) Trí (knowedge) biết tình trạng an ổn là: "Không sanh là lạc", v.v.. "Không nã là lạc".

(2c) Trí biết tình trạng an ổn là: "Sanh là khổ, không sanh là lạc" v.v. "Nã là khổ, không nã là lạc".

(3a) Tuệ là tướng khủng khiếp như: "Sanh là thế gian", là quá hoạn trí.. "Nã là thế gian" là quá hoạn trí.

(3b) Trí biết tình trạng an ổn là: "không sanh là xuất thế".. "không nã là xuất thế"

(3c) Trí biết tình trạng an ổn là: "Sanh là thế gian, không sanh là xuất thế"... "Nã là thế gian, không nã là xuất thế".

(4a) Tuệ về tướng khủng khiếp: "Sanh là các hành" là quá hoạn trí... "Nã là các hành" là quá hoạn trí.

(4b) Trí biết tình trạng an ổn là: "Không sanh là Niết bàn"... Trí biết tình trạng an ổn là: "Không nã là Niết bàn".

(4c) Trí biết tình trạng an ổn là: "Sanh là các hành, không sanh là Niết bàn"... "Nã là các hành, không nã là Niết bàn".

"Vị ấy quán là khổ

Sự sanh, khởi và tướng

tích lũy, kiết sanh.

và đây là quá hoạn trí.

Vị ấy quán là lạc, sự không sanh

không khởi, không tướng

không tích lũy, không kiết sanh.

Và đây là trí an ổn của vị ấy.

Quá hoạn trí này

Có năm nguồn gốc

Trí an ổn cũng có năm nguồn gốc.

Vị ấy tuệ tri (understands) 10 trí

Khi thiện xảo về cả hai loại trí này

Thì những tà kiến đủ loại không lay động được vị ấy"

Trí là nói theo nghĩa cái được biết (sở tri), còn tuệ là hành vi hiểu biết (năng tri).

Do vậy nói: "Tuệ về tướng kinh khủng là Quá hoạn trí" (Ps. i, 59)

38. Ở đây, Sanh là sự xuất hiện trong cõi hữu này, với nghiệp trước làm duyên.

Khởi là sự khởi lên của những gì đã sanh theo cách ấy. Tướng là tướng của tất cả hành. Tích lũy là nghiệp làm nhân cho kiết sanh tương lai. Kiết sanh là sự xuất



hiện trong tương lai. Thú là côi (trời, người súc sanh..) trong đó kiết sanh xảy ra. Sanh loại (generation) là sự sanh các uẩn. Tái xuất hiện là sự sanh khởi của nghiệp dị thục, được nói như sau:

"Nơi một người đã đạt đến đấng hay tái sanh tại đấng" (Dhs. 1282). Sanh là sanh ra do hữu làm duyên, và chính sanh này là một duyên cho già chết. Già, bệnh chết... đã rõ.

39. Và ở đây, chỉ có 5 pháp khởi từ sanh, được nói kể như những đối tượng thực sự của quá hoạn trí. Những cái khác đều là đồng nghĩa với chúng. Vì "sanh" và "sanh loại" là đồng nghĩa với "khởi và kiết sanh". Hai từ "thú" và "tái hiện" (hay tái sanh) đồng nghĩa với sanh khởi, Già, v.v.. đồng nghĩa với "tướng". Do đó nói:

Hành giả quán là khổ

Sự sanh, khởi và tướng

tích lũy và kiết sanh.

Và đây là quá hoạn trí.

Trí quá hoạn này,

có 5 nguồn gốc (xem đ.37)

40. "Trí về tình trạng an ổn là: "Không sanh là an ổn, v.v. điều này nói ra để nêu lên cái loại trí ngược lại với quá hoạn trí. Hoặc, khi được nói như vậy, rằng có sự an ổn thoát mọi hãi hùng, nguy hiểm, đó là để an ủi những người tâm thần tán loạn do thấy nguy hiểm qua tướng khủng khiếp. Hoặc, khi sanh, v.v. đã rõ rệt là tướng kinh khủng, thì tâm hành giả khuynh hướng về những pháp đối lập với chúng, bởi thế, trí về an ổn này được nói để chỉ rõ những lợi lạc trong trí quá hoạn do tướng khủng khiếp đem lại.

41. Và ở đây, (1a) cái gì khủng khiếp dĩ nhiên là (2a) khổ, cái gì khổ thì thuần là (3a) thế gian vì nó không thoát khỏi tánh thế tục của những vòng tái sanh, của thế gian và của phiền não.

[Chú thích: Pm. Định nghĩa ba thứ thế gian tính (āmisā: worldliness) như sau: thế gian tính của vòng luân chuyển (vaṭṭāmisā), tức ba vòng xoay quá khứ vị lai hiện tại, thế gian tính của thế tục (lokāmisā), tức 5 dục trường dưỡng gồm tài, sắc, danh, ân, ngã, vì chúng có thể đưa đến cấu uế, thế gian tính của phiền não (kilesāmisā) là chính những cấu uế (Pm. 836)]

Và cái gì là thế gian thì chỉ là (4a) các hành, bởi thế mà nói: (2a) Tuệ về tướng kinh khủng "sanh là khổ, gọi là quá hoạn trí" ..v..v. Và tuy nhiên, có một sự khác biệt cần hiểu ở đây về cách sanh của các pháp ấy, vì có sự khác biệt trong hình thái của chúng: hình thái khủng khiếp, hình thái đau khổ, và hình thái thế tục.

42. Vị ấy tuệ tri mười trí: người nào hiểu được quá hoạn trí sẽ hiểu được, thâm nhập, chứng 10 loại trí là năm trí căn cứ trên sanh, v.v. và 5 trí căn cứ trên sự không sanh, v.v. Khi thiện xảo về hai thức trí này, nghĩa là trí về sự nguy hiểm và trí về an ổn, thì các tà kiến đủ loại không lay động được vị ấy, vị ấy không giao động vì các kiến chấp như: "Niết bàn tối hậu là ở đây và bây giờ". Những gì còn lại đã rõ.

Đây là quá hoạn trí.

V. Trí Vô Dục

43. Khi thấy các hành là nguy hiểm, hành giả trở nên vô dục đối với tất cả các loại hành thuộc tất cả hữu, thú, thức trú, hữu tình cư. Vị ấy không thỏa mãn, thích thú trong đó. Cũng như con ngỗng vàng yêu mến chân núi không thích thú với ao đầm hôi hám ở cổng làng tiện dân, mà chỉ ưa thích miền Thất hồ (xem Ch. XIII, 38) cũng vậy, hành giả này không thích thú trong các hành đủ loại đã được thấy rõ là nguy hiểm, mà chỉ thích thú trong bảy tuệ quán, vì vị ấy ưa thích tụ tập. Và cũng như sư tử vua của loài thú, không thích thú ở trong cái cũi vàng, mà thích núi đồi Hy mã Lạp sơn rộng ba ngàn dặm, cũng thế sư tử thiên gia này không thích ba hữu thiên thú, [Các cõi trời dục giới, cõi phạm thiên sắc giới, và vô sắc giới] mà chỉ thích ba pháp quán. Và cũng như con voi sáu ngàn Chaddanta vua của loài voi, có thần lực đi giữa hư không, không thích đô thị mà chỉ yêu mến vùng ao hồ và núi rừng phủ tuyết, cũng vậy, thiên giả này không tìm thấy thích thú trong bất cứ hành nào, mà chỉ yêu thích trạng thái an ổn được thấy như sau: "không sanh là an ổn", và tâm vị ấy hướng đến, thiên về phía ấy.

Trí vô dục đến đây chấm dứt.

44. Trí quá hoạn cũng như hai trí sau cùng về ý nghĩa là một. Do vậy, cổ đức nói: "Trí bố úy chỉ có một nhưng ba tên khác nhau. Trí ấy thấy các hành là kinh khủng, nên gọi là "Bố úy trí". Nó làm khởi dậy tướng nguy hiểm trong những hành ấy, nên gọi là "Trí vô dục". Lại nữa, kinh cũng nói: "Tuệ về tướng khủng khiếp, Bố úy trí và Vô dục trí, ba thứ này chỉ là một về nghĩa, chỉ khác danh từ" (Pm. ii, 63)

#### VI. Dục Thoát Trí

45. Khi nhờ trí vô dục thiện nam tử trở nên vô dục đối với bất cứ loại hành nào trong các hữu sanh, thú, trú và hữu tình cư, không thỏa mãn, thích thú trong đó, thì tâm vị ấy không còn bám víu, ràng buộc vào chúng, và vị ấy mong muốn giải thoát toàn thể các hành thoát ly khỏi chúng. Như thế nào?

46. Như một con cá trong lưới, con cóc trong hàm rắn, con thú mắc bẫy, con nai sa lưới, con rắn trong tay kẻ bắt rắn, voi sa lũy, long vương trong miệng thần Supanna, mặt trăng trong miệng Rahu (nguyệt thực), như người bị kẻ thù vậy, v.v. tất cả những sinh vật này đều mong muốn giải thoát, cũng vậy, tâm hành giả muốn giải thoát toàn thể các hành, thoát ly khỏi chúng. Khi vị ấy không còn nương tựa vào bất cứ loại hành nào nữa, mà mong mỏi giải thoát tất cả hành, thì dục thoát trí sanh khởi nơi vị ấy.

Trí dục thoát đến đây là hết.

#### VII. Tư Duy Trí

47. Khi muốn giải thoát khỏi tất cả các hành, thuộc các hữu, sanh, thú, trú và hữu tình cư, hành giả phải phân tích chúng, gán cho chúng ba đặc tính bằng trí tư duy.

48. Vị ấy thấy các hành là vô thường, vì: chúng không liên tục, tạm bợ, bị giới hạn bởi sinh và diệt, phân tán, phù du, khả hoại, không bền, chịu biến đổi, không có lõi, phải đoạn diệt, hữu vi, phải chết, v.v..

Vị ấy thấy các hành là khổ, vì: chúng liên tục bị bức bách, khó chịu, là căn cứ cho khổ, là bệnh, ung nhọt, mũi tên, tai họa, đau khổ, cơn dịch, ương ách, khủng khiếp, đe dọa, vô bộ, không phải chỗ trú, không phải chỗ nương, một mối nguy, căn rễ của họa hoạn, sát nhân, hữu lậu, mối của ma, bị sanh già bệnh, sầu bi não, cấu uế, v.v.

Vị ấy thấy các hành là bất tịnh xấu xí - hệ lụy của đặc tính khổ, vì: chúng đáng phản đối, hôi hám, ghê tởm, gớm ghiếc, dù có nguy trang cũng vô ích, vì chúng dị hình, khả ố, v.v.

Vị ấy thấy tất cả hành là vô ngã, vì: chúng xa lạ, trống rỗng, vô vị, vô chủ, không sáng tạo chủ, không có năng lực gì có thể thi thố trên chúng, v.v.

Khi thấy các hành như trên, vị ấy được xem là phân biệt các hành bằng cách gán cho 4 đặc tính cho chúng.

49. Nhưng tại sao hành giả phân biệt chúng theo cách ấy? Để mưu cầu phương tiện giải thoát. Đây là một ví dụ: Một người nghĩ đến việc bắt một con cá. Anh ta lấy một cái lưới tung vào nước. Anh bỏ tay vào miệng lưới trong nước, và nắm được cái cổ của một con rắn. Mừng rỡ, anh nghĩ: "Ta đã bắt được một con cá" Với sự tin tưởng mình đã bắt được một con cá lớn, anh dờ lên nhìn. Khi trông thấy ba đốm, anh nhận ra đó là một con rắn và đâm ra hoảng sợ. Thấy nguy hiểm, anh cảm thấy hết thềm, đội ngược với cái anh vừa bắt được, và muốn thoát ly nó. Tìm cách thoát, anh ta tháo những khoanh rắn ra khỏi tay, khởi từ cái đuôi của nó. Rồi đưa tay lên, sau khi đã làm kiệt sức con rắn bằng cách vắn hai ba vòng cái đầu nó, anh ném nó ra xa, la lên: "Cút đi, đồ yêu quái!". Anh vội bò lên đất khô, đứng nhìn lại chỗ cũ, nghĩ: "Ói giời, ta vừa thoát khỏi nanh vuốt một con rắn khổng lồ!".

50. Ở đây, thời gian hành giả vui mừng vì có ngã, là như người kia mừng vì nắm được cổ rắn. Hành giả thấy ba đặc tính trong các hành, sau khi phân tích toàn khối thành ra tứ đại, là như người kia thấy ba đốm khi kéo đầu con rắn ra khỏi miệng lưới. Hành giả biết tướng khủng khiếp là như lúc người kia sợ hãi. Trí quá hoạn là như người kia thấy mối nguy. Trí vô dục là như người kia đội ngược với cái vật anh ta bắt được. Trí dục thoát là như người kia thoát khỏi con rắn. Sự gán ba đặc tính cho các hành bằng tư duy trí, là người kia tìm phương thoát khỏi con rắn. Cũng như người kia làm kiệt sức con rắn bằng cách quay tròn nó, giữ nó cách xa, làm nó hết khả năng cắn mổ, nhờ vậy anh ta thoát được, hành giả cũng làm yếu các hành bằng cách lắc qua lắc lại chúng với ba đặc tính, khiến chúng không còn xuất hiện trở lại dưới hình thức thường lạc ngã tịnh, và nhờ vậy hành giả được giải thoát. Do đó trên đây nói rằng: "Hành giả phân biệt các hành theo cách ấy để mưu cầu phương tiện giải thoát.

51. Ở điểm này, trí tư duy đã khởi lên nơi vị ấy. Về trí này, được nói như sau: "Khi hành giả tác ý vô thường, thì nơi vị ấy trí khởi lên sau khi tư duy về cái gì? Khi hành giả tác ý khổ... vô ngã, thì nơi vị ấy, trí khởi lên sau khi tư duy về cái gì? Khi hành giả tác ý vô thường, thì nơi vị ấy trí khởi lên sau khi tư duy về tướng. Khi hành giả tác ý khổ, thì nơi vị ấy trí khởi lên sau khi tư duy về sanh. Khi hành giả tác ý vô ngã, thì nơi vị ấy trí khởi lên sau khi tư duy về tướng và sanh. (Ps. ii, 63).

52. Ở đây, sau khi tư duy về tướng có nghĩa sau khi đã biết tướng của các hành, nhờ đặc tính vô thường, là không bền, tạm bợ. Dĩ nhiên, không phải trước đã biết rồi sau trí mới khởi lên, nhưng sở dĩ nói vậy là theo thể tục, như đoạn nói: "Do duyên tâm và tâm pháp, mà ý thức sanh" (M. i, 112) v.v.. Hoặc có thể hiểu là nó được diễn tả theo phương pháp Đồng nhất bằng cách đồng nhất cái trước với cái sau. Ý nghĩa của sanh, tướng và sanh cũng cần hiểu như vậy.

Trí tư duy đến đây chấm dứt.

Mở đầu chương 21, chúng ta hãy giả sử một hành giả đang hành thiền và thực hành thiền minh sát. Cho đến lúc này thì vị ấy đã đạt đến trí thấy sự sanh và diệt (Sanh Diệt Trí). Như vậy trước tiên vị ấy sẽ có sát-na định và sau đó vị ấy đi đến đến chỗ thấy danh và sắc một cách rõ ràng. Kế tiếp vị ấy thấy các nhân của danh sắc. Kế tiếp nữa vị ấy quán các hiện tượng tâm và vật lý bằng cách dùng trí quán theo nhóm hay trí thẩm sát tam tướng. Trí đó được gọi là trí ‘minh sát suy luận’. Và sau đó vị ấy cố gắng để thấy sự sanh và diệt của các hiện tượng tâm vật lý hay danh và sắc ấy. Vị ấy quán sự sanh và diệt của các pháp.

Đến đây minh sát trí của vị ấy đã có phần phát triển. Ở khoảnh khắc này, tức khoảnh khắc vị ấy thấy sanh diệt cũng là lúc vị ấy bị quấy rầy bởi mười cấu uế của minh sát hay mười chướng ngại như ánh sáng rực rỡ (hào quang), hỷ lạc, khinh an, và v.v... Chúng được gọi là những chướng ngại của minh sát bởi vì nếu vị ấy nghĩ rằng chúng là những dấu hiệu của sự giác ngộ, thời vị ấy sẽ ngưng hành. Vì thế vị ấy sẽ không đạt được bất kỳ tiến bộ nào thêm nữa. Chúng là những chướng ngại cho sự tiến bộ trong thiền minh sát. Do đó vị ấy cần phải vượt qua chúng. Vị ấy phải xem chúng chỉ như những hiện tượng thoáng qua. Vị ấy phải dán tâm vào việc quán tính chất sanh diệt của các hiện tượng danh sắc. Chương trước chấm dứt với khả năng quyết định của vị ấy về cái gì là chánh đạo và cái gì không phải là chánh đạo (Đạo Phi Đạo). Điều đó có nghĩa rằng vị ấy biết mười chướng ngại này không phải là chánh đạo. Vị ấy không hoan hỷ với chúng; vị ấy không giữ chúng lại mà tiếp tục quán trên sự sanh diệt vốn là chánh đạo. Vì thế việc quán sanh diệt của vị ấy vẫn chưa chấm dứt do bị quấy rầy bởi mười chướng ngại. Giờ đây khi thoát khỏi những chướng ngại này vị ấy phải tiếp tục. Trong chương 21 vị ấy sẽ tiếp tục quán sanh diệt trở lại.

Quán sanh diệt có hai phần, giai đoạn chưa hoàn thiện và giai đoạn hoàn thiện. Trước tiên vị ấy hành quán sanh diệt chưa hoàn thiện. Ở điểm này vị ấy bị quấy rầy bởi mười chướng ngại. Giờ đây vị ấy đã dọn dẹp những chướng ngại đó và tiếp tục hành thêm. “Minh sát đạt đến tột đỉnh của nó với Tám Trí, Và Trí Thuận Theo Chân Lý (Trí Thuận Thứ) là thứ chín.” Như vậy có cả thấy chín minh sát trí. Chín trí này được gọi là Đạo Tri Kiến Thanh Tịnh (‘Sự thanh tịnh nhờ Biết và Thấy Con Đường’). Cho đến cuối chương vừa rồi, tức chương nói về ‘Đạo Phi Đạo Tri Kiến Thanh Tịnh’, vị ấy mới đạt đến sự thanh tịnh ấy và tiếp tục thực hành sự thanh tịnh tiếp theo gọi là ‘Đạo Tri Kiến Thanh Tịnh’. Và giai đoạn thanh tịnh này gồm nhiều giai đoạn của Minh Sát Trí. Vì thế ở đây chúng ta có chín.

“Tám minh sát trí<sup>21</sup> nên hiểu như sau: (1) Trí Quán Sanh Diệt<sup>22</sup> (Sanh Diệt Trí), vốn là minh sát trí thoát khỏi những cấu uế và vững chãi trên lộ trình của nó (nói cách khác nó là sanh diệt trí đã được hoàn thiện hơn.), Trí Quán sự Diệt (Diệt Trí), (3) Trí thấy sự Xuất Hiện như Đáng Sợ (Bố Úy Trí), (4) Trí Quán Sự Nguy Hiểm (Quá Hoạn Trí), (5) Yếm Ly Trí, (6) Dục Thoát Trí, (7) Tư Duy Trí và (8) Hành Xả Trí.” Những trí này vị ấy sẽ đạt đến theo tuần tự như vậy.

“Trí Thuận Theo Chân Lý<sup>23</sup> là Thứ Chín’ là một từ chỉ sự Thuận Thứ.” Trí này sẽ trở nên rõ ràng sau đó. “Vì thế một người muốn hoàn thiện trí thuận thứ phải lấy tám trí này làm công việc của mình, bắt đầu với Sanh Diệt Trí (Udayabbayañāṇa) thoát khỏi những cấu uế.” Như vậy vị ấy phải hành Sanh Diệt Trí hay Quán Sự Sanh và Diệt trở lại.” Tại sao vị ấy lại phải tiếp tục với sanh diệt trí? Để quán ba đặc tính.” Trước đây vị ấy đã từng quán ba đặc tính,

<sup>21</sup> **Chín tuệ quán (Vipassanāñāṇa), cũng gọi là tuệ minh sát, tức là trí thông suốt thực tính của danh sắc:**

1. Sanh diệt tuệ (Udayabbayañāṇa), trí thấy rõ sự sanh và diệt của danh sắc, các hữu vi đều có sanh có diệt.
2. Diệt một tuệ (Bhaṅgañāṇa), trí bén nhạy chỉ nhận thấy tánh hoại diệt của danh sắc thô, trí này quán chiếu danh sắc thuần thực hơn sanh diệt tuệ.
3. Kinh úy tuệ (Bhayañāṇa), là giai đoạn thứ ba của tuệ quán, vị hành giả do thấy rõ sự biến diệt của danh sắc, nhận thức mạng sống luôn bị đe dọa nên sanh tâm kinh cảm.
4. Tội quá tuệ (Ādinavañāṇa), giai đoạn kế tiếp, sau khi khởi tâm kinh cảm hoại tánh của danh sắc thì trí nhận thức thực trạng nguy hiểm của danh sắc. (過 quá Tục dùng như chữ quá 過. 患 quá hoạn)
5. Yếm ly tuệ (Nibbidāñāṇa), tuệ nhàm chán khi thấy rõ sự nguy hiểm của danh sắc thì hành giả nhàm chán, không thiết tha với cái gì nữa.
6. Dục thoát tuệ (Muñcītukamyatāñāṇa), khi đã nhàm chán đối với danh sắc, hành giả khởi tâm mong muốn thoát khỏi thực trạng danh sắc.
7. Quyết ly tuệ (Paṭisaṅkhārañāṇa), khi đã mong thoát khỏi danh sắc, hành giả càng thăm xét danh sắc theo tam tướng để xác định thực trạng.
8. Hành xả tuệ (Saṅkhārupekkhāñāṇa), khi tâm hành giả thăm xét tam tướng mới biết rõ rằng pháp hữu vi thực tính là vậy, có diễn tiến là vậy, khi ấy tâm hành giả dịu bớt nôn nóng, có trạng thái rất bình thản đối với mọi diễn biến phức tạp.
9. Thuận thứ tuệ (Anulomañāṇa), tức là tuệ thuận hướng níp-bàn, lấy níp-bàn làm đối tượng.

KTPH Hòa Thượng Giác Giới

<sup>22</sup> “Sanh diệt trí đã trở nên quen thuộc nên được hiểu như thuộc về đoạn biến tri (pahāna pariññā). Quán chỉ sự diệt của các hành là quán diệt; trí quán đó được gọi là trí quán sự diệt hay Diệt Trí. Người, do trí này, thấy các pháp đúng thực đáng sợ như vậy là Bố Úy Trí. Trí nắm bắt khía cạnh đáng sợ của các pháp thuộc tam giới khi chúng xuất hiện là Quá Hoạn Trí. Người mong muốn được giải thoát, nó có thể là tâm hoặc người. Trạng thái của nó là mong muốn giải thoát. Trạng thái đó tự nó là Dục Thoát Trí. Trí khởi lên theo cách suy xét lại là Tư Duy Trí. Trí khởi lên khi nhìn các hành với thái độ xả (nirapekkhata) là Hành Xả Trí.

<sup>23</sup> Trí Thuận Thứ được gọi là ‘trí thuận theo chân lý’ bởi vì nó thích hợp cho việc thể nhập các chân lý do sự biến mất của bóng tối vô minh thô vốn che đậy các chân lý” (Vism-mhṭ 822). Thuật ngữ saccānulomikañāṇa — “trí thuận theo chân lý” xuất hiện ở Vibh 315. Từ anulomañāṇa — “trí thuận thứ” xuất hiện trong Paṭṭhāṇa (Paṭṭh I 159), nhưng rõ ràng không được tìm thấy ở nơi nào khác trong Piṭakas (Tam Tạng).

nhưng trí quán ba đặc tính của vị ấy vẫn chưa đủ mạnh. Để làm cho trí quán ấy mạnh lên, vị ấy phải hành quán ba đặc tính trở lại. “Sanh diệt trí đã đề cập, bị mười cấu uế làm cho không còn đủ năng lực để có thể quán ba đặc tính đúng theo bản chất của chúng (do vị ấy bị quấy rầy bởi mười cấu uế của minh sát); nhưng một khi đã thoát khỏi các cấu uế, nó có thể làm được điều này. Vì thế vị ấy phải tiếp tục với sanh diệt trí trở lại để quán các đặc tính.” Vị ấy thực hành quán sanh diệt trở lại. Khi vị ấy hành thiền, vị ấy thấy sự sanh diệt hay sự xuất hiện và biến mất của các pháp, đó là sự sanh và diệt của những gì vị ấy quan sát ở sát-na hiện tại.

Kế tiếp, Thanh Tịnh Đạo giải thích ba đặc tính — khi các đặc tính không thể hiện rõ ràng và vì lý do gì. Ở đây, “Các đặc tính không trở nên rõ ràng khi có cái gì đó không được chú ý đến và có cái gì đó che đậy chúng. Cái đó là gì? Trước tiên, đặc tính vô thường không trở nên rõ ràng vì, khi sanh và diệt không được chú ý đến, và nó bị che đậy bởi tính tương tục.” Chúng ta không thể thấy sự vô thường của các pháp do nó bị che đậy bởi tính tương tục. Do vì chúng ta không thể loại trừ được cái khái niệm về tính tương tục này nên chúng ta không thể thấy sự vô thường của các pháp. Như vậy đặc tính vô thường bị che đậy bởi tính tương tục.

“Đặc tính khổ không trở nên rõ ràng (tức chúng ta không thể thấy nó); bởi vì, khi sự bức bách liên tục không được chú ý đến (khi chúng ta không tập trung trên sự bức bách liên tục của sanh diệt), nó bị che đậy bởi các oai nghi.” Điều đó có nghĩa là chúng ta rất thường thay đổi từ oai nghi này sang oai nghi khác. Khi chúng ta thay đổi từ oai nghi này sang oai nghi khác, oai nghi kế được nói là không thể làm cho cái khổ được thấy rõ. Tức là khi chúng ta mới có một chút đau, chúng ta liền thay đổi oai nghi, đặc biệt khi chúng ta không hành thiền. Giả sử chúng ta ngồi một lúc, và có cái đau hay có cái gì đó bất tiện, chúng ta liền thay đổi oai nghi để được thoát khỏi nó. Như vậy khi chúng ta thay đổi oai nghi, cái đau biến mất. Cái đau hay khổ không trở nên rõ ràng bởi vì chúng ta cứ thỉnh thoảng lại thay đổi oai nghi. Do thường xuyên thay đổi oai nghi chúng ta không thấy được rằng sắc pháp (hiện tượng vật lý) luôn bị bức bách bởi sanh diệt. Khi chúng ta thấy sự sanh diệt (sanh lên rồi biến mất), và khi chúng ta thấy rằng nó là khổ. Hay khi chúng ta ngồi lâu trong một oai nghi, chúng ta sẽ thấy rằng nó thực sự rất đau. Đó là khổ.

Đặc tính thứ ba là vô ngã. Vô ngã không trở nên rõ ràng bởi vì sự phân tích thành các giới sai biệt không được chú ý tới. Điều đó có nghĩa là khi chúng ta không thấy các hiện tượng tâm vật lý (danh-sắc) trong các phân mảnh hay

trong các giới, hay trong các thành phần khác nhau, thời sẽ có khái niệm về sự rắn chắc (khối tướng). Chúng ta thấy các pháp như nguyên khối. Thực ra chúng được đặt lại với nhau hay được giữ lại với nhau nhờ cái gì đó. Sự phân tích thành các giới khác nhau không được chúng ta chú ý tới; vì thế vô ngã bị che đậy bởi sự rắn chắc hay khối tướng. Vì lẽ nó bị che đậy bởi sự rắn chắc, nên chúng ta không phân tích chúng ra thành các thành phần của chúng được. Và do không phân giải chúng nên chúng ta không thấy được đặc tính thứ ba hay đặc tính vô ngã này.

“Tuy nhiên, khi tính tương tục bị cắt ngang do phân biệt sanh diệt” — khi bạn hành thiền và thực sự thấy sự sanh và diệt của các pháp, thời tính tương tục bị cắt ngang. Tính tương tục bị đứt quãng đối với bạn. Khi tính tương tục bị đứt quãng, đặc tính vô thường trở nên rõ ràng. “Khi các oai nghi bị phơi bày do chú ý đến sự bức bách liên tục (của sanh diệt), đặc tính khổ trở nên rõ rệt trong bản chất thực của nó. Điều này được giải thích ở ghi chú cuối trang thứ 3<sup>24</sup>. “Khi sự phân tích về nguyên khối được thực hiện bằng cách phân tích chúng thành các giới (khi chúng ta phá vỡ chúng thành từng miếng), đặc tính vô ngã trở nên

<sup>24</sup> Trong Chú giải Āyatana-Vibhaṅga chúng ta thấy: “Đặc tính vô thường là rõ rệt, như khi một cái đĩa rơi xuống và bể tan; ... khổ là rõ rệt, như khi một ung nhọt xuất hiện trên thân; đặc tính vô ngã thì không rõ rệt; ... Dù Đức Thế Tôn có xuất hiện hay không đặc tính vô thường và khổ cũng được trình bày, nhưng đặc tính vô ngã thì không được biết đến trừ phi có sự xuất hiện của một vị Phật.” (Vbh-a 49-50).

Lại nữa, trong Chú giải bài Kinh số 22 của Trung Bộ (Majjhima Nikāya): “Sau khi có, nó trở thành không, do đó nó là vô thường; nó vô thường vì bốn lý do, đó là, trong nghĩa của pháp sanh và diệt, của sự thay đổi, của nhất thời, và của phủ nhận thường hằng. Nó là khổ do cách thức bức bách; nó là khổ vì bốn lý do, đó là, trong nghĩa của thiêu đốt, của sự khó chịu đựng, của việc làm cần bản cho khổ, và của đối nghịch với lạc ... Nó là vô ngã do cách không để để vận dụng quyền lực trên nó; nó là vô ngã vì bốn lý do, đó là trong nghĩa của rỗng không, của không có chủ thể, không có Đấng Sáng Tạo, và đối nghịch với ngã (M-a II 113).

Luận về đoạn này của Vism, Chú giải Thanh Tịnh Đạo nói: “Khi tính tương tục bị cắt ngang” có nghĩa là khi tính tương tục bị phơi bày do quan sát sự khác nhau không ngừng của các pháp (danh sắc) khi chúng nối nhau sanh khởi. Vì không phải do sự liên lạc của các pháp mà đặc tính vô thường trở nên rõ rệt đối với một người quán đúng về sanh diệt, mà dĩ nhiên đặc tính vô thường trở nên rõ rệt một cách triệt để hơn do sự rời rạc của chúng, như thể chúng là những mũi tên sắt. ‘Khi các oai nghi được phơi bày’ nghĩa là khi sự che đậy của cái khổ thực sự có hữu trong các oai nghi bị phơi bày. Vì khi cái khổ phát sanh trong một oai nghi, oai nghi kế đã được thực hiện để loại trừ khổ, và như vậy giống như che đậy nó. Nhưng một khi người ta biết chính xác cái khổ trong bất kỳ oai nghi nào đã bị thay đổi bằng cách thay thế oai nghi khác vào chỗ của nó như thế nào, thời sự che đậy của cái khổ có hữu trong chúng đã bị phơi bày bởi vì điều đã trở nên hiển nhiên rằng các hành bị áp đảo không ngừng bởi khổ. ‘Sự phân giải về nguyên khối tướng (ghana: 厚想 hậu tướng (密集的思想, mật tập đích tướng the perception of the compactness, tạm dịch là khối tướng)’ được thực hiện bằng cách phân tích [cái có vẻ rắn đặc] theo cách như vậy, ‘Địa đại là một thứ, thủy đại là một thứ khác’ v.v..., phân biệt mỗi thứ; và theo cách này, ‘Xúc là một thứ, thọ là một thứ khác’ v.v..., phân biệt theo cách như vậy. ‘Khi sự phân tích về nguyên khối tướng được thực hiện’ có nghĩa là khi cái được nén lại như một khối và cái được nén lại như một nhiệm vụ hay như một đối tượng đã được phân tích ra. Vì khi các pháp sắc và vô sắc đã sanh đều đặn hỗ tương lẫn nhau, [danh hỗ trợ sắc và sắc hỗ trợ danh], thời do hiểu sai cho rằng nó là đồng nhất, nguyên khối tướng đã được thừa nhận do không thấy các hành bị nén lại. Cũng vậy, khối tướng về nhiệm vụ được thừa nhận khi, mặc dù đã xác định những khác biệt hiện hữu trong nhiệm vụ của những pháp như vậy, như vậy, chúng lại được xem là một. Và lại nữa, khối tướng về đối tượng được thừa nhận khi, mặc dù đã xác định sự khác nhau hiện hữu theo cách các pháp lấy những đối tượng khác nhau làm đối tượng của chúng, những đối tượng ấy lại được xem như chỉ là một. Nhưng sau khi, bằng trí tuệ, phân tích chúng thành các giới khác nhau, chúng được thấy là tan rã giống như hòn bọt bị bàn tay ép lại. Chúng chỉ là các pháp (dhamma) xuất hiện do các duyên và rỗng không. Theo cách này các đặc tính vô ngã trở nên rõ rệt hơn” (Vism-mhṭ 824).

rõ ràng trong bản chất thực của nó.” Vì thế nếu chúng ta muốn thấy các đặc tính — vô thường, khổ và vô ngã, thì những gì chúng ta phải làm là thấy sự sanh và diệt của các pháp và thấy sự bức bách không ngừng bởi sanh diệt này. Và chúng ta cũng phải phá vỡ mọi thứ thành các yếu tố cấu thành hay các giới.

Bây giờ chúng ta hãy nhìn vào ghi chú cuối trang số 3 (tức ghi chú số 22 của cuốn sách này). “Luận về đoạn này của Vism, Chú giải Thanh Tịnh Đạo nói: “Khi tính tương tục bị cắt ngang” có nghĩa là khi tính tương tục bị phơi bày do quan sát sự khác nhau không ngừng của các pháp (các pháp khác nhau trong từng sát-na. Pháp ở sát-na này không là một với pháp ở sát-na kế) khi chúng nối nhau sanh khởi. Vì không phải do sự liên lạc của các pháp mà đặc tính vô thường trở nên rõ rệt” và v.v... Câu đó không chính xác lắm. Những gì chúng ta cần phải hiểu là một người quan sát đúng (chánh quán) sự sanh và diệt, là người thực sự thấy sự sanh và diệt, đối với một người như vậy các pháp danh sắc không thể biểu hiện trong một trạng thái liên lạc được. Lý do là vì người ấy liên tục thấy các pháp sanh và diệt, sanh và diệt. Nghĩa là ở mỗi sát-na có một pháp mới xuất hiện và biến mất. Và rồi ở sát-na kế có một pháp mới khác xuất hiện và v.v... Vì thế khi vị ấy thấy sự sanh và diệt của các pháp, thời các pháp không thể biểu hiện trong một trạng thái liên lạc đối với vị ấy được. Chúng xuất hiện giống như những tia lửa, chỗ này chỗ kia, chứ không kết nối như một khối được. Do đó đặc tính vô thường trở nên rất rõ đối với người hành thiền có sự chú ý đến sanh diệt hay người thấy sự sanh và diệt một cách rõ ràng.

“Khi các oai nghi được phơi bày’ nghĩa là khi sự che đậy của cái khổ vốn thực sự cố hữu trong các oai nghi được phơi bày. Vì khi cái khổ sanh trong một oai nghi, oai nghi kế đã được thực hiện để loại trừ khổ, và như vậy giống như che đậy nó. Nhưng một khi người ta biết chính xác cái khổ trong bất kỳ oai nghi nào được thay thế bằng cách đổi sang một oai nghi khác như thế nào, thời sự che đậy của cái khổ cố hữu trong chúng đã bị phơi bày bởi vì rõ ràng rằng các hành bị bức bách không ngừng bởi khổ. ‘Sự phân giải về nguyên khối tướng’ được thực hiện bằng cách phân giải [cái có vẻ rắn chắc] theo cách này ‘Địa đại là một thứ, thủy đại là một thứ khác, v.v...’ Trong khi hành thiền chúng ta nhận biết rằng đây là địa đại, đây là thủy đại, đây là hỏa đại, và v.v..., hay đây là thọ, đây là tưởng và v.v...

“ ‘Khi sự phân giải về khối tướng được thực hiện’ hàm ý rằng khi cái bị nén lại như một khối và cái bị nén lại như một nhiệm vụ (nghĩa là ‘như để thực hiện nhiệm vụ’) và cái bị nén lại như thành đối tượng đã được phân tích.” Có ba loại nén (khối tướng) — nén kể như khối, nén kể như nhiệm vụ, và nén kể



như đối tượng. “Vì khi các giai đoạn sắc và vô sắc đã sanh lên đều đặn hỗ tương lẫn nhau (Nghĩa là chúng hỗ trợ tương hỗ lẫn nhau.) [chẳng hạn như danh hỗ trợ sắc và sắc hỗ trợ danh] thời, do diễn dịch sai đó là một đơn vị (đồng nhất), nguyên khối tưởng đã được thừa nhận do không thấy các hành bị nén lại.” ‘Không thấy các hành bị nén lại’ có nghĩa là không quán trên các hành. Từ Pāli được dùng ở đây là ‘maddana’. Nó có nghĩa là ‘nén lại hay cái được gọi là ‘nhào trộn’, giống như bột nhào vậy. Vì thế tác giả đã dịch nó như là ‘nén lại’ ở đây. Nhưng nó phải được hiểu như đang quán. ‘Người đã nén các hành lại’ nghĩa là người đã quán trên các hành. Vì thế chúng ta có thể chỉ cần nói rằng sự nén thành khối được thừa nhận do không quán trên các hành. Nghĩa là khi chúng ta không quán trên các hành, quán trên chúng như vô thường và v.v...

“Cũng vậy khối tưởng về nhiệm vụ (nén lại thành một nhiệm vụ) được thừa nhận khi, mặc dù đã xác định những khác nhau hiện hữu trong nhiệm vụ của những pháp như vậy, như vậy, chúng lại được xem như chỉ là một.” Khi chúng ta thấy một cái gì, con mắt có một nhiệm vụ và nhãn thức (tâm thấy) có một nhiệm vụ. Và cái được thấy (đối tượng) lại có một nhiệm vụ khác. Vì thế chúng có những nhiệm vụ khác nhau, và chúng đang làm các nhiệm vụ khác nhau của chúng vào lúc đó. Nhưng khi chúng ta thấy một cái gì, chúng ta không thấy chúng như những nhiệm vụ khác nhau. Chúng ta chỉ thấy chúng — chúng ta nghĩ chúng ta thấy với con mắt và cũng với nhãn thức. Nếu chúng ta không chú ý, nếu chúng ta không hành thiền, chúng ta thấy các nhiệm vụ như một khối. Chúng ta không thấy rằng nó là nhiệm vụ của con mắt, nó là nhiệm vụ của nhãn thức và v.v... Khi chúng ta thấy những nhiệm vụ này như một khối, thời đó là nén lại kể như một nhiệm vụ.

Kế tiếp là ‘khối tưởng về đối tượng’ (nén lại kể như đối tượng). Chúng ta hãy giả sử một lần nào đó chúng ta thấy một cảnh sắc và lần khác chúng ta nghe một âm thanh (cảnh thính), và một lần khác nữa chúng ta ngửi một mùi hương (cảnh khí). Mặc dù bắt những đối tượng khác nhau, mặc dù các tâm bắt lấy các đối tượng khác nhau, chúng ta cho nó chỉ là một tâm. Chúng ta nghĩ rằng cùng một cái tâm ấy thấy, nghe, ngửi, và v.v... Chúng ta nghĩ rằng tất cả chỉ là một tâm. Chúng ta nghĩ rằng từ lúc bắt đầu của đời mình cho đến hôm nay chúng ta chỉ có một tâm. Đại loại là như thế. Vì thế khi chúng ta tưởng như vậy, tưởng đó gọi là ‘khối tưởng về đối tượng’ (‘sự nén liên quan đến đối tượng’). Nhưng khi chúng ta cố gắng để thấy từng nhiệm vụ một, đó là phá vỡ chúng thành những giới tương ứng của chúng, khối tưởng này biến mất. Và như vậy không thể có sự hiểu lầm như một đơn vị duy nhất.

“Nhưng sau khi đã phân giải chúng thành các giới với trí tuệ như vậy, chúng được thấy là tan rã giống như bọt bị nén lại với bàn tay. Chúng chỉ là các pháp phát sinh do duyên và rỗng không. Theo cách này đặc tính vô ngã trở nên rõ ràng hơn.” Như vậy ở đây chúng ta nên hiểu rằng cái gì che đậy ba đặc tính, và cái gì đã bị chúng che đậy. Nếu chúng ta không thấy sự sanh và diệt, thì sự tương tục sẽ che đậy vô thường. Nếu chúng ta không làm sáng tỏ các oai nghi, chúng ta sẽ không thấy sự bức bách không ngừng. Và như vậy chúng ta sẽ không thấy bản chất thứ hai — khổ. Nếu chúng ta không thể phá vỡ chúng thành các giới, khối tướng sẽ che đậy chúng. Như vậy chúng ta sẽ không thể thấy chúng như chỉ là các pháp (dhammas), chỉ là các hiện tượng đang diễn tiến.

Liên quan tới điều này tác giả đưa ra cho chúng ta những thông tin về cái gì là cái chúng ta gọi là vô thường và cái gì là đặc tính của vô thường. Tác giả nói cho chúng ta biết cái gì là dấu hiệu để xác định vật gì đó là vô thường, hay cái gì là khổ, hay đặc tính của khổ là gì, cái gì là vô ngã, và cái gì là đặc tính của vô ngã. Năm uẩn là vô thường. Năm uẩn là những gì chúng ta gọi là vô thường bởi vì khi chúng ta nói nó là vô thường, chúng ta ám chỉ năm uẩn. Có năm uẩn trong đời. Năm uẩn này có một khởi đầu và một chấm dứt, và vì thế chúng là vô thường. Tại sao chúng là vô thường? Bởi vì chúng sanh diệt và biến đổi. Đó là một dấu hiệu. Hay bởi vì sự phi hữu của chúng sau khi đã hiện hữu, đó là một dấu hiệu khác. Bởi vì chúng sanh diệt và biến đổi nên chúng là vô thường. Và chúng không hiện hữu sau khi có mặt. Điều đó có nghĩa rằng sau khi có mặt chúng liền biến mất. Như vậy có hai đặc tính hay hai dấu hiệu được đưa ra ở đây. Một, chúng sanh diệt và biến đổi, nên chúng là vô thường. Hai, chúng biến mất hay diệt liền sau khi sanh. Đó là lý do vì sao chúng là vô thường.

“Sanh diệt và biến đổi là đặc tính của vô thường, hay sắc thái biến đổi (Nói như vậy rất vụng về. Nó chỉ có nghĩa là một sắc thái đặc biệt mà thôi), nói cách khác sự phi hữu sau khi hiện hữu, là đặc tính của vô thường.” Như vậy chúng ta nên nói “một sắc thái đặc biệt được biết đến như phi hữu sau khi hiện hữu, là đặc tính của vô thường.”

“Cũng năm uẩn đó là khổ.” Cái gì là khổ? Năm uẩn. “Do câu ‘Cái gì vô thường là khổ’. Tại sao? Bởi vì sự bức bách liên tục.” Như vậy chúng luôn luôn bị bức bách bởi sanh và diệt, sanh và diệt,…” Sắc thái bị bức bách liên tục là đặc tính của khổ.” Nếu chúng ta muốn nói cái gì đó là khổ, chúng ta phải nhìn xem nó có luôn luôn bị bức bách bởi sanh diệt hay không.

“Năm uẩn ấy cũng là vô ngã do câu, ‘Cái gì khổ là vô ngã’. Tại sao? Bởi vì không có sự vận dụng quyền lực trên chúng. Tính không dễ bị vận dụng quyền lực là đặc tính của vô ngã.” Như vậy chúng ta không có quyền lực đối với chúng; sanh và diệt là bản chất riêng của chúng và chúng ta không thể làm cho nó dừng diệt sau khi (chúng) đã sanh được. Vì thế chúng ta không có quyền lực gì đối chúng. Đó là đặc tính của vô ngã.

“Người hành thiền quan sát tất cả những điều này đúng theo bản chất của nó với trí quán sanh diệt (sanh diệt trí), nói cách khác, với minh sát trí đã thoát khỏi các cấu uế và vững chắc trên lộ trình của nó.”

Bây giờ chúng ta hãy đọc ghi chú cuối trang số 4<sup>25</sup> “Những sắc thái này [đó là, ba đặc tính,] không bao gồm trong các uẩn bởi vì chúng là những pháp không có thực tánh (asabhāva-dhammas)”. Chúng chỉ là những dấu hiệu (hay tướng trạng) của các uẩn. Đó là lý do vì sao các đặc tính không bao gồm trong các uẩn. “Chúng không tách rời khỏi các uẩn bởi vì không có các uẩn chúng không thể được biết đến.” Lý do, chúng là sự sanh và diệt của các uẩn. Không có các uẩn chúng ta hoàn toàn không thấy sanh diệt. Mặc dù chúng khác với các uẩn, nhưng không có các uẩn chúng không thể được biết đến. “Nhưng chúng phải được hiểu như những sai biệt dựa trên khái niệm thích hợp.” Ở đây cũng vậy, nó là một cách dịch không thỏa đáng lắm. ‘Paññati visesā’ có nghĩa là một khái niệm đặc biệt. Chúng là những khái niệm đặc biệt thích hợp. Điều đó muốn nói rằng đặc tính vô thường, đặc tính khổ, và đặc tính vô ngã là những khái niệm đặc biệt thích hợp. Tự thân chúng chỉ là những khái niệm. Chúng không có thực tánh riêng. Chúng chỉ là những dấu hiệu, hay tướng trạng của tính chất vô thường, khổ và vô ngã của năm uẩn mà thôi. Thay vì nói ‘những sai biệt dựa trên khái niệm thích hợp’, chúng ta nên nói “những khái niệm đặc biệt thích hợp là những lý do cho sự phân biệt trong việc giải thích những nguy hiểm trong năm uẩn, và theo cách dùng phổ thông thì điều đó được phép liên quan đến năm uẩn.”

Trong đoạn kế tiếp chúng ta có Trí Quán Sự Tan Hoại hay Diệt Trí. “Sau khi một người hành thiền liên tục quan sát, xem xét, và thẩm sát các pháp sắc và vô sắc theo cách này, [để thấy] rằng chúng là vô thường, khổ, và vô ngã, và nếu trí của vị ấy làm việc nhạy bén, các hành sẽ nhanh chóng trở nên rõ ràng.” Điều đó có nghĩa là sanh diệt trí của vị ấy càng lúc càng trở nên mạnh hơn. Khi nó trở nên mạnh hơn như vậy, các hành sẽ xuất hiện rõ ràng hơn, nhanh hơn,

<sup>25</sup> 4. “Những tính cách này, [đó là, ba đặc tính này] không bao gồm trong các uẩn bởi vì chúng là những pháp không có thực tánh (asabhāva-dhammas); nhưng chúng cũng không tách rời khỏi các uẩn bởi vì không có các uẩn chúng không thể được biết đến...”

và trí của vị ấy cũng càng lúc càng trở nên sắc bén hơn. “Một khi trí của vị ấy làm việc sắc bén hơn thì các hành cũng nhanh chóng trở nên rõ ràng hơn, vị ấy không còn dành niệm cho sự sanh, hay sự trú, hay sự xuất hiện, hay tướng của các pháp ấy nữa mà chỉ đưa niệm đến sự diệt kể như tan hoại của chúng.”

Điều đó có nghĩa rằng trí của vị ấy đã càng lúc trở nên sắc bén hơn. Khi trí của vị ấy càng lúc càng sắc bén hơn, các hành xuất hiện với vị ấy cũng nhanh hơn. Thực ra các hành sanh và diệt với tốc độ nhất định của chúng. Không phải rằng các hành trước sanh và diệt chậm, bây giờ các hành sanh và diệt nhanh. Chúng vẫn sanh và diệt theo vận tốc riêng của chúng. Nhưng trước khi tâm vị ấy trở nên thuần thực hay trước khi trí của vị ấy trở nên mạnh hơn, cái thấy của vị ấy về các hành này không nhanh như vậy. Giờ đây trí hay tâm của vị ấy rất sắc bén và vì vậy vị ấy có thể thấy các hành rất nhanh. Các hành đến và đi rất nhanh. Thực sự thì vị ấy không thể thấy chặng đầu, chặng giữa và chặng cuối hay cả ba giai đoạn hiện hữu của chúng một cách rõ ràng. Bởi vì chúng diễn ra rất nhanh, cái vị ấy ghi nhận chỉ là sự diệt của chúng. Nó cũng giống như khi bạn ngồi hoặc đứng bên vệ đường và những chiếc xe vụt qua bạn với vận tốc rất nhanh. Những gì bạn để ý thấy chỉ là một chiếc xe biến mất, rồi một chiếc xe khác biến mất, bạn không biết lúc bắt đầu của những chiếc xe mà chỉ biết sự biến mất của chúng mà thôi.

Khi trí của bạn càng lúc càng trở nên mạnh hơn, bạn sẽ thấy các hành đến và đi rất nhanh. Khi bạn thấy chúng nhanh như vậy, bạn chỉ thấy sự biến mất hay sự diệt của chúng chứ không thấy sự sanh, hay tướng của chúng. Bạn có để ý thấy chữ ‘tướng’ ở đây không? Điều đó có nghĩa là bạn sẽ không thấy những hình thể hay hình dạng nữa. Trước khi đạt đến giai đoạn này, khi bạn quan sát các pháp, bạn quan sát với những hình dạng hay hình thù của chúng. Khi bạn quan sát hơi thở với chánh niệm, bạn thấy hơi thở như cái gì đó đi vào và đi ra, cái gì đó giống như cây viết chì hay giống như một cái que vậy. Khi bạn tập trung trên sự chuyển động của bụng, bạn thấy cái bụng, hình dạng và hình thù của cái bụng, cùng với sự chuyển động. Nhưng khi bạn đạt đến giai đoạn này, bạn không còn thấy hình dạng hay hình thù gì nữa. Bạn chỉ thấy hiện tượng thuần túy. Vì thế đôi khi người hành thiền sẽ nghĩ rằng họ đã hoàn toàn mất thiền bởi vì trước đây họ thấy các hiện tượng hay các pháp liên quan tới hình dạng và hình thù. Nhưng giờ đây họ không thấy hình dạng ấy nữa, và vì thế họ nghĩ rằng họ đã hoàn toàn mất thiền hay mất đối tượng thiền. Tuy nhiên, không phải như thế; nó chỉ là mất tướng, mất hình dạng hay mất hình thù thôi. Do đó người hành thiền có thể lấy sự thực tối hậu làm đối tượng thiền của mình chứ không lẫn lộn với những khái niệm nữa. Trước đây vị ấy hiểu các hiện tượng

tâm và vật lý (danh sắc) lẫn lộn với chế định. Bây giờ khi đạt đến giai đoạn này, vị ấy có thể thấy các hiện tượng tâm và vật lý một cách thuần túy, không lẫn lộn với hình dạng hay hình thù hay bất kỳ khái niệm nào. Như vậy ở giai đoạn này vị ấy chỉ thấy sự diệt hay sự biến mất của các pháp. Đây gọi là ‘Trí Quán Sự Hoại Diệt hay Diệt Trí’.

“Khi minh sát trí đã khởi lên theo cách này để cho vị ấy thấy những hoạt động của các hành là như thế nào, sau khi đã sanh lên như vậy, diệt như vậy, ở giai đoạn này nó được gọi là ‘Quán Diệt’, liên quan tới điều đã được nói.” Sau đó có một trích dẫn từ một trong những cuốn sách — đó là cuốn Paṭisambhidāmagga (Vô Ngại Giải Đạo) và một sự giải thích về trích dẫn đó. Văn phong trong phần trích dẫn từ Paṭisambhidāmagga có hơi khác với văn phong trong những cuốn sách khác, như trong Kinh Tạng (Sutta Piṭaka) chẳng hạn. Nó thường không dễ hiểu như văn Kinh. Vì thế luận sư hay tác giả thường phải giải thích chi tiết chúng.

Chúng ta có thể bỏ qua một số đoạn và đi đến đoạn 14. “Vị ấy quán (anupassati).” Ở đây chữ ‘anupassati’ được dịch là ‘vị ấy quán’. Và tác giả giải thích nó như ‘vị ấy luôn luôn thấy đúng như vậy’. Lý do là vì nó được dẫn giải như ‘anu anu passati’. Thực ra ‘Anu anu passati’ có nghĩa là vị ấy thấy đi thấy lại nhiều lần chứ không phải luôn luôn thấy ‘đúng như vậy’. Và ‘vị ấy thấy đi thấy lại nhiều lần’ nghĩa là vị ấy thấy đi thấy lại theo những cách khác nhau. Đó là những gì muốn nói ở đây. Vị ấy chỉ quán trên sự diệt của những gì vị ấy quan sát hay trên sự diệt của các hiện tượng danh và sắc.

Đoạn 18 “Tiến tới theo cách này, vị ấy buông bỏ, vị ấy không chấp giữ. Có nghĩa là gì? [Những gì muốn nói ở đây là] pháp quán vô thường, v.v... này vừa được gọi là buông bỏ kể như từ bỏ’ và vừa được gọi là ‘buông bỏ kể như nhập vào’ bởi vì, bằng cách thay thế những tính chất đối nghịch, nó từ bỏ các phiền não cùng với uẩn do hành nghiệp tạo.” ‘Thay thế các pháp đối nghịch’ có nghĩa là sự đoạn trừ tạm thời. “Và bởi vì, bằng cách thấy tính chất bất toại nguyện của những gì được tạo thành (hữu vi pháp), nó cũng nhập vào Niết-bàn, bằng cách khuynh hướng về Niết-bàn, đối nghịch của pháp hữu vi.” Như vậy nó đoạn trừ mọi thứ và không chấp giữ bất cứ thứ gì.

Có ba loại đoạn trừ, đó là sát na đoạn trừ hay bỉ phần đoạn trừ, nhất thời đoạn trừ hay trấn phục đoạn trừ, và tuyệt diệt đoạn trừ. ‘Bỉ phần đoạn trừ’ (Tadaṅgapahāna) có nghĩa là đoạn trừ bằng cách thay thế những phiền não bằng thiện pháp. Ví dụ vào lúc đang học hay đang tham gia lớp học, bạn không có những tâm phiền não như tham, sân, si hay cái gì đó đại loại như thế. Chúng

đã được thay thế bằng sự hiểu biết. Điều đó chỉ trong chốc lát hay phần nào thôi. Nếu có những điều kiện cho sân sanh khởi, sân sẽ phát sanh. Vì thế ‘vị ấy buông bỏ’ có nghĩa là nhờ hành thiền minh sát vị ấy có thể đoạn trừ những phiền não bằng cách thay thế các pháp đối nghịch. Và sự đoạn trừ phiền não này chỉ trong chốc lát hay phần nào thôi.

Loại đoạn trừ thứ hai gọi là trấn phục đoạn trừ (Vikkhambhanapahāna). Trấn phục đoạn trừ kéo dài hơn bỉ phần đoạn trừ. Vì thế nó có thể giam các phiền não ấy lại trong một thời gian lâu hơn. Khi bạn hành thiền minh sát, bạn quan sát cái gì đó. Khi bạn thấy nó một cách rõ ràng và khi bạn thấy nó sanh lên rồi diệt đi, bạn có thể loại trừ phiền não liên quan đến đối tượng đó. Khi bạn hành thiền và có được kinh nghiệm, vào lúc đó bạn cũng có thể đoạn trừ những phiền não liên quan đến những đối tượng mà bạn không quan sát. Chúng cũng bị đè nén. Đó là những gì được gọi là ‘trấn phục đoạn trừ (sự đoạn trừ tạm thời bằng thiền minh sát)’.

Hai loại đoạn trừ này có thể được thành tựu nhờ hành thiền minh sát, nhưng sự đoạn trừ hoàn toàn (tuyệt diệt đoạn trừ) chỉ xảy ra ở sát-na giác ngộ. “Do đó vị tỳ-kheo có được pháp quán này sẽ từ bỏ các phiền não và nhập vào Niết Bàn theo cách đã nói, vị ấy không chấp giữ các phiền não bởi (nó) khiến cho tái sanh, cũng không chấp giữ vào một đối tượng hữu vi nào do thấy sự bất toại nguyện của nó. Vì thế luận nói vị ấy buông bỏ, vị ấy không chấp giữ.” Đây gọi là Quán Diệt.

Đoạn 27 “Khi vị ấy không còn dao động và như vậy luôn luôn ghi nhớ trong tâm rằng cái chưa diệt rồi cũng sẽ diệt, cái chưa tan hoại rồi cũng sẽ tan hoại, lúc đó vị ấy không quan tâm đến sự sanh, trú, sự khởi lên, và tướng của các hành, vốn tiếp tục tan rã, giống như món đồ gốm mong manh bị vỡ tan từng mảnh, như bụi trần bị phân tán, như những hạt mè bị rang, và vị ấy chỉ thấy sự tan rã của chúng. Ví như một người với mắt sáng đứng trên bờ hồ hay trên bờ một con sông khi trời mưa nặng hạt sẽ thấy những bong bóng lớn xuất hiện trên mặt nước và tan vỡ ngay sau khi xuất hiện như thế nào, thì vị ấy cũng thấy các hành không ngừng tan rã như vậy. Đức Thế Tôn nói về một hành giả như vậy:

*‘Và vị ấy nhìn đời  
Như người nhìn bong bóng  
Như người nhìn huyễn cảnh.  
Vượt tâm mắt Thần Chết’.*<sup>26</sup>

---

<sup>26</sup> Hãy nhìn như bọt nước,  
hãy nhìn như cảnh huyễn,

“ Khi vị ấy thấy tất cả hành tan luôn luôn rã như vậy thì việc quán diệt trở nên mạnh mẽ trong vị ấy, đem lại tám lợi ích, đó là: (Như vậy một người đã đạt đến giai đoạn trí này sẽ có được tám lợi ích.) từ bỏ [tà] kiến về hữu (hữu kiến), từ bỏ sự chấp thủ vào cuộc sống, không ngừng áp dụng (nghĩa là luôn luôn thực hành), có được sự nuôi mạng thanh tịnh, không còn lo lắng hay không còn lo âu, không còn sợ hãi, có được sự kham nhẫn, hoà nhã và chinh phục được ghét và thích (nghĩa là không vui cũng không buồn). Vì vậy các bậc Cổ Đức nói:

*“Thấy được tám đức này  
Vị ấy không ngừng quán  
Các hành luôn tan hoại  
Để đạt đến bất tử  
Như người bị cháy (khăn trùm) đầu) “*

Những gì bài kệ này muốn nói là: “Bậc trí khi thấy được tám đức thù thắng này sẽ không ngừng quán các hành, thấy sự tan hoại của chúng để đạt đến Bất Tử, giống như người mà áo quần hay đầu đang bị cháy vậy.” Thật kỳ lạ là tất cả các dịch giả đều hiểu lầm đoạn văn này. Từ Pāli dùng ở đây là ‘cela’ và ‘cira’. ‘Cela’ chỉ có nghĩa là vải hay quần áo chứ không nhất thiết là cái ‘khăn trùm đầu’. Vì thế có hai ảnh dụ — một người áo quần đang bị cháy và một người đầu đang bị cháy. Nếu áo quần của bạn bị cháy, bạn không cần bất cứ thứ gì khác ngoài việc cố gắng dập tắt lửa. Cũng vậy nếu đầu của bạn đang bị cháy, bạn sẽ cố gắng để dập tắt lửa trên đầu chứ không màng việc gì khác. Như vậy nó phải là một người mà áo quần hay đầu đang cháy hay cái gì đó đại loại như thế. Dấu chỉ dẫn đoạn tham khảo được đưa ra ở đây là Saṃyutta Nikāya, 440 (Tương Ưng Bộ Kinh, 440). Tôi đã đọc đoạn kinh chứ không phải bài kệ này, có đoạn tham chiếu trong đó. Tôi cũng có đọc những bản dịch tiếng Anh và thấy nói đến khăn trùm đầu (turban). Nhưng chữ ‘cela’ không có nghĩa là ‘khăn trùm đầu’ mà chỉ là ‘áo quần’ hay ‘tấm vải’ mà thôi. Đây là Diệt Trí (Trí Quán Sự Diệt của các Hành).

Kế tiếp là Bồ Úy Trí (Trí (quán) Sự Xuất Hiện Như Đáng Sợ). “Khi vị ấy làm đi làm lại, khi vị ấy tu tập, trau dồi theo cách này việc quán sự tan hoại, đối tượng của nó là trạng thái diệt bao gồm trong sự huỷ diệt, sự diệt và tan vỡ của tất cả hành, lúc đó các hành được phân định theo các loại hữu (trở thành), sanh, thú, trú, hay hữu tình cư, xuất hiện cho vị ấy trong hình thức cực kỳ đáng sợ.”

---

quán nhìn đời như vậy,  
thần chết không bắt gặp. (*Dhp.* 170)

Điều đó có nghĩa là khi vị ấy đã phát triển được trí thấy sự tan hoại của các pháp này, vị ấy sẽ thấy toàn bộ cuộc sống chỉ là các loại hữu, sanh, thú, trú, hay hữu tình cư mà thôi. Tất cả chúng chỉ có nghĩa là cuộc sống. Đức Phật đã mô tả chúng với những cái tên khác nhau và vì thế tất cả những tên này được nêu ra ở đây. Bạn có thể nói đó chỉ là cuộc sống hay sự hiện hữu. Vị ấy thấy sự hiện hữu hay cuộc sống như một cái gì đó cực kỳ đáng sợ, đây những nguy hiểm — “Như sư tử, cọp, beo, gấu, linh cẩu, ma quỷ, yêu tinh, bò điên, chó dữ, voi hoang điên cuồng, rắn độc gớm ghiếc, sấm sét, nghĩa địa, bãi chiến trường, hố than cháy hừng, v.v..., xuất hiện trước một người nhát gan muốn sống trong yên bình.” Tất nhiên một hành giả sẽ không thấy tất cả những thứ này, nhưng chúng ta phải hiểu rằng trong các cuốn sách nó được trình bày với tất cả sự đa dạng của nó. Một người hành thiền sẽ không thấy tất cả chúng, có thể vị ấy chỉ thấy một hoặc hai trong số đó. “Khi vị ấy thấy các hành quá khứ đã diệt, các hành hiện tại đang diệt, và các hành nào được sanh trong tương lai cũng sẽ diệt, theo cùng một cách như thế nào, thời cái được gọi là ‘Bồ Úy Trí’ sanh khởi nơi vị ấy ở giai đoạn đó.” Như vậy vị ấy thấy tất cả mọi hiện tượng hay tất cả hiện hữu như đáng sợ. Kế đó có hai ví dụ được đưa ra.

Ví dụ thứ hai ở đoạn 31. “Một người đàn bà có tử cung bị nhiễm độc” từ Pāli dùng ở đây là ‘putipaja’. ‘Puti’ có nghĩa là hôi thối và ‘paja’ có nghĩa là con cái. Dịch theo nghĩa đen là một người đàn bà có những đứa con hôi thối. Nó có thể có cùng ý nghĩa như người đàn bà ‘có tử cung bị nhiễm độc (an infected womb) vậy. Nhưng đúng nghĩa của nó là: một người đàn bà mà những đứa con của thị không sống được. Bất cứ khi nào một đứa con trai hay con gái được sinh ra, sớm muộn gì nó cũng chết. Đó là những gì ở đây muốn nói.

Đoạn 32 khá quan trọng. “Nhưng liệu Bồ Úy Trí hay trí (quán) sự xuất hiện như đáng sợ, có sợ hay không sợ?” Có nghĩa là khi người hành thiền đạt đến giai đoạn này, vị ấy có sợ không? Liệu vị ấy có sợ không? Không. Nếu vị ấy sợ, vị ấy đã bỏ thiền bởi vì sợ hãi là một trạng thái tâm bất thiện. Như vậy khi sợ hãi có mặt trong tâm người hành thiền, thì vị ấy không hành thiền vào lúc đó. Vì thế vị ấy không sợ.

“Vì nó chỉ đơn thuần là sự phán đoán cho rằng các hành quá khứ đã diệt, các hành hiện tại đang diệt, và các hành tương lai sẽ diệt. Giống như một người có mắt nhìn vào ba cái hố than cháy hừng ở cổng thành, bản thân người ấy không sợ hãi, bởi vì người ấy chỉ đưa ra sự phán đoán đơn thuần cho rằng tất cả những ai rơi vào đây sẽ phải chịu khổ không ít” và v.v... Mặc dù vị ấy thấy



sự hiện hữu hay các hành danh sắc như đáng sợ hãi, nhưng bản thân vị ấy không khiếp sợ chúng.

Kế tiếp đến đoạn 33 “Nhưng nó được gọi là ‘xuất hiện như đáng sợ’ chỉ vì các hành trong tất cả các loại hữu (trở thành), sanh, thú, trú, hay hữu tình cư, là đáng sợ do hướng về sự hủy diệt, và vì thế chúng xuất hiện chỉ như đáng sợ mà thôi. “Đây là nguyên văn nói về sự xuất hiện của nó đối với vị ấy như đáng sợ” và v.v... “Vị ấy thấy cả tướng lẫn sự sanh khởi như trống rỗng, vô nghĩa, hư không, không có quyền lực hay không người tác động, giống như một ngôi làng trống rỗng, một huyện cảnh, một thành phố yêu tinh, v.v..., khi vị ấy ghi nhớ [chúng] là vô ngã, và như vậy tướng và sự sanh khởi xuất hiện đối với vị ấy như một sự khủng bố.” ‘Tướng’ có nghĩa là hình thù và hình dạng của hiện tượng tâm vật lý (danh và sắc). Và sự sanh khởi, bạn có hiểu sự sanh khởi ở đây muốn nói gì không? Trong chương này tác giả dùng ‘sự sanh khởi’ khá nhiều lần. ‘Sự sanh khởi’ thực sự không chỉ có nghĩa là sanh lên thôi, mà nó còn có nghĩa là sanh lên và tiếp tục tồn tại trong một thời gian nào đó. Từ Pāli là ‘pavatta<sup>27</sup>’. Nó không chỉ là sự sanh lên; mà nó còn là sanh lên rồi tiếp tục trong một thời gian nào đó. Đây là Bồ Úy Trí.

Kế tiếp là Quá Hoạn Trí ((Ādinavañāṇa<sup>28</sup> Trí Quán Sự Nguy Hiểm). “Khi người hành thiền tu tập, phát triển và trau dồi, làm cho sung mãn Bồ Úy Trí, vị ấy không tìm thấy nơi an toàn, nơi trú ẩn, hay nơi nào để đi đến, không nương nhờ được nơi bất kỳ loại hữu, sanh, trú, thú nào.” Khi vị ấy tất cả những thứ (hữu, sanh, trú, thú) này như đáng sợ hãi, thời vị ấy không tìm thấy nơi trú ẩn, nơi an ủi nào bởi vì bất cứ hiện tượng danh sắc nào vị ấy quán, vị ấy thấy chúng như hoàn toàn tan rã. Vì vậy không có nơi trú ẩn, không có nơi nương nhờ nào cả. “Trong tất cả các loại hữu, sanh, thú, trú, hữu tình cư không có một hành nào vị ấy có thể đặt hy vọng vào hay bám giữ vào. Ba loại hữu (dục hữu, sắc hữu, vô sắc hữu) xuất hiện giống như những hồ than đang cháy hừng, bốn đại chủng giống như những con rắn độc góm ghiếc, năm uẩn giống như những tên sát nhân đang giương cao khí giới, sáu nội xứ giống như một ngôi làng trống không, sáu ngoại xứ giống như những kẻ cướp đang tấn công làng, bảy thức

<sup>27</sup> Pavatta: a. [pavattati 的 pp.] 已轉起的, 已起(發生)的, 輪轉 (dĩ chuyển khởi đích, dĩ khởi (phát sanh) đích, luân chuyển. Thời bình nhật.

<sup>28</sup> Ādinavañāṇa: 過患智, 患難智 quá hoạn trí, hoạn nạn trí, trí thấy sự tội lỗi hay sự nguy hiểm trong các hành.

trú<sup>29</sup> và chín hữu tình cư<sup>30</sup> như thể đang đốt cháy, rục cháy và cháy sáng với mười một ngọn lửa, và tất cả các hành xuất hiện như một khối nguy hiểm lớn không có sự thỏa mãn hay thực chất giống như khối u, bệnh tật, mũi tên, tai họa, sâu não. Như thế nào?" Thực sự, trong suốt giai đoạn này vị ấy thấy mọi thứ đều có lỗi. Vị ấy không thấy có bất kỳ thứ gì để có thể nắm giữ, không có bất kỳ thứ gì để có thể đặt hy vọng vào và v.v... Vì thế vị ấy cảm thấy bất lực trong giai đoạn thiền này. "Chúng xuất hiện như một cánh rừng nhìn có vẻ khả ái nhưng đầy thú dữ" và v.v... Nơi này dường như khả ái nhưng có "những loài thú dữ, một cái hang đầy sư tử, hồ nước bị quỷ ám, một kẻ thù với kiếm giương cao, thức ăn nhiễm độc, một con đường bị những kẻ cướp bao vây, một hồ than cháy hừng, một bãi chiến trường giữa những đội quân đang giao chiến, hiện ra đối với một người nhát gan muốn sống trong yên ổn." Như vậy trong suốt giai đoạn quá hoạn trí này, bất cứ thứ gì vị ấy thấy, vị ấy thấy nó như có lỗi, như nguy hiểm, và không có nơi nương nhờ hay an ủi nào cho vị ấy vào lúc đó. Khi người hành thiền đạt đến giai đoạn này, có khi họ không biết phải làm gì bởi vì

<sup>29</sup> Bảy thức trú:

bảy thức trú (*Viññāṇaṭṭhiti*):

1. Có loài chúng sanh thân dị tướng dị (*Sattā nānattakāyanānattasaññino*), như nhân loại và một số chư thiên dục giới. Các chúng sanh này thân tướng khác nhau và tâm hữu phần cũng khác nhau.
  2. Có loài chúng sanh thân dị tướng đồng (*Sattā nānattakāy' ekattasaññino*), như phạm chúng thiên sơ thiên. Các phạm thiên cõi này có thân tướng khác nhau nhưng đồng một tâm hữu phần.
  3. Có loài chúng sanh thân đồng tướng dị (*Sattā ekattakāyanānattasaññino*), như chúng sanh quang âm thiên cõi nhị thiên. Các phạm thiên cõi này có thân tướng giống nhau nhưng tâm hữu phần khác nhau.
  4. Có loài chúng sanh thân đồng tướng đồng (*Sattā ekattakāyēkattasaññino*), như chúng sanh biến tịnh thiên. Các phạm thiên cõi này có thân tướng giống nhau và tâm hữu phần cũng giống nhau.
  5. Có loài hữu tình sanh trú không vô biên xứ (*Sattā ākāsānañcāyatanūpagā*), tức là phạm thiên cõi vô sắc không vô biên xứ.
  6. Có loài hữu tình sanh trú thức vô biên xứ (*Sattā viññāṇañcāyatanūpagā*), tức là phạm thiên cõi vô sắc thức vô biên xứ.
  7. Có loài hữu tình sanh trú vô sở hữu xứ (*Sattā ākiñcaññāyatanūpagā*), tức là phạm thiên cõi vô sắc vô sở hữu xứ.
- D. III. 253; A. IV. 39.

<sup>30</sup> Chín Hữu Tình Cư:

chín tình trạng trú của chúng sanh (*Sattāvāsa*):

1. Có chúng sanh thân dị tướng dị (*Sattā nānattakāyanānattasaññino*)
  2. Có chúng sanh thân dị tướng đồng (*Sattā nānattakāyēkattasaññino*)
  3. Có chúng sanh thân đồng tướng dị (*Sattā ekattakāyanānattasaññino*)
  4. Có chúng sanh thân đồng tướng đồng (*Sattā ekattakāyēkattasaññino*)
  5. Có chúng sanh không có tướng, không có thọ (*Sattā asaññino appaṭisaṃvedino*), cũng gọi là chúng sanh vô tướng (*asaññasatta*)
  6. Có chúng sanh đạt đến Không vô biên xứ (*Sattā ākāsānañcāyatanūpagā*)
  7. Có chúng sanh đạt đến Thức vô biên xứ (*Sattā viññāṇañcāyatanūpagā*)
  8. Có chúng sanh đạt đến Vô sở hữu xứ (*Sattā ākiñcaññāyatanūpagā*)
  9. Có chúng sanh đạt đến Phi tướng phi phi tướng xứ (*Sattā nevasaññānāsaññāyatanūpagā*).
- Chín hữu tình cư này, có bảy chi giống như bảy thức trú (*Viññāṇaṭṭhiti*) - chỉ thêm hai chi nữa là chúng sanh vô tướng (điều 5) và chúng sanh phi tướng phi phi tướng xứ (điều 9).  
D. III. 263, 288; A. IV. 401.

họ cảm thấy giống như bị chán nản hay điều gì đó tương tự như thế. Bất cứ cái gì vị ấy quan sát dường như đều ra đi. Vì thế không có sự an ủi nào. Một số thậm chí bỏ thiền và trở về nhà bởi vì họ cảm thấy hoàn toàn bất lực ở giai đoạn thực hành này.

Có một đoạn trích dẫn và giải thích khá dài. Chúng ta sẽ bỏ qua phần này và đi đến đoạn 42. “Vị ấy tuệ tri mười trí: người nào tuệ tri quá hoạn trí (trí quán sự nguy hiểm), sẽ tuệ tri, thể nhập, chứng đắc mười loại trí, đó là năm trí dựa trên sanh, v.v..., và năm trí dựa trên bất-sanh và v.v... Khi đã thiện xảo trong hai loại trí này: với sự thiện xảo trong hai trí — quá hoạn trí (trí về sự nguy hiểm) và trí về trạng thái an ổn. Các loại kiến chấp khác nhau sẽ không lay động được vị ấy: vị ấy không dao động đối với các kiến chấp như ‘Niết Bàn tối hậu là ngay ở đây và bây giờ’. Phần còn lại đã rõ ràng.” Đây là Quá Hoạn Trí. Ở giai đoạn này vị ấy thấy sự nguy hiểm và vị ấy cũng có trí (hiểu biết) về trạng thái an ổn. ‘Niết Bàn là tốt. Niết Bàn là an ổn còn thế gian đầy những nguy hiểm’. Như vậy vị ấy thấy có hai loại thấy ở đây. Một tích cực và cái thấy kia là tiêu cực. Sau khi thấy các hành danh sắc là nguy hiểm, vị ấy tiếp tục thực hành và đến giai đoạn trí khác.

“Khi vị ấy thấy tất cả hành là nguy hiểm theo cách này, vị ấy trở nên vô dục đối với chúng; (Một số dịch giả dịch nó là ‘quay lưng lại’. Vì thế vị ấy quay lưng lại đối với chúng.) không thỏa mãn với, không thích thú trong lĩnh vực đa dạng của các hành thuộc bất kỳ loại hữu (trở thành) nào và v.v... Khi vị ấy thấy những nguy hiểm trong chúng, vị ấy không còn ham muốn (vô dục) đối với chúng, quay lưng lại với chúng. “Giống như con thiên nga vàng yêu mến sườn đồi của Đỉnh Citta tìm thấy niềm vui, không phải trong những vũng nước nhớp nhúa ở cổng làng của người tiện dân, mà chỉ trong Thất Đại Hồ, người hành thiền này cũng giống như con thiên nga ấy tìm thấy niềm vui, không phải trong các hành đa dạng được thấy rõ là nguy hiểm, mà chỉ trong Bảy pháp quán, bởi vì vị ấy thích thú trong tu tập.” Điều đó có nghĩa là vị ấy thích thú trong việc hành thiền. “Và giống như sư tử, Vua của các loài Thú, tìm thấy niềm vui, không phải khi bị nhốt trong chiếc lồng vàng, mà chỉ trong dãy Hi-mã-lạp-sơn (Himalaya) với quy mô ba ngàn dặm của nó, con sư tử hành giả này cũng vậy tìm thấy niềm vui không phải trong ba hữu thuộc sanh thú an vui, mà chỉ trong ba pháp quán. Và giống như Chaddanta<sup>31</sup>, Vua của các loài Voi, trắng tuyền với bảy chi, sở hữu thần thông có thể du hành qua hư không, tìm thấy niềm vui, không phải giữa đô thị, mà chỉ trong Hồ Chaddanta và Rừng Himalaya, con

<sup>31</sup> Chaddanta: sáu ngà. Chaddanta vừa là tên của một giống voi có sức mạnh ngang mười muôn triệu người vừa là tên của một hồ lớn (trong Thất Đại Hồ) ở núi Himalaya.

voi hành giả này cũng thế, tìm thấy niềm vui, không phải trong bất kỳ hành nào, mà chỉ trong giai đoạn an ổn được thấy theo cách bắt đầu với ‘Không-Sanh là an toàn’, và tâm vị ấy khuynh hướng về, nghiêng về và thiên về phía đó.”

Có một ghi chú cuối trang liên quan đến Chaddanta. Nó không phải là một cái gì đó quan trọng lắm, nhưng chúng ta nên hiểu về Chaddanta này. ‘Danta’ có nghĩa là cái ngà của một con voi và ‘cha’ có nghĩa là sáu. Như vậy Chaddanta có thể có nghĩa là một con voi có sáu ngà. Trong Jātaka (truyện tiền thân) giải thích rằng nó không phải là con voi có sáu ngà, mà là con voi có ngà phát ra những tia hào quang sáu màu. Vì thế khi người ta vẽ con Voi Chaddanta, họ chỉ vẽ hai cái ngà thôi. Tuy nhiên ở một trong những bức tranh mà tôi nhớ đã được đọc trong cuốn sách nọ, (Tôi nghĩ những bức tranh ấy được vẽ trong hang động Ajanta hay một hang động nào đó ở Ấn Độ.) họ đã vẽ con voi có sáu ngà. Nhưng trong một cuốn truyện Tiền Thân khác thì nói rằng con voi có ngà phát ra những tia hào quang sáu màu. Đó là lý do vì sao con voi được gọi là ‘Chaddanta’. Chaddanta là một trong những tiền thân của Đức Bồ Tát. Trước khi thành Phật, ngài từng được sanh ra như một con voi trắng (bạch tượng). Vì thế điều này muốn nói tới ngài. “trắng tuyền với bảy bộ phận, sở hữu thân thông có thể du hành qua hư không, tìm thấy niềm vui, không phải giữa đô thị, mà chỉ trong Hồ Chaddanta và Rừng Himalaya, con voi hành giả này cũng thế, tìm thấy niềm vui, không phải trong bất kỳ hành nào, mà chỉ trong giai đoạn an ổn được thấy theo cách bắt đầu với ‘Không-Sanh là an toàn’, và tâm vị ấy khuynh hướng về, nghiêng về và thiên về phía đó.”

Trong ghi chú cuối trang 15 “Về câu ‘với bảy chi’ Vô Ngại Giải Đạo nói” — song tác giả lại không dịch nó, ‘bảy chi’, tin hay không tin tùy bạn. Bạn thấy câu Pāli trong ghi chú ấy viết: “hattha-pāda-vāla-vatthikosehi bhūmiphusanehi sattahi patitthito ti sattapatitthito.” Ngài chạm đất với bảy chi của ngài, đó là cái vòi ‘hattha’, bốn chân ‘pāda’, cái đuôi ‘vāla’, và ‘vatthikosa’ bộ phận người nam (dương vật). Trong một bản Chú Giải khác nó cũng được giải thích theo cách này. Tuy nhiên ở đây điều đó không quan trọng.

Như vậy Trí Vô Dục<sup>32</sup> hay Trí Quay Lưng Lại này đến sau Quá Hoạn Trí (Ādinavañña). Đây là một trật tự lô-gic. Trước tiên bạn thấy sanh diệt và rồi sau đó bạn chỉ thấy sự diệt. Khi bạn thấy các pháp diệt hay tan hoại, bạn thấy rằng chúng thật đáng sợ, hay thấy rằng chúng thật nguy, thật khủng khiếp. Và rồi bạn thấy lỗi của chúng bởi vì chúng nguy hiểm. Bạn thấy sự nguy hiểm trong chúng hay bạn thấy có lỗi trong chúng. Sau khi đã thấy lỗi của chúng,

<sup>32</sup> Nibbidāñña Vô Dục Trí hay Yếm ly trí (离欲 Ly dục hay vô dục)

bạn vô dục hay yếm ly đối với chúng. Bạn không muốn bất cứ điều gì liên quan đến chúng. Đó là Trí Vô Dục.

Quá Hoạn Trí (Trí Quán Sự Nguy Hiểm) về ý nghĩa giống như hai loại trí sau." 'Về ý nghĩa' tức là về bản chất. Trong thực tế chúng giống như nhau.. "Vì vậy các bậc Cổ Đức nói: 'Bố Uý Trí dù chỉ là một nhưng có ba tên: Nó thấy tất cả hành như đáng sợ, như vậy cái tên "Bố uý (sự xuất hiện như đáng sợ)" phát sinh; nó khơi dậy [cái tướng] của sự nguy hiểm trong chính các hành ấy, như vậy cái tên "Quá Hoạn Trí" xuất hiện; trở nên vô dục (yếm ly) đối với cũng các hành ấy, như vậy cái tên "Quán Vô Dục" phát sinh'. Cũng vậy trong kinh nói: Bố Uý Trí, Quá Hoạn Trí, và Vô Dục Trí: ba trí này về ý nghĩa là một, chỉ khác mặt chữ." Vì thế chúng chỉ khác chữ, còn nghĩa thì như nhau. Chúng muốn nói đến cùng một minh sát trí (vipassanā ñāṇa).

Dục Thoát Trí : Khi một người thấy sự nguy hiểm trong chúng và muốn quay lưng lại với chúng, điều kế tiếp là Ước Muốn Giải Thoát để thoát ly khỏi nó. Trước tiên bạn thấy sự nguy hiểm và rồi bạn trở nên vô dục đối với nó và bây giờ bạn muốn thoát khỏi nó. Đây là ước muốn giải thoát. "Khi, nhờ trí vô dục, thiện gia nam tử này trở nên không tham muốn, không thoả mãn, không thích thú trong bất kỳ một hành nào trong số các hành nhiều loại ấy, trong bất kỳ loại hữu, sanh, thú, thức trú hay hữu tình cư nào, tâm vị ấy không còn dính mắc, bám víu, trói chặt vào chúng nữa." Vì thế bất kỳ đối tượng nào vị ấy quan sát, tâm vị ấy thực sự không muốn bắt nó, tâm vị ấy không muốn bám vào chúng. "Và vị ấy mong muốn được giải thoát khỏi toàn bộ lãnh vực của các hành và thoát ly khỏi nó."

Vì thế khi chúng ta thực sự thấy sự nguy hiểm của cái gì đó, chúng ta muốn loại trừ nó, chúng ta muốn thoát ra khỏi nó. Điều này là tự nhiên. Và ở đây hai ví dụ được đưa ra — giống như con cá trong lưới, con nhái trong hàm rắn, con chim rừng bị giam trong lồng, v.v... Trong này cũng đề cập đến mặt trăng trong miệng của Rāhu. Và ở ghi chú cuối trang 16 tác giả nói: "Rāhu là tên chỉ cho hiện tượng nhật thực hay nguyệt thực, được nhân cách hoá như một ác thần đang nuốt cái gì đó vào miệng nó." Như vậy bất cứ khi nào có một hiện tượng nhật thực hay nguyệt thực, chúng ta nói "Rāhu đã nuốt mặt trăng" hay "Rāhu đã nuốt mặt trời." Chấm dứt hiện tượng này chúng ta nói "Ồ, Rāhu đã nhả mặt trời hay mặt trăng ra rồi." Rāhu là một ác thần. Thái tử Sĩ-đạt-đa (Siddhatta) đã đặt tên cho con trai mình là 'Rāhula' bởi vì ác thần là một chướng ngại hay một vật cản trở. Khi con trai ngài được sinh ra, ngài nghĩ đó là một dính mắc khác cho ngài, một đối tượng của chấp thủ khác cho ngài. Vì nó giống

như Rāhu đối với ngài nên ngài đặt tên cho con là 'Rāhula'. Đây là ước muốn giải thoát hay ước muốn loại trừ các hành, giải thoát hoàn toàn khỏi mọi hiện hữu.

Sau dục thoát trí là Tinh Sát Trí (Paṭisaṅkhāraṇa<sup>33</sup>). Đến đây vị ấy quán trở lại. “Như vậy do mong muốn giải thoát khỏi các hành đa dạng trong bất kỳ hữu, sanh, thú, thức, hay trú nào, để được giải thoát khỏi toàn bộ lĩnh vực của các hành vị ấy lại phân biệt cũng các hành đó, gán ba đặc tính (vô thường, khổ, vô ngã) cho chúng bằng trí tinh sát.” Vị ấy muốn thoát khỏi sự hiện hữu và tất cả những pháp này nhưng vị ấy không thể (thực hiện điều ấy bằng cách) chỉ để yên chúng thôi. Vị ấy phải lấy chúng làm đối tượng thiền trở lại. Như vậy vị ấy phải thấy bản chất vô thường, khổ và vô ngã của các hành đó trở lại. Trong Pāli chữ đó là 'paṭisaṅkhā'. 'Paṭi' có nghĩa là trở lại và 'saṅkhā' có nghĩa là biết, như vậy paṭisaṅkhā là biết trở lại, quán trở lại hay quan sát ba đặc tính trở lại. “Vị ấy thấy tất cả hành là vô thường vì những lý do sau” và v.v... Bạn có thể so sánh những đoạn này với những đoạn trong phần quán theo nhóm. Như vậy vị ấy lại thấy các hiện tượng danh và sắc như vô thường, như khổ và như vô ngã theo những cách khác nhau vì chúng không-liên tục, nhất thời, bị giới hạn bởi sanh và diệt, và v.v...

Ở đây, một ví dụ rất hay được đưa ra. Tôi thường nói về ví dụ này cho mọi người. Đoạn 49 “Nhưng tại sao vị ấy phải phân biệt chúng theo cách này? Để dự tính một phương tiện giải thoát.” Tại sao vị ấy phải quan sát các hiện tượng danh sắc này trở lại? Bởi vì vị ấy phải có một phương tiện giải thoát nào đó. “Đây là một ví dụ: Có vẻ như người kia đang nghĩ đến việc bắt cá, vì thế người ấy lấy một tấm lưới cá và quăng nó xuống nước.” Ở đây tấm 'lưới cá' thực sự có nghĩa là một cái gì đó giống như cái rổ (cái nơm cá) thôi. Bạn đặt nó vào trong nước và cá bị bắt trong đó. Rồi bạn thò tay vào và nắm lấy con cá. Thực sự nó cũng không phải là cái rổ. Nó có hình thù của một cái phễu, nhưng nhìn giống như cái rổ. Bạn đặt nó vào nước và cá bị bắt trong đó. Bên trên có một cái lỗ để lấy cá ra. “Vì thế người ấy lấy một cái lưới cá và ném nó vào trong nước. Anh ta thò tay vào miệng lưới dưới nước và tóm lấy cổ một con rắn (nghĩ nó là một con cá). Anh ta vui mừng, nghĩ 'ta đã bắt được một con cá'. Tin rằng mình đã bắt được một con cá lớn, anh ta nhấc nó lên nhìn. Khi anh ta thấy ba dấu hiệu (ba lần trên cổ con rắn), anh ta nhận ra rằng nó là một con rắn, anh ta rất sợ. Anh ta đã thấy sự nguy hiểm, cảm thấy không còn ham muốn (khiếp sợ) đối với cái mình nắm, và mong muốn được thoát khỏi nó.” Vì thế người ấy

<sup>33</sup> Paṭisaṅkhāraṇa: 省察 (tinh sát), 思忖 (tư trạch),

muốn quăng nó đi, nhưng sợ rằng nếu quăng đi nó có thể cắn anh ta như nó đã từng. “Dự tính một phương cách để giải thoát, anh ta gỡ những vòng quán ra khỏi tay, bắt đầu từ chót đuôi. Rồi anh ra dơ cao tay lên, và khi đã làm cho con rắn yếu đi bằng cách quay nó hai ba vòng quanh đầu, anh ta quăng nó ra xa, hét lên ‘Đi đi, con rắn kinh tởm’.” Cũng vậy, quay con rắn hai ba lần giống như việc quán đi quán lại tính chất vô thường, v.v... của các hành nhiều lần. “Rồi nhanh chóng bò lên chỗ đất khô, anh ta đứng nhìn lại cái nơi mà từ đó anh đã đến, sau khi thoát khỏi con rắn, nghĩ ‘Trời ạ! Ta đã được giải thoát khỏi cái miệng của một con rắn khổng lồ!’” Sau đó, ở đoạn kế tiếp có sự áp dụng ví dụ vào kinh nghiệm thực tiễn.

“Ở điểm này Tinh Sát Trí đã sanh khởi nơi vị ấy, liên quan đến những gì đã được nói” và v.v... Đây gọi là Tinh Sát Trí. Tôi nghĩ không nên dùng từ ‘Tinh Sát Trí’ như trong sách mà dùng ‘Hỏi Quan Trí (Trí Quan Sát Lại)’ đúng hơn.

### **Chương XXI (b)**

#### **Phân Biệt Các Hành Là Trống Rỗng**

53. Sau khi phân biệt nhờ trí tư duy, rằng “tất cả hành là trống rỗng” (S. iii, 167) hành giả lại phân biệt tính cách trống rỗng trong tương quan luận lý hai chiều như sau: “Cái này không ngã, không ngã sở” (M. ii, 263)

[Chú thích: *Dvīsotika*, luận lý hai chiều, và *Cātukotlka* - luận lý bốn chiều, xem *Buddhist Logic* của Th. Scherbatsky, tr. 60-1, ghi chú 5]

Khi đã thấy rằng không có một cái ngã, hay bất cứ gì, vật hay người, chiếm địa vị một cái ngã, hành giả lại phân tích sự trống rỗng trong tương quan luận lý bốn chiều, như đoạn: “Ta không là sở hữu của bất cứ kẻ nào, ở đâu, cũng không đâu có sự sở hữu ta, trong bất cứ kẻ nào. (M. ii, 263). Như thế nào?”

[Chú thích: Có nhiều bản khác nhau về đoạn kinh này, như A. i, 206; ii, 177; iii, 170. Lại có nhiều số giải khác nhau. Ở đây theo khảo sát nhiều bản. Đây là một đoạn kinh khó hiểu, dường như là một câu đố lừa những người ngoại giáo, một thành ngữ của lỏa thể Ni kiển tử (A. i, 206) dùng để nói về Không vô biên xứ (M. iii, 263), trong đó ý sau cùng được du nhập vào Phật giáo kể như một điều có thể làm căn cứ phân biệt chánh kiến tà kiến, tùy cách nhìn. Luận về đoạn này được Pm. tóm tắt như sau: “*Nāham kvacini*: Vị ấy thấy sự phi hữu của một cái ngã nơi chính mình. *Na kassaci kincanat’asmim*: Về chính tự ngã của mình, vị ấy thấy rằng nó cũng không là sở hữu của một tự ngã nào của kẻ khác. Vị ấy thấy sự phi hữu của cái ngã nơi người khác như sau: “Không có tự ngã của một người khác, ở bất cứ chỗ nào”. Về người khác, vị ấy thấy rằng họ cũng không là sở hữu của tự ngã mình như sau: “Tôi cũng không sở hữu tự ngã của người khác” Vậy, cái tập hợp các hành này, khi được phân tích thành trống rỗng với luận lý bốn chiều ấy, được thấy là không ngã, ngã sở, về cả hai uẩn nội ngoại.-- Pm. 840-1]

54. (1) Thiền giả này, khi nghĩ: "Ta không có một tự ngã bất cứ ở đâu" (nāham kvacani), vị ấy không thấy một cái ngã bất cứ ở chỗ nào. (2) Khi nghĩ: "Ta không là sở hữu của bất cứ ai" (kassaci kincanat' asmim), vị ấy không thấy một tự ngã nào của chính mình được suy diễn từ sở hữu của một người khác, như người anh sở hữu nó, hay người bạn sở hữu nó, v.v. (3) na ca mama kvacani, vị ấy không thấy tự ngã của một kẻ khác ở bất cứ đâu; (4) (mama) kisminci kincanat' atthi, vị ấy không thấy có tự ngã một người khác, được suy diễn từ sở hữu của mình hay của một người anh, v.v. Đây là cách phân tích sự trống rỗng theo tương quan luận lý bốn chiều.

55. Sau khi phân tích sự trống rỗng như trên, hành giả lại phân tích tính trống rỗng theo cách sau. Như thế nào? (1) Con mắt không là ngã, (2) không phải ngã sở, (3) không thường, (4) không bền bỉ, (5) không bất diệt, (6) không phải không biến, đổi. Cũng vậy...); sắc... pháp. nhận thức... ý thức... ý xúc... già chết" (xem Ch. XX, 9)

56. Sau khi phân tích sự trống rỗng theo sáu cách trên hành giả lại phân tích theo 8 cách, là: "Sắc không có lõi, không tâm điểm, không thực chất về phương diện: (1) thường, (2) bền bỉ, (3) lạc, (4) ngã, hoặc về phương diện (5) cái gì thường, (6) cái gì bền bỉ, (7) cái gì bất diệt, (8) cái không bị biến đổi. Thọ tương hành, thức còn mãi cho đến già chết (như trên) cũng vậy. Như cây lau không có lõi, không có ruột, không có tâm điểm, như cây thâu dẫu, cây udumbara, cây setavaccha, cây pālibhaddaka, như đồng bọt, ảo tượng, cây ba tiêu, trò ảo hóa ... không có tâm điểm, không có lõi, không thực chất, cũng vậy là sắc... cho đến già chết. (Nd2. 184-185)

57. Sau đó hành giả lại phân tích sự trống rỗng theo 10 cách: "Vị ấy thấy sắc là trống rỗng, vô vị, vô ngã, không chủ tử, không thể làm như ý ta muốn, không thể bị sở hữu như ý ta muốn, không chịu sự chi phối của một quyền năng, là xa lạ, tách biệt với quá khứ và vị lai. Vị ấy thấy thọ... thức là trống rỗng.. tách biệt quá khứ vị lai". [Chú thích: nghĩa là, nhân và quả tách biệt nhau]

58. Sau đó lại phân tích theo 12 kiểu: "Sắc không ngã, không linh hồn, không là người, không nam, không nữ, không tự ngã, không ngã sở, không ta, không của ta, không của người, không bất cứ của ai".

59. Hành giả lại phân tích tính trống rỗng theo 42 kiểu bằng tuệ liễu tri kể như suy đạt: "Vị ấy thấy sắc là vô thường, khổ, bệnh, ung nhọt, mũi tên, tai họa, sâu khổ, xa lạ, phân tán, cơn dịch, ương ách, khủng bố, đe dọa, phù du, khả hoại, không bền, vô hộ, không chỗ trú, không chỗ nương, không thích hợp làm chỗ nương, trống rỗng, vô vị, không vô ngã, không khả ý, nguy hiểm, phải bị biến đổi, không có lõi, gốc rễ của tai ương, sát nhân, phải đoạn diệt, hữu lậu, hữu vi, mỗi của ma, phải chịu sanh, già, bệnh, chết, sâu bi khổ ưu não; sanh khởi, ra đi; mỗi nguy, thoát ly. Vị ấy thấy thọ... (như trên).. thoát ly" (Ps. ii, 238)

60. Và điều này đã được nói: "Khi vị ấy thấy sắc là vô thường... là thoát ly vị ấy nhìn thế gian là trống rỗng. Khi thấy thọ tương hành thức là vô thường.. thoát ly, vị ấy nhìn thế gian là trống rỗng.

Hãy nhìn thế gian là trống rỗng,

Này Mogharāja, như vậy, luôn tính giác

Người ấy có thể thoát nanh vút từ thân

Do từ bỏ tin tưởng vào ngã.



*Vì tử thân không thể thấy con người  
nhìn thế gian với cách ấy. (Sn. 1119)*

Kế tiếp là Phân Biệt Các Hành Như Rỗng Không. “Sau khi, bằng Tinh Sát Trí (Hồi Quan Trí), hành giả phân biệt được ‘Tất cả hành là rỗng không’, vị ấy lại phân biệt tính rỗng không trong tương quan luận lý hai chiều (Dvisotika, the double logical relation)” và v.v... Hiểu được chỗ này không dễ. Tương quan luận lý hai chiều có thể dễ hiểu nhưng tương quan luận lý bốn chiều (Cātukotlka, the quadruple logical relation) không dễ. Bản thân Văn Kinh đã rất lạ. Chúng ta hãy nói về hai chiều trước. ‘Tương quan luận lý hai chiều’ muốn nói cái này rỗng không tự ngã hay rỗng không những gì thuộc về tự ngã (cái này không ngã và không ngã sở). Ở đây ‘cái này rỗng không tự ngã’ là một và ‘cái này rỗng không những gì thuộc về tự ngã’ là khác. Như vậy có hai cách phân biệt sự rỗng không. Nó rỗng không tự ngã và nó rỗng không những gì thuộc về tự ngã.

Trong khi đó tương quan luận lý bốn chiều rất khó hiểu. Bạn có thấy những giải thích ở đoạn 53 không? Trong ghi chú cuối trang 19 tác giả nói “Đoạn này là một đoạn khó”. Thực sự là vậy. Văn kinh Pāli viết: “Nāham kvacani kassaci kiñcanat’ asmim na ca mama kvacani kiñcanat’ atthi”. Như người dịch đã gợi ý thực sự ra đoạn này được những người thuộc tín ngưỡng khác (ngoại đạo) dùng trong thời Đức Phật. Có lẽ nó không thực sự là Pāli thuần túy. Bạn có biết ngôn ngữ Prakrit không? Ngôn ngữ Prakrit tương tự như Pāli nhưng chúng khác với Pāli. Có thể nói nó là cái gì đó giống như một hình thức sửa đổi lỗi của Sanskrit hay Pāli. Đó là lý do vì sao nó rất khó hiểu. Nhưng ghi chú cuối trang khá hay, đoạn cuối trong trang đó nói “Sự giải thích theo Chú giải đưa ra ở đây được Paṭisambhidāmagga (Vô-ngại-giải-đạo) tóm tắt như sau: Ở đây thấy theo bốn cách (chiều). Đúng không? Tương quan luận lý bốn chiều. Cách thứ nhất là gì? Vị ấy thấy sự phi-hữu của cái ngã của chính mình; có nghĩa là không có cái ngã của tôi. Đó là một cách thấy. Và thứ hai vị ấy thấy cái ngã của chính mình tự nó không phải là sở hữu của tha ngã (cái ngã của người khác). Không có cái ngã của tôi và tôi không phải sở hữu của cái ngã người khác. Đó là cách thứ hai. Cách thứ ba là không có cái ngã của người khác và cách thứ tư Tôi không phải là sở hữu của người đó. Có bốn cách: (1) Không có cái ngã trong tôi, (2) người nào đó không phải là sở hữu của tự ngã, (3) không có cái ngã của người khác, (4) và tôi không phải là sở hữu của cái ngã người khác. Vị ấy phải quán theo bốn cách như vậy.

Và ở đoạn 55 theo sáu cách vị ấy lại quán con mắt là rỗng không tự ngã, hay (rỗng không) sở hữu của một tự ngã và v.v... Ở đoạn kế tiếp vị ấy quán theo mười cách, và rồi quán theo mười hai cách ở đoạn kế tiếp, quán theo bốn mươi hai cách ở đoạn tiếp theo.

### **VIII. Trí Hành Xả**

61. Khi hành giả đã phân biệt các hành bằng cách gán ba đặc tính cho chúng và thấy chúng trống rỗng như thế, vị ấy từ bỏ cả khiếp sợ và thích thú, trở nên đứng đưng không xem chúng là tôi hay của tôi, vị ấy giống như một người đã ly dị với vợ.

62. Ví như có người cưới một người vợ yêu kiều, khả ái, duyên dáng, anh ta yêu nàng say đắm tới nỗi không thể chịu được sự phân ly với nàng dù chỉ trong chốc lát. Anh ta thường bị giao động bực bội khi thấy nàng đứng ngồi nói cười với một người đàn ông khác, và rất khổ sở.

Nhưng một thời gian, thấy những lỗi lầm của người đàn bà ấy, anh muốn thoát ly và ly dị nàng, không muốn xem nàng là "của tôi" nữa. Từ đó, dù có thấy nàng làm bất cứ gì, với bất cứ ai anh cũng không còn bị giao động, phiền hà, mà trái lại, vẫn như không. Cũng vậy, thiền giả vì muốn thoát tất cả hành, phân biệt các hành bằng trí tư duy và thấy không có gì để cho là "tôi" hay "của tôi", hành giả từ bỏ cả sợ hãi lẫn thích thú và trở nên đứng đưng đối với tất cả hành.

63. Khi hành giả biết và thấy như vậy, tâm vị ấy lùi lại, co rút lại trước ba hữu, bốn sanh, năm thú, bảy thức trú và chín hữu tình cư, tâm vị ấy không đi đến các thứ ấy nữa. Xả hay sự ghê tởm đã được an trú, như những giọt nước lùi lại, co lại, không trải ra trên ngọn lá sen, cũng thế tâm vị ấy lùi lại, co lại trước ba hữu. Xả, hay sự ghê tởm đã an trú.

Với cách ấy, nơi hành giả khởi lên cái gọi là Hành xả trí.

64. Nhưng nếu trí này thấy được Niết bàn, trạng thái an ổn là an lạc thì nó chối bỏ sự sanh tất cả các hành và chỉ có thể nhập Niết bàn mà thôi. Nó không thấy Niết bàn là an ổn, thì nó sẽ sanh trở lại nhiều lần, với các hành làm đối tượng, như con quạ của các thủy thủ.

65. Khi đi biển, những thương gia thường mang theo con quạ để tìm đất liền. Khi thuyền bị bão tố thổi lạc quỹ đạo, trôi giạt không thấy đất liền, họ sẽ thả chim ra. Nó bay khỏi cột buồm, và sau khi thám hiểm bốn hướng, nếu thấy đất liền, nó sẽ bay về hướng đó. Nếu không thấy đất liền, nó sẽ bay trở lại đậu trên cột buồm. Cũng thế, nếu trí hành xả thấy được Niết bàn, trạng thái an ổn là an lạc, thì nó sẽ từ bỏ sự sanh tất cả hành và chỉ thâm nhập Niết bàn mà thôi. Nếu nó không thấy điều ấy, thì nó sẽ mãi mãi sanh trở lại, với các hành làm đối tượng.

66. Bây giờ, sau khi phân tích các hành theo những kiểu khác nhau như sắn bột trên mé khay, như chải bông để lọc bỏ hạt goòng, và sau khi từ bỏ kinh khủng lẫn thích thú, trở nên đứng đưng khi suy đạt các hành, vị ấy vẫn kiên trì trong ba quán, và sau khi làm như vậy, quán trí đi vào trạng thái Ba cửa ngõ đưa đến giải thoát (tam giải thoát môn), và trở thành điều kiện cho sự phân thứ bực các bậc thánh ra làm bảy bực.

“Khi vị ấy phân biệt các hành bằng cách gán ba đặc tính cho chúng và thấy chúng như rỗng không theo cách này, vị ấy từ bỏ cả sợ hãi lẫn thích thú, vị ấy trở nên đứng vững đối với chúng và giữ thái độ xả, vị ấy không xem chúng là ‘Tôi’ và cũng không xem chúng là ‘của tôi’, vị ấy giống như một người đã ly dị vợ’ và v.v... Trong giai đoạn trí này vị ấy quan sát lại các hiện tượng danh sắc theo nhiều cách khác nhau, chẳng hạn thấy tính chất vô thường, khổ và vô ngã của chúng. Và giống như ngài Mahāsi Sayādaw đã nói: một người không cần thiết phải thực hành lại tất cả các cách đã trình bày ở đây; điều đó là bất khả. Nhưng vì là một cuốn sách nên tất cả các phương pháp đều phải được đưa ra, tuy nhiên để đạt đến giai đoạn cao hơn người hành thiền không nhất thiết phải hành tất cả những phương pháp ấy. Vị ấy có thể hành một hoặc hai phương pháp, và lúc đó vị ấy có thể đi đến những giai đoạn cao hơn.

Có một điều cần lưu ý, ở đoạn 57, xuống khoảng 4 hàng “(vị ấy thấy sắc,...) như không thể có được [như mong muốn], như không dễ áp đặt chủ quyền, như xa lạ, như tách biệt [với quá khứ và vị lai]” – thực ra đó là như tách biệt khỏi nhân và quả.

Và ở ghi chú cuối trang 25<sup>34</sup> “Bởi vì ‘cái mà thông thường thế gian gọi là một chúng sanh thì không phải sắc’ ở đây tác giả không có ý định nói theo nghĩa này vì nó không được hàm ý bởi những gì được nói.” Ý nghĩa thực sự có hơi khác. ‘Bởi vì nó đã được xác lập không cần phải nói bất cứ điều gì’. Bạn gọi đó là gì? Nó hiển nhiên đến mức không cần đến bất cứ sự giải thích nào cả.

- Học nhân: Hiển nhiên.
- Thấy: Ô, đúng vậy! Hiển nhiên. Vì thế chúng ta chỉ cần nói ‘Bởi vì nó là điều hiển nhiên’ chứ không phải nó không được hàm ý bởi những gì được nói. Nó rõ ràng đến nỗi không cần sự giải thích nào cả. Đó là những gì muốn nói. “Vi thông thường thế gian không nói sắc là một chúng sanh.” Khi người bình thường nói, ‘Đây là một chúng sanh’, họ không có ý nói rằng sắc (vật chất) là một chúng sanh. Khi họ nói một người nào đó hay một vật nào đó là một chúng sanh, họ muốn nói đến cả tâm và thân. Chữ Pāli ‘satta’ ở đây không nên hiểu như muốn nói đến ‘một chúng sanh’, mà như có nghĩa là atman hay attā (ngã hay cái ta’. Đó là những gì Luận Sư đang viết về. Cái có ý muốn nói như một chúng sanh là cái ngã theo phỏng đoán của những người ngoại giáo (những người không phải Phật tử).

<sup>34</sup> Ghi chú 25 này liên quan đến đoạn 58, trong đó : “Sau khi đã phân biệt sự rỗng không theo 10 cách; vị ấy lại phân biệt nó theo 12 cách như vậy, đó là: “Sắc không chúng sanh, không tự ngã hay linh hồn, không người,...

Đến đây chúng ta sẽ trở lại đoạn 53 của Chương 21. Từ đoạn 53 này chúng ta thực sự đã bắt đầu Hành Xả Trí (Trí xả đối với các hành). Tôi xin nhắc lại cho các bạn nhớ: Một người hành thiền minh sát phải trải qua các giai đoạn khác nhau của minh sát trí. Trí thứ nhất vị ấy trải qua là Danh Sắc Xác Định Trí (trí phân biệt danh sắc) hay thấy danh và sắc một cách rõ ràng. Sau đó trí mà vị ấy có được là trí thấy nhân duyên của danh sắc (Nhân Duyên Phân Biệt Trí). Và sau đó có Trí Thẩm Sát Tam Tướng. Ở giai đoạn này vị ấy thấy đặc tính chung của danh sắc, đó là vô thường, khổ, và vô ngã. Và rồi vị ấy đạt đến các giai đoạn khác ở đây vị ấy thấy sự sanh và diệt của bất cứ những gì vị ấy quan sát (Sanh Diệt Trí). Từ giai đoạn Sanh Diệt Trí này vị ấy đạt đến một giai đoạn khác ở đây chỉ sự diệt hay chỉ sự biến mất xuất hiện một cách sinh động đối với vị ấy hay vị ấy có thể hiểu được sự diệt một cách rõ ràng hơn.

Và sau đó có hai giai đoạn trong trí quán sanh và diệt. Giai đoạn thứ nhất được gọi là ‘giai đoạn chưa hoàn thiện’ và giai đoạn thứ hai được gọi là ‘giai đoạn hoàn thiện’. Giữa hai giai đoạn này có một giai đoạn khác không nhất thiết nằm trong minh sát trí, đó là sự phát sanh những chướng ngại. Như vậy 10 chướng ngại (10 cấu uế của minh sát) đến với vị ấy trong giai đoạn sanh diệt trí chưa hoàn thiện. Vị ấy sẽ phải vượt qua những chướng ngại ấy hay quyết định rằng chúng không phải là chánh đạo và thiền mới là chánh đạo duy nhất. Rồi vị ấy hành thiền trở lại và đạt đến giai đoạn thứ hai hay giai đoạn hoàn thiện của sanh diệt trí. Sau đó vị ấy chỉ thấy sự tan hoại hay diệt, và rồi thấy sự nguy hiểm trong các hiện tượng danh sắc vốn đang sanh và diệt hay luôn luôn diệt. Hơi khó phù hợp với cách dịch từ Pāli này. Như trong cuốn sách này nói thì bố úy trí (trí thấy sự sợ hãi) đến sau diệt trí (trí thấy chỉ sự diệt). Như vậy khi bạn thấy các pháp diệt ngay trước mắt bạn, bạn thấy chúng như đáng sợ hãi. Sau khi thấy chúng như đáng sợ, bạn có được một loại trí khác, đó là trí thấy sự nguy hiểm trong các hành danh sắc hay thấy những lỗi trong chúng. Và rồi bạn trở nên vô dục (yếm ly) đối với chúng. Bạn không muốn bị dính mắc vào chúng; bạn không muốn nắm giữ chúng, bạn muốn thoát ly khỏi chúng, muốn được giải thoát khỏi chúng.

Và sau đó người hành thiền hành trở lại trên ba đặc tính — vô thường, khổ, vô ngã, của các hiện tượng danh sắc. Và rồi đạt đến giai đoạn này, giai đoạn Hành Xả Trí (trí xả đối với các hành). Trong đoạn 49 có một ví dụ khá hay, dù chúng ta đã đọc ở trên rồi.

“Có vẻ như người đàn ông kia nghĩ đến việc bắt cá. Vì thế anh ta lấy một cái lưới cá và quăng nó vào nước. Anh ta thò tay vào miệng lưới dưới nước và tóm lấy cổ một con rắn. Anh ta vui mừng, nghĩ ‘Ta đã bắt được một con cá’. Tin rằng mình đã bắt được một con cá lớn, anh ta nhấc nó lên xem. Khi anh ta thấy ba dấu hiệu, anh ta nhận ra nó là một con rắn, anh ta vô cùng hoảng sợ. Anh ta đã thấy sự nguy hiểm, cảm thấy không còn ham muốn (ghê tởm) đối với cái anh đang nắm, và mong muốn được giải thoát khỏi nó. Dự tính một phương cách để giải thoát, anh ta gỡ các vòng quấn (của con rắn) khỏi tay, bắt đầu từ chót đuôi của nó. Sau đó anh dơ tay lên, và khi đã làm cho con rắn yếu sức đi bằng cách quay nó hai ba lần quanh đầu, anh quăng nó ra xa, hét lên ‘Đi đi, con rắn kinh tởm’. Rồi nhanh chóng trườn lên chỗ đất khô, anh đứng nhìn lại cái nơi mà từ đó anh đã đến, sau khi thoát khỏi con rắn, nghĩ ‘Trời ạ! Ta vừa mới thoát khỏi hàm của một con rắn khổng lồ.’” Đây là một ví dụ, sau đó là sự áp dụng của ví dụ đó vào việc thực hành trình bày ở đoạn 50. Cũng vậy người hành thiền muốn thoát khỏi nó và vị ấy phải tìm một phương tiện để thoát. Đó là quán trên các hiện tượng danh sắc trở lại như vô thường, khổ và vô ngã. Sau đó vị ấy đạt đến giai đoạn Hành Xả Trí này. Chúng ta đã nói về điều này ở trước, nhưng tôi muốn bắt đầu lại từ đây.

Đoạn 53 “Sau khi đã phân biệt ‘Tất cả hành là rỗng không’ bằng hồi quan trí (tức là bằng cách quan sát trở lại hay quán trở lại.), vị ấy lại phân biệt tính rỗng không trong tương quan luận lý hai chiều. Tức là vị ấy quán trên các hành hay các hiện tượng danh sắc trong tương quan luận lý hai chiều như vậy: ‘Cái này rỗng không tự ngã’ hay ‘Cái này rỗng không những gì thuộc về tự ngã.’” Và sau đó vị ấy phân biệt tính rỗng không trong tương quan luận lý bốn chiều. Đó là theo bốn cách: ‘Không có cái ‘Tôi’ và ‘tôi’ không phải là sở hữu của người khác; cách khác là không có ‘Tôi’ hay không có atman (tự ngã); cái người ấy nghĩ là tự ngã của người ấy không phải là một phần của tôi hay cái gì đó giống như thế. Tóm lại, vị ấy quán theo bốn cách: (1) Không có cái ngã trong tôi, (2) người nào đó không phải là sở hữu của tự ngã, (3) không có cái ngã của người khác, (4) và tôi không phải là sở hữu của cái ngã người khác. Đây gọi là ‘tương quan luận lý bốn chiều’.

Kế tiếp là đoạn 55. Vị ấy phân biệt sự rỗng không theo sáu cách. Và theo bao nhiêu cách nữa? Trong đoạn 56 theo tám cách, rồi theo mười cách, mười hai cách, theo bốn mươi hai cách nhờ Thẩm Sát Biến tri (Tiraṇapariññā) và v.v... Như vậy vị ấy quán sự rỗng không của các hành theo những cách khác nhau để thấy một cách thấu đáo ba đặc tính của chúng.

Đoạn 61 “Khi vị ấy đã phân biệt các hành bằng cách gán ba đặc tính cho chúng và thấy chúng như rỗng không theo cách này, vị ấy từ bỏ được sự sợ hãi và thích thú, vị ấy trở nên đứng đưng và xả đối với chúng, vị ấy không xem chúng là ‘Tôi’ cũng không xem chúng là ‘của tôi’, vị ấy giống như một người đàn ông đã ly dị vợ.” Đây là sự mô tả về Hành Xả Trí (*Saṅkhārupekkhāñāna*: Trí Xả đối với các Hành) và nó rất quan trọng. Khi một người đạt đến Hành Xả Trí, vị ấy đoạn trừ được cả sợ hãi lẫn thích thú. Vị ấy không còn sợ bất cứ điều gì và cũng không dính mắc vào bất cứ điều gì. Tâm vị ấy luôn luôn trung dung. Dù cho một vật có thể hấp dẫn như thế nào, vị ấy cũng không thấy nó là hấp dẫn và dù cho một vật có thể khêu gọi ra sao, vị ấy cũng không thấy nó là khêu gọi. Vị ấy trở nên đứng đưng đối với chúng và trung dung. Vị ấy trở nên đứng đưng đối với các hành, đứng đưng đối với những gì vị ấy quan sát qua việc hành thiền của vị ấy. Ở đây ‘đứng đưng đối với các hành’ không có nghĩa là vị ấy không chú ý tới chúng. Thực sự ra vị ấy chú ý tới chúng, nhưng vị ấy không có sự sợ hãi đối với chúng, hay vị ấy không có thái độ thích hoặc không thích đối với chúng. Đó là những gì muốn nói ở đây bằng câu ‘Vị ấy trở nên đứng đưng đối với chúng’ hay ‘vị ấy trở nên trung dung’. Vị ấy không xem chúng là ‘Tôi’ hay ‘của tôi’. Đây là sự giải thích về thái độ đứng đưng đối với các hành. Nếu bạn xem chúng là ‘Tôi’ hay ‘của tôi’, bạn không thể đứng đưng đối với chúng, bạn đã có thiên kiến. Như vậy khi một người không xem chúng là ‘Tôi’ hay ‘của tôi’, người ấy được nói là đã đứng đưng đối với các hành và trung dung đối với các hành.

Đến đoạn 63 “Khi vị ấy biết và thấy như vậy, tâm vị ấy rút lui, co lại và chùn lại trước ba loại hữu, bốn loại sanh, năm loại sanh thú, bảy thức trú, và chín hữu tinh cư, tâm vị ấy không còn hướng đến chúng nữa.” Điều đó có nghĩa rằng vị ấy rút lui và rút khỏi mọi sự hiện hữu. Nếu vị ấy là một con người, vị ấy không dính mắc vào kiếp sống làm người và vị ấy cũng không dính mắc vào các loại hiện hữu khác. Tâm vị ấy rút lui, co lại và chùn lại như vậy. Sau đó một ví dụ được đưa ra. “Giống như những giọt nước, rút lui, co lại, chùn lại trên một lá sen hơi nghiêng, chứ không trải ra như thế nào, tâm vị ấy cũng rút lui, co lại, chùn lại như vậy. Giống như lông gà hay một sợi dây gân ném vào lửa, sẽ rút lại, co lại và chùn lại, không trải ra như thế nào, tâm vị ấy cũng rút lại, co lại, chùn lại khỏi ba loại hữu như vậy.” Hoặc thái độ xả hoặc thái độ ghê tởm được thiết lập. “Theo cách này những gì gọi là ‘Hành Xả Trí’ phát sanh nơi vị ấy.” Thực ra đây là giai đoạn cao nhất của minh sát trí.

Ở đây luận nói rằng tâm vị ấy rút lại, co lại, chùn lại. Nhưng thực sự tâm vị ấy vẫn trên các hành bởi vì nếu vị ấy hành thiền minh sát các hành là những

đối tượng mà vị ấy phải bắt. Vì thế tâm vị ấy có thể quán trên sắc, hay có thể quán trên danh, hay nó có thể quán trên những danh pháp khác và các loại sắc pháp khác, nhưng tâm vị ấy luôn luôn rút lại, co lại, chùn lại. Trong pháp hành thực tế điều này có nghĩa là tâm bạn không muốn đi đến các đối tượng khác. Trước đây, tức là trước khi một người đạt đến giai đoạn này, có những lúc tâm phóng đi. Tâm người hành thiền rất thường đi ra ngoài (đối tượng). Nhưng khi đạt đến giai đoạn này, tâm người ấy sẽ không đi ra ngoài nữa. Cho dù vị ấy có cố ý phóng tâm ra ngoài, nó vẫn sẽ quay lại ngay lập tức. Như vậy tâm vị ấy vô dục (không ham muốn) đối với các pháp đến nỗi bất cứ đối tượng nào vị ấy bắt, tâm vị ấy cũng co lại, rút lại, chùn lại khỏi nó. Đó là khi người hành thiền đạt đến giai đoạn Hành Xả Trí.

Đoạn 64 “Nhưng nếu [trí] này thấy Niết-bàn, trạng thái an ổn, là bình an, nó từ bỏ sự sanh của tất cả hành và chỉ nhập vào Niết-bàn. Điều đó có nghĩa là ở giai đoạn này người hành thiền thấy Niết-bàn, sự an ổn, tâm vị ấy từ bỏ sự sanh của tất cả hành. ‘Sự sanh’ thực sự có nghĩa là sự tiếp tục của tất cả hành và tâm vị ấy chỉ nhập vào Niết-bàn. Điều đó có nghĩa là vị ấy đã đạt đến giác ngộ. “Nếu vị ấy không thấy Niết-bàn là an ổn, nó sẽ sanh đi sanh lại với các hành kể như đối tượng của nó, giống như con quạ của các thủy thủ. Lúc này có lẽ người hành thiền đang hành ở giai đoạn trí hành xả và nếu vị ấy là một người lợi trí, vị ấy có thể đạt đến giác ngộ ngay tức thời hoặc trong một thời gian rất ngắn. Đôi khi vị ấy có thể không đạt đến giác ngộ ngay tức thời mà có thể ở lại giai đoạn này trong một thời gian dài, có khi vài ngày hay vài tháng không chừng. Khi tâm vị ấy không thấy Niết-bàn là an ổn, thời nó (Hành Xả Trí) sẽ sanh đi sanh lại với các hành kể như đối tượng, giống như con quạ của các thủy thủ.

Kế tiếp có một ví dụ về con quạ của các thủy thủ. “Khi những người thương buôn lên tàu, họ mang theo cái được gọi là một ‘con quạ tìm đất liền’. Không có ra-đa, nên họ phải dựa vào một con quạ. “Khi con tàu bị bão lớn thổi chệch hướng và trôi giạt không thấy đất liền, lúc đó họ thả con quạ tìm đất liền ấy ra. Con quạ từ đỉnh cột buồm bay đi, và sau khi khám phá mọi hướng, nếu thấy đất liền, nó bay thẳng theo hướng đó; nếu không thấy nó quay về và đáp xuống trên cột buồm trở lại. Cũng vậy, nếu Hành Xả Trí thấy Niết Bàn, trạng thái an ổn là an ổn, nó từ bỏ sự sanh của tất cả hành và chỉ nhập vào Niết Bàn.” Điều đó có nghĩa là vị ấy đã đạt đến giác ngộ. Còn nếu không thấy, nó sẽ sanh đi sanh lại nhiều lần với các hành là đối tượng của nó. Vì thế người hành thiền có thể phải trải qua một thời gian tương đối dài trong trạng thái hành xả trí đó.

Đoạn 66 “Bây giờ, sau khi đã phân biệt các hành theo nhiều cách khác nhau, như thể sàng bột trên mép khay” – sàng là gì? Đôi khi ‘sàng’ có nghĩa là để cho một số hạt lọt qua những cái lỗ. Có phải đó là sàng không? Ở đây hành động sàng không phải là để cho những hạt lọt qua lỗ (như rây). Làm như vậy bạn gọi nó là gì? Bạn bỏ bột mì trên khay, xoay tròn, xoay tròn nó để cho những hạt thô nổi lên và chừa lại những hạt mịn. Đại khái như thế. Đó gọi là ‘sàng’ đúng không?

- Học nhân: Vâng ạ, đó là sàng. Nhưng còn có một loại sàng khác. Cả hai đều được gọi là ‘sàng’.
- Thầy: Đúng vậy, nhưng mục đích cũng là để cho bột càng lúc càng trở nên mịn hơn. “Như thế sàng bột trên mép khay, như thể chải bông để lựa ra những hạt bông, và sau khi từ bỏ sợ hãi và thích thú, và sau khi trở nên trung dung (xả) trong việc thẩm sát các hành” — bạn có để ý thấy sự khác nhau không? Ở một trang trên, luận nói, “Vị ấy trở nên dừng dừng đối với chúng (các hành). Ở đây vị ấy trở nên dừng dừng không chỉ đối với các hành mà còn cả đối với việc thẩm sát các hành nữa, vị ấy hoàn toàn không muốn thẩm sát. Vị ấy dừng dừng đối với việc thẩm sát chúng. “Vị ấy vẫn kiên trì trong ba pháp quán.” Tức là vị ấy vẫn quán tam tướng. “Và khi quán như vậy, trí [minh sát trí] này nhập vào trạng thái của tam giải thoát môn, và nó trở thành một duyên cho sự phân loại các Bậc Thánh thành bảy loại.” Và rồi những giải thích khác như sau.

**Ba Cửa Đến Giải Thoát ( Tam Giải Thoát Môn)**

*Trí ấy đi vào giải thoát? ba căn, tùy theo quán tuệ sanh khởi theo một trong ba cách. [Chú thích: Khi tuệ đạt đến tột đỉnh, nó an trú vào một trong 3 quán và 18 quán đều bao gồm trong ba quán này. Ba căn là tín, định và tuệ. “Với sự thù thắng” có nghĩa là, sự ưu thắng của các pháp tương ứng, như tín cần mạnh nơi người quán vô thường nhiều, định cần mạnh nơi người quán khổ, và tuệ cần mạnh nơi người quán vô ngã. Bởi vậy, cả ba căn này được tăng cường về ba quán ấy làm phát sinh sự thể nhập ba giải thoát môn. (Pm. 844)]*

67. Vì chính ba pháp quán được gọi là Ba cửa đi đến giải thoát, như được nói: “Nhưng ba cửa ngõ đến giải thoát này dẫn đến lối ra khỏi thế gian, nghĩa là:

- (1) đưa đến sự thấy được các hành đều bị giới hạn, bị bao vây, và đưa đến sự thâm nhập của tâm vào “Vô tướng giới”,
- (2) đưa đến sự khơi dậy của ý đối với tất cả các hành, và đến sự thâm nhập vào “Ly dục giới”,
- (3) đưa đến sự thấy tất cả pháp là xa lạ, và đến sự thâm nhập của tâm vào “Không giới”.

*Ba giải thoát môn này đưa đến lối ra khỏi thế gian” (Ps. ii,48).*



[Chú thích: Quán vô thường thấy các hành là bị hạn cuộc bởi sanh ở đầu và diệt ở cuối, và thấy rằng, chính vì chúng có đầu và cuối nên vô thường. "Vào vô tướng giới" là vô vi giới, được cái tên "vô tướng" vì nó đối lại với tướng các hành. "Đến sự thâm nhập của tâm": đến sự hoàn toàn thâm nhập của tâm tăng thượng, nhờ trí thuận thứ, sau khi định giới hạn. "Vào ly dục giới" là vào vô vi giới, được cái tên "ly dục" do không có dục tham, v.v. "Vào không giới" cũng là vô vi giới, được cái tên "không" vì không ngã.-- Pm. 845].

68. Ở đây, "bị giới hạn, bị bao vây" nghĩa là vừa bị giới hạn bởi sinh diệt, vừa bị vây bủa bởi sinh diệt. Vì quán vô thường giới hạn các hành như sau: Các hành không hiện hữu trước khi chúng sanh ra, và khi tìm hiểu số phận chúng, thấy chúng "bị vây bủa" như sau: "Chúng không thoát khỏi diệt, chúng tan biến sau khi diệt. Đưa đến sự khơi dậy của ý": bằng cách đem lại cho tâm một ý thức khẩn trương, vì, với pháp quán khổ, tâm có được ý thức khẩn trương đối với các hành. "Đưa đến sự thấy xa lạ" nghĩa là đưa đến sự thấy rằng các hành không là tôi hay của tôi.

69. Vậy, ba mệnh đề này cần hiểu là diễn đạt các pháp quán vô thường, khổ, vô ngã. Do đó, trong câu trả lời cho câu hỏi kế tiếp (được nêu trong luận Patisambhidà), nói: "Khi hành giả tác ý vô thường, các hành đối với vị ấy là khả hoại, khi hành giả tác ý khổ, các hành đối với vị ấy là khủng bố (đáng sợ hãi), khi hành giả tác ý vô ngã, các hành đối với vị ấy là trống không". (Ps. ii, 48)

70. Nhưng pháp quán hay là cửa ngõ đưa đến những thứ giải thoát nào? Đó là ba thứ, vô tướng, vô dục và không. Vì có câu: "Khi một người có đức tin hay quyết tâm lớn, tác ý các hành là vô thường, vị ấy đắc vô tướng giải thoát. Khi một người có năng lực tịnh chỉ lớn, tác ý chúng là khổ, vị ấy đắc vô nguyện giải thoát. Khi một người có tuệ lớn tác ý các hành là vô ngã, vị ấy đắc Không giải thoát." (Ps2,58)

71. Và ở đây, vô tướng giải thoát cần được hiểu là thánh đạo đã khởi nhờ lấy Niết Bàn làm đối tượng qua phương diện vô tướng. Vì đạo đó là vô tướng do vô tướng giới đã khởi, và nó là một sự giải thoát do giải thoát khỏi các phiền não. Cũng vậy đạo khởi nhờ lấy Niết Bàn làm đối tượng qua phương diện vô dục là vô dục giải thoát. Và đạo khởi nhờ lấy Niết Bàn làm đối tượng qua phương diện không tánh là không tánh giải thoát.

72. Nhưng trong Abhidhamma lại nói: "Vào lúc vị ấy tu tập thiền, siêu thế. - một ngõ đưa đến sự phân tán (ra 7 cấp) - sau khi từ bỏ tà kiến với sự đạt đến cấp bậc thứ nhất, ly dục... vị ấy chứng và trú sơ thiền, không có dục... trống không" (Dhs. 510) Như vậy, chỉ đề cập hai giải thoát. Điều này ám chỉ cái cách mà tuệ đạt đến đạo lộ và được diễn đạt theo nghĩa đen.

73. Tuy nhiên, trong Patisambhidà, quán trí được diễn tả như sau: (1) Trước hết nó được tả là không giải thoát vì thoát khỏi tà giải về các hành" Trí quán vô thường là không giải thoát vì nó giải thoát khỏi lối (tà) giải các hành là thường. Trí quán khổ là Không giải thoát, vì nó thoát khỏi tà giải chúng là lạc. Trí quán vô ngã là Không giải thoát, vì nó thoát khỏi tà giải các hành là ngã" (Ps. ii, 67). (2) Rồi nó lại được diễn tả là vô tướng giải thoát nhờ thoát khỏi các tướng: "Trí quán vô thường là vô tướng giải thoát, vì nó giải thoát khỏi tướng các hành là thường. Trí quán khổ là Vô tướng giải thoát, vì nó giải thoát khỏi tướng các hành là lạc. Trí quán vô ngã là Vô tướng giải thoát, vì nó giải thoát tướng các hành là ngã" (Ps. ii, 68). (3) Cuối cùng, nó được diễn

tả là Ly dục giải thoát do sự giải thoát dục vọng của nó: "Trí quán vô thường là ly dục giải thoát (hay Vô nguyên Giải thoát) vì nó giải thoát khỏi dục đối với các hành được xem là thường, trí quán khổ là ly dục Giải thoát vì nó giải thoát khỏi dục đối với các hành được xem là lạc. Trí quán vô ngã là ly dục giải thoát, vì nó giải thoát khỏi dục đối với các hành được xem là ngã. (Ps. ii, 68). Nhưng, mặc dù được nói như vậy, quán trí không phải vô tướng theo nghĩa đen, vì không có sự từ bỏ tướng các hành (kể như hữu vi, ở đây, để phân biệt với hành kể như vô thường v.v..) Nhưng Không và Ly dục thì theo nghĩa đen. Và chính vào sát-na đạo lộ. Đó là lý do tại sao A ti đàm chỉ đề cập hai giải thoát là Không và Ly dục.

Đây là Luận về các giải thoát.

[Chú thích: "Tại sao vô tướng tuệ không thể đem lại tên nó cho đạo lộ khi nó đạt đến đạo lộ? Dĩ nhiên, tướng được gọi đến trong kinh như sau: "Hãy tu tập vô tướng, từ bỏ mạn tùy miên" (Sn. 342) Nhưng mặc dù nó loại bỏ các tướng thường, bền bỉ và ngã chính nó vẫn còn có tướng và bận tâm với các pháp có tướng. Lại nữa, Abhidhamma là giáo lý theo nghĩa cùng tột, và trong nghĩa cùng tột thì nhân của một đạo vô tướng không có. Vì vô tướng giải thoát được nói phù hợp với quán vô thường, và trong pháp quán này, tín căn thanh. Nhưng tín căn không được đại biểu bởi bất cứ yếu tố nào của đạo lộ, nếu không đem lại cho đạo lộ cái tên của nó, vì nó không thuộc thành phần nào trong đạo lộ. Trong trường hợp hai cái kia, thì Ly dục Giải thoát là do quán khổ, Không Giải thoát là do quán vô ngã. Trong Ly dục Giải thoát, thì định là thù thắng và trong Không Giải Thoát, tuệ cần thù thắng. Vì định và định và tuệ cũng là những chi phần của đạo lộ, nên chúng có thể được lấy làm cái tên của đạo lộ, nhưng không có vô tướng đạo lộ vì chi phần "vô tướng" không có.

Nhưng lại có người nói rằng có một đạo lộ vô tướng, và mặc dù không có tên này do cách thức tuệ đạt đến đạo lộ, nó cũng được tên này từ một đức đặc biệt của riêng nó, và từ đối tượng của nó. Theo quan niệm những người này, thì đạo lộ Ly dục và Không đáng lẽ cũng được tên ấy từ các đức đặc biệt và từ đối tượng của chúng. Như vậy là sai. Tại sao? Bởi vì đạo lộ có tên của nó theo hai lý do: do bản chất của chính nó, và do cái nó khắc chế. Có nghĩa là do tự tánh của nó, và do cái ngược lại với nó. Vì đạo lộ Ly dục là thoát khỏi dục do tham, v.v.. và đạo lộ "Không" cũng thoát khỏi tham, cho nên cả hai đều có tên từ tự tính của chúng. Tương tự như thế, đạo lộ ly dục là ngược với dục và đạo lộ "Không" là ngược với sự tà giải rằng có ngã, bởi thế chúng được tên của chúng từ những gì chúng khắc chế. Còn trái lại, đạo lộ vô tướng chỉ được tên của nó từ tự tính của chính nó, do ở trong nó không có cái tướng của tham, v.v... hay của thường, v.v... nhưng do cái mà nó chống lại. Vì nó không chống lại quán vô thường pháp quán này có đối tượng của nó là tướng của các hành kể như hữu vi - mà còn thỏa hiệp với pháp quán ấy. Bởi vậy, một đạo lộ vô tướng là hoàn toàn không thể chấp nhận, theo quan điểm các Luận sư A ti đàm. Do đó nói "Điều này ám chỉ cái cách tuệ đạt đến đạo lộ và được diễn tả theo nghĩa đen" (đ. 72)].

### **Bảy Hạng Hiền Thánh**

74. Ở trên đây có nói: "Nó trở thành điều kiện cho sự xếp hạng các vị Thánh ra bảy bậc (đoạn 66). Ở đây, trước hết có bảy hạng hiền thánh này: (1) Tùy tín hành, (2) Tín giải thoát, (3) Thân chứng, (4) Câu phân giải thoát, (5) Tùy pháp hành, (6) Kiến

đáo, (7) Tuệ giải thoát. Trí hành xả này là một điều kiện cho sự xếp hạng 7 loại hiền thánh này.

75. Khi một người tác ý các hành là vô thường và, vì có nguyện lực (quyết định) lớn, đạt được tín căn, vị ấy trở thành một tín hành giả vào sát-na Dự lưu đạo và trường hợp ba đạo trên đó và bốn quả, vị ấy thành bậc Tín giải thoát. Khi một người tác ý các hành là khổ và, vì có định lực lớn, đạt được định căn, vị ấy được gọi là bậc Thân chứng trong cả 8 bậc. Vị ấy được gọi là bậc Câu phần giải thoát khi đã đạt đến quả tối thượng sau khi đắc luôn các thiền vô sắc. Khi một người tác ý các hành là vô ngã và, vì có tuệ lớn, đắc tuệ căn, trở thành một bậc Tùy pháp hành vào sát-na Dự lưu đạo, trong sáu vị kế tiếp, tức ba đạo ba quả, vị ấy trở thành một bậc Kiến chí, và trong trường hợp quả A-la-Hán, vị ấy thành bậc Tuệ giải thoát.

76. Điều này được nói: "Khi vị ấy tác ý các hành là vô thường, tín căn tăng thanh nơi vị ấy. Với tín căn tăng thanh, vị ấy đạt Dự lưu đạo, và do đó được gọi là bậc Tín hành giả. Cũng thế khi vị ấy tác ý hành là vô thường, tín căn tăng thanh nơi vị ấy. Vì tín căn tăng thanh, vị ấy chứng quả Dự lưu, và được gọi là bậc Tín giải thoát. (Ps. ii,53).

77. Lại nói xa hơn, (sau đó): "(Vào sát-na đạo lộ thứ nhất) vị ấy đã được giải thoát nhờ có đức tín, nên vị ấy là Tín giải thoát, vị ấy đã chứng ngộ Niết bàn bằng kinh nghiệm, nên gọi là bậc Thân chứng, vị ấy đạt Niết bàn, nhờ thấy, nên gọi là bậc kiến đáo (hay kiến chí). Vào các sát-na ba đạo lộ còn lại, thì vị ấy được giải thoát nhờ tín, nên gọi là bậc Tín giải thoát, vị ấy trước hết trải qua kinh nghiệm thiền rồi mới chứng diệt (Niết bàn) nên được gọi là bậc Thân chứng; nó được biết, được thấy, được nhận ra, được chứng, được kinh nghiệm với tuệ, rằng các hành là khổ, tịch diệt là lạc, nên vị ấy là bậc Kiến chí (Ps. ii,52)

78. Về bốn vị còn lại, thì ý nghĩa danh từ cần hiểu như sau: Vị ấy theo đức tin, nên gọi là Tín hành giả (tùy tín hành), hoặc vị ấy đi bằng phương tiện tín. Vị ấy theo Pháp gọi là Tuệ, hay đi nhờ phương tiện Pháp, gọi là tùy Pháp hành. Vị ấy được giải thoát về cả hai phương diện, bằng thiền vô sắc và bằng thánh đạo, nên gọi là câu phần giải thoát. Nhờ liễu tri (tuệ) mà vị ấy giải thoát, nên gọi là bậc Tuệ giải thoát.

Trí hành xả đến đây chấm dứt.

### **Ba Trí Sau Cùng Chỉ Là Một.**

79. Trí hành xả cũng đồng nghĩa với hai trí đi trước nó. Do vậy cổ đức nói: "Trí hành xả này chỉ có một, nhưng ba tên. Lúc đầu, nó có tên là Dục thoát trí. Chặng giữa nó có tên là Tư duy trí. Chặng cuối nó có tên là Hành xả trí.

80. Như thế nào tuệ muốn giải thoát, tư duy và xả gọi là Hành xả trí? Tuệ muốn giải thoát, tư duy và xả chú trọng đến sanh gọi là Hành xả trí. Tuệ muốn giải thoát, tư duy và xả chú trọng đến khởi... tướng... (xem đ.37)... đến nào, gọi là trí hành xả.

81. Hợp từ "muốn giải thoát, tư duy và xả" cần phân tích như sau. Ở giai đoạn một, nó là ước muốn giải thoát khỏi sanh, v.v. nơi một người đã ly dục nhờ trí ly dục, và ước muốn ấy gọi là Dục thoát trí. Chính tư duy trong giai đoạn hai, với mục đích tìm ra một phương giải thoát thì gọi là trí tư duy. Thái độ xả ở giai đoạn cuối khi đã giải thoát, gọi là xả. Về điểm này, Luận nói: "Sanh là các hành. Vị ấy nhìn các hành với thái độ xả, nên gọi là hành xả" (Ps. i,60) Vậy chỉ có một loại trí.

82. Lại nữa, ta có thể hiểu như vậy do bản kinh sau: "Ưa giải thoát, quán tư duy, và xả đối với các hành, ba thứ này là một về nghĩa, chỉ khác danh". (Ps. ii,64)

Có sự lạc đề ở đây có thể vì tác giả muốn chúng ta biết nhiều điều về Hành Xả Trí. Phần này ngài mô tả rất nhiều thứ, nhiều đến nỗi chúng ta mất đầu luôn pháp hành thực sự. Chúng ta hãy đi đến đoạn 83, Minh sát dẫn đến sự Xuất Hiện của Đạo.

### **Xuất Khởi Quán**

83. Khi vị thiện nam tử này đã đạt đến xả đối với các hành như vậy, tuệ vị ấy đã đạt đến tột đỉnh và đưa đến xuất khởi quán. "Tuệ đã đạt đến tột đỉnh" hay "tuệ đưa đến xuất khởi" là những tên chỉ ba loại trí là Hành xả, Thuận thứ và Chuyển tánh. Nó đã "đạt đến tột đỉnh" vì đã đến giai đoạn cuối. Nó được gọi là "đưa đến xuất khởi", vì nó sắp xuất đầu lộ diện. Đạo lộ được gọi là xuất khởi vì nó nổi lên, lộ ra, bên ngoài thì nổi lên từ đối tượng gọi là "tướng", bên trong nó vươn lên khỏi các cấu uế (nhiễm ô, phiền não). Trí này đi đến đạo lộ ấy, nên gọi là "đưa đến xuất khởi", nghĩa là nó gia nhập đạo lộ.

84. Ở đây, để làm sáng tỏ điểm này, có các loại "xuất khởi" được kể ra tùy theo cách giải thích như sau:

(1) Sau khi giải thích nội pháp, đạo xuất khởi từ nội pháp.

[Chú thích: "Xuất khởi từ trong" được nói tượng trưng, do sự kiện rằng, trong trường hợp ấy, tuệ đưa đến đạo lộ có một nội pháp làm đối tượng. Nhưng theo nghĩa đen, thì đạo lộ xuất khởi từ cả hai, cả nội pháp lẫn ngoại pháp. -- Pm. 853]

(2) Sau khi giải thích ngoại pháp, đạo xuất khởi từ ngoại pháp. (3) Sau khi giải thích nội pháp, đạo xuất khởi từ ngoại pháp. (4) Sau khi giải thích ngoại pháp, đạo xuất khởi từ nội pháp. (5) Sau khi giải thích sắc, đạo xuất khởi từ sắc. (6) Sau khi giải thích sắc, đạo xuất khởi từ vô sắc. (7) Sau khi giải thích vô sắc, đạo xuất khởi từ vô sắc. (8) Sau khi giải thích vô sắc, đạo xuất khởi từ sắc. (9) Đạo xuất khởi ngay từ năm uẩn. (10) Sau khi giải thích vô thường, đạo xuất khởi từ vô thường. (11) Sau khi giải thích vô thường, đạo xuất khởi từ khổ. (12) Sau khi giải thích vô thường, đạo xuất khởi từ vô ngã. (13) Sau khi giải thích khổ, đạo xuất khởi từ khổ. (14) Sau khi giải thích khổ, đạo xuất khởi từ vô thường. (15) Sau khi giải thích khổ, đạo xuất khởi từ vô ngã. (16) Sau khi giải thích vô ngã, đạo xuất khởi từ vô ngã. (17) Sau khi giải thích vô ngã, đạo xuất khởi từ vô thường. (18) Sau khi giải thích vô ngã, đạo xuất khởi từ khổ.

Như thế nào?

85. Ở đây, (1) một người khởi đầu với chính các hành trong thân. Sau khi giải thích chúng, vị ấy thấy được chúng. Nhưng sự xuất khởi của đạo lộ không phải phát sinh chỉ do thấy được nội pháp, mà ngoại pháp cũng cần phải thấy. Bởi thế, vị ấy thấy rằng các uẩn của người khác, cũng như các hành phi - chấp - thủ (các vật vô tri giác), cũng đều vô thường, khổ, vô ngã. Vị ấy lúc thì quán bên trong, lúc thì quán ra ngoài. Khi làm như vậy, nếu tuệ thể nhập đạo lộ khi vị ấy đang quán nội pháp, thì được gọi là "sau khi giải thích nội pháp, tuệ xuất khởi từ nội pháp". (2) Nếu tuệ thể nhập đạo lộ trong lúc vị ấy đang quán ngoại pháp, thì gọi là "sau khi giải thích nội pháp, tuệ xuất

khởi từ ngoại pháp". (3) Tương tự, với trường hợp "sau khi quán ngoại pháp, tuệ xuất khởi từ ngoại" và (4) Sau khi quán ngoại pháp, tuệ xuất khởi từ nội".

86. (5) Một hành giả khác thì làm việc phân tích khởi đầu với sắc pháp. Khi làm thế, vị ấy thấy đồng loạt sắc của tứ đại và sắc do tứ đại tạo. Nhưng sự xuất khởi không xảy ra do chỉ thấy sắc, mà còn phải thấy được vô sắc. Bởi thế vị ấy thấy là vô sắc tất cả tâm pháp: thọ, tưởng, hành, thức đã khởi lên với sắc ấy làm đối tượng. Vị ấy khi thì quán sắc, khi thì quán vô sắc. Nếu tuệ thể nhập đạo lộ trong khi vị ấy đang quán sắc, thì gọi là "sau khi giải thích sắc, tuệ xuất khởi từ sắc". (6) Nhưng nếu tuệ thể nhập đạo lộ trong khi vị ấy đang quán vô sắc, thì gọi là "Sau khi giải thích sắc, tuệ xuất khởi từ vô sắc". (7) Tương tự với trường hợp "Sau khi giải thích vô sắc, tuệ xuất khởi từ vô sắc" và (8) "Sau khi giải thích vô sắc, tuệ xuất khởi từ sắc"

87. (9) Khi vị ấy đã lý giải như sau: "Tất cả những gì chịu sanh thì cũng phải chịu diệt" (M. i,380), vào lúc tuệ xuất khởi, vị ấy được xem là "Tuệ xuất khởi ngay từ năm uẩn".

88. (10) Một người lúc đầu quán các hành vô thường. Nhưng sự xuất khởi không phải chỉ nhờ quán vô thường mà thôi, còn phải quán khổ và vô ngã. Nên vị ấy quán khổ và vô ngã. Khi làm vậy, sự xuất khởi xảy đến trong khi đang quán vô thường, thì gọi là "Sau khi giải thích vô thường, tuệ xuất khởi từ vô thường" (11) - (12) Nhưng nếu xuất khởi xảy ra trong lúc quán khổ, vô ngã thì gọi là "Sau khi giải thích vô thường, tuệ xuất khởi từ khổ ... từ vô ngã". Tương tự, với các trường hợp còn lại.

89. Và dù các vị ấy lúc đầu giải thích các hành là vô thường, hay khổ, hay vô ngã, đến lúc tuệ xuất khởi xảy ra đang lúc quán vô thường, thì cả ba vị đều được tin căn do có quyết định lớn, họ được giải thoát bằng Vô tướng giải thoát, và trở thành bậc tùy tín hành vào sát-na thuộc đạo lộ thứ nhất (Dự lưu đạo). Trong bảy cấp bậc còn lại, họ được gọi là bậc Tín giải thoát. Nếu tuệ xuất khởi từ khổ quán, cả ba hạng người ấy có được định căn vì có năng lực tịnh chỉ lớn. Họ được giải thoát với Ly dục giải thoát, và trong cả tám cấp bậc, họ được gọi là bậc Thân chứng. Trong số này, người nào có một thiện vô sắc làm căn bản cho tuệ, thì khi đắc quả A-la-hán, vị ấy được gọi là bậc Câu phân giải thoát. Và nếu tuệ xuất khởi trong khi quán vô ngã thì cả ba được tuệ căn vì họ có đại tuệ; họ được giải thoát với Không giải thoát, trở thành những bậc Tùy pháp hành vào sát-na đạo lộ thứ nhất. Sáu giai đoạn kế tiếp, họ được gọi là bậc Kiến chí. Ở quả vị cao nhất, họ là bậc tuệ giải thoát.

### **Mười Hai Ví Dụ**

90. Có 12 ví dụ cần hiểu để giải thích tuệ xuất khởi này, và các loại trí đi trước và sau nó. Đó là: Con dơi, con rắn đen, nhà, con bò đực, quý La-sát, đứa trẻ, cơn đói, khát, lạnh, nóng, bóng tối và độc chất.

Có thể đưa những ví dụ này vào bất cứ đâu trong các loại trí kể từ Bồ úy trí trở đi. Nhưng nếu chúng được đưa vào ở đây, thì mọi sự trở nên sáng sủa kể từ Bồ úy trí cho đến Quả trí (Fruition Knowledge).

91. 1. **Con Dơi.** Như có một con dơi đậu trên một cây madhuka có 5 cành nghì: "Ta sẽ tìm hoa quả ở đây". Nó tra tầm một cành, không thấy hoa hay quả nào đáng hái ở đây. Và cũng như với cành đầu tiên, nó thử cành thứ hai, thứ ba, thứ tư, rồi thứ năm, mà không có gì. Nó nghĩ: "Cây này trơ trụi, không có gì đáng hái ở đây" bởi thế nó

mất nổi hứng thú đối với cây ấy. Nó leo lên một cành thẳng, thò đầu qua khoảng trống trong kẽ lá, nhìn lên, bay lên không trung rồi đậu qua một cây khác.

92. Ở đây, thiên giả ví như con dơi. Năm uẩn trôi buộc (thủ uẩn) như cây có 5 cành. Thiên giả giải thích năm uẩn như con dơi đậu trên cây. Vị ấy quán sắc uẩn và khi không thấy gì đáng lấy ở trong đó, tiếp tục quán các uẩn khác, ví như con dơi tìm ở một cành mà không thấy gì ở đó, thử các cành còn lại. Ba trí của vị ấy khởi từ trí dục thoát, sau khi đã trở nên ly dục đối với 5 uẩn, do thấy các đặc tính vô thường, v.v. của chúng, là ví như con dơi nghĩ: "Cây này không quả, không có gì đáng lấy" và mất hứng thú. Trí thuận thứ của vị ấy giống như con dơi leo lên cành cây thẳng tắp. Trí chuyển tánh của vị ấy giống như con dơi thò đầu qua kẽ lá mà nhìn lên trời. Đạo trí ví như con dơi bay lên không trung. Quả trí ví như con dơi đậu trên một cây khác.

93. 2. **Con Rắn Đen.** Ví dụ này đã được nói đến ở đoạn 49. Nhưng ở đây, ẩn dụ là: trí chuyển tánh ví như ném con rắn đi xa. Đạo trí như khi anh ta đứng nhìn lại nơi mình đã bỏ đi, sau khi thoát ra khỏi nơi ấy. Quả trí ví như anh đang đứng ở một chỗ thoát khỏi nguy hiểm, sau khi đã đi xa. Đó là chỗ khác biệt.

94. 3. **Cái Nhà.** Giả sử chủ nhân một ngôi nhà ăn chiều xong, vào giường rồi thiếp ngủ. Ngôi nhà bốc lửa. Khi ông ta thức dậy thấy nhà cháy, thì đâm hoảng, nghĩ: "Tốt nhất là ta được thoát ra không bị thiêu cháy". Nhìn quanh, ông ta thấy một lối đi. Thoát ra ngoài, ông vội vã đi đến một nơi an toàn và ở đấy.

95. Ở đây, kẻ phàm phu ngu si xem năm uẩn là "tôi" và của "của tôi" ví như chủ nhà ngủ quên sau khi ăn xong, vào giường. Trí bố úy sau khi gặp chánh đạo và thấy ba đặc tính, ví như người ấy hoảng sợ khi thức dậy trông thấy ngọn lửa. Trí dục thoát ví như người ấy tìm một lối để thoát ra ngoài. Trí thuận thứ ví như người ấy trông thấy lối ra. Trí chuyển tánh ví như người kia đi ra. Đạo trí ví như người kia mau bỏ đi xa. Quả trí như người ấy đứng trên chỗ đất an ổn.

96. 4. **Bò Đực.** Ví như vào một đêm người nông phu say ngủ, những con bò đực của anh ta sống chuồng thoát ra. Sáng sớm hôm sau, đi đến chuồng anh ta thấy bò đã bỏ trốn. Anh ta đi tìm chúng, và gặp phải bò của vua, mà tướng của mình, nên dắt chúng về. Khi trời sáng tỏ mới nhận ra rằng không phải bò của mình, mà là của vua. Anh ta hoảng sợ nghĩ: "Ta sẽ chạy trốn trước khi lính nhà vua bắt ta vì tướng là kẻ trộm, đưa ta đến chỗ tàn mạng khốn đốn". Rồi anh bỏ những con bò kia, chạy thoát. Anh đứng lại ở một nơi đã thoát hiểm.

97. Ở đây, kẻ ngu phu cho 5 uẩn là "tôi" và "của tôi" cũng như người kia bắt nhầm bò của vua. Thiên giả nhận ra 5 uẩn là vô thường, khổ, vô ngã, nhờ ba pháp ẩn ví như người kia nhận ra bò của vua khi trời sáng tỏ. Trí bố úy ví như khi người hoảng sợ. Trí dục thoát ví như người kia mong muốn bỏ những con bò để đi xa. Đạo trí ví như sự thoát ly của người ấy. Quả trí ví như người ấy đứng ở chỗ không còn sợ hãi sau khi đã đi thoát.

98. 5. **Quý La Sát:** Như có người đàn ông sống chung với một con quý cái ăn thịt người. Về đêm, khi tưởng anh ta đã ngủ, nó đi đến chỗ đặt tử thi để ăn thịt người chết. Anh ta tự hỏi, không biết nàng đi đâu, bèn theo dõi và thấy nàng ăn thịt người, mới biết đó là phi nhân. Anh ta sợ hãi nghĩ, ta sẽ thoát ra trước khi bị nó ăn thịt. Vội vàng trốn đi, anh đến một nơi an ổn, ở lại đấy.

99. Ở đây, xem 5 uẩn là tôi và của tôi là ví như người sống với quý. Nhận ra 5 uẩn là vô thường, nhờ thấy ba tướng, là như người kia nhận ra bà ấy là quý khi thấy bà ấy ăn thịt người. Trí bố úy ví như lúc người kia hoảng sợ. Trí dục thoát ví như khi anh ta mong muốn thoát ly. Chuyển tánh ví như anh ta rời khỏi rừng tử thi. Đạo trí ví như anh ta vội vàng chạy thoát. Quả trí ví như lúc anh ta đứng ở chỗ thoát hiểm.

100. 6. **Đứa Trẻ:** Như có người đàn bà rất yêu con, trong khi đang ngồi trên lầu, bà nghe tiếng trẻ khóc dưới đường cái. Tưởng có kẻ đánh con mình, bà vội chạy xuống. Vì tưởng lầm, bà bế một đứa con người khác lên. Khi nhận ra không phải con, bà hổ thẹn nhìn quanh, nghĩ, mong đừng ai nói ta là kẻ mẹ mìn. Bà vội vã thả ngay đứa trẻ tại chỗ, trở lên ngồi một mình.

101. Ở đây, xem 5 uẩn là tôi hay của tôi ví như bà kia lầm đứa trẻ là con mình. Khi nhận ra đây không phải là tôi, của tôi, là như khi bà kia nhận ra không phải con mình. Trí dục thoát ví như lúc bà nhìn quanh. Trí thuận thứ như khi bỏ đứa trẻ xuống. Trí chuyển tánh như bà đứng giữa đường sau khi bỏ đứa trẻ xuống. Đạo trí như khi bà trở lên lầu. Quả trí như khi bà ngồi xuống.

102. (7-12) **Đói, khát, lạnh, nóng, bóng tối, và độc dược:** Sáu ví dụ này được đưa ra để chỉ rằng, một người có tuệ dẫn đến xuất khỏi thì khuynh hướng, thiên về, nghiêng về hướng các pháp siêu thế.

103. Như một người kiệt sức vì đói thì thêm ăn, cũng thế thiên giả thêm thức ăn chánh niệm về thân (thân hành niệm) có vị bất tử.

104. Như người khát cháy cổ khao khát được nước uống có nhiều vị, cũng vậy, hành giả khát khao thức uống diệu thánh đạo tám ngàn.

105. Như người rét cóng khao khát hơi ấm, cũng vậy, thiên giả khát khao ngọn lửa đạo lộ đốt cháy phiền não.

106. Như người xỉu vì hơi nóng khát khao được mát, hành giả cũng vậy, khát ái Niết bàn.

107. Như người ngộp trong bóng tối khát khao ánh sáng, thiên giả cũng thế, bị trùm phủ trong bóng tối vô minh, khát khao ánh sáng của đạo trí.

108. Như người trúng độc khát khao liều thuốc giải, cũng vậy, thiên giả này trúng độc phiền não khao khát Niết bàn, vị thuốc bất tử hủy diệt độc tố phiền não.

109. Do đó trên đây nói: "Khi hành giả biết và thấy vậy, tâm vị ấy lùi lại, co lại, dội lại từ ba hữu, bốn sanh, năm thú, bảy thức trú và chín hữu tình cư, tâm vị ấy không còn đi đến chúng, như những giọt nước co lại trên ngọn lá sen..."

110. Nhưng ở điểm này, vị ấy được gọi là "Người độc hành độc bộ". Về một người như vậy, có câu:

Khi tỷ kheo độc cư

đào luyện tâm viễn ly

Vị ấy không trở lại

ở trong các hữu này (Sn.810)

Đoạn 83 "Bây giờ khi thiện nam tử này đạt đến trạng thái xả đối với các hành như vậy, minh sát trí của vị ấy đã đạt đến tột đỉnh của nó và dẫn đến sự

xuất khởi.” ‘Xuất khởi’ thực sự có nghĩa là ‘đạt đến giác ngộ’, ‘đạt đến Đạo’. ‘Minh sát trí đã đạt đến tột đỉnh’ hay ‘Minh sát trí dẫn đến sự xuất khởi’ là những tên chỉ cho ba loại trí bắt đầu với hành xả trí, [đó là hành xả trí, thuận thứ trí, và chuyển tộc trí.] Nó đã ‘đạt đến tột đỉnh của nó’ bởi vì nó đã đạt đến giai đoạn tột cùng.” Đây là sự định nghĩa của từ Pāli. “Nó được gọi là ‘dẫn đến sự xuất khởi’ bởi vì nó hướng tới sự xuất khởi. Đạo được gọi là ‘xuất khởi’ bởi vì bên ngoài nó xuất ra khỏi cơ sở khách quan (đối tượng) được giải thích như một tướng và bên trong nó cũng xuất ra khỏi sự sanh khởi của phiền não.” Ở đây Đạo (Magga) được gọi là ‘xuất khởi’. Trong Pāli nó được gọi là ‘vutṭhāna’ (出起, xuất khởi, emergence), bởi vì bên ngoài nó xuất khỏi cơ sở khách quan (đối tượng) được giải thích như một tướng. Tôi không hoan hỷ lắm với cách dịch từ Pāli ‘abhinivesa’ này là ‘sự giải thích’ hay ‘giải thích’. Thực sự ra nó có nghĩa là quán trên các đối tượng của thiền minh sát (vipassanā). Không biết sao ngài lại dịch nó là ‘giải thích’?. Nghĩa của nó hoàn toàn khác. Những gì nó muốn nói ở đây chỉ là quán trên các hành, quán trên các hành như vô thường và v.v.... Như vậy ‘Bên ngoài nó xuất khỏi đối tượng được quán như một tướng và bên trong nó cũng xuất khỏi sự sanh khởi của phiền não’ (sự tương tục của phiền não). Trí này đi đến Đạo, vì vậy nó được gọi là ‘dẫn đến sự xuất khởi.’” Câu đó phải hiểu như thế. Ý muốn nói là nó nối với Đạo. Vì thế sau xuất khởi sẽ đến tâm Đạo. Có thể nói ‘Minh sát trí dẫn đến sự xuất khởi’ là một tên chung cho ba loại trí minh sát. Trước tiên có Hành Xả Trí. Sau đó có Thuận Thứ Trí và cuối cùng là Chuyển Tộc Trí. Chúng ta sẽ đi đến phần này sau. Như vậy ba trí này được gọi là ‘Minh Sát Trí Dẫn Đến Sự Xuất Khởi của Đạo’. Và rồi có những giải thích khác.

Sau trí này điều gì sẽ xảy ra kế tiếp. Chúng ta sẽ đi đến đoạn 128

***Cái Gì Làm Nên Sự Khác Biệt Trong Các Giác Chi v.v... Thuộc Thánh Đạo?***

111. Trí hành xả chủ yếu là khiến hành giả độc cư. Nó cũng làm nên sự khác nhau trong con số những giác chi, đạo chi và thiền chi của thánh đạo, cách thể tiến triển và loại giải thoát. Vì có ba thuyết, một nói chính thiền làm căn bản cho tuệ xuất khởi làm nên sự khác biệt trong con số những giác chi đạo chi và thiền chi, một nói chính các uẩn đối tượng của tuệ làm nên sự khác nhau, một nói khuynh hướng cá nhân làm nên khác nhau. Nhưng tuệ chuẩn bị và tuệ xuất khởi mới thực là yếu tố làm nên khác nhau trong thuyết của họ.

[Chú thích: Thuyết đầu là trường lão Cūlanāga, thứ hai của trường lão Mahadatta ở Moghavāpi, thứ ba của trường lão Cūla-Abhaya. -- Pm. 856].

112. Ta hãy tuần tự đề cập ba thuyết ấy. Theo thuyết đầu, đạo khởi lên nơi một hành giả cần tuệ, và đạo khởi lên nơi người có một thiền chứng nhưng không lấy thiền ấy làm căn bản của tuệ, và đạo được làm khởi lên nhờ quán các hành không tương quan sau khi dùng sơ thiền làm căn bản cho tuệ, là những đạo lộ thuộc sơ thiền mà thôi.



Trong mỗi trường hợp, có 7 giác chi, 8 đạo chi và 5 thiền chi. Vì trong khi tuệ chuẩn bị của họ có thể câu hữu hi hoặc xả, thì lúc tuệ đạt đến trạng thái hành xả vào lúc xuất khởi, nó câu hữu hi.

113. Khi những đạo được làm cho khởi lên bằng cách dùng nhị, tam và tứ thiền trong hệ thống năm thiền làm căn bản cho tuệ, thì thiền trong các đạo lộ ấy tuân tự có 4, 3 và 2 thiền chi. Nhưng trong mỗi trường hợp, đạo chi có 7, và trường hợp thứ tư có sáu giác chi. Sự khác biệt này vừa do chủ yếu bằng thiền căn bản, vừa do chủ yếu bằng tuệ. Vì trong khi tuệ chuẩn bị của những vị ấy có thể câu hữu hi hay xả, tuệ đưa đến xuất khởi lại chỉ câu hữu hi mà thôi.

114. Tuy nhiên, khi đạo lộ được phát sinh nhờ lấy đệ ngũ thiền làm căn bản, thì khi ấy những thiền chi có hai, xả và nhất tâm, có 6 giác chi và 7 đạo chi. Sự khác biệt này cũng thế, là do cả hai loại chủ yếu. Vì trong trường hợp này, tuệ chuẩn bị hoặc câu hữu hi hay xả, nhưng tuệ xuất khởi thì chỉ câu hữu xả mà thôi. Cùng phương pháp ấy áp dụng cho trường hợp đạo được làm khởi lên do lấy thiền vô sắc làm căn bản.

Lại nữa, khi đạo lộ phát sinh sau khi xuất khởi từ thiền căn bản, nhờ quán bất cứ hành nào (không tương quan đến thiền ấy), thì khi ấy chính thiền chứng nổi lên từ cái điểm gần nhất với đạo lộ, làm cho nó giống với chính nó, như màu đất giống màu con cắc kè.

115. Nhưng trong thuyết thứ hai, đạo lộ giống với tất cả thiền chừng nào trợ lực trong việc làm phát sinh đạo lộ, qua sự quán bất cứ pháp gì của đạo lộ ấy, sau khi xuất khởi từ nó. Và ở đây, sự chủ yếu do tuệ cần hiểu tương tự như trước.

116. Trong thuyết thứ ba, đạo lộ giống với bất cứ thiền chứng nào hợp khuynh hướng mỗi người, trợ lực cho việc phát sinh đạo lộ, nhờ quán bất cứ pháp nào của đạo lộ ấy trong lúc dùng nó làm căn bản cho tuệ. Nhưng điều này không hoàn tất chỉ nhờ khuynh hướng mà thôi, nếu thiền ấy chưa được làm thành căn bản cho tuệ, hay nếu thiền ấy chưa được quán sát. Và ý nghĩa này cần làm sáng tỏ với kinh Giáo giới Nanda (M. ii, 277). Ở đây cũng thế, chủ chốt do tuệ cần hiểu như đã nói.

Trên đây nói trí hành xả làm nên số lượng các giác chi đạo chi và thiền chi như thế nào.

117. Sự tiến triển: Nhưng nếu từ đâu, tuệ chỉ có thể dẹp phiền não cách khó khăn, có nỗ lực, cần nhắc bảo, thì tuệ ấy gọi là "khó tiến", ngược lại là "dễ tiến". Và khi sự xuất hiện của đạo lộ, mục tiêu của tuệ, xảy đến cách chậm chạp sau khi các phiền não được dập tắt, thì gọi là "thắng trí chậm lụt", ngược lại là "thắng trí linh lợi". Như vậy trí hành xả này, khi đến đích, đem lại cho đạo lộ cái tên của nó theo từng trường hợp, cho nên đạo lộ có 4 tên, tùy theo loại tiến triển (D. iii, 228)

118. Với tỷ kheo này, thì sự tiến triển có khác nhau trong bốn đạo, với vị khác thì không thế. Đối với chư Phật, thì bốn đạo dễ tiến, thắng trí linh lợi, và cũng vậy đối với bậc tướng quân chánh pháp, tôn giả Sàriputta. Nhưng trong trường hợp ngài Đại Mục kiên liên, thì đạo lộ thứ nhất dễ tiến, thắng trí linh lợi, mà các đạo khác thì khó tiến, thắng trí chậm lụt.

119. Ưu thắng: Và cũng như các loại tiến triển, cũng vậy với các loại ưu thắng [Chú thích: Bốn ưu thắng là dục, tinh tấn, nhất tâm, trạch pháp]. Khác nhau ở bốn đạo với một tỷ kheo này, giống nhau với tỷ kheo khác. Vậy, chính hành xả trí làm nên khác nhau trong tiến triển.

*Giải thoát: Trên kia đã nói hành xả gây nên khác nhau thế nào trong giải thoát (đ.66 và kế tiếp).*

120. *Lại nữa, đạo lộ lấy tên của nó vì năm lý do: Một, do bản chất riêng nó, hai do cái nó đối lập, ba do đặc tính của nó, bốn do đối tượng của nó, và năm, do cách thức nó đạt đến.*

121. (1) *Nếu trí hành xả đem lại xuất khởi nhờ quán các hành vô thường, thì giải thoát xảy đến với vô tướng giải thoát. Nếu nó làm phát sinh sự xuất khởi do quán các hành là khổ, thì Giải thoát xảy đến với Ly dục Giải thoát. Nếu nó làm phát sinh xuất khởi nhờ quán vô ngã, thì Giải thoát xảy ra với Không Giải thoát. Đây là tên của Giải thoát tùy theo bản chất của nó.*

122. (2) *Khi đạo lộ này được đạt đến cùng với sự từ bỏ các tướng thường, bền bỉ, bất diệt, bằng cách phân tích tính cách nguyên vẹn trong các hành bằng quán vô thường, thì nó được gọi là vô tướng. Khi đạo lộ được đạt đến cùng với sự khô ráo mọi dục vọng bằng cách từ bỏ lạc tướng qua phương tiện quán khổ, thì đạo lộ ấy được gọi là ly dục. Khi các hành được thấy là trống không nhờ từ bỏ ngã tướng hay tướng về một cá nhân, con người, bằng quán vô ngã, thì đạo lộ có tên là Không. Đây là tên của đạo lộ tùy theo cái nó chống lại.*

123. (3) *Nó trống không vì không có tham, v.v.. Nó không tướng, hoặc vì không có tướng sắc, v.v. hay chỉ là không có tướng tham, v.v. Nó vô dục vì không có dục tham, v.v. Đây là tên gọi tùy theo đặc tính của chính nó.*

124. (4) *Nó cũng gọi là Không, Vô tướng, Vô dục, vì nó lấy Niết bàn không, vô tướng, vô dục làm đối tượng. Đây là tên của nó tùy đối tượng.*

125. *Cái cách đạt đến có hai, là cách của tuệ và của đạo lộ. Cách của tuệ áp dụng cho đạo, và cách của đạo lộ áp dụng cho quả.*

*Lại, quán vô ngã gọi là Không, và đạo lộ đạt được nhờ Không tuệ ấy thì gọi là Không. Quán vô thường gọi là vô tướng, và đạo lộ đạt được nhờ vô tướng tuệ quán đó gọi là Vô tướng.*

126. *Nhưng trong khi tên này không được phương pháp Abhidhamma chấp nhận, nó lại được kinh điển chấp nhận, vì do phương pháp này mà Chuyển tánh lấy tên vô tướng bằng cách lấy Niết bàn vô tướng làm đối tượng của nó, và trong khi chính nó vẫn ở nguyên tại đạt điểm, nó cho đạo lộ cái tên của nó. Do vậy, đạo lộ được gọi là vô tướng, và quả của nó cũng có thể gọi là vô tướng theo cách đạt đến của đạo lộ.*

127. *Sau hết, quán khổ được gọi là Vô dục, vì nó đạt đến đạo lộ bằng cách làm cho khô ráo dục vọng đối với các hành. Đạo lộ đạt nhờ ly dục tuệ quán gọi là Ly dục đạo. Quả của ly dục đạo cũng là ly dục.*

*Bằng cách ấy, tuệ quán chuyển cho đạo lộ cái tên của nó, và đạo lại chuyển tên cho quả. Đây là tên gọi tùy theo cách chứng đạt.*

*Trên đây là nói hành xả làm nên sự sai biệt trong các giải thoát như thế nào.*

*Trí hành xả đến đây chấm dứt.*

### **Trí Thuận Thứ**

128. *Khi hành giả tu tập, làm cho sung mãn trí hành xả, tín lực vị ấy trở nên quyết định hơn, tấn lực điều luyện hơn, định lực an trú hơn, tâm định tĩnh hơn, còn hành xả thì tinh tế hơn.*

129. Vị ấy nghĩ, bây giờ đạo lộ sẽ sanh khởi. Trí hành xả sau khi quán các hành vô thường, hay khổ hay vô ngã, bây giờ chìm vào hữu phần. Kế tiếp hữu phần, ý môn hướng tâm khởi lên, lấy các hành làm đối tượng kể như vô thường, khổ hay vô ngã tùy theo cách của hành xả. Rồi tiếp theo, tâm (tác ý, hay hướng tâm) duy tác khởi lên thay hữu phần, tốc hành tâm đầu tiên khởi lên lấy các hành làm đối tượng theo kiểu ấy, duy trì tính tương tục của tâm thức.

[Chú thích: "Duy trì tương tục tính của tâm thức" bằng sự không gián đoạn, nghĩa là, không sanh khởi tâm không giống với nó. Vì khi hữu phần, tác ý thức giới, được thay bằng duy tác ý giới của ngũ môn hướng tâm (70 trong đồ biểu) thì sự sanh khởi của tâm duy tác làm nên một kẽ hở, một gián đoạn giữa sự sanh khởi của tâm dị thực là hữu phần, và các tâm kế tiếp. Nhưng đây không phải như vậy, với ý môn hướng tâm (71) tác ý thức giới -- Pm. 862. Xem đồ biểu Lộ trình tâm].

Đây gọi là chuẩn bị. Kế đó, một tốc hành tâm thứ hai khởi lên, cũng lấy các hành làm đối tượng như thế. Đây gọi là thuận thứ.

130. Những tên gọi này là tên riêng của chúng, nhưng có thể gọi cả ba tốc hành tâm là tập hành, hay chuẩn bị, hay cận hành, hay thuận thứ, không phân biệt.

Thuận thứ là thuận theo cái gì? Theo cái đi trước và sau. Vì nó thuận theo các chức năng của chân lý, trong 8 thứ quán trí (insight knowledge) đi trước cũng như trong 37 bồ đề phần pháp đi sau.

131. Vì sự sanh khởi của nó liên hệ đến các hành qua quán các đặc tính vô thường, v.v. nên có thể nói: "Trí sinh diệt thấy được sự sinh và diệt của những pháp có sinh diệt", và "Hoại trí thấy sự tan rã của những pháp có tan rã", và "Chính cái gì kinh khủng là có vẻ kinh khủng đối với Trí bố úy", và "Trí quá hoạn thấy được nguy hiểm trong những gì nguy hiểm", và "Trí ly dục quả thực trở nên vô dục đối với những gì cần được nhìn với thái độ ly dục", và "Trí dục thoát phát sinh ước mong giải thoát khỏi những gì cần thoát khỏi", và "Cái gì được tư duy bởi Trí tư duy quả thật là những gì cần được tư duy", và "Cái được nhìn với xả bằng Trí hành xả, quả là cái cần được nhìn với xả". Như vậy, nó thuận theo những nhiệm vụ của sự thật về tám loại trí này, cũng như về 37 bồ đề phần pháp (trợ đạo pháp) tiếp theo, vì chúng cần phải đạt bằng cách thể nhập.

132. Như một ông vua công chính ngồi ở pháp đình để nghe những lời phán quyết của quan tòa, vừa để trừ khử thiên vị và giữ thái độ vô tư, ông vua đó phải thuận theo vừa sự phán quyết của họ, vừa theo tục lệ vua chúa truyền bằng câu nói: "Hãy là như vậy". Ở đây cũng thế.

133. Thuận thứ ví như ông vua. Tám loại trí như tám quan tòa. Ba mươi bảy trợ đạo phẩm ví như tục lệ vua chúa cổ truyền. Ở đây cũng như vua thuận theo lời nói: "Hãy như vậy", vừa theo quan tòa, vừa theo lệ cổ, trí thuận cũng thế, cái trí khởi lên liên hệ với hành nhờ quán vô thường, v.v. thuận theo nhiệm vụ của chân lý trong tám loại trí cũng như trong 37 trợ đạo phẩm tiếp theo. Do vậy nó được gọi là "Trí thuận thứ" với sự thật.

Trí thuận thứ đến đây chấm dứt.

134. Mặc dù trí thuận thứ này là kết thúc của tuệ dẫn đến xuất khởi có hành làm đối tượng, song trí chuyển tánh là trí cuối cùng của tất cả các loại tuệ dẫn đến xuất khởi.

**Tham Chiếu Kinh Điển**

135. Những tham chiếu kinh điển sau đây cần được biết, để khỏi lẫn lộn về tuệ dẫn đến xuất khởi. Vì tuệ dẫn đến xuất khởi này được gọi là *atammayatā* (xả ly) trong kinh Phân biệt sáu xứ (*Salāyatana-vibhanga sutta*) sau đây: .

"Này các Tỷ kheo, bằng cách tùy thuộc, y cứ vào tánh không bám víu này, hãy từ bỏ, vượt qua cái xả nhất diện, y cứ nhất diện (*equanimity that is unified, based on untiy - P.iii, 220*)".

[Chú thích: Chữ "*atammayatā*" này không có trong tự điển của Pali Text Society, dịch là "*aloofness*". Nó được phân tích thành *a + tam + maya + tà*: "không được làm thành bởi một pháp nào cả", có nghĩa là không bám víu vào một hình thức hiện hữu nào]

Trong kinh *Alagadda* nó được gọi là "*ly dục*" (*nibbidā*) như sau: "Nhờ ly dục, tham của vị ấy đoạn tận. Với tham đoạn tận, vị ấy giải thoát" (*M. i, 139*). Trong kinh *Susīma* nó được gọi là "*Trí biết tương quan các pháp*" như sau: "Này *Susīma*, trước hết, có trí về tương quan các pháp, sau đó trí về Niết bàn" (*S. ii, 124*). Trong kinh *Potthapāda* nó được gọi là "*Tột đỉnh của tướng*" (*saññagga*) như sau: "Trước tiên, này *Potthapāda*, tột đỉnh của tướng khởi lên, rồi sau đó là trí" (*D. i, 185*). Trong kinh *Dasuttara* nó được gọi là "*yếu tố chính của thanh tịnh*" (*parisuddhi-padhaniyanga*) như sau: "Đạo trí kiến thanh tịnh là yếu tố chính của thanh tịnh" (*D. iii, 288*). Trong *Paṭisambhidāmagga* nó được gọi bằng ba tên như sau: *Dục thoát*, *quán tư duy*, và *hành xả*: cả ba thứ này chỉ có một nghĩa mà tên khác. (*Ps. ii, 64*). Trong *Patihāna* nó được gọi bằng hai tên là: "*Thuận thứ chuyển tánh, và thuận theo sự thanh tịnh*". Trong kinh *Rathavinīta* nó vừa được gọi là "*đạo trí kiến thanh tịnh*" như sau: "Nhưng này hiền giả, thế nào là vì mục đích thanh tịnh tri kiến về đạo, mà đời sống phạm hạnh được sống dưới đức Thế Tôn?" (*M. i, 147*).

136.

Bậc Đại Thánh tuyên thuyết

Tuệ vắng lặng thanh tịnh

Dẫn đến sự xuất khởi

Bằng nhiều tên khó chọn.

Vững lầy khổ sinh tử

thật rộng và khủng khiếp.

Người trí hãy tinh cần

để đạt tuệ xuất khởi.

Chương thứ hai mươi mốt, gọi là "*Mô tả về Đạo trí kiến Thanh tịnh*" trong luận về Tuệ tu tập, thuộc Thanh tịnh đạo, được soạn thảo vì mục đích làm cho những người lành hoan hỉ.

Đoạn 128, "Khi vị ấy tu tập và làm cho sung mãn hành xả trí đó, tín hay niềm tin của vị ấy trở nên kiên định hơn (có nghĩa là vững chắc hơn.), tinh tấn của vị ấy được vận dụng tốt hơn, niệm của vị ấy được thiết lập tốt hơn, tâm (định) của vị ấy tập trung tốt hơn, trong khi xả của vị ấy đối với các hành trở nên tinh tế hơn." Vì thế vị ấy tiếp tục hành thiền và các căn tinh thân của vị ấy được phát triển tốt hơn. Tín của vị ấy trở nên vững chắc hơn và v.v...

“Lúc này vị ấy nghĩ ‘Bây giờ Đạo sẽ sanh khởi’. Hành xả trí, sau khi quán các hành như vô thường, hay như khổ, hay như vô ngã, sẽ chìm vào hữu phần...” Ở đây đoạn này nên dịch như vậy: “Nó phải được nói là khi nào: ‘Bây giờ Đạo sẽ sanh khởi’”, chứ không phải ‘vị ấy nghĩ’. Đây là một cách diễn đạt của Pāli. Vị hành giả không nghĩ, “Bây giờ Đạo sẽ sanh khởi.” Vị ấy không biết khi nào Đạo sẽ sanh. ‘Khi nào Đạo sẽ sanh’ tức là khi nào vị ấy sẽ được giác ngộ. Vì thế sát-na giác ngộ là những gì được gọi là ‘Đạo’ ở đây. Như vậy vị ấy không biết Đạo sẽ sanh lúc nào — ngay khoảnh khắc này hay ở một khoảnh khắc nào khác. Thành ngữ Pāli có nghĩa là ‘Khi nào Đạo sẽ sanh’. Do đó vị ấy tiếp tục hành thiền, và thiền của vị ấy hay trí của vị ấy càng lúc càng trở nên sung mãn hơn.

Khi đến thời cho Đạo sanh, khi Đạo sắp sanh, thì cái gì xảy ra? “Trí xả về các hành sau khi quán các hành như vô thường, hay như khổ, hay như vô ngã, (sẽ) chìm vào hữu phần.” Lúc này vị ấy đang hành thiền, vì thế tâm vị ấy ở trên các hành, thấy các hành như vô thường, v.v... Rồi điều gì xảy ra? khi Đạo sắp sanh, hành xả trí, sau khi quán các hành như vô thường, v.v..., chìm vào hữu phần. Bạn biết hữu phần là gì không? Đó là bhavaṅga (*bhavaṅga citta*: 有分心 hữu phần tâm tâm hay dòng tâm duy trì sự sống — *life continuum*). Như vậy vào lúc đó tâm bhavaṅga khởi lên. Khi tâm bhavaṅga sanh, hành xả trí diệt. “Kế tiếp hữu phần hay liền ngay sau hữu phần, Ý môn hướng (manodvārāvajjana) sanh vào lúc đó, lấy các hành làm đối tượng, xem chúng như vô thường, khổ, vô ngã theo cách mà hành xả trí xem. Kế tiếp duy tác [hướng] tâm (Điều đó có nghĩa là kế tiếp ý môn hướng tâm) vốn khởi lên thay thế hữu phần, tốc hành tâm thứ nhất sanh lên lấy các hành làm đối tượng của nó theo cùng cách thức, duy trì tính tương tục của (cùng loại) tâm.” Điều đó có nghĩa là phải luôn luôn có tính tương tục của tâm. Một tâm được theo sau bởi một tâm khác. Vì thế không có khe hở giữa hai sát-na tâm. Nhưng ở đây ‘tính tương tục của tâm’ muốn nói tới ‘tính tương tục của cùng một loại tâm’. Theo đó, trước tiên chúng ta có những sát-na tâm minh sát. Và rồi có bhavaṅga (hữu phần) bởi vì Đạo sắp sửa sanh. Sau hữu phần có cái gì? Ý môn hướng. Sau ý môn hướng là gì? Tốc hành tâm (javana). Nó không phải chỉ một sát-na tâm tốc hành. Có bao nhiêu?

- Học nhân: Bảy
- Thấy: Sẽ có tất cả bảy sát-na, nhưng trước tiên có bốn sát-na tốc hành (javana). Bây giờ bạn sẽ thấy điều đó. “Đây gọi là ‘công việc chuẩn bị’.”

Sát-na tốc hành tâm thứ nhất được gọi là Sát-na ‘công việc chuẩn bị’. Kế tiếp nó một Sát-na tốc hành tâm thứ hai sanh lên lấy các hành làm đối tượng theo cách tương tự. Đây gọi là Sát-na ‘cận hành’.” Như vậy chúng ta có ‘chuẩn bị’ là một

Sát-na và ‘cận hành’ là một Sát-na khác. “Kế tiếp cận hành, một tốc hành tâm thứ ba sanh khởi và cũng lấy các hành làm đối tượng theo cách tương tự. Đây gọi là Sát-na ‘thuận thứ’.” Thuận thứ là tốc hành tâm thứ ba. “Những tốc hành tâm này mặc dù có tên riêng nhưng có thể gọi cả ba Sát-na này là ‘tập hành’ hoặc ‘chuẩn bị’ hoặc ‘cận hành’ hoặc ‘thuận thứ’, một cách tùy tiện vẫn được chấp nhận.” Như vậy có thể gọi chúng bằng bất kỳ tên nào cũng được.

Và kế tiếp có một sự lạc đề khác. “Thuận theo cái gì?” Sau thuận thứ sẽ đến Gotrabhu (chuyển tộc) được mô tả ở chương kế. Vì thế chúng ta tạm dừng ở đây. Bây giờ bạn sắp tới Đạo, chứ chưa đạt đến Đạo. Như vậy ở đây chúng ta có bốn Sát-na tốc hành tâm (javana). Sát-na tốc hành tâm thứ nhất là gì? Chuẩn bị. Thứ hai? Cận hành. Và thứ ba? Thuận thứ. Lúc này chúng ta chỉ có ba, nhưng Sát-na tốc hành tâm khác là chuyển tộc (gotrabhu) sẽ sanh. Cả ba Sát-na này đều lấy các hành làm đối tượng. Khi tiến trình tâm đạt đến Sát-na kế tiếp, đó là Sát-na chuyển tộc, nó sẽ khác. Tâm chuyển tộc sẽ lấy Niết Bàn làm đối tượng. Nhưng ba Sát-na tâm trước vẫn lấy các hành hay lấy danh và sắc làm đối tượng. Đây là trình tự của sự thực hành đúng. Một người đạt đến Hành Xả Trí, và lập đi lập lại trí này liên tục nhiều lần. Và khi nó trở nên thành thực, lúc đó tâm Đạo sẽ khởi lên. Trước khi tâm Đạo sanh sẽ có một chuỗi Sát-na tâm. Trước tiên là chuỗi Sát-na minh sát. Kế tiếp là hữu phần. Hữu phần này được theo sau bởi ý môn hướng tâm, và ý môn hướng tâm được theo sau bởi bốn Sát-na tốc hành tâm đầu tiên. Chúng thuộc về các tốc hành tâm dục giới (kāmāvacara javanas). Ba Sát-na đã được đề cập. Sát-na cuối (chuyển tộc) sẽ được nói đến sau.

Bây giờ, sau khi chúng ta đã hiểu được trình tự rồi, chúng ta sẽ quay lại đoạn 66, Tam Giải Thoát Môn (Ba Cửa Đưa Đến Giải Thoát). “Nó nhập vào trạng thái tam giải thoát môn, bây giờ với sự ưu thắng [của một] trong ba căn tùy vào việc quán xảy ra theo một trong ba cách và v.v... Ở đây Hành Xả Trí được gọi là ‘giải thoát môn’ (cửa vào giải thoát), ‘Đạo môn’ (cửa vào Đạo). “Vì chính ba pháp quán được gọi là ba cửa vào giải thoát, theo như nó đã được nói.” Vì thế có ba loại cửa vào giải thoát: “(1) Đưa đến sự thấy tất cả hành như bị giới hạn, bị hạn chế và đưa tâm nhập vào vô tướng giới (Như vậy vô tướng là một cửa.), (2) Đưa đến sự kích động của tâm đối với tất cả hành và đưa tâm nhập vào vô dục giới (Đó là cửa thứ hai.) (3) Đưa đến sự thấy tất cả pháp (dhammas) như xa lạ và đưa tâm nhập vào không giới (Cửa thứ ba là cửa không). Ba cửa đến giải thoát (tam giải thoát môn) này dẫn đến lối ra khỏi thế gian.” Vì thế chúng được gọi là ‘giải thoát môn’. Thực ra đây là ba pháp quán — quán (các hành) như vô thường, quán như khổ, và quán như vô ngã. Chúng được đặt cho các tên khác nhau như ‘vô tướng’, ‘vô dục’ và ‘vô ngã’.

“Ở đây, như bị giới hạn và bị hạn chế [có nghĩa] là bị giới hạn bởi sanh diệt và bị hạn chế bởi chúng: vì quán vô thường giới hạn chúng như vậy ‘Các hành không hiện hữu trước khi chúng sanh’ (Trước khi sanh chúng không có.), và khi tìm kiếm số phận của chúng (tôi nghĩ nên nói ‘khi tìm kiếm hướng đi của chúng’. Từ Pāli ‘gati’ (趣, 行方, thú, hành phương: đi tới nơi đã định nào đó) có thể có nghĩa là ‘số phận’ hay chỉ là ‘hướng đi’. Tôi nghĩ ‘hướng đi’ hay hơn. Như vậy khi đi tìm hướng đi của chúng, thấy chúng như bị hạn chế như vậy ‘Chúng không vượt qua được (trạng thái) diệt, chúng biến mất ở đó.’ (Khi vị ấy thấy các hành, vị ấy thấy theo cách này. Các hành không hiện hữu trước khi sanh. Sau khi diệt chúng cũng không đi về đâu.). Đưa đến sự kích động của tâm (Đây là sự giải thích về đoạn đó) bằng cách cho tâm một ý thức khẩn cấp; vì với việc quán khổ tâm có được một ý thức khẩn cấp đối với các hành. Đưa đến sự thấy (các pháp) như xa lạ: tức đưa đến sự quán chúng như vô ngã như vậy: (‘Không phải là Tôi’, ‘Không phải của tôi’.

“Vì thế ba mệnh đề này phải được hiểu như để diễn tả việc quán vô thường, v.v... Vì lý do đó trong câu trả lời cho câu hỏi kế tiếp [Vô Ngại Giải Đạo nói: ‘Khi vị ấy tác ý chúng là vô thường, các hành xuất hiện đối với vị ấy như khả hoại. Khi vị ấy tác ý chúng là khổ (có nghĩa là khi vị ấy quán trên các hành như khổ.) các hành xuất hiện như đáng sợ hãi, khi vị ấy tác ý chúng là vô ngã, các hành xuất hiện như rỗng không’.”

“Những pháp quán này là cánh cửa đưa đến những giải thoát nào? Đó là ba giải thoát này — vô tướng, vô dục (vô nguyện), và không tánh.” Chúng tới đi và tới lại liên tục. Chúng ta phải thấy rằng có những cánh cửa (môn) và có những giải thoát. Vì thế bạn đi qua một cánh cửa và bạn đạt đến một sự giải thoát đặc biệt nào đó. Ba giải thoát này cũng có những tên gọi: ‘vô tướng’, ‘vô nguyện’, và ‘không tánh’. Giải thoát là gì? Nó đã được giải thích là Đạo. Đúng không? Như vậy Đạo là giải thoát. “Khi một người có quyết tâm lớn tác ý [các hành] như vô thường, vị ấy đạt được vô tướng giải thoát. Khi một người có định lớn tác ý [chúng] là khổ, vị ấy đạt được vô nguyện hay vô dục giải thoát. Khi một người có trí tuệ lớn tác ý [chúng] là vô ngã, vị ấy đạt được không tánh giải thoát.” Điều này được dẫn lại từ Vô Ngại Giải Đạo (Paṭisambhidāmagga). Ở đây bản dịch không phải là những gì tôi nghĩ nó sẽ như thế. Ý nghĩa đích thực là một người quán các hành như vô thường trở nên kiên định với quyết tâm, tức tín (saddhā) hay niềm tin của ấy trở nên vững chắc. Một người quán các hành như vô thường làm cho niềm tín (saddhā) hay tín của mình càng lúc càng tăng trưởng hơn. Đó là những gì muốn nói ở đây. Đầu tiên một người hành thiền với niềm tin hay với cái gì đó giống như sự tin tưởng nơi người thầy. Người thầy

hay Đức Phật nói rằng các pháp là vô thường, và v.v... Khi người hành thiền thực hành, trước tiên vị ấy chỉ hành với niềm tin. Vị ấy hành thiền trên căn bản của đức tin. Vì Đức Phật nói những pháp này là vô thường, nên chúng phải là vô thường, nhưng tự thân người ấy vẫn chưa thấy vô thường. Bây giờ nhờ hành thiền, vị ấy đã tự mình thấy được như vậy. Và vì đã tự mình thấy chúng, vị ấy có nhiều niềm tin nơi Đức Phật hơn. Đức Phật nói chúng là vô thường quả thật rất đúng. Hiện giờ chính ta đang thấy rằng chúng thực sự là vô thường và v.v... 'Khi vị ấy quán trên tính chất vô thường của các hiện tượng' có nghĩa là khi vị ấy thực sự thấy tính chất vô thường của chúng. Vào lúc đó niềm tin của người ấy nơi Đức Phật tăng trưởng. Đó là những gì muốn nói ở đây.

"Khi một người có sự an tịnh lớn tác ý các hành là khổ, vị ấy có được vô nguyện giải thoát." Ở đây cũng vậy, nếu người hành thiền quán các hành là khổ thời vị ấy làm cho sự an tịnh (passaddhi) của mình tăng trưởng. . Chỗ này có một chút khó hiểu. Bạn quán trên tính chất khổ của các pháp, và rồi bạn có được sự an tịnh. Khi bạn tập trung trên tính chất khổ của các pháp, bạn có được sự an tịnh như thế nào? Điều này được giải thích trong Phụ-Chú giải (Tika) như sau: khi bạn quán các pháp (các hành) là khổ, bạn cũng quán trên tính chất đối nghịch của cái được xem là khổ đó. Chúng ta giả sử là bạn quán Niết Bàn là lạc. Như vậy khi quán các hành là khổ và quán trên đối nghịch của nó là lạc, bạn có được cái gọi là 'an tịnh'. Khi một người tác ý các hành là khổ, thời vị ấy đã làm cho sự 'an tịnh' của mình tăng trưởng. Khi một người tác ý các hành là vô ngã, thời vị ấy phát triển trí tuệ của mình. Vị ấy làm cho trí tuệ của mình tăng trưởng. Vì thế nó không phải là cách khác. Không phải vì vị ấy có quyết tâm lớn mà vị ấy quán trên tính chất vô thường của các pháp. Nhưng chính vì vị ấy quán trên tính chất vô thường của các pháp mà vị ấy có được niềm tin lớn. Chính vì vị ấy quán trên tính chất khổ của các pháp vị ấy có được an tịnh lớn. Chính vì vị ấy quán trên tính chất vô ngã của các pháp mà trí tuệ của vị ấy được tăng trưởng hơn. Đó là những gì muốn nói ở đây.

Chúng ta có thể chuyển đến đoạn 76. "Khi vị ấy tác ý các hành là vô thường, tín căn tăng thịnh nơi vị ấy." Đó là ý nghĩa chính xác chúng ta cần hiểu. Khi vị ấy tác ý các hành là vô thường, tín căn trong vị ấy trở nên lớn hơn. Đó là cách để hiểu đoạn này.

Và rồi đến đoạn 71 "Và ở đây vô tướng giải thoát nên được hiểu là Thánh Đạo đã sanh nhờ lấy Niết Bàn làm đối tượng thông qua khía cạnh vô tướng." Như vậy Niết Bàn cũng có ba khía cạnh này — vô tướng, vô nguyện và không tánh. Khi Đạo lấy Niết Bàn làm đối tượng thông qua khía cạnh vô tướng, lúc ấy nó



được gọi là ‘vô tướng giải thoát’ hay ‘vô tướng Đạo’. “Vi Đạo đó là vô tướng do vô tướng giới đã khởi lên.” Thực ra không phải như vậy. Những gì muốn nói ở đây là: Đạo là vô tướng do sự xuất hiện của nó trên vô tướng giới. ‘Vô tướng giới’ ở đây có nghĩa là vô tướng Niết Bàn. Bởi vì đạo lấy vô tướng Niết Bàn làm đối tượng nên nó được gọi là ‘vô tướng’; chứ không phải vì ‘vô tướng giới đã sanh’. Niết Bàn không thể nói là đã sanh, hay đã được làm cho hiện hữu, hay đã biến mất khỏi sự hiện hữu. Niết Bàn là bất diệt. Niết Bàn không có khởi đầu cũng không có chấm dứt. Vì thế ở đây những gì muốn nói là: Đạo là vô tướng do sự xuất hiện của nó trên vô tướng giới. Nó chỉ đơn giản muốn nói rằng bởi vì nó (Đạo) lấy vô tướng Niết Bàn làm đối tượng nên nó được gọi là ‘vô tướng’ vậy thôi.

“Tương tự như vậy Đạo xuất hiện do lấy Niết Bàn làm đối tượng thông qua khía cạnh vô nguyện (được gọi) là vô nguyện. Và Đạo xuất hiện do lấy Niết Bàn làm đối tượng thông qua khía cạnh không tánh được gọi là không tánh.” Đây chỉ là những giải thích về cách làm thế nào sự giải thoát của Đạo lại nhận được những cái tên của nó như vô tướng giải thoát, vô nguyện giải thoát, và không tánh giải thoát mà thôi. Khi bạn thực sự hành thiền, bạn sẽ không cần bận tâm về những cái tên này. Có lẽ chúng dành cho các học giả hơn. Sau này có thể bạn muốn khám phá xem sự giải thoát nào bạn đã đạt đến hay cái gì đó đại loại như thế. Nhưng trong thực hành đích thực bạn không cần quan tâm đến chúng.

Kế tiếp tác giả đặt ra một câu hỏi và một vấn đề. Trong Abhidhamma ‘vô tướng’ không được nói đến ở Bộ Pháp Tụ. Chỉ có hai —vô nguyện và không tánh được đề cập ở đó mà thôi, tại sao? Câu trả lời là: “Điều này có liên quan tới cách trong đó minh sát trí đạt đến [Đạo] và được diễn đạt theo nghĩa đen. Ý ở đây muốn nói là: điều này có liên quan đến cách trong đó tên của Đạo xuất phát theo nghĩa đen. Bây giờ Đạo có tên là ‘vô tướng’, hay ‘vô nguyện’, hay ‘không tánh’. Đạo có những tên này như thế nào? Ất hẳn phải có một nguồn gốc cho những tên này, tại sao Đạo được gọi là ‘vô tướng’, tại sao Đạo được gọi là ‘vô nguyện’ và tại sao Đạo được gọi là ‘không tánh’? Điều đó tùy thuộc vào cách quán được thực hiện trước khi Đạo sanh. Như vậy nếu quán được thực hiện trên khía cạnh vô tướng, thì Đạo cũng được tên là ‘vô tướng’, v.v...

“Tuy nhiên, trong Paṭisambhidāmagga (Vô Ngại Giải Đạo) thì minh quán được diễn đạt như sau: (1) Trước hết nó được diễn tả là không tánh giải thoát do nó giải thoát khỏi tà giải [về các hành]” và v.v... Có một chút lúng túng ở đây bởi vì chúng ta cho rằng sự giải thoát là tên chỉ Đạo. Nhưng Paṭisambhidāmagga đang nói cho chúng ta biết rằng quán được gọi là ‘vô tướng’ và v.v... Thực sự

ra nó không phải là quán, mà Đạo được gọi trong Pāli là ‘giải thoát’ (‘vimokkha’). Vì thế ‘giải thoát’ có nghĩa là ‘Đạo’, chứ không phải ‘quán’. Nhưng trong Paṭisambhidāmagga (Vô Ngại Giải Đạo) thì lại nói rằng quán được gọi là ‘giải thoát’. Có một số cơ sở cho sự lẫn lộn ở đây. Vì thế Đạo có được tên của nó như thế nào tùy thuộc vào việc quán được thực hiện trước khi Đạo được đạt đến.

Ở trang kể “Tuy nhiên nó là không tánh và vô nguyện. Và chính tại Sát-na Thánh Đạo mà sự giải thoát được phân biệt, và điều đó được thực hiện theo cách đạt đến Đạo của minh sát trí.” Tức nó được thực hiện theo cách minh quán kể như gốc. Chúng ta lấy minh quán hay sự quán kể như gốc cho tên gọi mà Đạo đạt đến. Nếu minh quán hay nếu sự quán là vô tướng, thì Đạo cũng là vô tướng. Nếu minh quán hay sự quán là vô dục (vô nguyện) thì Đạo cũng được gọi là ‘vô nguyện’. Nếu minh quán hay sự quán là không tánh, Đạo cũng được gọi là ‘không tánh’. Vì thế Đạo có tên như thế nào tùy thuộc cách quán được thực hiện như thế nào.

Đoạn 74 “Nó trở thành một điều kiện cho sự phân chia bậc Thánh thành bảy loại.” Chúng ta biết rằng có tám Bậc Thánh Nhân. Ở giai đoạn thứ nhất có hai, giai đoạn thứ hai có hai, giai đoạn thứ ba có hai, và giai đoạn thứ tư có hai. Chúng ta có người ở sát-na Sơ Đạo và người sau sát-na Sơ Đạo. Kế đó chúng ta có người ở sát-na Nhị Đạo và người sau sát-na Nhị Đạo. Rồi người ở sát-na Tam Đạo, và người sau sát-na Tam Đạo, và v.v... Như vậy có tám Bậc Thánh Nhân. Tuy nhiên ở đây nó được mô tả theo một cách khác, và theo cách này thì có bảy loại Thanh Nhân. Bảy loại đó là gì? “ (1) Bậc Tuỳ Tín Hành, (2) Bậc Tín Giải Thoát, (3) Bậc Thân Chứng, (4) Bậc Câu Phần Giải Thoát, (5) Bậc Tuỳ Pháp Hành, (6) Bậc Kiến Đáo, và (7) Bậc Tuệ Giải Thoát.” Cũng có các loại Thánh Nhân khác được đề cập trong Kinh cũng như trong Vi-diệu Pháp. Và sự mô tả như sau:

Trong đoạn 75, khoảng giữa đoạn. “Vị ấy được gọi là Bậc ‘Câu Phần Giải Thoát’ khi vị ấy đạt đến Thánh Quả cao nhất (Tức A-la-hán Thánh Quả), cũng như sau khi đạt đến các thiên chứng vô sắc.” Tôi không tìm thấy chữ cũng như trong Thanh Tịnh Đạo, vì thế chúng ta nên bỏ chữ này đi. “Vị ấy được gọi là Bậc Câu Phần Giải Thoát khi đạt đến Thánh Quả cao nhất và đắc các thiên chứng vô sắc.” Điều đó có nghĩa là vị ấy hành thiên định trước, và đắc được bốn thiên vô sắc. Rồi sau đó vị ấy quán trên bốn thiên vô sắc mình chứng đó hay quán trên các tâm hành khác, và đạt đến giác ngộ. Vì thế vị ấy được gọi là bậc ‘câu phần giải thoát’ (vị ‘giải thoát trên hai phương diện’). Như vậy có bảy loại Thánh

nhân. Đoạn 77 và 78 là những giải thích từ ngữ trong Pāli như saddhānusāri (tuỳ tính hành), saddhāvimutta (tín giải thoát) và v.v...

Bây giờ chúng ta đi đến đoạn 79. Ba Loại Trí Cuối Cùng Chỉ Là Một. “Hành Xả Trí này về ý nghĩa giống như hai loại trí trước. Vì thế các Bậc Cổ Đức nói: ‘Hành Xả Trí chỉ một nhưng có ba tên. Vào lúc bắt đầu nó có tên là Dục Thoát Trí. Chẳng giữa nó có tên Hồi Quán Trí. Và cuối cùng khi đạt đến tột đỉnh thì nó được gọi là Hành Xả Trí.’” Vì thế ba trí này thực sự chỉ là một loại trí. Nhưng trong một số sách chúng được mô tả như ba loại trí. Như vậy Hành Xả Trí chỉ là một nhưng có ba tên. Cho nên chúng có thể được gọi là Hành Xả Trí hay có thể được gọi bằng những cái tên tương ứng cũng được.

Ở đầu đoạn 80 có cái gì đó bị sót. Đó là: “Trong các bản Kinh cũng nói như vậy.” Nhưng bản dịch của bài kinh đó lại bị thiếu. Trong nguyên bản có nói: “Pāliyampi vuttam.” Câu đó bị thiếu ở đây. Vì thế chúng ta cần sửa lại ‘Trong các bản kinh cũng nói như vậy’ bởi vì sau đây là một sự lập thành từ kinh điển. “Phải hiểu dục thoát, hay hồi quán, và sự bình tĩnh (xả) là trí thuộc hành xả trí như thế nào?” và v.v...Điều này được trích từ Paṭisambhidāmagga. Sau đó ở đoạn 81 sự giải thích được đưa ra.

Và ở đoạn 82 “Hơn nữa, có thể hiểu điều này là như vậy từ đoạn kinh sau; vì điều này đã được nói: ‘Dục Thoát, Hồi Quán (Tu Dục) và Hành Xả: những trí này là một về ý nghĩa, chỉ khác chữ.’” Đây là một trích dẫn khác cho thấy ba trí này chỉ là một. Kế tiếp chúng ta có Minh Sát hay Quán Trí Dẫn Đến sự Xuất Khởi của Đạo ở đoạn 83. Điều này chúng ta đã nói đến ở trước.

Trong đoạn 84 có một mô tả về cách hành giả quán và xuất khởi như thế nào. Tức vị ấy trở nên giác ngộ theo nhiều cách khác nhau như thế nào. Các cách ấy là (1) Sau khi giải thích (interpreting) nội pháp, đạo xuất khởi từ nội pháp, (2) Sau khi giải thích nội pháp, đạo xuất khởi từ ngoại pháp, (3) Sau khi giải thích nội pháp, đạo xuất khởi từ ngoại pháp. (4) Sau khi giải thích ngoại pháp, đạo xuất khởi từ nội pháp. (5) Sau khi giải thích sắc, đạo xuất khởi từ sắc. (6) Sau khi giải thích sắc, đạo xuất khởi từ vô sắc. (7) Sau khi giải thích vô sắc, đạo xuất khởi từ vô sắc. (8) Sau khi giải thích vô sắc, đạo xuất khởi từ sắc. (9) Đạo xuất khởi tức thời từ năm uẩn. (10) Sau khi giải thích vô thường, đạo xuất khởi từ vô thường. (11) Sau khi giải thích vô thường, đạo xuất khởi từ khổ. (12) Sau khi giải thích vô thường, đạo xuất khởi từ vô ngã. (13) Sau khi giải thích khổ, đạo xuất khởi từ khổ. (14) Sau khi giải thích khổ, đạo xuất khởi từ vô thường. (15) Sau khi giải thích khổ, đạo xuất khởi từ ngã. (16) Sau khi giải thích vô ngã, đạo xuất khởi từ vô ngã. (17) Sau khi giải thích vô ngã, đạo xuất khởi từ vô thường.

(18) Sau khi giải thích vô ngã, đạo xuất khởi từ khổ. Ở đây ‘giải thích’ chỉ có nghĩa là ‘quán’ (contemplating). Như vậy quán nội pháp, đạo xuất khởi từ nội pháp và ngoại pháp v.v...

Chúng ta đọc sự giải thích này ở đoạn 85. “(1) Một người ban đầu thực hiện việc quán (giải thích) của mình trên các hành bên trong (thân).” Có nghĩa là vị ấy quán trên các hành thuộc nội thân, quán các sắc pháp và thân, các danh pháp và tâm của vị ấy, v.v... Như vậy vị ấy khởi đầu thực hiện việc quán hay giải thích với các hành bên trong hay nội pháp của vị ấy. “Sau khi quán chúng vị ấy thấy chúng. Nhưng sự xuất khởi của Đạo không phát sanh do chỉ thấy nội pháp đơn thuần vì ngoại pháp cũng phải được thấy, vì thế vị ấy thấy rằng các uẩn của người khác, cũng như các hành phi-chấp thủ (các pháp vô tri), cũng là vô thường, khổ và vô ngã.” Ở đây trước tiên vị ấy quán trên thân và tâm của mình rồi quán trên các uẩn của người khác, như vậy là cả nội pháp lẫn ngoại pháp (bên trong lẫn bên ngoài). “Lúc thì vị ấy quán nội pháp lúc thì vị ấy quán ngoại pháp.” Lý do là vì vị ấy không thể cùng một lúc quán nội pháp và ngoại pháp được. Vì thế lúc thì vị ấy sẽ quán trên các hành của chính mình và lúc khác trên các hành của người khác. “Khi vị ấy làm như vậy, minh sát trí kết hợp với Đạo trong lúc vị ấy đang quán nội pháp. Vị ấy được nói là ‘sau khi quán nội pháp, Đạo xuất khởi từ nội pháp’.” Như vậy lúc ban đầu vị ấy quán trên các hành của chính mình, và rồi quán trên các hành của người khác. Vị ấy làm điều này trong lúc thiền, đôi khi quán trên các hành của chính mình và đôi khi quán trên các hành của người khác. Kế tiếp, sự xuất khởi của Đạo sẽ sanh sau khi vị ấy quán trên các hành của chính mình và quán trên các hành của người khác bởi vì Đạo có thể sanh bất cứ lúc nào. “Khi vị ấy làm như vậy, quán trí (minh sát trí) kết hợp với Đạo vào lúc vị ấy đang quán nội pháp.” Thực ra điều đó có nghĩa là sau khi vị ấy đang quán nội pháp thì Đạo sanh ngay tức thời. Kế tiếp “nếu quán trí kết hợp với Đạo vào lúc vị ấy đang quán ngoại pháp (tức Đạo sanh ngay lập tức sau khi vị ấy quán ngoại pháp.) Vị ấy được nói rằng ‘Sau khi quán ngoại pháp, Đạo xuất khởi từ ngoại pháp’.” Như vậy đây chỉ là những cách hiểu khác nhau về sự xuất khởi là như thế nào, và Đạo sanh ra sao. Đôi khi Đạo có thể sanh sau khi người hành thiền đã quán trên các hành của chính mình và đôi khi sanh sau khi người hành thiền quán trên các hành của người khác.

Kế tiếp là đoạn 87: “Khi vị ấy đã thực hiện việc quán (giải thích) của mình theo cách này, ‘Tất cả pháp nào phải chịu sanh (pháp ấy) phải chịu diệt’ và cũng vậy vào lúc xuất khởi, luận nói rằng ‘đạo xuất khởi ngay từ năm uẩn’.” Thực ra ở đây vị này không lấy tất cả năm uẩn một lần. Minh sát trí hay những sát-na tâm minh sát sanh rất nhanh, nhanh đến nỗi chúng dường như lấy (cả năm uẩn)

trong một sát-na. Nhưng thực sự mỗi tâm chỉ bắt lấy một uẩn mà thôi. Tức sát-na này vị ấy lấy một uẩn và rồi sát-na khác lấy một uẩn khác. Vị ấy không thể lấy tất cả năm uẩn. Vì vào lúc đó minh sát trí nhanh đến nỗi nó được nói là vị ấy quán chúng ngay tức khắc. Nhưng thực sự thì nó không thể như vậy. Đối với những giải thích khác không khó hiểu lắm.

Đến đây tác giả muốn chúng ta hiểu trí này một cách thực rõ ràng. Vì thế ngài đưa ra cho chúng ta mười hai ví dụ. “Bây giờ để giải thích minh sát trí dẫn đến xuất khởi này và các loại trí đi trước và sau nó mười hai ví dụ phải được hiểu. Đây là bảng liệt kê: (1) Con Dơi, (2) Con Rắn Đen, (3) Căn Nhà, (4) Bò Đực, (5) Quỷ La Sát, (6) Đứa Trẻ, (7) Con Đoi, (8) Con Khát, (9) Lạnh, (10) Nóng, (11) Bóng Tối, và (12) Độc Dược. Trong đó ví dụ thứ hai không nên hiểu là ‘rắn đen’ (black snake), mà là một con ‘rắn hổ’. Dịch theo nghĩa đen là ‘rắn đen’ nhưng thực sự nó không được dùng theo nghĩa đó. Trong Pāli chữ đó là ‘kaṇhasappa’. ‘Kaṇha’ có nghĩa là ‘đen’ và ‘sappa’ là ‘con rắn’. Tuy nhiên khi hai chữ này kết hợp với nhau thì nó có nghĩa là ‘cobras’ hay ‘rắn hổ mang’. Nó không phải là một con rắn có màu đen mà là một con rắn hổ mang bành. Có lẽ do rắn hổ thường có màu đen chăng? Không phải. Thực sự thì chúng ta gọi nó là rắn hổ hay rắn đen cũng không quan trọng. Những ví dụ được giải thích theo tuần tự.

Chúng ta hãy đọc ví dụ thứ nhất về con dơi. “Con dơi, dường như có một con dơi. Con dơi này đáp xuống một cây madhuka có năm cành, nó nghĩ ‘Ta sẽ tìm thấy những bông hoa hay trái ở đây’. Nó xem xét một cành nhưng không thấy hoa hay trái gì đáng ăn. Và giống như cành thứ nhất khi nó thử cành thứ hai, thứ ba, thứ tư và thứ năm cũng không thấy gì. Nó nghĩ ‘Cây này không có quả; không có gì đáng ăn ở đây’, vì thế nó mất hứng thú đối với cây này. Nó leo lên một cành thẳng đứng, và thò đầu qua một khe hở trên tán lá, nó ngược nhìn lên, bay vụt vào hư không và hạ xuống một cây khác.”

Đoạn 92 “Ở đây người hành thiền được ví giống như con dơi. Năm thủ uẩn giống như cây madhuka có năm cành. Sự giải thích hay quán năm uẩn của hành giả giống như việc đáp xuống cây madhuka của con dơi. Sự hiểu biết sắc uẩn của hành giả và thấy không có gì đáng lấy trong sắc uẩn, hiểu biết các uẩn còn lại cũng giống như sự thử từng cành và thấy không có gì đáng lấy của con dơi. Ba trí bắt đầu với dục thoát trí, sau khi vị ấy đã trở nên thất vọng đối với năm uẩn do thấy đặc tính vô thường, ... của chúng, giống như con dơi suy nghĩ ‘Cây này không có quả, không có gì đáng lấy ở đây’ và mất hứng thú. Trí thuận thứ của vị ấy (trí đến sau hành xả trí) giống như con dơi leo lên cành cây thẳng đứng. Trí chuyển tộc của vị ấy giống như con dơi thò đầu ra ngoài và ngược

nhìn lên. Đạo trí của vị ấy giống như con dơi bay vụt vào hư không. Quả trí giống như con dơi hạ xuống trên một cây khác.”

Kế tiếp có ví dụ khác, đó là ví dụ về con rắn hổ. Ví dụ này đã được trình bày ở đoạn 49. Nhưng sự áp dụng ví dụ ở đây là thế này: Chuyển tặc trí giống như ném con rắn đi. Đạo trí giống như người đàn ông đứng nhìn lại nơi người ấy vừa đến sau khi loại trừ được nguy hiểm. Quả trí giống như người đàn ông đứng ở một nơi không còn sợ hãi sau khi đã bỏ đi. Đây là sự khác nhau. Tôi nghĩ điều này được thêm vào ví dụ bởi vì những sát-na chuyển tặc, đạo và quả chưa được giải thích trong ví dụ đó mà thôi. Chúng ta có thể kết hợp hai trí này để có được một ví dụ đầy đủ. Những ví dụ khác như căn nhà, bò đực,... không khó hiểu.

Nhóm cuối cùng, đoạn 102 “Tuy nhiên sáu ví dụ này — Đói, Khát, Lạnh, Nóng, Bóng Tối và Độc Dược được trình bày vì mục đích muốn chỉ cho thấy một người có minh sát trí dẫn đến sự xuất khởi thì thiên về, khuynh hướng về, nghiêng về hướng của các pháp siêu thế.” Điều này cốt để cho thấy rằng người hành thiền này hướng về Niết Bàn hay các pháp siêu thế.

Trong đoạn 109 “Đó là lý do tại sao ở một đoạn trên có nói ‘khi vị ấy biết và thấy như vậy, tâm vị ấy rút lại, tụt lại, co lại khỏi ba hữu, bốn sanh, năm thú, bảy thức trú, và chín hữu tình cư, tâm vị ấy không còn đi đến chúng nữa. Ở giai đoạn này Ngài Mahāsi nói rằng cho dù bạn có phóng những ý nghĩ của bạn đến các đối tượng khác, những ý nghĩ ấy cũng không đi. Chúng chỉ muốn ở lại đây trên đối tượng, chứ không đi đến các đối tượng khác — “giống như những giọt nước rút lại, tụt lại và co lại trên lá sen” và v.v... Ở điểm này vị ấy được gọi là ‘Người Độc Hành’, và liên quan tới người như vậy kinh nói:

Khi tỷ kheo độc cư  
đào luyện tâm viên ly  
Vị ấy không trở lại  
ở trong các hữu này (*Sn.810*)

Đoạn kế tiếp: Cái gì quyết định sự khác nhau trong các giác chi của Thánh Đạo, v.v... Điều này cũng nhằm cho chúng ta hiểu sự giác ngộ là thế nào hay Thánh Đạo bị chi phối bởi cái gì hay phẩm chất của Đạo được quyết định bởi thiên minh sát và cũng bởi một số yếu tố khác ra sao?

“Hành Xả Trí này quyết định việc sống độc cư của người hành thiền. Hơn nữa nó cũng quyết định sự khác nhau [trong con số] các giác chi của Thánh Đạo, của các Đạo Chi, và Thiền Chi, phương thức tiến bộ, và loại giải thoát. Vì, trong khi một số vị trưởng lão nói rằng chính thiền dùng làm căn bản cho minh sát [dẫn đến sự xuất khởi] là cái quyết định sự khác nhau trong [con số] các giác chi, Đạo chi và thiền chi, và một số vị khác thì nói chính các uẩn làm đối tượng của minh sát là cái quyết định nó, một số vị khác lại cho rằng chính khuynh hướng cá nhân (hay ước muốn của một người) quyết định nó, nhưng chính minh sát trí chuẩn bị và minh sát trí dẫn đến sự xuất khởi phải được hiểu là quyết định nó.

“Có ba ý kiến về cách Đạo nhận được tên gọi của nó. Nhóm các bậc thầy thứ nhất nói thế nào? Nó sẽ được giải thích trong những đoạn sau. Để tôi nói cho các bạn biết điều này. Có những người không có bất kỳ thiền chứng nào, họ hoàn toàn không hành thiền định, mà chỉ hành thiền minh sát. Và có những người đắc các bậc thiền nhưng không dùng các bậc thiền ấy làm đối tượng của thiền minh sát. Nghĩa là họ đã đắc các bậc thiền nhưng khi hành minh sát, họ không quán trên các bậc thiền, mà tập trung trên các hiện tượng danh và sắc. Đối với họ Đạo khởi lên tương đương với sơ thiền. Nghĩa là Đạo này có tất cả những thành phần của sơ thiền. Có thể các bạn không hiểu, tôi sẽ nói cho các bạn biết sau.

- Học nhân: Ngài có thể giải thích một chút về thiền (jhāna) được không ạ?
- Thầy: Jhāna hay thiền là những trạng thái tâm cao hơn. Chúng được đạt đến nhờ hành thiền định (samatha), không phải minh sát. Bạn có thể hành thiền kasiṇa hay hành hơi thở, rồi bạn đắc thiền. Như vậy thiền (jhāna) được đạt đến nhờ hành thiền định. Một người hành thiền minh sát có thể không đắc bất cứ bậc thiền nào cả. Người như vậy được gọi là một thuần quán hành giả và vì thế không có bậc thiền nào đối với vị ấy. Có những người khác đã đắc thiền, nhưng hoàn toàn không dùng các bậc thiền này khi hành minh sát. Vì thế người ấy ít nhiều cũng giống người không có thiền. Và có người dùng các bậc thiền mình chứng khi hành minh sát. Có nghĩa là người ấy nhập vào một bậc thiền nào đó và sau khi xuất thiền hay sau khi ra khỏi thiền đó, vị ấy không dùng bậc thiền này làm đối tượng để minh sát mà dùng các hành khác. Vì thế Đạo của một người như vậy được nói là giống với sơ thiền.

Chúng ta biết có năm thiền chi trong sơ thiền — tâm, tứ, hỷ, lạc và định. Trong nhị thiền có bốn thiền chi, trong tam thiền có ba thiền chi, trong tứ thiền có hai thiền chi, và trong ngũ thiền cũng có hai thiền chi. Khi một người hoàn toàn không có thiền hoặc người không dùng một bậc thiền nào trong hành minh sát đặc Đạo, Đạo của người ấy đi kèm với năm thiền chi này — tâm, tứ, hỷ, lạc và định. Bạn có thể tìm thấy một vài trong số những thiền chi này trong tám chi đạo. Tám chi Đạo là gì? Chánh Kiến, Chánh Tư Duy, Chánh Ngữ, Chánh Nghiệp, Chánh Mạng, Chánh Tinh Tấn, Chánh Niệm và Chánh Định. Cả tám chánh này cùng sanh với Sơ Đạo (Nhập Lưu Đạo). Với Sơ Đạo chúng ta có thể tìm thấy tầm (chánh tư duy), tứ, hỷ, lạc và nhất tâm. Vì thế Đạo giống với sơ thiền.

Một người khác hành thiền định và đặc sơ thiền, nhị thiền, tam thiền, tứ thiền và ngũ thiền. Người ấy hành thiền (jhāna) như một căn bản cho minh sát, và xuất khỏi thiền đó, rồi lấy các thiền chi làm đối tượng của minh sát hay các hành như đối tượng của thiền minh sát và đặc Đạo. Vì người ấy lấy sơ thiền, hay nhị thiền, hay tam thiền, hay tứ thiền hay ngũ thiền làm căn bản cho minh sát nên Đạo của người ấy giống với sơ, nhị, tam, tứ và ngũ thiền. Vì thế nếu Đạo giống với nhị thiền, thì một một chi thiền sẽ không có mặt trong Bát Thánh Đạo. Chi Tâm (vitakka) sẽ vắng mặt. Chánh Tư Duy là Tâm. Và nếu nó tứ thiền thì cái gì sẽ vắng mặt? Pīti (hỷ) sẽ bị bỏ ra và hỷ là một trong số các giác chi (thất giác chi).

Ở đây ba ý kiến được nêu ra. Một nhóm các vị thầy nói rằng chính jhāna (bậc thiền) dùng làm căn bản cho minh sát là cái quyết định tính chất của Đạo. Nhóm thứ hai nói chính thiền làm đối tượng cho thiền minh sát quyết định Đạo. Và nhóm thứ ba nói chính ước muốn của người ấy quyết định tính chất của Đạo. Như vậy nhóm thứ nhất nhấn mạnh đến thiền (jhāna) dùng làm căn bản cho minh sát. Điều đó có nghĩa là trước tiên người hành thiền nhập vào sơ thiền và xuất khỏi sơ thiền, rồi quán trên các thiền chi hay các hành khác. Nhóm thứ hai nhấn mạnh đến các bậc thiền vốn được làm thành đối tượng của minh sát. Chúng ta hãy giả sử vị ấy nhập sơ thiền, và sau khi xuất khỏi sơ thiền, vị ấy quán trên sơ thiền đó như vô thường, v.v..., rồi đặc Đạo. Như vậy nhóm thứ hai nhấn mạnh đến thiền được làm thành đối tượng của minh sát.

Chúng ta cần phải làm sáng tỏ về ‘đối tượng của minh sát’ và ‘căn bản của minh sát’. ‘Căn bản của minh sát’ có nghĩa là trước khi hành minh sát, vị ấy nhập thiền. Và rồi vị ấy xuất khỏi thiền ấy và lấy những pháp khác như đối tượng của thiền minh sát. Còn ‘đối tượng của minh sát’ có nghĩa là quán trên bậc thiền



ấy như vô thường, v.v... Như vậy có thiền căn bản và thiền (đề) quán. Nhóm thứ nhất nhấn mạnh đến thiền căn bản và nhóm thứ hai nhấn mạnh đến thiền (đề) quán. Nhóm thứ ba nhấn mạnh ước muốn của chính người hành thiền. Nó là một lĩnh vực tự do. Tuy nhiên điều đó không có nghĩa là bạn có thể đắc Đạo do chỉ ước muốn đơn thuần đâu.

Giả sử một người nhập sơ thiền và rồi lấy nhị thiền làm đối tượng của thiền minh sát. Như vậy Đạo sẽ như thế nào? Theo nhóm các vị thầy thứ nhất Đạo của bạn sẽ giống với sơ thiền. Theo nhóm các vị thầy thứ hai Đạo của bạn sẽ giống với nhị thiền. Còn về nhóm thứ ba thì sao? Họ nói rằng điều đó tùy thuộc vào ước muốn của bạn. Nếu bạn muốn Đạo giống với sơ thiền, Đạo của bạn sẽ giống sơ thiền. Nếu bạn muốn Đạo giống với nhị thiền, Đạo của bạn sẽ giống nhị thiền. Vì thế bạn có một sự chọn lựa ở đây. Tuy nhiên sự chọn lựa hay ước muốn ấy chỉ dành cho những người có các bậc thiền (jhānas). Trước tiên bạn phải đắc các bậc thiền (jhānas). Sau đó bạn phải lấy một bậc thiền nào đó làm căn bản cho thiền minh sát và bạn cũng phải lấy thiền làm đối tượng cho minh sát, rồi bạn chọn từ hai thiền này. Đôi khi bạn có một ước muốn “Mong cho Đạo của ta giống với sơ thiền” hay “Mong cho Đạo của ta giống với nhị thiền”. Nhưng luận nói rằng nếu một người không có những ước muốn này, Đạo sẽ giống với bậc thiền cao hơn. Chẳng hạn, bạn nhập sơ thiền, xuất sơ thiền, và bạn lấy nhị thiền làm đối tượng của minh sát và rồi Đạo xuất hiện. Nếu bạn không có ước muốn — Đạo nào đến cũng được, ta không quan tâm — thì Đạo của bạn sẽ giống với nhị thiền vì nó là bậc thiền cao hơn. Như vậy bậc thiền cao chiếm quyền ưu tiên ở đây.

Trong các đoạn sau chúng ta sẽ thấy các yếu tố bảy, hay sáu, hay ... Như vậy bảy yếu tố muốn nói tới không có cái gì? Không có Chánh Tư Duy (Tầm – vitakka). Và sáu giác chi muốn nói tới không có hỷ (pīti) bởi vì hỷ không bao gồm trong tứ thiền. Như vậy có ba loại ý kiến hay ba thuyết này. Thanh Tịnh Đạo nói rằng theo các thầy này thì ngay cả thiền minh sát (vipassanā) cũng có thể là một yếu tố quyết định nữa. Không những các bậc thiền (jhānas) mà ngay cả vipassanā cũng có thể là một yếu tố quyết định tính chất của Đạo.

Đoạn 117 đề cập đến sự tiến triển. Một số người có thể đạt đến giác ngộ trong một thời gian ngắn không mấy khó khăn, nhưng một số có khó khăn trong một thời gian ngắn nhưng vẫn đạt đến giác ngộ và v.v... có những loại người khác nhau. “Nhưng nếu [trí minh sát] từ lúc bắt đầu chỉ có thể đè nén được các phiền não với khó khăn, với nỗ lực và với sự thúc đẩy, nó được gọi là ‘khó tiến’. Loại ngược lại được gọi là ‘dễ tiến’ và v.v... “và khi sự xuất hiện của Đạo, mục đích

của minh sát, xảy ra một cách chậm chạp sau khi các phiền não đã được đè nén, thời nó được gọi là ‘thắng trí chậm’.” Ở đây cụm từ ‘mục đích của minh sát’ không phải là cách dịch chính xác của từ. Tôi nghĩ từ Pāli có nghĩa là ‘tình trạng trì trệ’, ‘tình trạng trì trệ của minh sát’. Điều đó có nghĩa là người hành thiền đã đạt đến giai đoạn Hành Xả Trí và bị kẹt ở đó. Vị ấy phải hành đi hành lại trí hành xả đó nhiều lần. Nếu như vị ấy phải tốn nhiều thời gian ở giai đoạn đó trước khi đạt đến Đạo, vị ấy được nói là gì? Là thắng trí chậm. Minh sát trong trường hợp này được gọi là ‘trì trệ’. Nó là tình trạng mụ mẫm hay cái gì đó đại loại như thế bởi vì người hành thiền phải ở lại giai đoạn này trong một thời gian dài hơn. ‘Sự xuất hiện của Đạo có tình trạng trì trệ của minh sát này’ nghĩa là chỉ sau khi tốn một thời gian dài với trí đó Đạo mới sanh. Đó gọi là ‘thắng trí chậm’. Loại ngược lại gọi là ‘thắng trí nhanh’. Nếu bạn không phải tốn nhiều thời gian ở giai đoạn Hành Xả Trí, và nếu bạn đạt đến Đạo trong một thời gian ngắn, bạn được gọi là người có ‘thắng trí nhanh’. “Như vậy Hành Xả Trí này đứng tại điểm đến (có nghĩa là tại gốc tên gọi của Đạo) và đem lại cái tên của nó cho Đạo trong từng trường hợp, vì thế Đạo có bốn tên [theo loại tiến triển.]” Ở đây bạn sẽ thấy cụm từ ‘tại điểm đến’. Đó là cách dịch theo nghĩa đen của từ Pāli, và thậm chí nó cũng không hoàn toàn theo đúng nghĩa đen. Ý nghĩa thực sự là ‘gốc cho việc đặt tên’ hay ‘gốc cho cái tên’ hay ‘nguyên nhân cho cái tên’.

“Đối với một vị tỳ-kheo sự tiến triển này khác trong bốn Đạo, trong khi với vị tỳ-kheo khác nó là như nhau. Tuy nhiên, đối với Chư Phật thì bốn Đạo là dễ tiến và thắng trí nhanh.” Đối với chư Phật mọi thứ đều tốt nhất. “Trong trường hợp của bậc Tướng Quân Chánh Pháp [Trưởng lão Xá-lợi-phất] cũng vậy” Vì thế Trưởng Lão được xem là tốt ngang Đức Phật. “Nhưng trong trường hợp của Trưởng Lão Mahā Moggallāna (Mục-kiên-liên) Sơ Đạo (Nhập lưu đạo) dễ tiến và thắng trí nhanh.” Ngài trở thành bậc Thánh Nhập Lưu chỉ sau khi nghe Tôn-giả Xá-lợi-phất nói lên một câu kệ. Vì thế vào lúc đó nó là dễ tiến thắng trí nhanh. “Nhưng các đạo khác lại khó tiến và thắng trí chậm.” Ngài phải tốn nhiều thời gian hành thiền hơn. Có lần ngài bị hôn trầm Đức Phật đã đi đến bên ngài và nói cho ngài biết cách làm thế nào để loại trừ sự hôn trầm ấy. Đối với các giai đoạn khác ngài được nói là khó tiến và thắng trí chậm.

Kể đến chúng ta có sự ưu thắng. “Với các loại tiến triển như thế nào, các loại ưu thắng cũng thế, nghĩa là khác trong bốn đạo đối với vị tỳ-kheo này nhưng lại giống đối với vị khác.” Bốn loại ưu thắng (bốn pháp trưởng) là dục (chanda), tinh tấn hay cần (vīriya), tâm (citta) và thẩm (vimamsa). ‘Thẩm’ thực sự có nghĩa là trí tuệ.

“[Giải thoát] như nó [Hành Xả Trí] đã được nói là quyết định sự khác nhau trong giải thoát như thế nào. Hơn nữa Đạo nhận được cái tên của nó vì năm lý do.” Đạo nhận được cái tên của nó như vô tướng, như vô nguyện, như không tánh,... vì năm lý do. Đó là: “(1) do bản chất riêng của nó, hay (2) do những gì nó chống lại, hay (3) do đặc tính (tính chất đặc biệt) của nó, hay (4) do đối tượng của nó, hay (5) do cách đến của nó.” ‘Cách đến’ có nghĩa là gốc của cái tên. ‘Do bản chất riêng’ nghĩa là do nhiệm vụ của nó, nó làm nhiệm vụ như thế nào, nhiệm vụ gì nó làm. Và sự giải thích được đưa ra như sau. Nếu Hành Xả Trí đưa đến sự xuất khởi bằng cách quán các hành như vô thường, sự giải thoát xảy ra với vô tướng giải thoát.” và v.v... Đây là năm lý do, cách Đạo nhận được tên của nó là ‘vô tướng’ và v.v... như thế nào.

Đoạn 126 “Nhưng trong khi cái tên này không được pháp môn Vi-diệu Pháp chấp nhận, thì pháp môn Kinh lại chấp nhận nó.” Cái tên ‘vô tướng’ không được đề cập trong Vi-diệu Pháp. Theo Vi-diệu Pháp thì Vô Tướng Đạo là điều không thể có. Nhưng theo pháp môn Kinh (Suttanta method) điều này lại được chấp nhận. Vì như đã được nói: ‘Do pháp môn này chuyển-tộc mang cái tên ‘vô tướng’ bằng cách lấy vô tướng Niết-Bàn làm đối tượng của nó.’ Ở đây chuyển-tộc đi trước Đạo. Vào sát-na tâm chuyển-tộc lấy Niết-Bàn làm đối tượng. Và Niết-Bàn được mô tả là ‘vô tướng’, ‘vô nguyện’ và ‘không tánh’. Vì thế nếu chúng ta lấy khía cạnh ‘vô tướng’ của Niết-bàn, và tâm chuyển tộc lấy Niết-bàn đó làm đối tượng, rồi theo sau đó Đạo khởi lên. Thời Đạo đó được gọi tên là Vô Tướng Đạo. Do chuyển-tộc là vô tướng nên Đạo cũng được gọi là Vô Tướng. Theo pháp môn Kinh Đạo có thể nhận được tên ‘vô tướng’, nhưng theo pháp môn Vi-diệu Pháp thì không. “Và Quả của nó cũng được gọi là ‘vô tướng’ theo cách đặt đến của Đạo.” Vì lẽ Đạo được gọi là ‘vô tướng’, nên Quả theo sau nó cũng có thể được gọi là ‘vô tướng’. Như vậy chuyển-tộc là nhân cho Đạo nhận được cái tên ‘vô tướng’ và Đạo là nhân cho Quả nhận được cái tên ‘vô tướng’. Cho nên trong pháp môn Kinh Đạo và Quả có thể được gọi là ‘vô tướng’ hay chúng nhận được cái tên ‘vô tướng’. Nhưng theo pháp môn Vi-diệu Pháp thì chúng không thể được gọi là ‘vô tướng’.

- Học nhân: Pháp môn Vi-diệu Pháp có phải là pháp môn jhāna (thiền) không?
- Thầy: Không phải. Thiền chỉ là những gì được dạy, những gì được nói trong Vi-diệu Pháp thôi.
- Học nhân: Nhưng ngài nói rất nhiều về các bậc thiền mà.

- Thầy: Đúng vậy. Thiền được dạy trong Vi-diệu Pháp nhưng Vi-diệu Pháp không nhất thiết là pháp môn thiền. Nó có thể là pháp môn thiền hoặc không phải pháp môn thiền.
- Học nhân: Còn vipassanā (minh sát)?
- Thầy: Vipassanā có thể được thực hành không pha trộn với thiền chỉ (samatha) và nó cũng có thể được thực hành cùng với thiền chỉ. Có hai cách — vipassanā yānika (quán thừa hành giả) và samatha yānika (chỉ thừa hành giả). Khi nói ‘chỉ thừa hành giả’ hay người theo cỗ xe thiền chỉ, chúng ta muốn nói người ấy hành thiền chỉ trước và đắc các bậc thiền hay đắc định. Sau đó vị ấy lấy bậc thiền mình chứng như đối tượng của thiền và hành minh sát trên đó.
- Học nhân: Cả hai thiền này đều được nói trong Vi-diệu Pháp sao?
- Thầy: Cả hai đều được dạy trong Tạng Kinh (Sutta Piṭaka). Tôi nhớ trong một bài Kinh ở Tăng Chi Bộ Kinh Đức Phật có nói về hai loại người này, tức chỉ thừa hành giả (samatha yānika) và quán thừa hành giả (vipassanā yānika).

Chúng ta sẽ đi đến trang 782 (bản tiếng Anh). Chúng ta hầu như đang ở sát-na giác ngộ. Chúng ta đang rất gần với sát-na giác ngộ. Người hành thiền tiến triển từ một giai đoạn trí này đến giai đoạn trí khác và giai đoạn cuối cùng là Hành Xả Trí. Khi Hành Xả Trí này trở nên sung mãn, một lúc nào đó vị ấy sẽ đạt đến giác ngộ. “Khi vị ấy tu tập, làm cho sung mãn Hành Xả Trí niềm tin của vị ấy trở nên kiên định hơn, tinh tấn của vị ấy được vận dụng tốt hơn, niệm của vị ấy được an lập vững chắc hơn và tâm của vị ấy tập trung mãnh liệt hơn, trong khi Hành Xả Trí của vị ấy trở nên tinh tế hơn.”

“Vị ấy nghĩ ‘Bây giờ Đạo sẽ sanh’.” Như trước tôi đã nói, thành ngữ Pāli này bị hầu hết các dịch giả tiếng Anh hiểu lầm. Có một vị giáo sư người Miến, người đã dịch Visuddhi Magga sang tiếng Anh. Vị này cũng không hiểu chính xác thành ngữ đó. Nó không phải là, “vị ấy nghĩ ‘Bây giờ Đạo sẽ sanh’.” Bởi vì người hành thiền không biết khi nào thì Đạo sẽ sanh. Thành ngữ được dùng ở đây là ‘khi Đạo sắp sanh’. Hay chúng ta có thể nói “Khi nào thì nên nói, bây giờ Đạo sẽ sanh.” Điều đó cũng có ý nghĩa tương tự. Khi Đạo sắp sanh — có nghĩa là khi người ấy sắp đạt đến giác ngộ.

“Hành Xả Trí sau khi quán các hành như vô thường, hay như khổ, hay như vô ngã, chìm vào dòng hữu phần (bhavaṅga). Có các loại tâm được gọi là ‘hữu phần’. Chúng là những sát-na tâm thụ động. Hữu phần nổi bật khi chúng ta

ngủ say, hay khi chúng ta bị ngắt đi, hay điều gì đó tương tự như thế. Như vậy khi người hành thiền sắp đạt đến giác ngộ, lúc đó phải có một tiến trình tâm xảy ra. Để cho tiến trình tâm đó sanh, phải có một sự dừng lại của hữu phần. Khi người hành thiền đang hành thiền và Hành Xả Trí của vị ấy tăng trưởng và trở nên tinh tế hơn, rồi hữu phần xuất hiện, không chỉ một sát-na mà có thể là vài sát-na hữu phần.

“Kế tiếp hữu phần, ý môn hướng tâm khởi lên lấy các hành như vô thường, hay như khổ, hay như vô ngã làm đối tượng của nó theo cách hành xả trí đã quán.” Như vậy sau hữu phần thì có cái gì đó được gọi là ý môn (chuyển) hướng tâm (manodvāravajjana) sẽ sanh. Và từ sát-na đó trở đi tâm chuyển sang ý môn hay chuyển sang những sát-na tâm tích cực. Vì thế có những sát-na hữu phần được xem như những sát-na tâm thụ động. Rồi sau đó ý môn hướng tâm sanh. Vào sát-na đó tâm chuyển hướng về phía đối tượng của tâm đó nên nó được gọi là ‘ý môn hướng’. Từ sát-na này trở đi những sát-na tâm tích cực sanh khởi lấy các hành làm đối tượng của chúng. Ý môn hướng tâm lấy các hành làm đối tượng, quán chúng như vô thường, hay như khổ hay như vô ngã.

“Rồi tiếp theo tâm [tác ý] duy tác (tức ý môn hướng tâm) sanh lên thay thế hữu phần, tốc hành tâm thứ nhất khởi lên lấy các hành làm đối tượng theo cùng cách thức, duy trì sự tương tục của tâm.” Sau ý môn hướng tâm, tốc hành tâm thứ nhất (the first jāvana) khởi lên. Sẽ có bốn sát-na tốc hành tâm hay đôi khi chỉ ba. “Tốc hành tâm thứ nhất sanh khởi lấy các hành làm đối tượng của nó.” Như vậy nó lấy cùng đối tượng như ý môn hướng tâm đã lấy. “tốc hành tâm này được gọi là công việc chuẩn bị.” “Kế tiếp nó một tốc hành tâm thứ hai sanh lấy các hành làm đối tượng theo cùng cách thức, đây gọi là ‘cận hành’.” Cận hành có nghĩa là ‘đi đến gần’ hay ‘đi vào vùng phụ cận của giác ngộ.’ Kế tiếp cận hành một tốc hành tâm thứ ba khởi lên cũng lấy các hành làm đối tượng của nó theo cùng cách thức. Tốc hành tâm này được gọi là ‘thuận thứ’.” Như vậy ‘chuẩn bị’, ‘cận hành’ và ‘thuận thứ’ là những tên riêng của chúng. “Nhưng gọi cả ba tốc hành tâm này là ‘tập hành’, hay chuẩn bị hay ‘cận hành’, hay ‘thuận thứ’ không phân biệt là điều có thể chấp nhận được.” Vì thế bạn có thể gọi ba tốc hành tâm này chỉ bằng một tên, bất cứ tên nào, hay bạn có thể gọi theo tên riêng của chúng cũng được. Trong tiến trình tâm này đầu tiên có ý môn hướng tâm và sau đó có ba sát-na tốc hành tâm (chuẩn bị, cận hành và thuận thứ). Kế tiếp là ‘chuyển tục’. Nhưng trước hết chúng ta phải hiểu thuận thứ là gì đã.

“Thuận theo cái gì? Theo cái đi trước và theo cái đi sau.” Như vậy nó thuận theo cái đi trước nó và cũng thuận theo cái đi sau nó. “vì nó thuận theo những nhiệm

vụ của chân lý (thực ra là thuận theo những nhiệm vụ chính xác) cả trong tám loại minh sát trí đi trước và trong 37 pháp dự phần vào giác ngộ theo sau.” Vì thế tâm này thuận theo tám loại minh sát trí đi trước và cũng thuận theo những minh sát trí theo sau. Chúng là 37 pháp dự phần vào giác ngộ. Thực ra chúng là những thành phần của sự giác ngộ. Chúng sanh ở những sát-na giác ngộ. Do đó nó thuận với cả những minh sát trí đi trước và những minh sát trí theo sau.

“Vì lẽ sự khởi lên của nó tùy thuộc vào các hành thông qua [việc quán] đặc tính vô thường, v.v..., nên có thể nói nó là “Trí sanh diệt thực sự đã thấy sự sanh diệt của những pháp có sự sanh diệt một cách chính xác” và v.v... Như thế trí ấy đang nói điều này. Chính là để cho thấy rằng nó thuận theo các trí minh sát đi trước.

- Học nhân: Có phải những điều này khá khác thường không vì chúng hoà hợp với cả những pháp hữu vi và vô vi? Có phải đó là những gì được nói?
- Thầy: Không phải. Trong chuỗi những sát-na tâm thì thuận thứ là một, chúng ta giả sử nó nằm ở giữa. Vì thế nó thuận theo những gì đi trước, đó là những giai đoạn minh sát trí đi trước, bởi vì người hành thiền phải đi từ giai đoạn này đến giai đoạn khác. Và rồi ở sát-na giác ngộ sẽ có 37 pháp dự phần vào giác ngộ hay như những thành phần của sự giác ngộ. Như vậy nó cũng thuận theo những pháp này nữa, có thể nói nó là cái gì đó giống cây cầu nối. Nó thuận theo cả hai. Nó hoà hợp với cả cái đi trước lẫn cái đi sau.
- Học nhân: Có phải nó hoà hợp với vô vi?
- Thầy: Chưa đâu. Nó vẫn lấy các pháp hữu vi hay các hành làm đối tượng.
- Học nhân: Chúng vẫn là các pháp hữu vi sao?
- Thầy: Đúng vậy. Đối tượng vẫn là các pháp hữu vi hay các hành bởi vì nó còn nằm trong giới hạn của vipassanā. Vì nó vẫn là minh sát (vipassanā) nên nó phải lấy các pháp hữu vi hay các hành làm đối tượng. Vipassanā không lấy Niết-Bàn hay vô vi pháp làm đối tượng được. Đoạn này mô tả cách nó thuận theo các minh sát trí đi trước và những minh sát trí đi sau như thế nào thôi.

Và sau đó một ví dụ được đưa ra. “Ví như một vị vua chánh trực, ngồi trong pháp đình để nghe những phán quyết của quan toà, không để có sự thiên vị và giữ thái độ vô tư, vừa thuận theo sự phán quyết của toà vừa thuận theo tục lệ cổ xưa của hoàng gia bằng cách nói ‘Hãy (xử) như vậy’, ở đây cũng thế.” Bây

giờ ‘không để có sự thiên vị’, tôi muốn các bạn chú ý chỗ này. ‘Không để có sự thiên vị’ nghĩa là vua không hành động vì tham, hay vì sân, hay vì một lý do thiên vị nào. Chúng ta sẽ đến chỗ này sau.

Trong đoạn 55 ở chương 22 có một phần gọi là ‘Những Cách Sai’. Thực ra ‘những cách sai’ đó muốn nói tới những hành động không thích hợp, có lẽ đó là sự thiên vị. Khi bạn làm một việc gì, có thể bạn có sự thiên vị bởi vì bạn dính mắc vào người đó, hay có thể bạn tức giận người đó, hay bạn sợ một hậu quả nào đó, hay chỉ đơn giản là bạn ngu dốt. Bạn không biết chút gì về việc đó, và bạn phạm sai lầm. Ở đây vua là người công minh chính trực, vì thế ông không thiên vị và ‘giữ thái độ vô tư, vừa thuận theo phán quyết của họ vừa thuận theo tục lệ cổ xưa của hoàng gia” và v.v... Thuận thứ giống như ông Vua. Tám loại trí giống như tám thẩm phán và v.v... Đây là Thuận Thứ Trí.

Tôi nghĩ các bạn còn nhớ Minh sát trí Dẫn đến sự Xuất khởi. Các bạn còn nhớ ba minh sát trí dẫn đến sự xuất khởi này không? Điều này nằm ở đoạn 134 chương 21. Đoạn 134 ấy nói như sau: “Mặc dù thuận thứ trí này là kết thúc của Minh Sát Trí Dẫn Đến Sự Xuất Khởi có các hành là đối tượng, tuy nhiên trí chuyển tộc vẫn là trí cuối cùng của tất cả các loại Trí Dẫn Đến Sự Xuất Khởi.” “Minh Sát Trí Dẫn Đến Sự Xuất Khởi” là ‘ước muốn thoát khỏi các hành’, và rồi ‘hồi-quán’ và ‘thái độ xả đối với các hành’ (Dục Thoát Trí, Hồi Quán Trí, Hành Xả Trí). Ba loại trí này được gọi là Minh Sát Trí Dẫn Đến Sự Xuất Khởi. ‘Xuất khởi’ có nghĩa là giác ngộ. Nó thoát ra khỏi Luân Hồi (Saṃsāra). Như vậy có ba minh sát trí dẫn đến sự xuất khởi. “Mặc dù trí thuận thứ này là kết thúc của Minh Sát Trí Dẫn Đến Sự Xuất Khởi có các hành là đối tượng, tuy nhiên chuyển tộc trí vẫn là trí cuối cùng của các loại Minh Sát Trí Dẫn Đến Sự Xuất Khởi.” Trí cuối cùng là Chuyển Tộc (Gotrabhu). Đúng không? Như vậy chuyển tộc lấy Niết-bàn làm đối tượng của nó, còn các trí khác vẫn lấy các hành làm đối tượng. Đó là sự khác biệt.

- Học nhân: Như vậy chuyển-tộc là cầu nối?
- Thầy: Phải rồi. Nó giống như một cánh cổng đi vào sự giác ngộ vậy. (Xem Biểu Đồ) chúng ta thấy số 11 là Hành Xả Trí (saṅkhārupekkhā ñāṇa), số 12 Thuận Thứ Trí (Anuloma ñāṇa), và số 13 Chuyển Tộc Trí (gotrabhu ñāṇa). Như vậy ba trí này, không có dục thoát trí và v.v..., nhưng ba trí này được gọi là ‘vuṭṭhāna-gāminī vipassanā’ (minh sát trí dẫn đến sự xuất khởi). Trong ba trí này hai trí đầu lấy các hành làm đối tượng và trí cuối cùng, chuyển tộc trí lấy Niết-bàn làm đối tượng. Đó là những gì đoạn này muốn nói. “Mặc dù trí thuận thứ này là kết

thức của Minh Sát Dẫn Đến Sự Xuất Khởi có các hành là đối tượng.” Vì thế hai trí đầu lấy các hành làm đối tượng. Và trí thuận thứ số 12 là trí cuối cùng. Vì lẽ đó ở đây nói “(Nó) là kết thúc của Minh Sát Trí Dẫn Đến Sự Xuất Khởi có các hành làm đối tượng, tuy nhiên chuyển tộc trí vẫn là (trí) cuối cùng của tất cả các loại Minh Sát Trí Dẫn Đến Sự Xuất Khởi.” Minh Sát Trí Dẫn Đến Sự Xuất Khởi là tên của ba minh sát trí — Hành Xả Trí, Thuận Thứ Trí và Chuyển Tộc Trí. Chúng ta vẫn chưa đến chuyển tộc trí.

Sau đó những tham chiếu Kinh Điển được đưa ra. Đoạn 135 mô tả những chữ khác nhau được dùng cho trí thuận thứ này. Đôi khi trong một số bài kinh nó được gọi là không bám víu (atammayatā 無渴愛 vô khát ái, 無參與性 vô xam dữ tánh). Trong kinh khác nó được gọi là yếm ly (Nibbidā 厭離) và trong một kinh khác nó được gọi là sự sung mãn của tưởng (saññaga), và rồi trong một kinh khác nó được gọi là yếu tố chính của thanh tịnh (parisuddhi-padhāniyaṅga<sup>35</sup>). Trong Vô Ngại Giải Đạo nó được gọi bằng ba tên như vậy: ‘Dục thoát, Hối quán, Hành Xả’ Ba trí này được gọi chung là ‘Thuận Thứ Trí’ trong Paṭisambhidāmagga. Trong Duyên Hệ (Paṭṭhāna) nó được gọi bằng hai tên như vậy ‘Thuận thứ đưa đến Chuyển tộc và Thuận thứ đưa đến thanh tịnh’<sup>36</sup> Trong Kinh Rathavinīta nó được gọi là ‘Đạo Tri Kiến Thanh Tịnh.’” Như vậy trí thuận thứ có nhiều tên khác nhau và nó được mô tả bằng những cái tên khác nhau trong những bài kinh khác nhau. Khi chúng ta đọc những bản kinh này và khi chúng ta gặp những từ này, chúng ta phải hiểu rằng chúng muốn nói tới trí thuận thứ như đã mô tả ở đây. Sau trí thuận thứ là chuyển tộc.

*Chương XXII*  
*Tri Kiến Thanh Tịnh*  
*(Ñānadassana-visudhi-niddesa)*  
-ooOoo-

<sup>35</sup> parisuddhipadhāniyaṅga: the 4 'elements of the effort for purity', are: effort for purity of morality (sīla-parisuddhi-padhāniyaṅga), for purity of mind (citta), of view (diṭṭhi), of deliverance (vimutti). Cf. A. IV, 194. - Another 9 factors are enumerated in D. 34, namely the 7 'stages of purification (s. visuddhi) and the effort for purity of (higher) knowledge (vijjā-p.-p.) and of deliverance (vimutti-p.-p.).

(4 ‘yếu tố tinh tấn để thanh tịnh’, đó là: tinh tấn để thanh tịnh giới (sīla-parisuddhi padhāniyaṅga), để thanh tịnh tâm (citta), thanh tịnh kiến (diṭṭhi), thanh tịnh giải thoát (vimutti). Chín yếu tố khác được liệt kê trong Trường Bộ 1, đó là 7 giai đoạn thanh tịnh và tinh tấn để thanh tịnh tri kiến hay minh (cao hơn, vijjā) và thanh tịnh sự giải thoát (vimutti)

<sup>36</sup> ‘Thuận thứ đưa đến chuyển tộc’ chỉ cho trí thuận thứ đưa đến Nhập lưu đạo. Thuận thứ đưa đến thanh tịnh’ chỉ cho thuận thứ trí dẫn đến ba đạo cao hơn.



### **I. Chuyển Tánh Bốn Đạo Quả**

1. Kế tiếp Thuận thứ là Trí chuyển tánh: Địa vị của nó là chú ý đến đạo lộ bởi thế nó không thuộc vào Đạo tri kiến thanh tịnh, cũng không thuộc vào Tri Kiến Thanh Tịnh. Vì là trung gian, nó không thể được chỉ rõ, nhưng nó cũng được kể là tuệ quán vì nó ngang hàng với tuệ.

2. Tri kiến thanh tịnh gồm 4 đạo trí là Dự lưu đạo, Nhất lai đạo, Bất hoàn đạo, và A-la-hán đạo.

#### **Trí Chuyển Tánh Là Trí Thuộc Dự Lưu Đạo**

3. Ở đây, không gì cần phải làm thêm bởi một vị muốn đắc đạo trí thứ nhất. Vì những gì vị ấy cần làm đã được làm bằng cách khơi dậy tuệ quán, kết thúc bằng trí thuận thứ.

4. Vừa khi trí thuận thứ sanh theo cách ấy nơi hành giả, khi mây mù che lấp chân lý đã được xua tan bằng năng lực tương ứng với mỗi một trong ba loại thuận thứ trí (Ch. XXI, 129), thì khi ấy, tâm hành giả không còn đi vào, trú hay dừng lại trên bất cứ một lĩnh vực hành nào nữa, mà trái lại, rút lui, lùi lại, dội ngược lại, như nước rút lại trên một ngọn lá sen, và mọi tướng kể như đối tượng, mọi sanh kể như đối tượng, đều là một chướng ngại đối với vị ấy.

5. Khi mọi tướng và sanh đã thành chướng ngại với vị ấy, khi sự tập hành của thuận thứ trí đã chấm dứt, thì trí chuyển tánh sanh khởi nơi vị ấy, lấy làm đối tượng cái vô tướng, vô sanh, vô hành, diệt, Niết bàn, - trí này ra khỏi dòng họ, phạm trừ, bình diện, của phàm phu mà đi vào dòng họ, phạm trừ, bình diện của bậc thánh. Trí này, vì là tác ý đầu tiên, sự quan tâm đầu tiên, phản ứng đầu tiên đối với Niết bàn kể như đối tượng, nên nó làm một duyên cho đạo lộ theo sáu cách, là vô gián duyên, đẳng vô gián duyên, tập hành duyên, thân y duyên, vô hữu duyên, và ly khứ duyên. Trí ấy là đỉnh cao tột của tuệ quán không còn thối chuyển, về trí ấy đã được nói như sau: "Thế nào tuệ xuất khởi và quay đi khỏi ngoại giới gọi là trí chuyển tánh? - Nó vượt khỏi sanh ... khởi, ... tướng... tích lũy,... kiết sanh, ... thú (cõi)... sanh loại (loài),... tái sanh,... sanh già bệnh chết,... sâu bi khổ ưu não, nên nó là chuyển tánh. Nó vượt khỏi tướng các hành ngoại giới, nên gọi là chuyển tánh. Nó đi vào vô sanh, nên gọi là chuyển tánh... Nó đi vào vô ngã, nên gọi là chuyển tánh. Sau khi vượt sanh nó đi vào vô sanh,... nên gọi là chuyển tánh". (Ps. i,66)

6. Ví dụ sau đây chứng minh thuận thứ và chuyển tánh sanh khởi như thế nào với những đối tượng khác nhau, mặc dù khởi lên trong một tâm lộ trình duy nhất, với một tác ý duy nhất. Ví như người muốn nhảy qua một dòng suối rộng để đứng bên bờ kia sẽ chạy thật nhanh, và nắm một sợi dây thừng buộc vào cành cây gần bờ này, mà đu người qua bờ kia, và khi đã tới bờ kia, sẽ thả sợi dây và rơi mình xuống, lúc đầu đi loạng choạng rồi sau mới đứng vững. Thiền giả này cũng thế, muốn an trú trong Niết bàn, bờ đối lại với các loại hữu, sanh, thú trú và hữu tình cư, chạy nhanh nhờ quán sanh diệt, v.v.. và bằng trí thuận thứ tác ý vô thường, khổ vô ngã, nắm lấy sợi dây sắc, (hoặc thọ, tướng..) buộc vào cành bản ngã mà đu mình. Vị ấy nhảy với tâm thuận thứ đầu tiên không buông thả (các hành), với tâm thứ hai vị ấy hướng đến, thiên về Niết bàn, như thân thể hướng về phía bờ đối diện. Rồi với tâm thứ ba gắn kể Niết bàn, ví như người kia đã đu đến bờ đối diện, hành giả buông xả hành đã làm đối tượng khi tâm ấy chấm dứt. Với tâm thuận thứ vị ấy rơi trên Niết bàn vô vi, bờ đối

điện, nhưng còn loạng choạng, vì thiếu tập hành trước kia, nên chưa được vững vàng trên một đối tượng duy nhất ấy. Sau đó vị ấy đứng vững nhờ đạo trí.

7. Ở đây, thuận thứ có thể xua tan mù phiền não, che lấp sự thật, nhưng không thể làm cho Niết bàn thành đối tượng của nó. Chuyển tánh thì chỉ có thể làm cho Niết bàn thành đối tượng của nó, mà lại không thể xua đám mù phiền não che lấp chân lý.

8. Ví dụ một người có mắt ban đêm đi ra ngoài ngược nhìn trăng để tìm các chòm sao. Trăng không thấy được vì bị mây che phủ. Rồi một ngọn gió nổi lên thổi tan đám mây dày, một ngọn khác thổi tan đám mây trung bình, một ngọn khác nữa làm tan cả những sợi mây mong manh hơn. Khi ấy người kia thấy được trăng ở trên bầu trời không mây, và tìm ra liên hệ các vì tinh tú.

9. Trong ví dụ trên, ba loại đen tối dày, trung bình và mỏng che lấp sự thực là như ba loại mây. Ba loại tâm thuận thứ giống như ba ngọn gió. Trí chuyển tánh như người có mắt. Niết bàn như trăng. Sự xua tan bóng tối che lấp chân lý bằng từng loại tâm thuận thứ, và ví như mây được tuân tự thổi tan bởi mỗi luồng gió. Sự thấy được Niết bàn trong sáng của trí chuyển tánh ví như người kia thấy được trăng trên trời khi hết mây che.

10. Cũng như ba ngọn gió chỉ có thể thổi tan mây che trăng, mà không thể thấy mặt trăng, cũng vậy, ba loại trí thuận thứ chỉ có thể dẹp tan bóng tối che lấp chân lý nhưng không thể thấy Niết bàn. Cũng như người kia, chỉ có thể thấy mặt trăng mà không thể thổi tan những đám mây, trí chuyển tánh cũng thế, chỉ có thể thấy Niết bàn mà không thể dẹp tan phiền não. Do đó, được gọi là trí "tác ý đến đạo lộ" (đạo hướng trí)

11. Vì mặc dù nó không tác ý, nhưng nó chiếm địa vị của sự tác ý, và sau khi báo hiệu đạo lộ xuất hiện, nó chấm dứt. Và không ngừng lại sau dấu hiệu (tướng) được cho bởi trí chuyển tánh, đạo lộ tiếp theo nó trong một tương tục không gián đoạn, và khi xuất hiện, nó chọc thủng khối tham, khối sân, khối si chưa từng bị chọc thủng trước đây.

12. Ví dụ một người bắn cung có một cái bia dựng cách một khoảng dài tám usabhas (khoảng 100 thước), che kín mặt với một tấm vải và trang bị một mũi tên, anh ta đứng trên một giá đứng có gắn bánh xe quay. Một người khác quay bánh xe, và khi mục tiêu (bia) đối diện với xạ thủ, người này ra dấu cho anh ta bằng một cây gậy. Không dừng lại sau dấu hiệu đó, xạ thủ bắn mũi tên ra và trúng được đích.

13. Ở đây, trí chuyển tánh ví như dấu hiệu bằng gậy. Đạo trí giống như người bắn tên. Đạo trí lấy Niết bàn làm đối tượng nhưng không ngừng lại sau tướng được chuyển tánh đem lại, và nó đâm thủng khối tham, sân, si chưa từng thủng trước đây, là ví như người xạ thủ bắn trúng đích không dừng lại sau dấu hiệu (tướng).

14. Và không những nó chỉ gây nên sự chọc thủng khối tham, v.v. mà nó còn làm khô cạn cái biển khổ của vòng vô thủy sanh tử luân hồi. Nó đóng hết các cửa đi đến đọa xứ. Nó đem lại thực chứng về bảy thánh tài. Nó đoạn trừ tám tà đạo. Nó đoạn giảm mọi thù nghịch và bố úy. (S. ii, 68) Nó đem đến địa vị người con đích tử của đáng giác ngộ. (S. ii, 221) Và nó đưa đến sự chứng đắc hàng trăm phúc lạc khác nữa. Bởi thế, chính cái trí tương ứng với Dự lưu đạo này được gọi là Trí thuộc dự lưu đạo.

Loại trí đầu tiên đã bàn xong.

**Quả Thứ Nhất: Bạc Hiền Thứ Hai**

15. Kế tiếp ngay sau trí ấy, lại khởi lên hai hoặc ba quả tâm, tức hậu quả của nó. Chính vì sự kiện những thiện tâm siêu thế có hậu quả tức thì này, mà kinh nói: "Định với hậu quả tức thì" (Sn. 226) và "Chậm chạp, vị ấy đạt đến cái có quả báo tức thì, để đoạn tận lậu hoặc" (A. ii, 49) v.v..

16. Nhưng có vài vị cho rằng có một, hai, ba, bốn hoặc năm quả tâm. Điều này không thể chấp nhận. Vì trí chuyển tánh khởi lên ở cuối lập lại của thuận thứ, nên ít nhất phải có hai tâm thuận thứ, vì chỉ có một thì không làm tập hành duyên được. Và một lộ trình tốc hành duy nhất có tối đa là bảy tốc hành tâm. Do vậy, lộ trình nào có hai thuận thứ và chuyển tánh làm tâm thứ ba và đạo tâm thứ tư, thì có ba quả tâm. Lộ trình tâm nào có ba thuận thứ, chuyển tánh là thứ tư, và đạo tâm thứ năm, thì có hai quả tâm. Bởi thế mà ở trên đã nói: Có 2 hoặc 3 quả tâm khởi lên.

17. Rồi một vài vị lại bảo, lộ trình có bốn thuận thứ, chuyển tánh là thứ năm, đạo tâm thứ sáu thì có một quả tâm. Nhưng điều ấy bị bác bỏ vì tốc hành tâm thứ tư hay năm mới đạt đạo, không phải những tâm sau đó, bởi vì những tâm ấy gắn với hữu phần (xem Ch. IV, 75). Vậy không thể chấp nhận điều ấy.

18. Và ở điểm này, bậc dự lưu ấy được gọi là bậc thánh thứ hai. Dù có lơ là cách mấy, vị này nhất định cũng chấm dứt khổ khi du hành cái vòng sinh tử ở trong cõi trời và cõi người đến lần thứ bảy.

19. Ở cuối quả tâm, tâm vị ấy đi vào hữu phần. Sau đó khởi lên ý môn hướng tâm, gián đoạn dòng Hữu phần để quán sát lại đạo lộ. Khi tâm này đã chấm dứt, bảy tốc hành tâm để quán sát đạo lộ khởi lên. Sau khi nhập vào Hữu phần trở lại, ý môn hướng tâm, v.v. lại khởi lên để quán sát quả, v.v.. Với sự khởi lên những tâm này, hành giả quán sát lại đạo lộ, quán sát quả, quán sát những cấu uế đã được từ bỏ, quán sát những cấu uế còn lại, và quán sát Niết bàn.

20. Hành giả quán sát lại đạo lộ như sau: "Vây, đây là đạo lộ ta đã gặp". Kế tiếp, vị ấy quán sát quả như sau: "Đây là sự an lạc ta đã được". Rồi vị ấy quán sát những cấu uế đã được từ bỏ, "Đây là những cấu uế đã được từ bỏ nơi ta". Rồi vị ấy quán sát những cấu uế còn lại cần phải được loại trừ ở ba đạo lộ cao hơn: "Đây là các cấu uế còn lại trong ta". Và cuối cùng, vị ấy quán sát Niết bàn bất tử như sau: "Đây là Pháp đã được ta thâm nhập làm mục tiêu". Như vậy, bậc thánh đệ tử là bậc dự lưu, có năm thứ quán sát.

21. Và cũng như trong trường hợp bậc dự lưu, trường hợp các bậc Nhất lai, Bất hoàn cũng vậy. Nhưng bậc A-la-hán thì không có việc quán sát những cấu uế còn dư tàn. Vậy tất cả loại quán sát tổng cộng có mười chín, đây là con số tối đa. Các bậc hữu học có thể có việc quán sát những cấu uế đã từ bỏ và những cấu uế còn lại, mà cũng có thể không có việc ấy. Quả thế, chính vì thiếu sự quán sát như vậy, mà Mahānāma đã hỏi Đức Thế Tôn: "Pháp nào chưa được từ bỏ trong con, khiến cho vì vậy mà thỉnh thoảng tham xâm chiếm tâm và an trú?" (M. i,91)

#### **Đạo Trí Thứ Hai - Bậc Thánh Thứ Ba**

22. Tuy nhiên, sau khi quán sát như vậy, hoặc trong cùng một thời tĩnh tọa hoặc vào một dịp khác, vị đệ tử là bậc Dự lưu khởi công đạt đến đạo lộ thứ hai nhờ làm cho muội lược (giảm bớt) dục tham và sân nhuế. Vị ấy dẫn phát (samodhāneti) các căn, lục và giác chi và nghiền ngẫm chính các hành thuộc sắc, thọ, tưởng, hành, thức với trí biết chúng là vô thường, khổ, vô ngã, và vị ấy bước lên lộ trình tuệ quán tuần tự.

23. Khi đã làm như vậy, và khi vào cuối giai đoạn "hành xả", trí thuận thứ và chuyển tánh đã phát sinh trong một tác ý duy nhất theo cách đã nói, khi ấy đạo lộ Nhất lai khởi lên kế tiếp chuyển tánh. Cái trí tương ứng với đạo lộ ấy gọi là Nhất lai đạo trí.

**Quả Thứ Hai - Bạc Thánh Thứ Tư**

24. Các quả tâm theo liền trí này theo cách đã nói. Và ở điểm này, bậc Nhất lai này được gọi là Bạc thánh thứ tư. Vị ấy đương nhiên chấm dứt khổ sau khi trở lại thế gian này một lần nữa.

**Đạo Trí Thứ Ba - Bạc Thánh Thứ Năm**

25. Bây giờ, sau khi quán sát như vậy, hoặc trong cùng một thời tọa, hoặc vào một dịp khác, bậc Thánh đệ tử này, một vị Nhất lai, khởi công đạt đến bình diện thứ ba bằng cách từ bỏ không dư tàn, cả tham lẫn sân. Vị ấy dẫn phát các căn lực, và các giác chi, và vị ấy tu tập trên chính lĩnh vực các hành là sắc, thọ, tưởng, hành, thức với trí biết chúng là vô thường, khổ, vô ngã, và bước lên lộ trình tuần tự của tuệ.

26. Khi đã làm như vậy, và khi, vào cuối giai đoạn hành xả, trí thuận thứ và chuyển tánh đã khởi lên, trong một tác ý duy nhất, theo cách đã nói, khi ấy Đạo lộ bất hoàn phát sinh kế tiếp chuyển tánh. Cái trí tương ứng với đạo ấy gọi là Bất hoàn đạo trí.

**Quả Thứ Ba - Bạc Thánh Thứ Sáu**

27. Các quả tâm theo liền sau trí này theo cách đã nói. Ở điểm này, bậc Bất hoàn này được gọi là bậc thánh thứ sáu. Sau khi mạng chung, vị ấy hóa sanh ở nơi khác và tại đấy nhập Niết bàn, không bao giờ còn trở lui cuộc đời này nữa, qua kiết sanh. Kế tiếp là quán sát như cách đã nói.

**Đạo Trí Thứ Tư: Bạc Thánh Thứ Bảy**

28. Bây giờ, sau khi quán sát như trên hoặc trong cùng một thời tọa thiền, hoặc vào một dịp khác, bậc Thánh đệ tử này, một vị Bất hoàn, khởi sự tu tập để đạt đến bình diện thứ tư bằng cách từ bỏ không dư tàn sắc giới tham và vô sắc giới tham, mạn, trạo cử và vô minh. Vị ấy dẫn phát các căn, lực và giác chi, và tu tập nhiều lần các hành ấy với trí biết chúng là vô thường, khổ, vô ngã, và vị ấy bước lên lộ trình tuần tự của quán tuệ.

29. Khi đã làm như vậy, và khi vào giai đoạn cuối của hành xả, thuận thứ và chuyển tánh đã khởi lên trong một tác ý duy nhất, khi ấy A-la-hán đạo khởi sanh kế tiếp chuyển tánh. Trí tương ứng với đạo lộ này là A-la-hán đạo trí.

**Quả Thứ Tư: Bạc Thánh Thứ Tám**

30. Các quả tâm theo liền sau trí này theo cách nói trên. Ở điểm này, vị A-la-hán này được gọi là Bạc thánh thứ tám. Vị ấy là một trong những bậc thánh vĩ đại đã tận diệt lậu hoặc, thân của vị ấy là thân sau rốt, vị ấy đã đặt gánh nặng xuống, việc làm đã xong, đã phá hữu kiết sử, vị ấy chân chánh giải thoát với thứ trí sau rốt và xứng đáng sự cúng dường tối thượng của thế gian và chư thiên.

31. Bởi vậy, khi trên đây nói rằng: "Tuy nhiên, tri kiến thanh tịnh đích thực được gồm trong bốn đạo trí tức là Dự lưu đạo, Nhất lai đạo, Bất hoàn đạo và A-la-hán đạo" (đoạn 2) câu ấy ám chỉ bốn thứ trí cần phải đạt đến trong thứ tự này.

**II. Các Pháp Tương Ứng Với Đạo Lộ v.v...**

32. Bây giờ, để thẩm định giá trị của Tri kiến thanh tịnh này với bốn loại trí của nó, có những vấn đề:

(1) Sự hoàn tất (viên mãn) các bồ đề phân pháp

(2) Sự xuất khởi (ngoi lên)

(3) Sự sòng đôi các lực

(4) Các hành cần từ bỏ

(5) Hành vi từ bỏ chúng

(6) Các nhiệm vụ liễu tri, v.v... khi bốn chân lý đã được thâm nhập,

(7) Mỗi thứ cần được nhận chân tùy theo tự tánh của nó.

33. (1) Ở đây, sự viên mãn các bồ đề phân pháp là 37 pháp sau đây: Bốn niệm xứ (Trung 10), Bốn chánh cần (M. ii, 11), 4 thân tức (M. i,103), 5 căn (M. ii,12), năm lực (M. ii,12), Bảy giác chi (M. ii, 11), và Thánh đạo tám ngành (D. ii, 311). Những pháp này được gọi là "dự phân vào giác ngộ" vì chúng đóng vai trò của Thánh đạo tám ngành, được gọi là "Giác ngộ" trong nghĩa soi sáng, và những pháp ấy trợ giúp cho chánh đạo nên gọi là "dự phân"

34. "Bốn niệm xứ" (hay bốn niệm trú): "trú" (patthāna) là an trú, bằng cách đáp xuống trên những đối tượng này khác. Sự an trú ấy chính là niệm, nên gọi là niệm trú hay niệm xứ. Nó gồm bốn loại, vì nó xảy ra liên hệ đến thân thể, cảm thọ, tâm và pháp, xem chúng là bất tịnh, khổ, vô thường, vô ngã, và nó cũng thuộc bốn loại vì nó hoàn tất nhiệm vụ từ bỏ tướng về thường, lạc, ngã, tịnh.

35. Nhờ nó mà con người nỗ lực một cách chánh đáng, nên gọi là chánh cần. Hoặc nó tốt vì bỏ được những xấu xa của phiền não, nó là nỗ lực (cần) đem lại sự cải thiện, với ý nghĩa phát sinh an lạc. Đó là tên chỉ nghị lực. Nó hoàn tất bốn nhiệm vụ trừ khử những bất thiện pháp đã sanh, ngăn ngừa sự sanh khởi những bất thiện chưa sanh, nó làm sanh khởi những thiện pháp chưa sanh, và duy trì những thiện pháp đã sanh, nó gồm có bốn, nên gọi là bốn chánh cần.

36. Lực (Iddhi) là nói theo nghĩa thành công (ijjhana) như đã nói ở Chương XII, đoạn 44. Đó là con đường, (pāda) đi đến năng lực thành công, nó là tiền đạo cho sự thành công, cái nhân đi trước thành công, nên gọi là con đường đưa đến năng lực thành công, căn bản của thành công. Nó gồm bốn là dục, v.v. Do đó, mà "bốn như ý túc" hay "bốn thân tức" được nói, như đoạn: "Bốn như ý túc: dục như ý túc, tinh tấn như ý túc, nhất tâm như ý túc, trạch pháp như ý túc" (Vbh. 223) là những pháp thuộc siêu thế mà thôi. Nhưng khi nói: "Nếu một tỷ kheo có được định, có được nhất tâm nhờ dục tăng tịnh, thì đó là định nhờ dục" (Vbh. 216) v.v. thì đó cũng là những pháp thuộc thế gian có được nhờ dục tăng tịnh v.v..

37. "Căn" là nói theo nghĩa tăng tịnh, thắng lướt, bởi vì những pháp này, với tư cách là những căn thì thắng lướt được các pháp bất tín, giải đãi, thất niệm, tán loạn và bất chánh tri (hoang mang).

"Lực" là nói theo nghĩa không "nao núng", bởi vì những pháp này, với tư cách là năng lực, sẽ không còn biết áp đảo bởi các pháp bất tín, v.v.. Căn và lực mỗi thứ gồm năm là tín, tấn, niệm, định và tuệ.

38. Niệm, trạch pháp, tinh tấn, hỷ khinh an, định và xả với tư cách là những yếu tố (chi phần) nơi một vị đang tiến đến giác ngộ, gọi là "Bảy giác chi". Và Chánh kiến, chánh tư duy, chánh ngữ, chánh nghiệp, chánh mạng, chánh tinh tiến, chánh niệm và chánh định, là tám "Đạo chi" trong ý nghĩa một lối thoát, ngộ ra. Do vậy mà bảy giác chi và "Tám đạo chi" được nói đến.

39. Vậy, có tất cả ba mươi bảy pháp dự phân vào Giác ngộ. Trong giai đoạn đầu, khi tuệ thuộc thế gian đang sanh khởi, những pháp này được tìm thấy trong nhiều tâm như sau: Thân niệm xứ được tìm thấy nơi một người quán thân theo mười bốn cách (M10). Thọ niệm xứ được tìm thấy nơi một người quán thọ theo chín cách. Tâm niệm xứ được tìm thấy nơi một người quán tâm theo mười sáu cách. Pháp niệm xứ được tìm thấy nơi một người quán pháp theo năm cách. Và khi thấy một pháp bất thiện nơi một người khác, chưa khởi lên nơi chính mình, vị ấy nỗ lực để đừng cho nó sanh, như sau: "Ta sẽ không làm như vị ấy, pháp bất thiện này đã sanh khởi nơi vị ấy sẽ không sanh nơi ta". Khi ấy, hành giả có được chánh căn thứ nhất. Khi thấy một pháp bất thiện trong hành động của chính mình, vị ấy nỗ lực từ bỏ nó, như vậy là chánh căn thứ hai. Khi nỗ lực phát sanh thiện và quán (tuệ) lâu nay chưa sanh là vị ấy có chánh căn thứ ba, và khi vị ấy làm sanh khởi nhiều lần những thiện pháp đã sanh để cho nó khởi thối giảm, thì vị ấy có chánh căn thứ tư. Vào lúc phát sanh một thiện pháp nhờ dục kể như động lực hướng dẫn, thì đó là dục như ý túc, tương tự với ba pháp như ý túc còn lại. Vào lúc không nói tà ngữ, là có chánh ngữ, không có tà mạng là chánh mạng vân vân..

Vào lúc sanh khởi bất cứ trí nào trong bốn đạo trí thì tất cả những pháp này được tìm thấy trong một tâm duy nhất.

Vào sát-na chứng quả, có 33 pháp, trừ 4 chánh căn.

40. Khi những pháp này được tìm thấy trong một tâm duy nhất theo cách ấy, thì chỉ có một loại niệm xứ với đối tượng là Niết bàn, mới được gọi là "bốn niệm xứ" vì nó hoàn tất nhiệm vụ từ bỏ bốn tướng là thường lạc, ngã, tịnh trong thân, thọ, tâm và pháp. Cũng vậy, chỉ một loại tinh tấn được gọi là "tứ chánh căn" vì nó hoàn tất 4 việc là ngăn ngừa sự sanh khởi các bất thiện pháp chưa sanh, v.v.. Với những pháp còn lại thì không có tăng hay giảm.

41. Lại nữa, về những pháp này được nói như sau:

bốn cách và theo năm cách

Theo tám cách và lại theo chín cách nữa

Chín theo một cách, một theo hai cách

Rồi theo Như vậy là có sáu đường phân chia.

42. (i) Chín theo một cách: chín pháp là dục, định, hỷ, khinh an, xả, chánh tư duy, chánh ngữ, chánh nghiệp và chánh mạng, chúng được tìm thấy theo một cách là "thân túc" (hay đường đến thành công) vì chúng không thuộc vào một nhóm nào khác.

(ii) Một theo hai cách: tín được tìm thấy theo hai cách, kể như căn và lực.

(iii) Rồi theo bốn cách và (iv) theo năm cách: có nghĩa rằng, một pháp khác được tìm thấy theo bốn cách và một pháp nữa tìm thấy theo năm cách. Ở đây, định là "một theo bốn cách" vì nó là căn, lực, giác chi, và đạo chi. Tuệ là "một theo năm cách" vì nó là bốn thứ này thêm như ý túc, (v) Theo tám cách và theo chín cách: Niệm là một pháp "theo tám cách" vì nó là bốn niệm xứ, một căn, một lực, một giác chi, một đạo chi, tinh tấn là một pháp "theo chín cách" là bốn chánh căn, một như ý túc, một căn một lực, một giác chi và một đạo chi. Như vậy:

43.

Các pháp bỏ để phân

Có mười bốn nếu không chia

Chúng gồm ba mươi bảy  
 Nếu phân theo nhiều nhóm.  
 Mỗi pháp làm một việc  
 theo phận sự đặc biệt của nó,  
 nhưng tất cả đều xuất hiện

Khi Bát Thánh Đạo viên thành

Đấy là sự "viên mãn các pháp bồ đề phần".

44. (2). Xuất khởi: tuệ thể gian không dẫn phát sự "ngoi lên" khởi sanh sự các cấu uế nội tâm, vì nó không đoán được sanh, nghĩa là hành vi sanh khởi, nó cũng không làm "ngoi lên" khởi tướng các hành bên ngoài, vì nó có tướng làm đối tượng.

[Chú thích: "ngoi lên" khởi tướng là từ bỏ tướng các hành và làm Niết bàn trở thành đối tượng. "Ngoi lên" khởi sanh là không sanh quả báo trong tương lai bằng cách gây nên sự chấm dứt cái "nhân" -- Pm. 874]

Trí chuyển tánh không dẫn phát sự ngoi lên khởi sanh (bên trong) vì nó không đoạn sanh, nhưng nó có làm ngoi lên khởi tướng bên ngoài vì nó có Niết bàn làm đối tượng, vậy có sự ngoi lên từ một pháp. Do đó mà nói: "Tuệ ngoi lên và quay đi khỏi ngoại giới là trí chuyển tánh" (Ps. i, 66). Cũng thế toàn thể đoạn văn "Sau khi quay đi khỏi sanh, nó đi vào vô sanh, nên gọi là chuyển tánh... (xem Ch. XXI 37)... Sau khi quay đi khỏi tướng các hành ngoại giới, nó đi vào tịch diệt Niết bàn, nên gọi là chuyển tánh". (Ps. i,67).

Bốn loại (đạo) trí này "ngoi lên" khởi tướng vì chúng có vô tướng làm đối tượng, và "ngoi lên" khởi sanh, vì chúng đoạn tận sanh. Vậy chúng "ngoi lên" khởi cả hai. Cho nên nói:

45. Thế nào tuệ "ngoi lên" và "quay đi" khởi cả hai gọi là đạo trí?

"Vào sát-na Dự lưu đạo, Chánh kiến theo nghĩa thấy (a) "ngoi lên" khởi tà kiến, "ngoi lên" khởi cấu uế và các uẩn do tà kiến sanh, (b) bên ngoài nó "ngoi lên" khởi tất cả tướng, do đó nói: Tuệ "ngoi lên" và "quay đi" khởi cả hai là đạo trí. Chánh tư duy theo nghĩa "hướng tâm về", "ngoi lên" khởi tà kiến... Chánh ngữ theo nghĩa "bao dung", "ngoi lên" khởi tà ngữ... chánh nghiệp theo nghĩa sanh khởi, "ngoi lên" khởi tà nghiệp... Chánh mạng theo nghĩa làm sạch, "ngoi lên" khởi tà mạng... Chánh tinh tấn theo nghĩa nỗ lực, "ngoi lên" khởi tà tinh tấn... Chánh niệm theo nghĩa an trú, "ngoi lên" khởi tà niệm... Chánh định theo nghĩa không tán loạn, "ngoi lên" khởi tà định, khởi các cấu uế và khởi các uẩn sanh do hậu quả của tà định, và bên ngoài thì nó "ngoi lên" khởi các tướng, do đó nói: Tuệ ngoi lên và quay đi khởi cả hai, là đạo trí. Vào sát-na thuộc Nhất lai đạo, chánh kiến theo nghĩa thấy... Chánh định theo nghĩa không tán loạn (a) "ngoi lên" khởi kiết sử thô là tham sân và tham sân tùy miên, khởi cấu uế, và các uẩn hậu quả cấu uế, và (b) bên ngoài nó ngoi lên khởi tất cả các tướng, do đó nói, Tuệ "ngoi lên" và quay đi khởi cả hai là đạo trí.

"Vào sát-na Bất hoàn đạo, chánh kiến theo nghĩa thấy... Chánh định theo nghĩa không tán loạn (a) "ngoi lên" khởi tàn dư của tham sân và tham sân tùy miên, ngoi lên khởi cấu uế và uẩn sanh từ đó, (b) bên ngoài, nó ngoi lên khởi tất cả tướng, nên nói Tuệ ngoi lên và quay đi khởi cả hai, là đạo trí.

"Vào sát-na A-la-hán đạo, Chánh kiến theo ý nghĩa thấy... Chánh định theo nghĩa không tán loạn, "ngoi lên" (a) khởi sắc ái, vô sắc ái, mạn, trạo cử, vô minh, mạn tùy

miên, hữu tham tùy miên, vô minh tùy miên, ngoi lên khỏi các cấu uế và các uẩn sanh từ đó, (b) bên ngoài, nó ngoi lên khỏi tất cả tướng, do đó nói: "Tuệ ngoi lên và quay đi khỏi cả hai, gọi là đạo trí" (Ps. i,69).

46. (3) Sự sáng đôi các năng lực: Vào thời gian tu tập 8 thiên chứng thuộc thế gian, tịnh chỉ lực tăng thịnh, trong khi ở thời gian tu tập quán vô thường, v.v.. tuệ lực tăng thịnh. Nhưng vào sát-na thánh đạo, định tuệ song hành, không cái nào thắng lướt cái nào. Vậy, có sự sáng đôi của các lực trong trường hợp mỗi trí trong bốn trí này như được nói: "Khi vị ấy ngoi lên khỏi những cấu uế tương ứng với trạo cử và khỏi các uẩn, thì sự nhất tâm bất loạn, định của vị ấy có diệt là sở hành (gocara) của nó. Khi vị ấy ngoi lên khỏi các cấu uế tương ứng với vô minh và khỏi các uẩn, thì tuệ vị ấy theo nghĩa quán, có diệt làm sở hành của nó. Bởi thế chỉ và quán có một bản chất duy nhất ở giai đoạn xuất khởi, chúng song hành không cái nào thắng lướt cái nào. Do vậy, mà nói vị ấy tu tập chỉ và quán song hành theo nghĩa xuất khởi". (Ps. ii, 98).

47. (4). Các loại pháp cần được trừ đoạn: Mỗi một trí trong bốn trí tự nó và cùng nhau, đem lại sự từ bỏ các pháp gọi là kiết sử phiền não. 8 tà, các thế gian pháp, các loại tham, điên đảo, trói buộc, tà hạnh, lậu hoặc, bặc lưu, hệ phược, triển cái, tà giải, chấp thủ, tùy miên, cấu uế, các bất thiện hành và tác ý bất thiện.

48. Kiết sử là mười pháp khởi từ sắc tham, gọi là kiết sử vì chúng trói buộc các uẩn trong đời này với các uẩn đời kế tiếp, hoặc trói buộc nghiệp với quả hoặc trói buộc hữu tình vào đau khổ. Vì bao lâu cái này còn hiện hữu thì cái kia không chấm dứt. Trong những kiết sử này, thì sắc tham, vô sắc tham, mạn, trạo cử và vô minh được gọi là năm thượng phần kiết sử, vì chúng trói buộc hữu tình vào uẩn, v.v. sanh trong các cõi cao, còn thân kiến, nghi, giới cấm thủ, dục tham, và sân, gọi là hạ phần kiết sử vì chúng trói buộc hữu tình vào các uẩn, v.v.. sanh trong các cõi thấp.

49. Phiền não là mười pháp tham, sân, si mạn, tà kiến, nghi, hôn trầm, trạo cử, vô tâm, vô quý. Chúng được gọi như vậy vì tự chúng đã ô nhiễm mà còn làm nhiễm ô các pháp tương ứng với chúng.

50. Tám tà là tà kiến, tà tư duy, tà ngữ, tà nghiệp, tà mạng, tà tinh tiến, tà niệm và tà định, thêm tà trí và tà giải thoát là mười.

[Chú thích: "Tà trí" là trí phát sinh không chơn chánh, không phù hợp với sự thật, bị lạc lầm do tà giải, v.v.. và chỉ là vọng tưởng. "Tà giải thoát" như cho rằng giải thoát là đi cho đến chỗ tận cùng của thế giới, v.v.. Xem Ch. XVI, đ. 35]

51. Các thế gian pháp là tám thứ được thua vinh nhục lạc khổ khen chê. Chúng được gọi là pháp thế gian vì chúng cứ theo nhau tiếp diễn khi thế giới còn tồn tại. Sự vừa ý khi vinh, khi được v.v. và sự phẫn uất khi nhục, thua v.v.. cũng được bao gồm trong thế gian pháp.

52. Các loại tham có 5, là tham đối với chỗ ở, quyền thuộc, lợi lộc, pháp, và tiếng khen. Có nghĩa là không chịu nổi san sẻ những thứ này với người khác.

53. Các thứ điên đảo. Gồm ba là tướng điên đảo, tâm điên đảo và kiến điên đảo. Vô thường cho là thường, khổ cho là lạc, vô ngã cho là ngã, bất tịnh cho là tịnh.

54. Các trói buộc: có 4, khởi từ tham. Sở dĩ gọi trói buộc vì chúng buộc cái thân tâm lý vào cái thân vật lý, còn gọi là thân hệ phược. Tham, sân giới cấm thủ và tà giải, nghĩa là cho rằng "chỉ đây mới là sự thật" (Vbh. 374).



55. Tà hạnh, là sự làm cái không nên làm, và không làm cái cần nên làm, do tham sân si và sợ. Chúng được gọi là đường xấu vì đó là những con đường mà bậc thánh không đi.

56. Lậu hoặc (āsava): về phương diện tâm pháp, nó lọt khỏi chuyển tánh, về phương diện các hữu, nó lọt khỏi hình thức hữu cao nhất, tức bốn vô sắc, vì tính chất hữu vi của nó. Đây là từ để chỉ dục tham, hữu tham, tà kiến và vô minh, vì những cấu uế này tiết lậu từ các căn môn không được phòng hộ, như nước rỉ từ bình chầy, hoặc vì chúng phải sinh những khổ sanh tử.

Bộc lưu là nghĩa cần quét, lừa vào biển hữu, và nghĩa là khó vượt qua.

Hệ phục vì chúng không cho phép gỡ ra khỏi một đối tượng, và không gỡ khỏi khổ. Cả hai, Bộc lưu và Hệ phục, đều chỉ lậu hoặc đã nói trên.

57. Triển cái có 5, tham sân hôn trầm trạo cử và nghi, nghĩa là chúng chướng ngại và che giấu thực tại khỏi tâm thức.

58. Tà giải chỉ tà kiến, vì nó sanh khởi dưới hình thức không thấy được tự tính của một pháp, lại thấy cách khác, thấy một tự tánh không thực.

59. Chấp thủ là dục thủ, v.v. đã nói đầy đủ trong phần Mô tả duyên khởi Ch. XVII, đoạn 240 trở đi.

60. Các tùy miên gồm 7, có tính chất thâm căn cố đế được kể là dục tham, sân, mạn, tà kiến, nghi, hữu tham và vô minh. Do chúng ăn sâu nên gọi là tùy miên, chúng là cái nhân cho dục tham, v.v. sanh lại mãi.

61. Các cấu uế là tham sân si, tự thân chúng đã ô nhiễm như dầu, lọ, bùn, mà chúng còn vấy bẩn các vật khác, nên gọi là cấu uế.

62. Các bất thiện nghiệp gồm 10 là: sát sinh, lấy của không cho, tà hạnh trong dục, vọng ngữ, ác ngữ, thô ngữ, phù phiếm ngữ, tham, sân và tà kiến. Chúng được gọi như vậy vì vừa là nghiệp bất thiện mà vừa là lộ trình dẫn đến ác thú.

63. Các tác ý bất thiện có 12, gồm 8 tâm gốc ở tham, hai ở sân và 2 ở si. (Ch. XIV, đ. 89).

64. Bốn trí này riêng biệt và chung nhau, trừ khử các pháp trên, khởi từ kiết sử. Bằng cách nào?

Về kiết sử, 5 thứ được đoạn bằng trí thứ nhất: thân kiến, nghi, giới cấm thủ, dục tham và sân, thứ tham sân khá mạnh đủ để dẫn đến đọa xứ. Các dục tham thô và sân thô còn lại được đoạn bằng trí thứ hai. Dục sân vi tế được đoạn bằng trí thứ ba. Năm kiết sử kể từ sắc giới tham, v.v. (thượng phần) chỉ thực sự đoạn trừ với trí thứ 4.

Từ đây trở đi bất cứ pháp nào được nói là đoạn trừ bởi một trong ba trí bậc trên thì cần hiểu là chỉ có dư tàn của pháp ấy mà thôi, vì phần thô đã được đoạn bởi trí đi trước nó để không dẫn đến đọa xứ.

65. Về các phiền não, thì tà kiến, nghi được đoạn bằng trí đầu tiên, sân đoạn bằng trí thứ ba. Tham, si, mạn, hôn trầm, trạo cử, vô tà, vô quí đoạn bằng trí thứ tư.

66. Tám tà: tà kiến, tà ngữ, tà nghiệp, tà mạng, được đoạn bằng trí thứ nhất. Tà tư duy, ác ngữ, thô ngữ đoạn bằng trí thứ ba. Và ở đây ngữ là tư tâm sở (khuyh hướng muốn nói, chưa thốt ra). Phù phiếm ngữ, tà tinh tiến, tà niệm, tà định, tà giải thoát và tà trí đoạn bằng trí thứ tư.

67. Các pháp thế gian thì sân đoạn bằng trí thứ ba, khả ý đoạn bằng trí thứ tư. Có người cho rằng sự thích danh dự tiếng khen chỉ được đoạn bởi trí thứ 4.

Các loại tham được đoạn bằng trí đầu tiên.

68. Các điền đảo, thì tướng điền đảo, kiến điền đảo, tâm điền đảo, cho vô thường là thường, vô ngã là ngã, và kiến điền đảo lấy khổ làm vui, bất tịnh làm tịnh, được đoạn với trí thứ nhất. Tướng điền đảo, tâm điền đảo lấy bất tịnh làm tịnh, đoạn với trí thứ ba. Tướng điền đảo, tâm điền đảo lấy khổ làm vui đoạn bằng trí thứ tư.

69. Các thân hệ phược, thì giới cấm thủ và kiến thủ "đây mới là chân lý" được đoạn bằng trí thứ nhất. Sân đoạn với trí thứ ba. Cái còn lại đoạn trừ bằng trí thứ tư.

Các tà hạnh được đoạn bằng trí thứ nhất.

70. Các lậu hoặc: kiến lậu đoạn bằng trí thứ nhất, dục lậu bằng trí thứ ba, hai lậu kia bằng trí thứ tư.

Bộ lưu và hệ phược cũng vậy.

71. Các triền cái thì nghi đoạn bằng trí thứ nhất, tham sân trạo cử bằng trí thứ ba, hôn trầm thụy miên và trạo cử vi tế được đoạn bằng trí thứ tư.

Tà giải được đoạn bằng trí thứ nhất.

72. Về chấp thủ, theo kinh điển, tất cả thế gian pháp đều là dục kể như đối tượng dục, bởi vậy sắc giới tham và vô sắc giới tham đều thuộc dục thủ, do đó dục thủ được trừ với trí thứ tư. Các thủ còn lại đoạn với trí thứ nhất.

73. Các tùy miên: tà kiến, nghi, đoạn với trí thứ nhất; dục, sân tùy miên bằng trí thứ ba. Mạn tùy miên, hữu tham và vô minh tùy miên đoạn bằng trí thứ tư.

74. Các cấu uế, thì sân được đoạn với trí thứ ba, các thứ khác nhờ trí thứ tư.

75. Các bất thiện nghiệp, thì sát sinh, lấy của không cho, tà hạnh trong dâm dục, nói dối, tà kiến, được đoạn bằng trí thứ nhất, ác ngữ, thô ngữ, sân, trừ bằng trí thứ ba, phù phiếm ngữ và tham được trừ bằng trí thứ tư.

76. Những tác ý bất thiện, thì bốn tương ưng tà kiến, 1. tương ưng nghi, vị chi năm, đoạn bằng trí thứ nhất, hai tâm tương ưng với sân đoạn bằng trí thứ ba. Còn lại được trừ bằng trí thứ bốn.

77. Và pháp nào đoạn trừ với trí nào thì đoạn tận với trí ấy, do đó trên đây nói: "Vậy 4 thứ trí này, riêng biệt và cùng nhau, đoạn tận các pháp khởi từ kiết sử".

78. (5). Hành vi từ bỏ: Nhưng những trí này từ bỏ các pháp ấy như thế nào? Khi chúng là quá khứ hay hiện tại hay vị lai? Lập trường ở đây là thế nào? Vì nếu các trí ấy đoạn tận các pháp kia khi chúng đã qua hay chưa đến, thì kết quả là nỗ lực ấy vô hiệu, vì cái cần đoạn là phi hữu. Nếu đoạn trong khi chúng đang hiện hữu cũng vô ích, vì những pháp cần đoạn hiện hữu đồng thời với cái nỗ lực đoạn, và như vậy thành ra có sự tu tập một đạo lộ có cấu uế, hoặc thành ra cấu uế là bất tương ưng với tâm, mặc dù không có chuyện có một cấu uế đang hiện hữu mà lại bất tương ưng với tâm.

79. Đó không phải một luận cứ mới mẻ gì. Bởi trong các kinh luận, câu hỏi đầu tiên được đặt ra là, khi một người trừ cấu uế, thì trừ cấu uế quá khứ chăng, vị lai chăng, hiện tại chăng? Nếu vị ấy đoạn cấu uế quá khứ, tức là phá hủy cái đã bị phá hủy, làm chấm dứt cái đã chấm dứt, làm tiêu tan cái đã tiêu tan, làm hạ xuống cái đã hạ. Cái gì đã qua, tức là phi hữu, vị ấy lại đoạn trừ cái ấy. Trả lời là, vị ấy không đoạn trừ cấu uế quá khứ. Bác luận lại lập: nếu vị ấy đoạn trừ cấu uế vị lai, tức đoạn một cái chưa sanh, chưa khởi, chưa hiển hiện; cái còn vị lai nghĩa là phi hữu, vị ấy đoạn cái ấy. Được cãi rằng, vị ấy không trừ cấu uế vị lai. Bác luận lại đặt ra: Nếu vị ấy đoạn cấu uế hiện tại, tức có nghĩa là đang bốc cháy với lửa tham, vị ấy đoạn tham, hư hỏng

vì sân, vị ấy lại đoạn sân, và đang bị ảo tưởng vị ấy đoạn si, bị trói buộc bởi mạn, vị ấy trừ mạn, đang tà kiến mà trừ tà kiến, đang tán loạn lại trừ tán loạn, chưa quyết định, vị ấy đoạn nghi, đang có những tùy miên, vị ấy đoạn tùy miên. Những pháp tối sáng sòng đôi song hành, thành ra có sự tu tập một đạo lộ có cấu uế. Tất cả điều này được chối bỏ như sau: Vị ấy không đoạn cấu uế quá khứ, không đoạn cấu uế vị lai, không đoạn cấu uế hiện tại. Cuối cùng câu hỏi là, như vậy hóa ra không có sự tu tập đạo lộ, chúng quả, đoạn trừ cấu uế, không có sự thâm nhập các pháp? Đáp, có chứ. Hỏi, bằng cách nào? Trả lời: Ví như một cây chưa sanh quả, bị người chặt gốc, thì những trái chưa sanh sẽ giữ nguyên trạng thái không sanh, không sẽ sanh, không khởi, không sẽ khởi, không hiển hiện, không sẽ hiển hiện. Cũng vậy tập khởi là một nhân, một duyên cho sự sanh sản các cấu uế. Khi thấy nguy hiểm của cấu uế, tâm đi vào tình trạng không tập khởi. Với tâm đi vào trạng thái không tập khởi, cấu uế có thể sanh do duyên tập khởi sẽ không sanh, không đi đến trạng thái sẽ sanh... không đi đến trạng thái sẽ hiển hiện. Như vậy, với sự chấm dứt của cái nhân của khổ, có sự chấm dứt khổ. Khởi là một nhân..., tướng là một nhân.. Tích lũy là một nhân.. một duyên cho sự sanh sản các cấu uế. Thấy nguy hiểm trong tích lũy, tâm đi vào trạng thái không tích lũy. Do tâm đi vào không tích lũy, các cấu uế do duyên tích lũy sanh ra sẽ không sanh, không đi đến sẽ sanh, không hiển không đi đến sẽ hiển. Như vậy, với sự chấm dứt của nhân có sự chấm dứt của khổ. Vậy có sự tu tập đạo lộ, có sự chúng quả, có sự từ bỏ cấu uế, có sự thể nhập pháp" (Ps. ii, 217-9)

80. Điều ấy chứng tỏ cái gì? Nó chứng tỏ sự đoạn trừ những cấu uế nào có đất để sinh trưởng. Nhưng những cấu uế có đất để tăng trưởng ấy, là quá khứ vị lai hay hiện tại? Chúng chỉ là những cấu uế được mô tả là "sinh khởi nhờ có đất" để tăng trưởng, thế thôi.

81. Sanh có nhiều nghĩa, 1/ thực sự xảy ra, 2/ đã là, đã qua, 3/ sanh nhờ cơ hội tạo thành, 4/ sanh nhờ có đất để mọc.

1/ Tất cả những gì có 3 sát-na sinh, trú, diệt, gọi là "sanh kể như thực sự xảy ra". 2/ Các thiện và bất thiện nghiệp báo được kinh nghiệm do sự kích thích của một đối tượng, đã được nếm trải và đã qua mắt, là sanh kể như đã qua. 3/ Nghiệp được mô tả theo cách sau: Những việc mà vị ấy đã làm trong quá khứ dù đã thực sự trôi qua, được gọi là "sanh do cơ hội tạo tác", vì nó đạt đến trú vị bằng cách ngăn chặn nghiệp đang thuận thực khác và khiến cho nghiệp ấy trở thành cơ hội cho quả báo riêng nó (xem Ch. 19, đ. 16). Và nghiệp báo có cơ hội của nó được tạo theo cách ấy dù khi chưa sanh, cũng được gọi "sanh do cơ hội tạo" vì nó chắc chắn sẽ sanh khi gặp cơ hội. 4/ Trong khi bất thiện nghiệp chưa được từ bỏ ở một cảnh giới nào, thì gọi là "sanh nhờ có đất để tăng trưởng".

[Chú thích: "Ở trong một cảnh giới nào" có nghĩa các uẩn kể như đối tượng, bị chấp thủ, được xem là 1 vị trời hay người].

82. Và ở đây sự khác nhau giữa "đất" và "cái gì có đất" cần rõ. Vì "đất" có nghĩa là 5 uẩn trong ba hữu, đối tượng của tuệ. [Chú thích: "đối tượng của tuệ ám chỉ tình trạng không được hoàn toàn liễu tri của các uẩn, vì chính các uẩn không được liễu tri trong số các uẩn tạo nên căn cứ chủ quan, mới là đất của phiền não] "Cái gì có đất" chỉ cho phiền não có thể sanh khởi tương ứng với các uẩn ấy. Những cấu uế ấy có đất ấy, nên nói "nhờ có đất để tăng trưởng".

83. Và điều ấy không có nghĩa về phương diện đối tượng, vì cấu uế đối với 1 đối tượng có thể khởi tương ứng với bất cứ uẩn nào, kể cả các uẩn quá khứ, vị lai hay hiện tại, và tương ứng với cả các uẩn đã hoàn toàn được liễu tri về phương diện chủ thể, nơi 1 người đã diệt lậu hoặc, như cấu uế khởi lên nơi thanh niên giàu có Soreyya khi thấy tôn giả Ca chiên diên, và cấu uế khởi lên nơi bà la môn Nanda đối với nàng Uppalavama. Nếu sự sanh nhiễm tâm nơi thanh niên ấy khi thấy các uẩn tôn giả Ca chiên diên, mà gọi là "sanh vì có đất để tăng trưởng" thì vô lý, nên phải hiểu "đất" theo nghĩa nội tại chủ quan. Vì các cấu uế gốc rễ sinh tử là tiềm tàng trong chính các uẩn của tự mình, các uẩn không được liễu tri bằng tuệ, ngay lúc chúng sanh khởi. Và chính điều ấy mới gọi là "sanh nhờ có đất", nghĩa là không được từ bỏ.
84. Khi những cấu uế là tiềm phục, nghĩa là không được từ bỏ trong 5 uẩn của một người, thì chỉ có các uẩn đó của y mới là căn bản cho những cấu uế ấy, chứ không phải các uẩn thuộc về 1 người khác. Và chỉ có các uẩn quá khứ mới là quá khứ căn bản cho cấu uế tiềm phục không được từ bỏ trong các uẩn quá khứ. Cũng thế, với trường hợp các uẩn vị lai, v.v... Tương tự, chỉ có các uẩn dục giới mới là căn bản cho những cấu uế tiềm phục chưa từ bỏ trong các uẩn dục giới. Trường hợp sắc và vô sắc giới cũng vậy.
85. Nhưng trong trường hợp bậc dự lưu, v.v... khi cấu uế gốc rễ của sinh tử, đã được đoạn trừ nhờ một đạo lộ, trong các uẩn của một bậc thánh, thì các uẩn của vị ấy không còn gọi là đất cho cấu uế, vì không còn làm căn bản cho cấu uế. Nhưng nơi 1 người thường, các cấu uế gốc rễ của sinh tử chưa được đoạn gì cả, bởi vậy bất cứ nghiệp gì y làm, luôn luôn là thiện hoặc bất thiện. Bởi thế đối với y vòng luân chuyển cứ mãi quay, với nghiệp và cấu uế làm duyên cho nó.
86. Nhưng trong khi cấu uế là gốc rễ của vòng sinh tử như vậy, ta không thể bảo nó chỉ ở trong sắc uẩn của người kia, hay chỉ ở trong thọ uẩn, tưởng, hành, thức uẩn của người kia, vì nó tiềm tàng trong cả năm uẩn, như nhựa cây.
87. Khi một cây mọc trên đất nhờ các tinh chất nhựa cây, nước... nó tăng trưởng rễ, uẩn, cành, nhánh, mầm, lá hoa, quả cho đến khi nó tỏa rộng giữa bầu trời, và tiếp tục dòng họ cây qua các hạt giống cho đến tận thế, ta không thể nói tinh chất chỉ có trong rễ, trong thân... mà thôi, vì nó lan khắp thân cây từ rễ trở lên.
88. Giả sử có người không ưa hoa lá của cây ấy, bèn chích cả bốn phía bằng kim độc gọi là gai manduka, thì vì nhiễm độc, cây không thể kéo dài thân tương tục của nó nữa, trở thành trợ trụi vì tích chất bị nhiễm. Cũng vậy, thiện nam từ khi cảm thấy chán ghét sự sanh các uẩn, khởi sự tu tập bốn đạo lộ, cũng giống như người kia chích độc nhất vào cả bốn phía cây. Tính tương tục của các uẩn nơi vị ấy được làm cho vô năng, không thể kéo dài đến một hữu kế tiếp. Bây giờ nó không sanh ra hữu vị lai, vì tất cả loại nghiệp khởi từ thân nghiệp bây giờ chỉ là duy tác: vì hiệu lực của độc tố bốn đạo lộ làm cho diệt tận các cấu uế gốc rễ sinh tử, vì không chấp thủ, vị ấy đương nhiên đạt đến tịch diệt Niết bàn, như ngọn lửa đã hết nhiên liệu, khi tâm cuối cùng chấm dứt. Đây là sự khác nhau giữa "đất" và "cái gì có đất".
89. Ngoài ra, lại còn bốn cách xếp loại "sanh" nữa là: 5/ sanh kể như xảy ra, 6/ sanh với sự nắm giữ một đối tượng, 7/ sanh do không thể ngự, 8/ sanh do không từ bỏ.
- 5/ Sanh kể như xảy ra cũng giống như sự sanh kể như thực sự xảy ra đã nói ở (1), 6/ Khi một đối tượng đi vào chú ý của mắt, v.v. vào một thời gian trước, mà cấu uế

không sanh ngay, lại nổi lên đầy mãnh lực về sau, chỉ vì đối tượng đã được ôm giữ, thì cấu uế được gọi là "sanh do sự nắm giữ một đối tượng". Như cấu uế khởi lên trong tôn giả Mahātissa sau khi thấy hình dáng một phụ nữ trong lúc ngài đi khát thực. 7/ Bao lâu một cấu uế không được dập tắt bằng tuệ hay định thì mặc dù có thể nó chưa thực sự đi vào tâm tương tục, nó vẫn được gọi là "sanh do không chế ngự", vì không có nhân để ngăn sự sanh khởi của nó nếu gặp duyên thích hợp. 8/ Nhưng ngay khi dù đã dập tắt bằng chỉ hay quán, các cấu uế vẫn được gọi là "sanh do không từ bỏ", nếu chưa được đoạn tận bằng đạo lộ. Như vị trưởng lão đã đắc tám thiền chứng mà cấu uế vẫn còn khởi lên nơi ngài trong khi đang du hành trên hư không, vì nghe giọng hát du dương của một phụ nữ đang hái hoa.

90. Ba loại sanh khởi (6,7,8) nói trên, sanh do ôm giữ đối tượng, sanh do không chế ngự, và sanh do không từ bỏ, đều bao gồm trong loại "sanh do có đất để tăng trưởng"

91. Về các loại sanh đã nói, bốn loại 1,2,3,4 không thể từ bỏ bởi bất cứ loại nào trong bốn, vì chúng không thể loại trừ bằng đạo lộ. Các loại sanh 4,6,7,8 đều có thể được từ bỏ, vì một trí thế gian hay siêu thế nào, khi sanh khởi, sẽ vô hiệu hóa một trong những kiểu sanh này.

Đấy là trình bày về những pháp cần và có, và hành vi từ bỏ chúng.

Bốn Nhiệm Vụ

92.

Các nhiệm vụ liễu tri, v.v.

Khi bốn chân lý được thể nhập,

Mỗi nhiệm vụ cần được thay

Theo tự tính của nó.

### **Bốn Nhiệm Vụ Trong Một Sát-na Duy Nhất**

(6) Các nhiệm vụ liễu tri: Vào các thời thể nhập bốn chân lý, mỗi trí trong bốn đạo thi hành bốn nhiệm vụ trong một sát-na duy nhất, đó là liễu tri, đoạn trừ, chứng ngộ và tu tập. Mỗi nhiệm vụ này cần được nhận chân tùy theo tự tính của nó. Cổ đức nói: "Cũng như ngọn đèn làm đồng lúc bốn nhiệm vụ là đốt cháy bấc, xua tan bóng tối, làm ánh sáng xuất hiện, và tiêu thụ dầu; cũng vậy đạo trí thể nhập bốn chân lý đồng thời qua một sát-na duy nhất: thâm nhập khổ để bằng cách liễu tri, thâm nhập nguồn gốc khổ bằng cách đoạn trừ, thâm nhập Đạo bằng sự tu tập, và thâm nhập Diệt bằng chứng ngộ. Nghĩa là bằng cách lấy Diệt làm đối tượng, đạo trí đạt đến, thấy và chọn thủng bốn chân lý.

93. Vì điều này được nói: "Này các Tỳ Kheo, ai thấy khổ, thấy luôn nguồn gốc khổ, thấy luôn sự chấm dứt khổ và con đường đưa đến diệt khổ." (S. v, 437) Đối với ba chân lý kia cũng vậy. Lại nữa, Kinh dạy: "Trí của một người có được đạo lộ là khổ trí, khổ tập trí, khổ diệt trí và khổ diệt đạo trí" (Ps. i,119)

94. Như đèn đốt cháy bấc, đạo trí liễu tri khổ, như đèn xua tan bóng tối, đạo trí đoạn trừ nguồn gốc khổ, như đèn làm ánh sáng xuất hiện, đạo trí (kể như chánh kiến) tu tập đạo lộ, nói khác là tu các pháp chánh tu duy, v.v... bằng cách làm câu sanh duyên cho chúng. Và như đèn tiêu thụ dầu cho đến hết, cũng vậy trí này chứng diệt, đem lại sự chấm dứt cấu uế phiền não.

95. Hoặc lấy một ví dụ khác như mặt trời mọc làm đồng lúc bốn nhiệm vụ, là soi sáng các sắc, xua tan bóng tối, làm cho ánh sáng được thấy, và làm bớt rét. Cũng vậy đạo

trí thâm nhập diệt đế bằng sự chứng đạt. Ở đây cũng thế, như mặt trời soi sáng sắc đạo trí liễu tri khổ, như mặt trời xua tan bóng tối, đạo trí đoạn tập; như mặt trời làm ánh sáng hiện rõ, đạo trí kể như chánh kiến tu tập các đạo chi khác bằng cách làm câu sanh duyên cho chúng; như mặt trời làm giảm bớt lạnh, đạo trí chứng, diệt, sự tịnh chỉ các phiền não.

96. Một ví dụ khác: như chiếc thuyền làm đông lúc bốn việc là rời bờ, rẽ sóng, chờ hàng, và tiến gần bờ kia, cũng vậy đạo trí... thâm nhập diệt đế bằng cách chứng đạt. Như thuyền rời bờ này, đạo trí liễu tri khổ; như thuyền rẽ nước, đạo trí đoạn tập; như thuyền chờ hàng, đạo trí tu tập các đạo chi khác bằng cách làm câu sanh duyên cho chúng; như thuyền tiến gần bờ bên kia, đạo trí chứng diệt, bờ bên kia.

97. Khi trí vị ấy sanh khởi như vậy, với bốn nhiệm vụ trong một sát-na duy nhất, vào lúc thể nhập bốn chân lý, thì bốn chân lý trở thành một thực tại nhất quán với 16 khía cạnh, như được nói: "Có sự thể nhập nhất quán cả bốn chân lý với nghĩa là chắc thực, qua 16 khía cạnh: khổ có nghĩa bức bách, hữu vi, đốt cháy, biến đổi là nghĩa chân thực của nó; tập có nghĩa tích lũy, nguồn gốc, trói buộc, chướng ngại, là nghĩa chân thực của nó; diệt có nghĩa thoát, viễn ly, vô vi, bất tử, là nghĩa chân thực của nó; đạo có nghĩa là lối ra, nguyên nhân, thấy, siêu việt, là nghĩa chân thực của nó. Bốn chân lý với 16 khía cạnh này được gồm trong một chân lý duy nhất. Cái gồm tất cả gọi là nhất thể, và nhất thể thì được thâm nhập bằng một trí duy nhất. Như vậy, bốn chân lý có một sự thể nhập duy nhất" (Ps. ii, 107)

98. Ở đây, người ta có thể đặt câu hỏi: Có những nghĩa khác của khổ, như bệnh, như cục bướu, v.v. và của các chân lý khác, tại sao đây chỉ nói bốn nghĩa cho mỗi chân lý? Trả lời là, chính do cái gì hiện rõ khi thấy ba chân lý kia, trong mỗi trường hợp. Trước hết, trong đoạn: "Gi là khổ trí? Đó là sự hiểu rõ, hành vi hiểu rõ khởi lên liên hệ khổ" (Ps. i, 119), thì trí về bốn chân lý được trình bày như có một chân lý duy nhất làm đối tượng cho nó. Nhưng với đoạn "Này các tỷ kheo, ai thấy khổ, cũng thấy luôn nguồn gốc khổ" (S. v, 437), thì trí ấy được trình bày như là hoàn tất nhiệm vụ nó đối với ba chân lý kia đồng thời với sự lấy một chân lý làm đối tượng.

99. Đối với hai đoạn trên, khi trí lấy một chân lý làm đối tượng, thì, khi khổ được chọn làm đối tượng chẳng hạn, khổ có đặc tính bức bách kể như tự tánh nó, nhưng ý nghĩa hữu vi của nó trở nên rõ rệt do thấy Tập, bởi vì Khổ ấy được tích tập, được tạo thành, được kết tụ bởi Tập, cái có đặc tính tích lũy. Và đạo lộ thanh lương tẩy trừ nhiệt não cấu uế, nên ý nghĩa thiêu đốt của Khổ trở nên rõ rệt nhờ thấy Đạo, như sự xấu xí của nàng Sundari hiện rõ cho tôn giả Nanda khi thấy thiên nữ. Ý nghĩa biến đổi của khổ trở nên rõ rệt nhờ thấy Diệt kể như pháp không bị biến dịch, điều này khởi căn giảng giải.

100. Cũng thế, khi Tập được lấy làm đối tượng, thì nó có đặc tính tích lũy kể như tự tánh nó, nhưng ý nghĩa nguồn gốc trở nên rõ rệt do thấy khổ, như thực phẩm không thích hợp là căn do của chứng bệnh, sự kiện này rõ rệt khi thấy bệnh nổi lên do ăn thức ăn ấy. Ý nghĩa trói buộc của nó rõ rệt nhờ thấy Diệt, cái không còn bị trói buộc. Và ý nghĩa chướng ngại của nó trở nên rõ rệt do thấy đạo lộ là lối thoát ra.

101. Cũng vậy, khi Diệt được lấy làm đối tượng, thì diệt có đặc tính một lối thoát. Nhưng ý nghĩa viễn ly của nó trở nên rõ rệt do thấy Tập kể như không viễn ly. Ý nghĩa vô vi của nó rõ rệt do thấy đạo lộ, vì đạo lộ chưa từng thấy trước đây trong

vòng vô thí sanh tử, tuy vậy đạo lộ cũng còn là hữu vi, vì là duyên sinh. Và bởi thể tính vô vi của cái vô điều kiện trở nên hoàn toàn rõ rệt. Ý nghĩa bất tử của nó trở thành hiển nhiên do thấy khổ, vì khổ là độc được có Niết bàn thì bất tử.

102. Cũng vậy khi đạo được lấy làm đối tượng, thì nó có đặc tính là lối ra. Nhưng ý nghĩa nguyên nhân của nó trở nên rõ rệt do thấy tập như sau: "Đó không phải nguyên nhân, mà trái lại, đây mới là nhân, để đạt Niết bàn. Ý nghĩa thấy của nó rõ rệt do thấy Diệt, như tính sáng của mắt trở nên rõ rệt khi một người thấy được sắc vi tế và nghĩ rằng, mắt ta tỏ thật. Ý nghĩa siêu việt rõ rệt do thấy khổ, cũng như tính thù thắng của những ông lớn càng nổi bật khi thấy những kẻ khốn cùng bị nhiều bệnh tật bức não.

103. Vậy trong đoạn văn trên bốn nghĩa được kể cho mỗi chân lý, bởi vì kể riêng từng cái, thì có một nghĩa rõ rệt, còn ba nghĩa kia rõ rệt nhờ thấy ba chân lý còn lại.

Tuy nhiên, vào sát-na thuộc Đạo, thì tất cả ý nghĩa này được thâm nhập đồng thời bởi một trí duy nhất có bốn nhiệm vụ tương ứng với khổ, tập, diệt, đạo (là tri khổ đoạn tập chứng diệt tu đạo). Nhưng về những người chủ trương rằng bốn chân lý được thâm nhập riêng rẽ, thì có nhiều điều nữa được nói trong Abhidhamma trong bộ Kathavatthu (Kv. 212 - 20).

#### **Bốn Nhiệm Vụ - Mô Tả Riêng rẽ.**

104.

(7). Bây giờ về bốn nhiệm vụ liễu tri, v. v. được nói trong đoạn 92 ở trên:

Liễu tri gồm có ba,

Cũng vậy đoạn và chứng

Tu tập thì có hai

Sự trình bày cần biết.

105. (a). Liễu tri có ba, đó là (i) Liễu tri kể như sở tri. (ii) Liễu tri kể như suy đạt (investigating), và (iii) Liễu tri kể như từ bỏ, đoạn trừ (xem Ch. XX, 3)

106. (a). (i). Ở đây, liễu tri kể như sở tri được tóm tắt như sau: "Tuệ kể như thắng tri là trí theo nghĩa sở tri". (Ps. i, 87) "Bất cứ những pháp nào được thắng tri gọi là sở tri" (Ps. i, 87). Nó được trình bày chi tiết như sau: "Này các tỷ kheo, tất cả phải được thắng tri. Và tất cả đó là gì? Con mắt phải được thắng tri..." (Ps. i, 5). Phạm vi đặc biệt của nó là thắng tri danh sắc cùng với các duyên của nó.

107. (ii) Liễu tri kể như suy đạt được tóm tắt như sau: "Tuệ với tư cách liễu tri gọi là trí trong ý nghĩa suy đạt (phán xét). "Bất cứ những pháp nào được liễu tri đều được suy đạt" (Ps. i, 87). Nó được trình bày chi tiết như sau: "Này các tỷ kheo, tất cả phải được liễu tri. Và những gì là tất cả? Con mắt phải được liễu tri..." (Ps. i, 22). Phạm vi đặc biệt của nó khởi từ Quán theo nhóm, và sanh khởi với tư cách suy đạt vô thường, khổ, vô ngã, nó trải rộng cho đến thuận thứ (xem Ch. XX, 41)

108. (iii) Liễu tri kể như đoạn trừ: "Liễu tri với nghĩa đoạn trừ, là trí theo nghĩa từ bỏ" (Ps. i, 87). Được nói chi tiết: "Bất cứ pháp nào được đoạn trừ đều được từ bỏ. Nó xảy đến như sau: Do quán vô thường, vị ấy từ bỏ thường tưởng. Phạm vi của nó trải từ quán diệt cho đến đạo trí. Đây là điều muốn nói ở đây.

109. Hoặc, liễu tri kể như sở tri và suy đạt còn có loại thứ ba làm mục đích, vì bất cứ pháp nào được đoạn thì chắc chắn phải được biết (sở tri) và được suy đạt, vậy cả ba loại liễu tri có thể hiểu theo cách ấy, kể như nhiệm vụ của đạo trí.

110. (b) Đoạn cũng có ba: (i) Đoạn bằng cách ức chế. (ii) bằng cách thay vào một pháp ngược lại, (iii) bằng cách cắt đứt.

111. (i). Khi bất cứ một loại định thể gian nào ức chế một pháp đối lập, như triển cái, thì hành vi ức chế ấy như đè áp cây lau bằng cách đặt trên ngọn cây một cái bình đầy nước có lỗ. Đó là đoạn trừ bằng cách ức chế. Nhưng sự đàn áp những triển cái được nói trong Kinh như sau: "Có sự đoạn trừ các triển cái bằng cách đàn áp vào lúc đó. Vì ngay cả trước và sau sơ thiền, những triển cái cũng không xâm chiếm tâm một cách đột ngột; nhưng tâm, v.v.. chỉ được đàn áp vào sát-na an chỉ ở thiền thứ hai, v.v. và như vậy sự đàn áp những triển cái là rõ rệt vào lúc ấy.

112. (ii) Đoạn trừ bằng cách thay thế một pháp đối lập: Là đoạn một pháp nào bằng phương tiện một chi phần đặc biệt của trí, mà với tư cách một thành phần của tuệ, nó đối lập với pháp ấy, như sự từ bỏ bóng tối nhờ một bó đuốc. Kỳ thực đó là trước hết đoạn trừ thân kiến nhờ Phân biệt danh sắc, đoạn trừ cả hai kiến chấp vô nhân và nhân tướng tướng, và cả cấu uế hoài nghi nhờ quán các duyên, đoạn trừ sự chấp thủ hợp tướng gọi là "tôi" và "của tôi" nhờ quán theo nhóm, đoạn trừ tướng là đạo cái phi đạo nhờ định rõ cái gì là đạo, gì là chấp thường nhờ thấy diệt; đoạn trừ cái tướng không đáng sợ ở trong cái đáng sợ nhờ bố úy trí; đoạn trừ tướng lạc nhờ quá hoạn trí; đoạn trừ sự thiếu ưa thích giải thoát bằng dục thoát trí; đoạn trừ không tư duy bằng tư duy trí; đoạn trừ sự không nhìn với xả bằng xả: đoạn trừ tà giải bằng trí thuận thứ.

113. Lại nữa trong trường hợp mười tám tuệ quán, sự đoạn trừ bằng cách thay thế pháp đối lập là: (1) Đoạn thường tướng bằng quán vô thường, (2) đoạn lạc tướng bằng quán khổ, (3) đoạn ngã tướng bằng quán vô ngã, (4) đoạn thích thú bằng quán ly dục (5) đoạn tham bằng quán ly tham, (6) đoạn sinh bằng quán diệt, (7) đoạn chấp thủ bằng quán từ bỏ, (8) đoạn cái tướng nguyên vẹn bằng quán hoại, (9) đoạn tích lũy bằng quán diệt, (10) Đoạn tướng bền bỉ bằng quán biến đổi, (11) đoạn tướng bằng quán vô tướng, (12) đoạn dục bằng quán vô dục, (13) đoạn tà giải bằng quán không, (14) đoạn tà giải do chấp thủ vào một cái lời bằng tuệ quán đi sâu vào các pháp thuộc tầng thượng tuệ, (15) đoạn tà giải do mê mờ bằng chánh tri kiến, (16) đoạn tà giải do y cứ các hành bằng quán nguy hiểm trong các hành, (17) đoạn phi tư duy bằng quán tư duy, (18) đoạn tà giải do trói buộc bằng quán "quay đi". (Ps. i,47)

114. (1-7) Bảy pháp quán khởi từ quán vô thường, đã được giải thích ở chương XXI,đ, đoạn 15 trở đi.

(8) Quán hoại là trí nơi một người phân tích cái toàn vẹn, và như vậy thấy được vô thường theo nghĩa tan rã. Nhờ phương tiện trí này, mà có được sự từ bỏ tướng về sự nguyên vẹn.

115. (9) Quán diệt được nói như sau:

"Định nghĩa cả hai đều giống nhau

Bằng cách suy diễn chính vật ấy

Chú tâm trên diệt - đây

là tuệ theo nghĩa quán diệt. (Ps. i,58)

Đó là sự chú mục vào diệt, nói cách khác, vào ngay sự tan rã, sau khi thấy sự tan rã, của cả hai thứ hành được thấy và không thấy, do kinh nghiệm bản thân và do suy diễn. Nhờ phép quán ấy, chấm dứt tích lũy. Khi một người thấy với tuệ rằng "Những



pháp vì chúng mà ta có thể tích lũy nghiệp đều phải diệt", thì tâm vị ấy không còn khuynh hướng tích lũy.

116. (10) Quán biến đổi là sự thấy rõ, theo Sắc bảy pháp, v.v. rằng những gì có sanh tương tục đổi khác như thế nào, bằng cách tuần tự đời khỏi bất cứ định nghĩa nào về nó. Hoặc đó là sự thấy rõ biến dịch trong hai khía cạnh già và chết của cái gì đã sinh ra. Bằng phép quán ấy, bỏ được tướng về lâu bền.

117. (11) Quán vô tướng cũng giống như quán vô thường, qua đó thường tướng bị từ bỏ.

(12) Quán vô dục cũng như quán khổ. Nhờ đó sự tham cấu dục lạc được từ bỏ.

(13) Quán không cũng như quán vô ngã. Nhờ phép quán này mà sự cố chấp có ngã được từ bỏ.

118. (14) Tuệ quán đi sâu vào các pháp thuộc tầng thượng tuệ được nói đến như sau: Sau khi tư duy trên đối tượng

vị ấy quán hoại diệt

tướng khi ấy thành trống rỗng

đây là quán thuộc tầng thượng tuệ. (Ps. i, 58)

Tuệ được mô tả như vậy xảy đến sau khi biết rõ sắc kể như đối tượng, bằng cách thấy sự hoại diệt của cả hai, đối tượng lẫn tâm năng quán, và bằng cách nắm giữ cái tướng trống rỗng qua sự hoại diệt như sau: "Chỉ có các hành tan rã. Đó là sự chết của các hành, ngoài ra không có gì khác". Lấy tuệ làm tầng thượng tuệ và làm tuệ quán các pháp, tín gọi là "tuệ quán đi sâu về vào các pháp thuộc tầng thượng tuệ". Nhờ phương tiện đó, tà giải (cố chấp), do chấp thủ một cái lõi được đoạn trừ, vì đã thấy rõ ràng, không có cái trung tâm của sự trường cửu và trung tâm của bản ngã.

119. (15) Chánh tri kiến là sự phân biệt rõ danh sắc với các duyên của nó. Nhờ phương tiện này, tà giải do mê mờ xảy ra như sau: "Ta có mặt hay không có mặt trong quá khứ". (M. i,8) và như sau: "Thế giới này do một thượng đế tạo ra" tà giải ấy được từ bỏ.

120. (16) Quán nguy hiểm (Quá hoạn trí) là trí thấy nguy hiểm trong tất cả loại hữu, sanh, thú, trù, v.v... khởi lên do tướng kinh khủng. Nhờ phương tiện này, sự tà giải do nương tựa các hành được từ bỏ, vì hành giả không còn thấy có hành nào đáng nương tựa để trú ẩn.

(17) Quán tư duy là tư duy về một phương tiện giải thoát, nhờ đó sự không tư duy được từ bỏ.

121. (18) Quán "quay đi" là trí hành xả và trí thuận thứ. Vì ở điểm này, tâm vị ấy được nói là rút lui, lùi lại, co rút lại trước toàn diện, lĩnh vực các hành, như giọt nước co lại trên một ngọn lá sen. Bởi thế nhờ quán này, tà giải do trói buộc, được đoạn trừ, có nghĩa là, từ bỏ sanh khởi cấu uế, và cấu uế này là tà giải bị ô nhiễm vì trói buộc của dục tham v.v...

Sự đoạn trừ bằng cách thay thế những pháp đối lập cần hiểu chi tiết như vậy. Nhưng trong các bản kinh nó được đề cập vắn tắt như sau: "Sự trừ đoạn các kiến chấp bằng cách thay thế các pháp đối lập phát sinh nơi một người tu tập định dự phân vào thế nhập". (Ps. i,27).

122. (iii) Sự đoạn trừ các pháp khởi từ kiết sử trở đi, nhờ thánh đạo trí làm cho chúng không bao giờ sinh lại, như cây bị sét đánh, thì gọi là đoạn trừ bằng cách tận diệt. Về

điểm này, được nói: "Đoạn trừ bằng cách tận diệt phát sinh nơi một người tu tập đạo lộ siêu thế đưa đến sự phá hủy cấu uế". (Ps. i,27)

123. Vậy, trong ba loại từ bỏ này, chỉ có loại từ bỏ bằng cách tận diệt là muốn nói ở đây.

Nhưng vì hai loại từ bỏ trước đây của hành giả (bằng sự ức chế và bằng thay thế các pháp đối lập) đã có loại thứ ba làm mục tiêu, nên cả ba loại đều có thể xem nhiệm vụ của đạo trí. Như khi một người đã chinh phục được một đế quốc bằng cách giết hết các ông vua đối nghịch, thì bất cứ gì được người ấy thực hiện trước đây cũng được gọi là "do vua làm".

124. (c) Chứng có hai là (i) chứng thế gian, và (ii) siêu thế. Và nó cũng còn được chia ra ba loại, khi sự chứng ngộ thuộc siêu thế lại chia làm "thấy" và "tu tập" (kiến đạo và tu).

125. (i) Ở đây, xúc thuộc sơ thiên, v.v. như khi một người nói: "Tôi là người đắc sơ thiên, làm chủ sơ thiên, sơ thiên đã được chứng bởi tôi" (Vin. iii, 93) gọi là "chứng thế gian". "Xúc" là sự tiếp chạm bởi xúc của trí, bằng kinh nghiệm cá nhân khi đạt đến. Về ý nghĩa này, chứng ngộ được tóm tắt như sau: "Liễu tri kể như thực chứng là trí theo nghĩa xúc chạm" (Ps. i, 87)

[Chú thích: "Bằng kinh nghiệm cá nhân" có nghĩa là không phải do suy luận]

Và sau đó cũng nói: "Bất cứ gì thực chứng đều được chạm xúc" (với trí).

126. Lại nữa, những pháp nào không được khơi dậy trong tâm tương tục của một người, mà được biết nhờ trí tùy thuộc một người khác, cũng được gọi là được thắng trí. Như nói: "Này các tỷ kheo, tất cả cần phải thắng trí. Và tất cả đó là gì? Con mắt cần được thắng trí... (Ps. i, 35) v.v. và sau đó lại nói: "Người nào thấy sắc thắng trí sắc, người thấy thọ.. tướng hành.. thức.. thắng trí thọ tướng hành thức, người thấy con mắt... già chết sâu bi... (xem đ 9, Ch.XX) Người thấy khổ... người thấy Niết bàn bất tử thắng trí Niết bàn. Bất cứ pháp nào được thắng trí đều được chạm xúc". (Ps. i,35)

127. (ii) Sự thấy Niết bàn vào sát-na đạo lộ khác, là chứng kể như tu tập. Và ở đây muốn nói cả hai. Bởi vậy sự thực chứng (thắng trí) Niết bàn kể như thấy và tu, cần được hiểu là một nhiệm vụ của trí này.

128. (d) Và hai sự tu tập được kể: Nhưng sự tu tập lại chia làm hai, là một, thế gian, hai xuất thế.

(i) Ở đây, sự khơi dậy giới định tuệ thế gian và ảnh hưởng vào tương tục (tâm) nhờ cách ấy, là tu tập thuộc thế gian. Và (ii) Sự khơi dậy giới định tuệ xuất thế và tác động trên tương tục bằng những pháp ấy, gọi là tu tập xuất thế. Chính sự tu tập xuất thế là điều muốn nói ở đây. Vì bốn trí này khơi dậy giới định tuệ siêu thế, là câu sanh duyên cho chúng, và qua chúng, ảnh hưởng đến tương tục (tâm). Bởi thế, chỉ có tu tập siêu thế mới là một nhiệm vụ của trí ấy. Do vậy, đây là

Các nhiệm vụ liễu tri, đoạn, chứng tu  
được nói khi các chân lý được thâm nhập  
mỗi nhiệm vụ cần được nhận rõ  
theo tự tánh của nó.

129. Bây giờ, về câu kệ "Người trú giới có trí, tu tập tâm và tuệ" (Ch. I, đ.1) trên đây đã nói: "Sau khi đã viên mãn hai thanh tịnh làm gốc, hành giả có thể tu tập năm

*thanh tịnh tức "thân cây" (Ch. XIV, đ 32). Đến đây chấm dứt trình bày chi tiết về tu tập tuệ, đúng như cổ nhân đã lưu truyền.*

*Như vậy, câu hỏi: "Tuệ cần được tu tập như thế nào?" đã được trả lời.*

*Chương thứ 22 này, gọi là "Thanh tịnh tri kiến", trong luận về tu tập, thuộc Luận Thanh tịnh đạo, được soạn thảo với mục đích làm hoan hỷ các bậc hiền thiện.*

Trí chuyển tộc thực sự đã gắn đến giác ngộ và kế tâm Đạo. Vai trò của nó là tác ý đến Đạo, vì thế nó không thuộc Đạo Tri Kiến Thanh Tịnh cũng không thuộc Tri Kiến Thanh Tịnh." Trong thiền minh sát (vipassanā) có bảy giai đoạn thanh tịnh — Giới Thanh Tịnh, Tâm Thanh Tịnh, Kiến Thanh Tịnh, Đoạn Nghi Thanh Tịnh, Đạo Phi Đạo Tri Kiến Thanh Tịnh, Đạo Tri Kiến Thanh Tịnh, Tri Kiến Thanh Tịnh. Do đó Trí Chuyển Tộc không thuộc bất kỳ thanh tịnh nào trong số này; nó chỉ nằm giữa thanh tịnh này với thanh tịnh kia. "Vai trò của nó là tác ý đến Đạo, và vì thế nó không thuộc Đạo Tri Kiến Thanh Tịnh (thanh tịnh đi trước nó) cũng không thuộc Tri Kiến Thanh Tịnh (thanh tịnh tiếp theo sau nó)." Chúng ta không thể nói nó được kể trong thanh tịnh trước hay thanh tịnh sau. Như vậy nó không thuộc cả hai thanh tịnh. "Tuy nhiên nó vẫn được liệt vào minh sát trí bởi vì nó làm theo minh sát." Lý do là vì nó nằm trong dòng chảy của thiền minh sát, nên nó được gọi là 'vipassanā'. Nhưng nói đúng ra, do nó không lấy các hành làm đối tượng mà lấy Niết-bàn làm đối tượng nên nó không phải là minh sát.

"Tri Kiến Thanh Tịnh (thanh tịnh cuối cùng), bao gồm bốn Đạo trí, đó là, Nhập Lưu Đạo, Nhất Lai Đạo, Bất Lai Đạo và A-la-hán Đạo."

"[Chuyển Tộc Trí và Đạo Trí Thứ Nhất]"

Ở đây, trước tiên người muốn thành tựu Đạo Trí Thứ Nhất không cần phải làm gì thêm." Lúc này vị ấy đã rất gần, rất gần với tâm Đạo hay sự giác ngộ. Vì thế vị ấy không phải làm bất cứ điều gì thêm nữa. "Vì những gì vị ấy cần phải làm đã được làm bằng cách khơi dậy trí minh sát kết thúc bằng trí thuận thứ. Ngay khi trí thuận thứ đã sanh trong vị ấy theo cách này, và bóng tối dày vốn che lấp các chân lý đã bị xua tan bởi năng lực tương ứng đặc biệt cho mỗi trong ba loại thuận thứ, lúc đó tâm vị ấy hoàn toàn không còn đi vào, hay an trú, hay phân tích trên bất kỳ lĩnh vực nào của các hành nữa. Như vậy tâm vị ấy hoàn toàn không muốn ở trên các hành nữa. Lý do là vì vị ấy đã thấy các hành là vô thường, khổ và vô ngã. Vì thế tâm vị ấy "không còn dính mắc vào bất cứ gì, không còn chấp chặt, bám chặt vào các hành, mà rút lui, dôi lui, và co lại như nước trên lá sen và mỗi tướng như đối tượng, mỗi sự sanh khởi

như đối tượng, là một chướng ngại đối với vị ấy.” Lúc đó vị ấy không muốn trú trên các hành danh và sắc vốn đã được vị ấy quan sát qua thiền minh sát nữa.

Đoạn 5 “Rồi trong khi mọi tướng và sự sanh khởi xuất hiện đối với vị ấy như một chướng ngại, khi sự lập lại (tập hành) của trí thuận thứ đã chấm dứt, trí chuyển tộc khởi lên nơi vị ấy.” Sau trí thuận thứ, tâm được gọi là ‘trí thuận thứ’ biến mất và được theo sau bởi tâm ‘chuyển tộc’.

“Trí chuyển tộc khởi lên nơi vị ấy lấy cái vô tướng, vô sanh, vô hành, tịch diệt, Niết-Bàn làm đối tượng, (Như vậy nó lấy Niết-Bàn làm đối tượng.) — trí này thoát ra khỏi dòng tộc, phạm trừ, bình diện, của phàm nhân và nhập vào dòng tộc, phạm trừ, bình diện, của các bậc Thánh Nhân.” Bây giờ sẽ giải thích ý nghĩa của từ Pāli ‘gotrabhu’. Trong từ đó ‘gotra’ có nghĩa là dòng tộc và ‘bhu’ có hai nghĩa. Một nghĩa là ‘áp đảo hay vượt qua’. Nghĩa kia là ‘đạt đến, hay đi vào, hay nhập vào’. Như vậy chữ ‘gotrabhu’ có nghĩa là vượt qua dòng tộc của phàm nhân (puthujjana) hay đạt đến dòng tộc của Thánh Nhân. Vì thế ‘Chuyển tộc’ thực sự có nghĩa là vượt qua một dòng tộc và nhập vào một dòng tộc khác. Khi nói ‘vượt ra khỏi một dòng tộc’ là muốn nói tới việc vượt qua dòng tộc của phàm nhân và bước vào dòng tộc của Thánh Nhân, bởi vì sau chuyển tộc, Đạo sẽ sanh. Ngay khi Đạo sanh, vị ấy trở thành một Thánh Nhân. Ở thời điểm này vị ấy vẫn chưa thay đổi, nhưng đã sẵn sàng để chuyển thành người khác. Đó là lý do vì sao nó được gọi là ‘chuyển tộc’.

- Học nhân: Vị ấy có biết điều này đang xảy ra không?
- Thầy: Sau giác ngộ sẽ đến tiến trình phản khán hay quán xét lại Đạo, Quả và v.v...Lúc đó vị ấy mới biết. Những sát-na này rất ngắn ngủi. Gotrabhu chỉ là một sát-na tâm. Và rồi Tâm Đạo mà vị ấy chưa từng kinh nghiệm trước đây trong cuộc sống sanh. Như vậy nó giống như một kinh nghiệm chấn động dù chỉ kéo dài một sát-na tâm ngắn ngủi. Sau sát-na tâm ngắn ngủi này vị ấy là một người đã thay đổi, thay đổi về mặt tâm lý.

“Do là tác ý đầu tiên, sự quan tâm đầu tiên, sự phản ứng đầu tiên, đến Niết-Bàn như đối tượng, nên nó hoàn thành trạng thái của một duyên cho Đạo theo sáu cách.” Như vậy chuyển tộc là một duyên cho Đạo theo sáu cách — đó là vô gián duyên, đẳng vô gián duyên, tập hành duyên, thân y duyên, vô hữu duyên, và ly khứ duyên. Để hiểu được các duyên này bạn phải quay trở lại phần Duyên Hệ (Paṭṭhāna) mô tả ở chương Duyên Sanh. Vì thế nó đóng vai trò như các duyên cho tâm Đạo.

“Tuệ xuất khởi và quay đi khỏi ngoại giới là trí chuyển tộc như thế nào?” và v.v... Đây là những trích dẫn. Trong trích dẫn này có ghi chú cuối trang số 1 ‘quay đi khỏi ngoại giới’. Ngài Ñānamoli đã hiểu lầm Phụ Chú-giải. “Chính tuệ quay đi là cái đang thực hiện, quay đi là sự xuất ra khỏi lãnh vực của các hành; nó được đặt tên là ngoại giới bởi vì sự hiện hữu của vô vi giới là ở bên ngoài.” Điều đó không chính xác. Ở đây các hành được gọi là ‘ngoại giới’. ‘Quay đi khỏi ngoại giới’ có nghĩa là quay đi khỏi cách hành. Thực sự các hành không nhất thiết là ngoại giới. Nếu như bạn quan sát hơi thở của bạn, hay quan sát tâm của bạn, hay quan sát những cảm thọ của bạn, chúng có thể là ngoại giới như thế nào? Chúng thực sự là nội giới. Nhưng ở đây chúng được gọi là ngoại giới. Như vậy “Các hành được đặt tên là ‘ngoại giới’ bởi vì nó ở ngoài vô vi giới.” Điều đó có nghĩa chúng không phải là vô vi giới. ‘Vô vi giới’ có nghĩa là gì? Đó là Niết-Bàn. Vì chúng (các hành) khác với Niết-Bàn nên chúng được gọi là ‘ngoại giới’. Trên thực tế chúng không phải là ngoại giới; chúng là nội giới. Bạn đang quan sát tâm và thân hay danh và sắc của bạn. Chúng ở bên trong (nội giới). Nhưng chúng được gọi là ‘ngoại giới’ bởi vì chúng ở ngoài Niết-Bàn. Nó đại khái là như thế. Như vậy ghi chú cuối trang phải đọc là: “*Nó được đặt tên là ngoại giới bởi vì nó ở ngoài vô vi giới hay Niết-Bàn.*” Kế tiếp có một ghi chú: “Vô vi giới (= Niết-Bàn) được xếp như ‘ngoại giới’ dưới đầu đề ‘Nhóm ba nội giới của Abhidhamma Mātika’ là không cần thiết. Mặc dù nó không sai, nhưng nó không cần thiết ở đây.

Trong Bộ Pháp Tụ, cuốn thứ nhất của Vi-diệu Pháp, Niết-Bàn được mô tả là ‘ngoại giới’. Mặc dù người hành thiền chứng đắc Niết-Bàn, nó là ngoại giới chứ không phải nội giới. Điều này được mô tả trong Bộ Pháp Tụ. Như vậy Niết-Bàn là ngoại giới ở đây, nhưng các hành cũng được gọi là ‘ngoại giới’ chỉ vì chúng không phải là Niết-Bàn; chúng ở ngoài Niết-Bàn.

Đoạn 6 “Đây là một ví dụ minh họa cách thuận thứ và chuyển tộc sanh khởi với những đối tượng khác nhau mặc dù sanh khởi trong một tiến trình nhận thức duy nhất với một tác ý duy nhất.” Theo quy luật, một tiến trình tâm chỉ có một đối tượng duy nhất. Nếu bạn nhìn vào tiến trình tâm thấy, có 17 sát-na tâm trong tiến trình tâm ấy. Tất cả 17 sát-na này đều lấy cảnh sắc hiện tại làm đối tượng. Chắc chắn sẽ không có sự khác nhau về đối tượng cho những sát-na tâm khác nhau trong một tiến trình tâm nhất định nào đó. Nhưng ở đây lại khác. Ở đây một vài loại tâm lấy các hành làm đối tượng và một vài loại tâm khác lấy Niết-Bàn làm đối tượng. Mặc dù nó được gọi là một tiến trình tâm, nhưng có sự khác biệt về đối tượng đối với một vài loại tâm trong tiến trình này. Tiến trình tâm này bắt đầu với ý môn hướng tâm, và rồi có ba sát-na tốc hành

tâm (*javanas*). Sau đó có tâm chuyển tộc. Như vậy ba sát-na tốc hành cộng với chuyển tộc thành bốn, bốn tâm này là những sát-na tâm tốc hành. Ở đây ý môn hướng tâm và sau đó ba sát-na theo liền nó lấy các hành làm đối tượng. Nhưng chuyển tộc lấy Niết-Bàn làm đối tượng. Rồi Đạo cũng lấy Niết-Bàn làm đối tượng. Và Quả cũng lấy Niết-Bàn làm đối tượng. Trong tiến trình tâm đặc biệt này có sự khác nhau về đối tượng. “Ở đây một ví dụ minh họa cách thuận thứ và chủng tộc sanh khởi với những đối tượng khác nhau mặc dù sanh khởi trong một tiến trình nhận thức duy nhất (tức trong một tiến trình tâm) với một tác ý duy nhất.” Mỗi tiến trình tâm đều có một tác ý như bắt đầu của nó. Đôi khi nếu đối tượng ngang qua năm căn thời có ngũ môn hướng tâm (*pañcadvāravajjana*). Nếu đối tượng ngang qua ý môn, thời có ý môn hướng tâm (*manodvāravajjana*). Như vậy mỗi tiến trình tâm đều có một tác ý. Đó đó mà ở đây nói ‘với một tác ý duy nhất’. Với một tác ý duy nhất thì thông thường đối tượng phải là một. Nhưng trong tiến trình giác ngộ đặc biệt này, có sự khác nhau về đối tượng. Một vài sát-na lấy các hành làm đối tượng và một vài sát-na lấy Niết-Bàn làm đối tượng.

Tác giả giải thích đoạn này như sau: “Giả sử một người muốn nhảy qua một con suối rộng và đứng vững bên bờ kia, người ấy sẽ chạy thật nhanh, và nắm vào một sợi dây đã cột chắc trên một cành cây thòng xuống bên bờ suối, hay một cây sào sẽ nhảy với thân nghiêng về, hướng về bờ bên kia, và khi đã đến bờ kia, người ấy sẽ buông tay và rơi trên bờ kia, trước tiên loạng choạng và rồi đứng vững ở đó; cũng vậy người hành thiền muốn an lập mình trên Niết-Bàn, bờ đối nghịch với các loại hữu, sanh, thú, trú, và hữu tình cư, sẽ chạy nhanh bằng phương tiện quán sanh diệt, v.v... (tức là vào lúc đó vị ấy đang chạy rất nhanh) và với trí thuận thứ tác ý đến vô thường, khổ, và vô ngã nắm lấy sợi dây sắc (*rūpa*) đã cột chặt vào cành bản ngã của vị ấy và thòng xuống hoặc nắm lấy một trong số những cây sào bắt đầu với thọ, vị ấy nhảy qua với thuận thứ tâm thứ nhất (Như vậy thuận thứ tâm thứ nhất giống như việc nhảy qua.) không buông tay và với tâm thứ hai vị ấy nghiêng về, hướng về phía Niết-Bàn, giống như thân đang nghiêng về, hướng về phía bờ bên kia; rồi, với tâm thứ ba cận kề Niết-Bàn, cái mà vị ấy bây giờ có thể đạt đến, giống như người kia đang đến trên bờ đối diện (Lúc này vị ấy đã ở trên bờ đối diện), vị ấy buông bỏ hành kể như đối tượng đó (tức vị ấy không còn lấy các hành làm đối tượng nữa.) với sự diệt của tâm đó (tâm thuận thứ), và với tâm chuyển tộc vị ấy rơi trên Niết-Bàn vô vi, bờ đối diện; nhưng còn loạng choạng, như người kia đã bị, vì thiếu tập hành (sự lập lại) từ trước, vị ấy vẫn chưa vững trú thích đáng trên đối tượng duy nhất. Sau đó vị ấy trú vững bằng Đạo Trí.”

Vị ấy vượt qua bờ bên kia và ở trên bờ kia vị ấy buông bỏ sợi dây hay buông bỏ các hành. Rồi vị ấy rơi trên bờ Niết-Bàn. Lần rơi đầu tiên vị ấy vẫn chưa vững và ở sát-na kế khi tâm Đạo sanh, vị ấy đã an lập vững chắc trên bờ kia hay trên Niết-Bàn.

Đoạn 7 “Ở đây, trí thuận thứ có thể xua tan u ám phiền não che đậy chân lý, nhưng nó không thể làm cho Niết-bàn thành đối tượng của nó.” Đó là sự khác nhau giữa thuận thứ và chuyển tộc. Như vậy thuận thứ có thể xua tan những phiền não che đậy chân lý, nhưng không thể làm cho Niết-bàn thành đối tượng. Chuyển tộc chỉ có thể làm cho Niết-bàn thành đối tượng, nhưng không thể xua tan u ám che đậy chân lý. Lý do là vì chúng có những nhiệm vụ khác nhau. Kế tiếp một ví dụ được đưa ra. Chúng ta có thể bỏ qua ví dụ này.

Trong đoạn 12 có một ví dụ khác. “Đây là ví dụ minh họa cho điều này. Một cung thủ, có vẻ như đã cho dựng một tấm bia cách xa tám usabhas (khoảng 100 mét), che mặt trong một tấm vải và trang bị cho mình một mũi tên, người ấy đứng trên một dụng cụ có bánh xe (một cái bục có thể xoay được). Một người khác quay cái dụng cụ có bánh xe ấy, và khi mục tiêu đối diện với cung thủ, anh ta dùng gậy ra dấu cho cung thủ. Không dừng lại sau dấu hiệu cung thủ bắn mũi tên và trúng mục tiêu.” Ở đây từ Pāli ‘một trăm’ đã được dùng vì thế nó không phải là một mục tiêu, mà là 100 mục tiêu đặt cách xa 100 hay 200 mét. Và người bắn tên (cung thủ) đứng trên một dụng cụ có bánh xe hay cái bục có thể xoay được. Người đàn ông khác xoay cái bục và cung thủ đã bị bịt mắt. Khi anh ta đối mặt với một mục tiêu, lúc đó người kia sẽ ra hiệu cho anh ta, có lẽ bằng một cái gì đó giống như cái chuông. Với hiệu lệnh ấy anh ta bắn tên và mũi tên trúng mục tiêu. Như vậy không phải một mục tiêu mà là 100 mục tiêu do từ Pāli được dùng ở đây là ‘lakkha satam’ (lakkha có nghĩa là mục tiêu, satam là 100). Lý do tại sao tác giả cho đó là một (mục tiêu) do hình thức số ít được dùng ở đây. Tuy nhiên trong Pāli số một trăm là hình thức số ít. Vì thế khi bạn nói ‘một trăm người’ (one hundred man), trong Pāli bạn dùng hình thức số ít chứ không dùng số nhiều. Chữ được dùng là ‘lakkha satam’ là hình thức số ít. Mặc dù số đếm theo ngữ pháp là số ít, ý nghĩa của nó lại là số nhiều. Nó là số nhiều, là một trăm. Trong ngữ pháp Pāli những trường hợp đặc biệt như vậy rất nhiều vì thế bạn cần phải hiểu cho đúng. Người bắn cung cho thiết lập một trăm mục tiêu ở xa 100 mét và v.v...

Chúng ta hãy tìm hiểu về Sơ Quả (Quả Đầu Tiên). “Tuy nhiên liền ngay sau trí đó hai hoặc ba tâm Quả, Quả của Đạo, sẽ sanh. Vì chính do sự kiện tâm quả thiện siêu thế cho quả tức thời này mà kinh nói: ‘Và cái vị ấy gọi là định

cho quả tức thời', và 'Chậm chạp vị ấy đạt đến cái có kết quả tức thời để đoạn tận các lậu hoặc' và v.v..." Ở đây tâm Đạo được theo liền sau bởi bao nhiêu tâm Quả? Hai hay ba. Tâm Đạo là nhân và Tâm Quả là kết quả. Như vậy ở đây quả theo liền sau nhân. Không có khe hở giữa nhân và quả trong trường hợp đặc biệt này. Trong sự mô tả về Pháp (Dhamma) có một từ gọi là 'akāliko'. Và chữ 'Akāliko' này thường bị hiểu lầm bởi nhiều người. 'A' có nghĩa là 'không', 'kala' là 'thời gian' và 'ika' có nghĩa là 'có', như vậy nó là không có thời gian. Vì thế mọi người đều dịch nó là 'phi thời gian'. Nhưng nghĩa đích thực hay sự giải thích chính xác của từ thì nó không phải là phi thời gian, mà là nó cho quả tức thời. Đó là nghĩa chính xác. Điều đó muốn nói rằng không có khoảng trống thời gian (hay khe hở) giữa nhân và quả. Chính vì lý do đó mà trong Kinh Châu Báu ('Ratana Sutta') có nói: 'cái gọi là định cho quả tức thời' hay cái gì đó đại loại như thế.

Đoạn 16 "Tuy nhiên, một số vị nói là có một, hai, ba, bốn, hay năm tâm Quả." Như vậy giữa những người Phật tử theo truyền thống Theravāda cũng có những ý kiến khác nhau. Ý kiến chung thì cho rằng có hai sát-na hoặc ba sát-na tâm Quả. Nhưng cũng có ý kiến cho rằng chỉ có một tâm quả, hoặc hai, hoặc ba, hoặc bốn, hoặc năm tâm Quả. "Điều đó không thể chấp nhận được. Vì trí chuyển tộc sanh ở cuối sự lập lại của thuận thứ, vì thế tối thiểu cũng phải có hai tâm thuận thứ (Để cho nó có sự lập lại ít nhất cũng phải có hai. Đúng không? Không thể chỉ một. Nếu thuận thứ chỉ là một, chúng ta không thể gọi nó là sự lập lại hay tập hành. Như vậy sự lập lại có nghĩa ít nhất cũng phải hai. Phải có hai sát-na tâm thuận thứ.) vì nếu chỉ một thì không có việc làm của tập hành duyên. Và trong một tiến trình tốc hành (javana) tối đa có bảy (tốc hành) tâm." Khi tốc hành tâm sanh, nó sanh bảy lần. Đúng không? Nhưng vào lúc chết hay ngắt nó chỉ sanh năm lần mà thôi.

"Do vậy, tiến trình tâm nào có hai thuận thứ và chuyển tộc là thứ ba và tâm Đạo là thứ tư thì có ba Tâm Quả." Như vậy ba thuận thứ cộng với một chuyển tộc, chúng ta có bốn. Tâm Đạo là năm, vậy thì còn lại bao nhiêu? Hai. Trong trường hợp đó ắt hẳn phải có hai tâm Quả. Đôi khi chỉ có hai thuận thứ thay vì ba. Đối với người có trí tuệ nhanh thì chỉ có hai sát-na thuận thứ. Khi có hai thuận thứ thì chuyển tộc là thứ ba, Đạo thứ tư, và như vậy phải có ba Tâm Quả. Vì thế hoặc là hai hoặc là ba Tâm Quả theo liền sau Tâm Đạo. Không thể có bốn Tâm Quả, hay năm Tâm Quả, hay chỉ một Tâm Quả được.

Trong đoạn 17 chúng ta có một ý kiến khác. "Một số nói rằng tiến trình nào có bốn thuận thứ và chuyển tộc là thứ năm, tâm Đạo là thứ sáu thì có một



tâm Quả. Nhưng ý kiến đó đã bị bác bỏ bởi vì chính tốc hành tâm thứ tư hoặc thứ năm đạt đến Đạo chứ không phải những tốc hành tâm sau đó, do sự gắn với hữu phần của chúng. "Khi bạn chạy nhanh về phía một vách đá dốc đứng, và khi bạn tới gần vách đá này, bạn không thể dừng lại ở đó bởi vì bạn đang đi với một lực đẩy. Đơn giản là bạn sẽ rơi xuống vách đá. Theo cách tương tự, những sát-na tâm chạy rất nhanh, vì thế chúng không thể dừng lại ở Đạo vào sát-na thứ sáu. Đó là lý do vì sao ý kiến cho rằng chỉ có một sát-na tâm Quả bị bác bỏ. Như vậy sẽ là điều không thể chấp nhận được nếu bạn nói rằng chỉ có một sát-na tâm Quả bởi vì không thể nào chỉ có một sát-na tâm Quả được. Lý do là vì tiến trình tâm đã đến quá gần với hữu phần. Khi nó đến quá gần với hữu phần, nó không thể đứng lại như tâm Đạo ở sát-na thứ sáu. Và nếu Đạo được biết là ở sát-na thứ sáu, thời không thể có tâm Quả ở sát-na thứ bảy được. Điều đó không thể chấp nhận là đúng được.

Đoạn 18 "Và ở điểm này vị Nhập Lưu được gọi là Bạc Thánh Thứ Hai." Như vậy vị ấy được gọi là Bạc Thánh Thứ Hai. Ở sát-na tâm Đạo vị ấy được gọi là Bạc Thánh Thứ Nhất, chỉ trong một thời ngời, trong một chuỗi các sát-na tâm nối tiếp nhau cực kỳ ngắn. Ở sát-na Đạo vị ấy là Bạc Thánh Thứ Nhất và ở sát-na Quả vị ấy là Bạc Thánh Thứ Hai. Đó là lý do vì sao có tám bậc thánh. Tôi tin rằng chúng ta chỉ có thể gặp bốn Bạc Thánh, tức là chỉ gặp những vị đã đạt đến giai đoạn Quả. "Dù vị ấy có thể dễ duôi đến đâu, vị ấy nhất định sẽ đoạn tận khổ khi vị ấy đã du hành và trải qua vòng tử sanh luân hồi giữa chư thiên và loài người trong lần thứ bảy." Điều này là vì vị ấy đã trở thành một bậc Nhập Lưu (Sotāpanna). Dù vị ấy có thể dễ duôi đến đâu — có nghĩa là nếu vị ấy không hành thiện thêm nữa; điều này không có nghĩa rằng vị ấy có thể phạm vào ngũ giới. Nếu vị ấy từ bỏ hành thiện hoặc nếu vị không hành thiện để đạt đến những giai đoạn chứng đắc cao hơn, vị ấy nhất định cũng sẽ đoạn tận khổ khi đã du hành và trải qua vòng tử sanh luân hồi giữa chư thiên và loài người trong lần thứ bảy. Như vậy vị ấy sẽ chỉ tái sanh bảy lần, và ở kiếp thứ bảy vị ấy chắc chắn sẽ trở thành một vị A-la-hán và đoạn tận khổ đau. Do đó vị Nhập Lưu có thêm bảy lần tái sanh nữa.

Đoạn 19 "Ở cuối tâm Quả tâm vị ấy nhập vào hữu phần." Như vậy sau giai đoạn Quả là hữu phần. Cuối tâm quả có nghĩa là ở cuối của tiến trình tâm. "Sau đó, nó sanh lên như ý môn hương tâm cắt đứt dòng hữu phần nhằm mục đích phản khán hay xét lại Đạo." Ở đây ngay sau khi trở thành một bậc Thánh Nhân, vị ấy phản khán hay xét lại Đạo, Quả, Niết-Bàn, các phiền não đã đoạn trừ và các phiền não còn lại. Đây là năm pháp mà một người đã đạt đến giác ngộ sẽ xét lại hay phản khán trên đó.

- Học nhân: Như vậy sự giác ngộ ở đây khác với Niết-Bàn sao?
- Thầy: Đúng vậy. Giác ngộ là tâm còn Niết-Bàn là đối tượng của sát-na giác ngộ đó. Vào sát-na giác ngộ tâm Đạo sanh và tâm Đạo này lấy Niết-Bàn làm đối tượng. Vì thế Niết-Bàn là một đối tượng ngoại giới. Nó được tâm Đạo và tâm Quả lấy làm đối tượng.

Ngay sau giác ngộ vị ấy sẽ phản khán hay xét lại trên năm pháp. Thế nào là năm? Đạo, Quả, Niết-Bàn, phiền não đã đoạn, phiền não còn lại. Những phiền não nào Ta đã đoạn và những phiền não còn lại (cần phải đoạn), điều này cũng được người hành thiền xét lại. Kế tiếp, trong số năm pháp này “Bậc Hữu Học có thể xét hoặc có thể không xét lại những phiền não đã đoạn và những phiền não còn lại. “ Như vậy hai pháp cuối cùng họ có thể xét hoặc không xét lại. Ba pháp đầu— Đạo, Quả và Niết-Bàn, họ nhất định phải phản khán. Nhưng những phiền não đã đoạn và những phiền não còn lại họ có thể xét lại hoặc không xét lại cũng được. “Trên thực tế, chính do không phản khán như vậy mà Mahānāma đã hỏi Đức Thế Tôn ‘Còn giai đoạn nào trong con vẫn chưa được đoạn trừ mà do giai đoạn ấy thỉnh thoảng những tham pháp xâm chiếm tâm con và an trú?’”Lúc bấy giờ Mahānāma đã là một con người giác ngộ, nhưng đôi khi vị ấy vẫn có những ý nghĩ về tham, những ý nghĩ về sân, những ý nghĩ về sợ hãi. Chính do vị ấy không phản khán hay xem xét lại những phiền não khi đạt đến giác ngộ. Vì thế vị ấy không biết những phiền não nào đã được đoạn trừ và những phiền não nào còn lại cần phải đoạn trừ. Vì thế vị ấy mới hỏi Đức Phật về điều này. Đức Phật nói với vị ấy rằng do vị ấy đã không phản khán những phiền não, cho nên vị ấy không biết.” Tất cả những điều này được trích dẫn từ Trung Bộ Kinh (Majjhima Nikāya).

[Đạo Trí Thứ Hai – Bậc Thánh Thứ Ba]

Đoạn 22 “Tuy nhiên, sau khi phản khán theo cách này, hoặc trong cùng thời thiền toạ ấy hoặc trong một dịp khác vị Thánh Đệ Tử là bậc Nhập Lưu làm nhiệm vụ của mình để đạt đến bình diện thứ hai bằng cách làm suy giảm dục tham và sân” và v.v... Một người có thể tiến hành để đạt đến giai đoạn thứ hai trong cùng một thời ngồi thiền đó hoặc vị ấy có thể ngưng hành sau khi đạt đến giai đoạn thứ nhất. Vị ấy có thể nghỉ ngơi hoặc vị ấy có thể không hành thiền trong thời gian dài. Điều đó tùy thuộc vào vị ấy. Trong cùng thời ngồi thiền hay trong một dịp khác vị ấy sẽ tiếp tục việc thực hành của mình. Đôi khi một người trở thành bậc Nhập Lưu và rồi vị ấy có thể vẫn là một bậc Nhập Lưu trong nhiều tháng hay nhiều năm. Sau đó vị ấy hành thiền lại và đạt đến giai đoạn thứ hai. Hay một số người có thể đạt đến bốn giai đoạn, hay ba giai đoạn, hay

hai giai đoạn trong một thời ngỗ thiên. Như vậy điều đó tùy thuộc vào ước muốn đạt đến các giai đoạn cao hơn của vị ấy.

“Vị ấy kết hợp (samodhāna)<sup>37</sup> (ngũ) Căn, (ngũ) Lực, các Giác Chi, và vị ấy lật đi lật lại cũng các hành được phân định như sắc, thọ, tưởng, hành, thức ấy với trí hiểu biết rằng chúng là vô thường, khổ, vô ngã, và vị ấy bắt tay vào tiến trình minh sát tăng tiến không ngừng.” Như vậy sau khi đạt đến giai đoạn thứ nhất, nếu vị ấy muốn đạt đến giai đoạn thứ hai, vị ấy phải hành thiên minh sát trở lại. Nhưng lúc này trí minh sát của vị ấy trở nên nhanh lẹ, không giống như trí minh sát của những người bình thường. Tuy nhiên để đạt đến giai đoạn thứ hai, thứ ba, và thứ tư vị ấy vẫn phải hành thiên minh sát trở lại. Nói chung, trước mỗi giai đoạn vị ấy đều phải hành thiên minh sát. Đó là lý do vì sao người ta nói không thể có giác ngộ ngoài minh sát. Vì thế minh sát phải đi trước tất cả mọi sự giác ngộ hay đi trước sự sanh khởi của tâm Đạo. Như vậy chúng ta có Nhị Đạo và Bạc Thánh Thứ Ba, Nhị Quả và Bạc Thánh Thứ Tư, và v.v...

[Nhị Quả — Bạc Thánh Thứ Tư]

Đoạn 24 “Tâm Quả phải được hiểu là sanh liên theo trí này theo cách đã nói ở trước. Và tại điểm này Bạc Nhất Lai này được gọi là Bạc Thánh Thứ Tư (người đã đạt đến giai đoạn thứ hai). Như vậy vị ấy là Bạc Thánh Thứ Tư. Vị ấy nhất định sẽ đoạn tận khổ sau khi trở lui đời này một lần nữa.” Ở đây trở lui ‘đời này’ muốn nói gì? Đó là cõi người này. Sau khi đạt đến giai đoạn thứ hai, vị ấy có thể tái sanh như một chúng sanh cõi trời và từ đó vị ấy sẽ tái sanh làm người trở lại. Vì thế vị ấy được gọi là bạc Nhất Lai, tức vị ấy là người còn trở lại đây (cõi người) một lần nữa. Do vậy ‘trở lui đời này’ có nghĩa là trở lui ‘cõi nhân loại này’.

Tam Đạo (Đạo Thứ Ba) là Bất Lai. Đúng không? Và Tam Đạo được theo liền sau bởi Tam Quả. Như vậy sau Tam Quả vị ấy được gọi là một Bạc Bất Lai, và là bạc Thánh Thứ Sáu.

Đoạn 27 “[Sau khi chết] vị ấy hóa sanh [ở nơi khác] và nhập diệt ở đó không bao giờ trở lui, không bao giờ đi đến cõi đời này lại nữa, qua kiết sanh. Ở đây chúng ta thấy chữ ‘đến cõi đời này’. ‘Đến cõi đời này’ là ‘đến cõi dục này’. Điều đó có nghĩa là vị ấy sẽ không còn đi đến ‘cõi nhân loại’ hay ‘đến cõi chư thiên dục giới’ này nữa. Như vậy có một sự khác nhau giữa hai. Ở trên khi nói ‘đến cõi đời này’ là muốn nói ‘đến cõi nhân loại này’, còn ở đây ‘đến cõi đời

<sup>37</sup> samodhāneti: [samodhāna 的 denom.] kết hợp 結合, liên kết 連結。

này' có nghĩa là 'đến cõi người hay cõi chư thiên dục giới này'. Lý do là vì sau khi đạt đến giai đoạn giác ngộ thứ ba và sau khi trở thành Bạc Bất Lai, vị ấy sẽ tái sinh vào cõi Phạm Thiên, chứ không còn tái sinh cõi người hay cõi chư thiên dục giới nữa. Vị ấy sẽ tái sinh như một vị Phạm Thiên trong 'cõi tịnh cư thiên' (cõi của những người thanh tịnh). Có năm cõi tịnh cư thiên và vị ấy sẽ tái sinh vào một trong các cõi tịnh cư ấy. Như vậy 'cõi đời này' ở đây không chỉ có nghĩa là cõi nhân loại này mà nói chung cả cõi dục giới (kāmāvacara) này.

Đoạn 28. “Bây giờ sau khi phản khán theo cách này, hoặc trong cùng thời ngôi thiên ấy hoặc trong một dịp khác vị Thánh Đệ Tử này” và v.v..., vị ấy trở thành một bậc A-la-hán. Như vậy Tứ Đạo và Tứ Quả sanh. Sau tâm Quả vị ấy được gọi là Bạc Thánh Thứ Tám hay bậc A-la-hán. Chúng ta nói rằng có tám Bạc Thánh, tám loại Người Thánh. Nhưng trong thực tế chúng ta chỉ có thể gặp bốn Người Thánh bởi vì những người thứ nhất, thứ ba, thứ năm và thứ bảy chỉ hiện hữu trong một sát-na tâm mà thôi. Do đó làm thế nào chúng ta có thể bắt kịp một sát-na tâm? Vì thế trong thực tế chỉ có bốn Bạc Thánh, nhưng thông thường chúng ta vẫn nói rằng có tám Bạc Thánh. Lý do là vì họ là khác nhau ở sát-na Tâm Đạo và ở những sát-na Tâm Quả.

Đoạn 32 'Các pháp kết hợp với Đạo' có nghĩa là các pháp (có mặt) ở sát-na tâm Đạo hay các pháp đi kèm với sự giác ngộ. Các pháp đi kèm với giác ngộ được nói là có 37 pháp. Đó là bốn niệm xứ, bốn chánh cần, bốn như ý túc, năm căn, năm lực, bảy giác chi và tám Thánh Đạo. Nếu cộng tất cả lại chúng ta có 37 pháp. Tuy nhiên trong thực tế thì không có 37 pháp. Vậy có bao nhiêu? Là những người học Vi-diệu-pháp các bạn có nhớ là có bao nhiêu không? Thực ra chỉ có 14 pháp thôi. Lý do là vì, ví dụ, niệm (sati) là một tâm sở, nhưng ở đây nó được mô tả như bốn (bốn niệm xứ). Và thứ hai bốn chánh cần, chỉ là tinh tấn (vīriya). Một tinh tấn nhưng được mô tả như bốn. Như vậy trong thực tế chỉ có 14.

Đoạn 34 “Xứ (paṭṭhāna<sup>38</sup>) là do sự thiết lập bằng cách đáp xuống” và v.v... Đây là sự mô tả của từ Pāli 'paṭṭhāna', 'upaṭṭhāna', Niệm tự nó kể như xứ là 'Nơi đặt Niệm'." Như vậy 'Niệm Xứ' là sự thiết lập vững chắc của niệm. “Niệm có bốn loại bởi vì nó nảy sinh liên quan đến các đối tượng thân, thọ, tâm và pháp, xem chúng như bất tịnh, khổ, vô thường, và vô ngã, và bởi vì nó hoàn thành nhiệm vụ từ bỏ tướng về tịnh (đẹp), lạc, thường, và ngã. Đó là lý do tại

<sup>38</sup> paṭṭhāna: n. [Sk. prasthāna] 出發 xuất phát, 發趣 phát thú. Ở đây niệm xứ đơn giản chỉ là nơi đặt hay thiết lập niệm.

sao ‘Bốn Niệm Xứ’ được nói.” Vì thế một niệm được mô tả ở đây thành bốn bởi vì nó nảy sinh liên quan đến các đối tượng thân, thọ, tâm, pháp, xem chúng như bất tịnh, khổ, vô thường và vô ngã, và đồng thời từ bỏ tướng về tịnh, lạc, thường, và ngã. Như vậy đây là bốn phương diện quán niệm. Đó là lý do tại sao có bốn niệm xứ.

Đoạn 35. Kế tiếp là bốn chánh cần. “Nhờ nó họ cố gắng, như vậy nó là chánh cần” và v.v... Đây là những giải thích từ ngữ. Như vậy tinh tấn (*vīriya*) được mô tả ở đây như bốn chánh cần bởi vì nó có những nhiệm vụ khác nhau. “Nó hoàn thành những nhiệm vụ từ bỏ các bất thiện pháp đã sanh, ngăn ngừa sự sanh khởi của những bất thiện pháp chưa sanh, làm sanh khởi những thiện pháp chưa sanh, và duy trì những thiện pháp đã sanh. Đối với bất thiện (*akusala*) có hai phương diện và đối với thiện (*kusala*) có hai phương diện. Tinh tấn loại trừ *akusala* đã sanh, tinh tấn không để cho *akusala* mới sanh, tinh tấn làm cho *kusala* chưa sanh sanh khởi, tinh tấn tu tập hay phát triển *kusala* đã sanh. Như vậy có bốn phương diện. Đó là lý do vì sao có bốn chánh cần hay chánh tinh tấn.

Đoạn 36 nói về *iddhipāda* hay như ý túc. Chúng được gọi trong Pāli là ‘*iddhipāda*’, ‘những Con Đường đưa đến Sức Mạnh’ hay ‘những Căn Bản cho Thành Công’. Tôi nghĩ bốn như ý túc này đã được nói đến ở đâu đó trong chương 12, đoạn 44 rồi. Bốn *Iddhipāda* là gì? “Nó có bốn là dục (ước muốn), cần, tâm và thẩm<sup>39</sup> (trí tuệ *paññā*). ‘Thẩm’ thực sự có nghĩa là sự hiểu biết chính xác chứ không chỉ là điều tra, không chỉ là thẩm sát suông. Vì thế đây là những Con Đường đưa đến Sức Mạnh. “Đây chỉ là pháp siêu thế. Nhưng do những chữ ‘Nếu một vị tỳ-kheo có được định, có được nhất tâm nhờ lấy dục làm trưởng, thì đây được gọi là định do dục’ v.v... , chúng cũng là hiệp thế như những pháp có được nhờ sự ưu thắng của dục (*chanda*), v.v... Vào khoảnh khắc

---

<sup>39</sup> Bốn như ý túc (*Iddhipāda*), nền tảng để thành tựu, yếu tố để đạt đến thiên định đạo quả:

1. Dục như ý túc (*Chandiddhipāda*), lòng mong mỏi, ước muốn, hoài bão.
2. Cần như ý túc (*Viriyyiddhipāda*), sự siêng năng, sự cố gắng, sự nỗ lực, không nản chí.
3. Tâm như ý túc (*Cittiddhipāda*), sự chú ý, quyết định, gắn bó với mục đích.
4. Thẩm như ý túc (*Vimamsiddhipāda*), tức là trí tuệ sáng suốt, tinh giác, trạch pháp, hiểu cặn kẽ chính xác.

Tứ như ý túc nên hiểu theo hai khía cạnh: khía cạnh thực chứng, là dục cần tâm thẩm khởi lên trong tâm đạo, thuộc về pháp siêu thế; khía cạnh tu tập, là dục cần tâm thẩm khởi lên trong tâm thiện dục giới, thuộc pháp đàng giác (*Bodhipakkhiya*).

D.III.221; Vh.216 (KTPH tỳ-kheo Giác Giới)

giác ngộ chúng là siêu thế, nhưng vào lúc thực hành thiền minh sát chúng là hiệp thế.

Đoạn 37 “ ‘Căn’ (Indriya, căn hay quyền) trong nghĩa của sự ưu thắng, hay nói cách khác của sự vượt qua, bởi vì [những pháp này, như các quyền,] lần lượt vượt qua sự bất tín, lười biếng, thất niệm, tán tâm và lầm lẫn.” Như vậy có năm quyền. Thế nào là năm? Tín, tấn, niệm, định và tuệ. Những đối nghịch của chúng là bất tín, lười biếng, thất niệm, tán tâm và lầm lẫn. “ ‘Lực’ trong nghĩa của không bị dao động hay kiên định, như một sức mạnh (lực) không thể bị bất tín, lười biếng, và v.v...áp đảo” Chúng là những yếu tố mạnh mẽ, chúng không thể bị những đối nghịch của chúng áp đảo. Đó là lý do tại sao chúng được gọi là năm lực (sức mạnh)’. “Cả hai — Căn và Lực đều có năm loại gồm tín, [tấn, niệm, định và tuệ.] mà chúng ta thường gọi là ‘Ngũ Căn’ và ‘Ngũ Lực’.

Đoạn 38 “Niệm, [trạch pháp, tinh tấn, hỷ, tịnh, định và xả.] như các yếu tố nơi một người đang trở nên giác ngộ, là ‘Thất Giác Chi’.” Chúng được gọi là ‘Thất Giác Chi’ (bảy yếu tố dẫn đến giác ngộ) — niệm giác chi (*Satisambojjhaṅga*), trạch pháp giác chi (*Dhammavicayasamboj-jhaṅga*), tinh tấn giác chi (*Vīriyasambojjhaṅga*), hỷ giác chi (*Pītisambojjhaṅga*), tịnh giác chi (*Passaddhisambojjhaṅga*), định giác chi (*Samādhisambojjhaṅga*) và xả giác chi (*Upekkhāsambojjhaṅga*). Và Chánh Kiến, Chánh Tư Duy, Chánh Ngữ, Chánh Nghiệp, Chánh Mạng, Chánh Tinh Tấn, Chánh Niệm và Chánh Định là tám yếu tố của Bát Chánh Đạo.

Đoạn 39 “như vậy có 37 pháp dự phân vào sự giác ngộ. Bây giờ ở giai đoạn tiền giác ngộ khi minh sát trí hiệp thế đang xảy ra, các pháp này được tìm thấy trong phần lớn các tâm như sau.” Khi bạn đang hành thiền minh sát, những yếu tố này hay những pháp này đến trong tâm bạn, nhưng với các loại tâm khác nhau. Lúc này tâm bạn có thể trú trên quán thân hay niệm thân. Lúc khác tâm có thể trú trên các cảm thọ và v.v... Như vậy phần lớn các tâm sẽ đi cùng với chúng. Nhưng vào sát-na tâm Đạo thì tất cả những pháp này đều sanh. Tức là vào lúc bất kỳ một trong bốn loại Đạo trí sanh [tất cả những pháp này] được tìm thấy trong một tâm duy nhất.” Tất cả những pháp này cùng sanh với một tâm Đạo duy nhất ấy. Đó là sự khác nhau. Khi chúng còn là hiệp thế, chúng sanh với các loại tâm khác nhau, nhưng khi chúng là siêu thế, chúng sanh với một loại tâm gọi là tâm Đạo.. “Trong sát-na Quả 33 ngoại trừ Tứ Chánh Cần được thấy.” Thực sự ra thì Tứ Chánh Cần (bốn pháp tinh tấn) cũng sanh kèm với tâm Quả, nhưng nhiệm vụ của chúng chỉ nổi bật ở sát-na tâm Đạo mà thôi. Đó là lý do vì sao chúng được loại ra ở tâm Quả. Thực tế tâm Quả cũng có tinh

tấn (vīriya) đi kèm. Vīriya hay tinh tấn là một tâm sở cùng sanh với nhiều loại tâm trong đó có cả tâm Quả.

Đoạn 40 “Khi những pháp này được tìm thấy trong một tâm duy nhất theo cách này, chính một loại niệm mà đối tượng của nó là Niết-bàn được gọi là ‘Tứ Niệm Xứ’” và v.v... Như vậy khi chúng sanh với một tâm vào sát-na tâm Đạo, lúc đó chúng không bắt những đối tượng khác bởi vì tâm Đạo chỉ lấy Niết-bàn làm đối tượng. Do tâm Đạo lấy Niết-bàn làm đối tượng nên chúng cũng lấy Niết-bàn làm đối tượng. Đó là sự khác nhau. Kế tiếp chúng ta có chín trong một cách, một trong hai cách, rồi trong bốn cách, trong năm cách và v.v.... Điều đó làm cho bạn quen thuộc hơn với những pháp này.

Chín trong một cách — điều đó có nghĩa là chín pháp chỉ có một nhiệm vụ duy nhất. Do có 37 pháp nên chúng ta sẽ gọi chúng bằng 37 tên. Như vậy chín chỉ có một tên. Đại loại như thế. “Chín pháp này — dục, tâm, hỷ, tịnh, xả, chánh tư duy, chánh ngữ, chánh nghiệp và chánh mạng, chúng được tìm thấy ‘trong một cách’ đó là như con đường dẫn đến thành công (như ý túc) gồm dục. v.v... vì chúng không thuộc về bất kỳ nhóm nào khác.” Vì thế chín pháp đó chỉ có một tên. “(2) Một trong hai cách” tín (saddhā) được tìm thấy ‘trong hai cách, như một căn và như một lực. (3) Rồi trong bốn cách và (4) trong năm cách: ý nghĩa của nó là một pháp khác được tìm thấy trong bốn cách. Ở đây, định là ‘một pháp theo bốn cách’ vì nó là một căn, một lực, một giác chi và một Đạo chi; trí tuệ là ‘một pháp theo năm cách vì tuệ có mặt ở bốn pháp vừa kể và cũng có mặt ở như ý túc.” Những cách này thực ra chỉ để giúp cho bạn quen thuộc hơn với những tâm sở này mà thôi. “(5) Theo tám cách, và (6) theo chín cách: có nghĩa rằng, một pháp khác được tìm thấy theo tám cách và một pháp khác trong chín cách. Niệm là một pháp ‘theo chín cách’.” Điều đó có nghĩa là niệm có tám tên trong số 37 pháp trợ giác ngộ này. Đó là có niệm trong bốn niệm xứ, niệm như một căn, như một lực, như một chi phần giác ngộ và như một Đạo chi. “Tinh tấn là ‘một theo chín cách’ vì nó là bốn Chánh Căn, một như ý túc, một căn, một lực, một giác chi, và một Đạo chi.” Như vậy căn hay tinh tấn có hầu hết hay có con số lớn nhất của các tên hay các nhiệm vụ.

Đoạn 44 “ [(2) Xuất khởi:] minh sát trí hiệp thể không dẫn đến sự xuất khởi hoặc (xuất ra) khỏi sự sanh khởi [của phiền não nội tâm], bởi vì nó không cắt đứt sanh, vốn là hành vi tạo ra sự sanh khởi, hoặc [xuất ra] khỏi tướng [của

các hành ngoại giới], bởi vì nó có tướng kể như đối tượng<sup>40</sup>.” Ở đây có sự xuất khởi hay xuất ra khỏi sanh và xuất ra khỏi tướng. Một số xuất khỏi sanh, một số xuất khỏi tướng, hoặc một số xuất khỏi cả hai.

“Chuyển tặc không dẫn đến sự xuất ra khỏi sanh khởi [bên trong] bởi vì nó không cắt đứt sanh.” Vào sát-na chuyển tặc không có phiền não nào được đoạn trừ, vì thế nó không dẫn đến sự xuất ra khỏi sanh. “Nhưng nó dẫn đến sự xuất ra khỏi tướng.” Lý do là vì nó không lấy các hành làm đối tượng. ‘Tướng’ ở đây có nghĩa là tướng của các hành. Nó lấy Niết-bàn làm đối tượng. Vì thế nó xuất ra khỏi tướng, nhưng không xuất ra khỏi sự sanh khởi (của phiền não). “Do đó mới nói ‘Tuệ xuất khởi và quay đi khỏi ngoại giới là trí chuyển tặc.’” và v.v... “Bốn loại ‘Đạo’ trí này xuất ra khỏi tướng bị cắt đứt bởi vì chúng có vô tướng kể như đối tượng của chúng và cũng xuất ra khỏi sanh bởi vì chúng cắt đứt sự sanh (nguồn gốc). Vì thế chúng xuất khỏi cả hai (sanh và tướng).” Ở đây Tâm Đạo xuất ra khỏi tướng và sanh. Vì chúng không lấy các hành làm đối tượng, nên chúng xuất ra khỏi tướng. Vì vào sát-na tâm Đạo các phiền não bị đoạn trừ, nên chúng xuất ra khỏi sự sanh khởi của phiền não. Như vậy Đạo xuất khỏi cả tướng và sanh.

Đoạn 45 Tôi muốn chỉ ra một điều ở trang 797, xuống khoảng 9 hàng. Ở đó bạn thấy “Chánh Tư Duy trong nghĩa hướng đến xuất khỏi tà tư duy.” Đôi khi chúng ta mô tả Bát Chánh Đạo như có mặt trong lúc hành thiền minh sát. Chúng ta nói khi bạn hành thiền minh sát, tất cả các chi đạo này làm việc một cách hài hòa trong tâm bạn. Như thế nào? Giả sử bạn đang cố gắng tập trung trên hơi thở. Bây giờ bạn cần tâm tinh tấn để giữ cho tâm bạn trên đối tượng. Như vậy là có Chánh Tinh Tấn. Và rồi khi bạn ra sức tinh tấn, tâm bạn đánh vào đối tượng, hay đánh vào mục tiêu như nó là, đại loại như thế. Như vậy là Chánh Niệm đánh vào mục tiêu. Và rồi tâm bạn gắn chặt vào đối tượng trong một lúc. Đó là Chánh Định. Sau khi có Chánh Định bạn thấy bản chất thực của các pháp. Bạn thấy rằng chúng là vô thường, và bạn thấy sự sanh khởi và biến mất của chúng. Đó là Chánh Kiến. Như vậy bạn có được bao nhiêu rồi? Bốn chánh. Còn ba chánh kia, Chánh Ngữ, Chánh Nghiệp, Chánh Mạng, đã được hoàn tất khi bạn thọ trì giới trước khi hành thiền. Bây giờ chúng ta có bảy. Còn Chánh Tư Duy thì sao? ‘Chánh Tư Duy’ thực sự muốn nói tới tâm sở ‘Tầm’ (vitakka). Như vậy chánh tư duy không có nghĩa là tư duy về Niết Bàn hay tư

<sup>40</sup> “Xuất khỏi tướng chính là sự từ bỏ tướng của các hành và lấy Niết-bàn làm đối tượng. Xuất khỏi sanh chính là đi vào trạng thái không còn khả năng làm sanh khởi quả-nghiệp trong tương lai bằng cách tạo ra sự diệt của nhân” (Vism-mhṭ 874)



duy về các hành. Chính tâm sở tâm đó hướng tâm đến đối tượng hay đưa tâm đến đối tượng.

- Học nhân: Như vậy nó có phải là Tư không?
- Thầy: Không. Không phải tư. Nó là cái đem tâm tới đối tượng. Khi bạn bắn một mũi tên, có lẽ nó là lực của cây cung, đại khái nó giống như vậy. Không có tâm (vitakka) tâm sẽ không bắt đối tượng. Như vậy chúng ta cần Tâm để đưa tâm chúng ta đến đối tượng. Do đó việc dán áp tâm vào đối tượng được thực hiện bởi Chánh Tư Duy hay tâm.

Do đó, ở đây chúng ta thấy rằng ‘Chánh Tư Duy trong nghĩa hướng đến’ muốn nói tâm sở này đẩy tâm đến đối tượng, đem tâm đến đối tượng. Nếu tâm không đem tâm tới đối tượng, thời tâm hoàn toàn không thể thấy bất cứ thứ gì. Đó là lý do vì sao nó được sắp vào nhóm với Chánh Kiến. Như vậy Chánh Kiến và Chánh Tư Duy thuộc nhóm Tuệ. Chánh Tinh Tấn, Chánh Niệm, và Chánh Định thuộc nhóm Định. Và ba chánh kia thuộc nhóm Giới (Sila). Vì thế ‘Chánh Tư Duy’ thực sự muốn nói tâm sở tâm đưa tâm tới đối tượng hay đẩy tâm đến đối tượng. Đó là những gì mô tả ở đây.

Đoạn 46. ‘Sự song hành của các Lực’. “Vào thời tu tập tám thiền chúng hiệp thể thì tịnh chỉ lực tăng thịnh.” Khi chúng ta hành thiền định, ở đây ‘tám thiền chúng hiệp thể’ có nghĩa là tám bậc thiền (jhanas). Khi bạn tu tập tám thiền chúng, tịnh chỉ lực tăng thịnh. “Trong khi vào thời tu tập quán vô thường, v.v... tuệ lực tăng thịnh.” Như vậy khi bạn hành thiền minh sát, minh sát trí tăng thịnh và khi bạn hành thiền chỉ (samatha), tịnh chỉ tăng thịnh. “Nhưng vào sát-na Thánh Đạo chúng khởi lên song hành cùng nhau trong nghĩa không cái nào vượt quá cái nào.” Vào sát-na tâm Đạo cả hai — chỉ và quán đều có mặt. “Vì thế có sự song hành của các lực trong trường hợp của mỗi Đạo trí trong bốn trí, theo như nó đã được nói” và v.v... Như vậy có tịnh chỉ lực (định lực) và minh sát lực (tuệ lực). Trong suốt giai đoạn hiệp thể cái này hay cái khác có thể tăng thịnh, nhưng vào sát-na Đạo chúng ngang bằng nhau, không cái nào vượt trội hơn cái nào. “Vì thế chỉ và quán có một tính chất duy nhất trong nghĩa xuất khởi, chúng song hành cùng nhau, không cái nào vượt qua cái nào. Vì lý do đó mới nói rằng: Vị ấy tu tập chỉ và quán (minh sát) song hành cùng nhau trong nghĩa xuất khởi. Ở đây sự xuất khởi và song hành của lực phải được hiểu theo cách này.

Trong đoạn 47 chúng ta có (4) các loại pháp cần phải đoạn trừ, (5) cũng như hành vi đoạn trừ của chúng. Điều này rất quan trọng. Sự giải thích này cho

chúng ta biết những loại phiền não nào được đoạn trừ bằng giai đoạn nào — giai đoạn thứ nhất, giai đoạn thứ hai, giai đoạn thứ ba, và giai đoạn thứ tư. Như vậy sau khi một người đạt đến giai đoạn thứ nhất, vị ấy phải đoạn trừ được một vài loại phiền não. Rồi sau khi đạt đến giai đoạn thứ hai, vị ấy phải đoạn trừ vài loại phiền não khác và v.v... Vậy loại pháp nào được đoạn trừ bởi loại trí nào trong số bốn Đạo trí này cũng như hành vi đoạn trừ chúng ra sao.

“Vì mỗi và một cách riêng rẽ chúng tạo ra sự đoạn trừ của các pháp gọi là kiết sử” và v.v... ‘Mỗi và một cách riêng rẽ’ không phải là cách dịch chính xác. Từ Pāli yathayogaṃ có nghĩa là ‘khi được xem như thích hợp’ hay ‘tùy trường hợp’. Điều đó có nghĩa là mỗi trong số chúng đoạn trừ các phiền não và những pháp khác một cách khác nhau. “Vì khi được xem như thích hợp chúng tạo ra sự đoạn trừ của các pháp gọi là kiết sử, phiền não, tà ác, các pháp thế gian, các loại tham, các loại điên đảo, trói buộc, tà hạnh, lậu hoặc, bộc lưu, triển cái, kiến chấp, chấp thủ, tùy miên, cấu uế, bất thiện nghiệp đạo và bất thiện tâm đang sanh.” Ở đây phiền não được gán cho những tên khác nhau. Tất cả chúng chỉ là những phiền não mà thôi.

Đầu tiên là các kiết sử (saṃyojana). “Ở đây, kiết sử là mười pháp bắt đầu với sắc ái, gọi như vậy bởi vì chúng trói buộc các uẩn [của đời này] vào các uẩn [của đời khác], (chúng trói buộc) nghiệp vào quả của nó hay (chúng trói buộc) các chúng sinh vào khổ.” Đó là lý do tại sao chúng được gọi là ‘kiết sử’. Chúng giống như những sợi dây vậy.

“Vì bao lâu những cái này còn tồn tại thì những cái khác không chấm dứt.” Bao lâu còn có các kiết sử, thời không có sự chấm dứt của các uẩn, không có sự chấm dứt của nghiệp (kamma), không có sự chấm dứt của quả, và không có sự chấm dứt của các chúng sinh và khổ. Chúng được gọi là ‘Kiết sử’.”

“Và trong số những kiết sử này, sắc ái (rūparāga), vô sắc ái (arūparāga), ngã mạn (Māna), trạo cử (Uddhacca), và vô minh (Avijjā) được gọi là ‘năm thượng phần kiết sử’ bởi vì chúng trói buộc các chúng sinh vào các uẩn, v.v..., được tạo ra trong [những hình thức của hữu] cao hơn, trong khi thân kiến (Sakkāyadiṭṭhi), Hoài nghi (Vicikicchā), giới cấm thủ (Sīlabbataparāmāsa), dục ái (Kāmarāga) và sân (Paṭigha), được gọi là những hạ phần kiết sử’ bởi vì chúng trói buộc các chúng sinh vào các uẩn, v.v... được tạo ra trong những trạng thái hiện hữu thấp hơn. Tất cả có mười kiết sử. Kiết sử nào được đoạn trừ bằng Đạo nào sẽ được giải thích ở sau.

Nhóm thứ hai là mười phiền não. “Các phiền não có mười pháp, đó là, tham (lobha), sân (dosa), si (moha), mạn (māna), [tà] kiến (diṭṭhi), nghi (vichikicchā), hôn trầm (thīna), trạo cử (uddhacca), vô tầm (ahirika), vô quý (anottappa).” Chúng được gọi như vậy bởi vì tự thân chúng đã ô nhiễm và chúng còn làm cho các pháp phối hợp với chúng bị ô nhiễm.” Tự thân phiền não là những bất tịnh và chúng còn làm cho các pháp khác bất tịnh. Vì vậy chúng được gọi là các ‘phiền não’. Trong Pāli chúng được gọi là ‘kilesas’.

“Tà có tám, đó là những pháp đối nghịch với Bát Chánh Đạo, — tà kiến, tà tư duy, tà ngữ, tà nghiệp, tà mạng, tà tinh tấn, tà niệm và tà định cùng với tà trí và tà giải thoát thành mười tà.

Ghi chú cuối trang 14 “ ‘Tà trí’, là tà bởi vì nó không xảy ra một cách chơn chánh [tức là không thuận theo chân lý], và là tà hay sai lầm do những giải thích sai, v.v..., nói chung nó chỉ là ảo tưởng. ‘Tà giải thoát’ là quan niệm sai lầm về sự giải thoát cho rằng sự giải thoát xảy ra ở ‘Đỉnh Thế Giới’. Người ta nghĩ rằng sẽ có giải thoát khi một người đã đạt đến sự hiện hữu cao nhất. Đó gọi là ‘Tà Giải Thoát’. Như vậy có tám tà hoặc có thể là mười tà. Khi chúng ta xem nó là mười, chúng ta phải thêm tà trí và tà giải thoát vào.

Kế tiếp là tám pháp thế gian. Pháp thế gian là những pháp mà con người gặp hay trải nghiệm trong cuộc sống đời thường của họ. Có tám pháp này — được, mất, vinh, nhục, lạc (hạnh phúc), khổ (đau), khen, chê. Những từ Pāli dùng ở đây là lābha (得利 đắc lợi) và alābha (失利, thất lợi) nghĩa là được lợi và mất lợi. Đối với ‘vinh’ thì chữ được dùng trong Pāli là ‘Yasa’ (名称, danh xưng) và đối với ‘nhục’ từ Pāli là ‘ayasa’ (不名称, 恶名, bất danh xưng, ác danh). Chữ ‘yasa’ muốn nói tới hai điều. Một là danh tiếng hai là những người theo. Chúng ta nên giải thích điều này ở đây không phải như danh tiếng mà như có những người theo, có học trò hay đệ tử. Đối với ác danh chúng ta phải nói là cô độc, không có người theo hay có ít người theo. Chúng ta không nói ‘vinh và nhục’ bởi vì như vậy nó sẽ giống với hai pháp cuối, khen và chê. Vì thế thay vì nói ‘vinh’, ‘nhục’ chúng ta nên nói ‘có đông đồ chúng’ hay ‘không có đồ chúng’. Lạc và khổ, khen và chê — Tám pháp này ai cũng phải gặp trong cuộc sống và không ai có thể thoát khỏi. “Chúng được gọi như vậy bởi vì chúng cứ nối tiếp theo nhau liên tục bao lâu thế gian còn tồn tại,” Có lúc chúng ta được lợi lúc khác chúng ta lại mất lợi và v.v... Đôi khi chúng ta có được những gì chúng ta muốn và đôi khi chúng ta không được những gì chúng ta muốn hoặc mất những gì chúng ta có.

“Nhưng khi những pháp thể gian này được bao gồm, thì theo cách dùng có tính ẩn dụ về tên của nhân [đem đặt cho quả của nó], sự tán thành cái được, v.v..., như mục đích của nó và sự tức giận cái mất như mục đích của nó cũng phải hiểu là đã được bao gồm.” Ở đây cách dịch có hơi khác so với nguyên bản. Những gì được nói trong nguyên bản là: theo cách dùng có tính ẩn dụ về các nhân đặt tên cho quả (của nó) thì sự tán thành và tức giận cũng phải được hiểu như muốn nói tới các pháp thể gian. Khi chúng ta nói ‘Pháp thể gian’, chúng ta muốn nói tới được, mất, v.v..., tuy nhiên ở đây chúng ta không muốn nói tới được, mất,... mà muốn nói tới cái thái độ tán thành và tức giận hay những phản ứng của chúng ta đối với những tình trạng này. Đây là tám tình trạng của cuộc sống. Khi chúng ta được lợi chúng ta tán thành. Điều đó có nghĩa là chúng ta dính mắc vào cái được lợi ấy. Khi chúng ta mất lợi, chúng ta có sự tức giận. Thái độ tán thành và tức giận hay thái độ tham và sân ấy là những gì từ pháp thể gian (lokadhamma) muốn nói, chứ không chỉ là được, mất, v.v...thôi. Như vậy, bằng những từ ‘pháp thể gian theo cách dùng có tính ẩn dụ về các nhân được đặt tên cho quả của nó’ muốn nói tới thái độ tán thành và tức giận của chúng ta trước được, mất,... Điều đó ngụ ý rằng tên thực sự là tên của nhân, nhưng chúng ta phải xem là quả. Bởi vì có được lợi nên có tán thành, có tán thành tức có tham. Vì thế được lợi là nhân sanh ra tham. Khi chúng ta nói ‘được lợi’, thì được lợi là nhân hay tên của nhân. Nhưng những gì chúng ta phải thực sự hiểu ở đây là quả của nhân đó. Nó cũng giống như khi chúng ta nói đường là bệnh tiểu đường vậy.

“Các loại bòn xén có năm, đó là, bòn xén về trú xứ, gia đình, lợi lộc, Pháp (dhamma), và tiếng khen, xảy ra khi một người không thể chịu đựng được việc chia sẻ với người khác bất kỳ thứ nào trong năm thứ bắt đầu với trú xứ này. Từ Pāli cho các loại bòn xén này là macchariya<sup>41</sup>. Macchariya là một trong những tâm sở. ‘Macchariya’ thực sự có nghĩa là không thể chịu đựng được việc chia sẻ với người khác. Tôi có cái này và tôi không muốn chia sẻ nó với người khác. Nếu người khác đến và sử dụng nó, Tôi tức giận. Đó là những gì từ macchariya hay bòn xén muốn nói. Nó không chỉ là sự keo kiết, bủn xỉn. Chúng ta có hai tâm sở , ‘issa’ (ganh tỵ) và ‘macchariya’ (bòn xén). Ở đây macchariya không phải là keo kiết vì keo kiết là tham (lobha). Nó là sự dính mắc. Trong khi macchariya lại đi kèm với sân (dosa). Nó là sự không chịu đựng được việc chia sẻ cái gì đó với người khác. Bòn xén có năm, đó là, bòn xén về trú xứ, gia đình, lợi lộc, Pháp (Dhamma) và tiếng khen. Đôi khi chúng ta không muốn người khác đến chỗ chúng ta và sống với chúng ta. Đó là sự bòn xén liên quan đến trú

<sup>41</sup> Macchariya: 慳 san, keo kiết, bòn xén (avarice)

xứ hay chỗ ở. ‘Gia đình’ đặc biệt có ý nghĩa đối với các vị sư hơn người tại gia cư sĩ. Các vị sư luôn luôn phụ thuộc vào người tại gia để sống. Vì thế họ có thể có sự dính mắc. Giả sử chúng ta nói cô đó là người hộ độ của tôi. Vì thế tôi không muốn các vị sư khác quen với gia đình người hộ độ của tôi. Nó là cái gì đó đại loại như thế. Lợi lộc là những gì một người có được. Dhamma (Pháp) — giả sử bạn hành thiện và có được một vài kết quả nào đó và bạn không muốn những kết quả đó xảy ra với người khác. Nếu những người khác có được những kết quả giống như bạn, bạn không vui. Và loại bỏ sên cuối cùng là ‘tiếng khen’. Từ Pāli của nó là ‘vaṇṇa’. Vaṇṇa được giải thích là muốn nói tới hai điều. Một là dung sắc hay sắc đẹp và cái kia là tiếng khen. Giả sử bạn có một khuôn mặt đẹp. Bạn không muốn người khác có khuôn mặt đẹp. Đại khái là như thế. Như vậy ‘vaṇṇa’ có thể muốn nói tới cả hai — sắc đẹp và tiếng khen.

“Điên đảo có ba, đó là tướng điên đảo, tâm điên đảo và kiến điên đảo, xảy ra khi nhận thức các đối tượng vô thường cho là thường, khổ là lạc, vô ngã là hữu ngã, và bất tịnh là tịnh.” Nếu chúng ta xem các pháp là thường, lạc, ngã, tịnh, thì đó là một trong ba loại điên đảo — tướng điên đảo, tâm điên đảo, và kiến điên đảo này.

“Các trói buộc (ganthā: hệ phược) có bốn bắt đầu với tham, sở dĩ gọi như vậy vì chúng trói buộc thân tâm lý vào thân vật lý. Chúng được mô tả như ‘tham thân hệ phược’ (*abhiññhā kāyagantho*), ‘sân thân hệ phược’ (*byāpādo kāyagantho*), ‘giới cấm thủ thân hệ phược’ (*sīlabbataparāmāso kāyagantho*) và ‘thủ thực chấp thân hệ phược’ (*idamsaccābhiniveso kāyagantho*) tức khẳng khẳng cho rằng [chỉ] đây là sự thực. Đó gọi là ‘hệ phược’ hay trói buộc ở đây.

“Phi đạo là một thuật ngữ chỉ cách làm những gì lẽ ra không nên làm và không làm những gì lẽ ra phải nên làm, xuất phát từ dục, sân, si, và sợ hãi.” Từ Pāli là ‘agati<sup>42</sup>’. Thực ra nó là sự thiên vị. Chúng ta nên nói xuất phát từ tham chứ không phải từ dục. Nếu tôi dính mắc vào người nào, lúc đó tôi sẽ có một sự thiên vị có lợi cho người ấy. Tôi không công bằng đối với những người khác. Đó là lý do vì sao nó được gọi là ‘phi đạo’ (cách làm trái đạo hay cách làm xấu, bad ways). Đôi khi chúng ta ghét một người nào và chúng ta không đối xử công bằng với người ấy. Đôi khi chúng ta thiên vị vì sợ hãi. Nếu chúng ta làm điều này, một người nào đó sẽ làm chuyện gì đó sau lưng chúng ta. Vì thế chúng ta sợ người ấy. Do sợ hãi chúng ta có thể làm điều thiên vị đối với người ấy. Đôi

<sup>42</sup> Agati : 非道 (phi đạo), 不応行 (bất ứng hành, không nên làm)

khi chỉ là sự si mê. Do ngu dốt tôi thiên vị người này hơn người kia. Sự thiên vị này gọi là ‘phi đạo’.

“Lậu hoặc (āsavas): Bao lâu tâm chuyển tộc [trong trường hợp của các trạng thái tâm] và bao lâu đỉnh của hữu [trong trường hợp của các loại hữu (ở đây bhava có nghĩa là các cõi hay sự hiện hữu), tức là trạng thái thiên vô sắc thứ tư.] có sự rỉ chảy do [bản chất hữu vi] của đối tượng.” Ý nghĩa đích thực ở đây là các lậu hoặc này rỉ chảy giống như chất mỡ rỉ chảy ra từ một vết thương. Từ Pāli là ‘āsava’<sup>43</sup>. ‘Ā’ có nghĩa là ‘cho đến tận’, và ‘sava’ hay lậu có nghĩa là ‘rỉ chảy’, tiết rỉ’. Ở đây ‘lậu’ phải được hiểu như lấy làm đối tượng. Thực ra thì ‘lậu’ có nghĩa là những cái này lấy cái gì đó làm đối tượng và chúng tiết rỉ ra (lậu) cho đến tận sát-na chuyển tộc, cho đến tận cảnh giới cao nhất, hay sự hiện hữu cao nhất (phi tướng phi phi tướng xứ). Những lậu hoặc này là gì? Dục lậu, hữu lậu, kiến lậu và vô minh lậu (chi pháp của nó là tham, tà kiến, vô minh). Những pháp này có thể bắt các đối tượng cho đến tận sát-na chuyển tộc và chúng có thể lấy cảnh giới cao nhất (đỉnh của hữu) làm đối tượng. Như vậy nó phải được hiểu theo cách bắt lấy đối tượng. ‘Chúng tiết rỉ’ có nghĩa là chúng lấy các pháp ấy làm đối tượng.

Có một ghi chú cuối trang (ghi chú 15 trang 714). Tôi không nghĩ tác giả thực sự hiểu những gì vị ấy đang nói đến ở đây. ‘Cho đến tận’ — tôi không biết nó có thể giải thích được trong tiếng Anh hay không nữa. Từ Pāli ‘Ā’ ở đây được dịch là ‘cho đến tận’, có thể muốn nói tới hai điều. Chúng ta hãy giả sử một là (sát-na) chuyển tộc đi. Nó có thể có nghĩa là cho đến tận chuyển tộc, nhưng loại trừ chuyển tộc ra. Nó chỉ vừa chạm đến pháp (dhamma) đó. Đôi khi nó có thể có nghĩa ‘bao gồm’. Như vậy có hai nghĩa cho từ Pāli ‘Ā’ hay ‘cho đến tận’. Chẳng hạn những cánh đồng chạy dài cho đến tận núi. Chúng dừng lại khi có một ngọn núi. Những cánh đồng không bao gồm núi. Hay khi chúng ta nói danh tiếng của Đức Phật (được truyền) đi cho đến tận cõi giới cao nhất, điều đó bao gồm luôn cõi cao nhất. Ở đây sự bao gồm muốn nói. Như vậy ‘cho đến tận chuyển tộc có nghĩa là lên đến chuyển tộc. ‘Cho đến tận đỉnh của hữu’ hay ‘cho đến tận cõi giới cao nhất’ nghĩa là bao gồm luôn cả cõi cao nhất. Tôi nghĩ bạn sẽ nói ‘cho đến’ hay đại loại như thế. Đúng không? Vì ‘Thứ Hai cho đến thứ Sáu’ có nghĩa là thứ Hai và những ngày còn lại gồm luôn cả thứ Sáu.

“Đây là một từ chỉ dục tham, hữu tham, tà kiến, và vô minh, do sự tiết rỉ [của những phiền não] từ các căn môn không được phòng hộ giống như nước

<sup>43</sup> Āsava :m. [BSk. āsava < ā-sru] 漏 (lậu), 流漏 (lưu lậu), 煩惱 (phiền não), 酒. -kkhaya 漏盡 (lậu tận).

rỉ ra từ những vết nứt trong một cái bình theo nghĩa nhỏ giọt liên tục, hay do sự tạo ra cái khổ tử sanh luân hồi của chúng.”

Pháp kế tiếp là bộc lưu. Nó cũng giống lậu hoặc. Chúng được gọi là ‘bộc lưu’ “trong nghĩa quét vào đại dương sanh hữu và trong nghĩa khó vượt qua.”

“Ách phược (yogā<sup>44</sup>) sở dĩ gọi là ách phược bởi vì nó không cho phép thoát ra khỏi một đối tượng và thoát ra khỏi khổ. Cả hai ‘bộc lưu’ và ‘ách phược’ đều là những từ ngữ chỉ cho các lậu hoặc đã đề cập ở trên.” Cũng những pháp ấy có khi gọi là ‘lậu hoặc’, có khi gọi là ‘bộc lưu’, có khi gọi là ‘ách phược’.

“Triền cái (nīvarāna)<sup>45</sup> có năm, đó là, dục tham, [sân hận, hôn trầm thuy miên, trạo cử hối hận, và hoài nghi,] trong nghĩa gây chướng ngại, cản trở, và che đậy [thực tại] khỏi tâm.” Đây là năm chướng ngại mà chúng ta luôn luôn gặp phải trong lúc hành thiền.

“Tà giải (hiểu sai — parāmāsa<sup>46</sup>) là một từ chỉ cho tà kiến, bởi vì nó xảy ra ở phương diện chẳng những không nhận biết được tự tánh (đặc tính riêng) của một pháp (có nghĩa là vượt qua tự tánh của một pháp.) mà còn hiểu theo cách khác một đặc tính riêng không có thật.” Điều đó có nghĩa là chấp sai lầm một cái gì đó.

Thủ là upādāna. “Thủ có bốn bắt đầu với dục thủ,... đã trình bày đầy đủ các phương diện của nó trong phần mô tả về Pháp Duyên Sanh.”

“Những khuynh hướng tùy miên (anusaya)<sup>47</sup> có bảy, đó là ái dục tùy miên, v.v..., trong nghĩa thâm căn cố đế, đã được tuyên bố như vậy: dục ái tùy miên, sân tùy miên, mạn tùy miên, kiến tùy miên, nghi tùy miên, hữu ái tùy miên, vô minh tùy miên.” Tất cả có bảy. “Vì chính do sự thâm căn cố đế này mà chúng được gọi là những khuynh hướng tùy miên. Vì chúng vốn sẵn có như nhân cho sự sanh khởi của dục ái, v.v..., tái đi tái lại không ngừng.” ‘Những khuynh hướng tùy miên hay khuynh hướng ngủ ngầm’ này thực sự có nghĩa là bảy phiền não. Tuy nhiên khi chúng được gọi là những ‘khuynh hướng tùy miên’, chúng không phải là những phiền não thực, mà chúng là những pháp có

<sup>44</sup> Yogā: 軛縛(ách phược), 束縛(thúc phược)

<sup>45</sup> Pañca nīvaranāni (năm triền cái): kāmachandanīvaranam (dục tham triền cái), byāpādanīvaranam (sân hận triền cái), thīna-middhanīvaranam (hôn trầm thuy miên triền cái), uddhacca-kukkuccanīvaranam (trạo cử hối hận triền cái), vicikicchānīvaranam (nghi triền cái).

<sup>46</sup> Parāmāsa: 取(thủ), 取著(thủ trước), 執取(chấp thủ), 執(chấp).

<sup>47</sup> Sattānusaya (thất tùy miên) – kāmāragānusayo (dục ái tùy miên), bhavarāgānusayo (hữu ái tùy miên), patighānusayo (sân tùy miên), mānānusayo (mạn tùy miên), ditthānusayo (kiến tùy miên), vicikicchānusayo (nghi tùy miên), avijjānusayo (vô minh tùy miên).

thể sanh khởi khi có những điều kiện cho sự sanh khởi của chúng. Khi chúng thực sự sanh chúng ta mới gọi chúng là những phiền não (kilesas).

Tôi có thể bị dính mắc vào mọi thứ. Nhưng ngay lúc này tôi đang dạy Pháp (Dhamma) và trong tâm tôi không có tham. Hiện tại tôi không có tham. Nhưng nếu tôi thấy một cái gì tôi thích và tôi bị dính mắc vào nó, thời tham sanh. Có một nguy bị cơ dính mắc sanh khởi trong tôi. Đó là những gì gọi là ‘khuyh hướng tùy miên’. Khi tham hay sự dính mắc thực sự sanh khởi, nó là phiền não. Trước khi đạt đến giai đoạn phiền não, chúng được gọi là ‘khuyh hướng tùy miên’ hay ‘khuyh hướng cố hữu’. Nó cũng giống như đang ở dưới bề mặt. Khi nó nổi lên bề mặt, nó được gọi là ‘phiền não’. Khi nó nằm ngủ ở bên dưới, nó được gọi là ‘anusaya (khuyh hướng tùy miên)’. Chúng ta sẽ nói thêm về pháp tùy miên này sau.

“Cấu uế có ba, đó là, tham, sân, và si. Chúng được gọi như vậy vì tự thân chúng dơ bẩn giống như chất dầu, mỡ hóng đen, bùn, và bởi vì chúng còn làm dơ bẩn những thứ khác.”

“Bất thiện nghiệp đạo có mười, đó là, sát sanh, trộm cắp hay lấy của không cho, tà dâm; nói dối, nói lời chia rẽ, nói lời thô ác, nói chuyện vô ích; tham, sân và tà kiến. Chúng được gọi như vậy bởi vì chúng vừa là bất thiện nghiệp (kamma) vừa là con đường dẫn đến những sanh thú bất hạnh (tái sanh trong các cõi khổ).”

“Khởi tâm bất thiện có mười hai bao gồm tám tâm căn tham, hai tâm căn sân, và hai tâm căn si.” Chúng là mười hai loại tâm bất thiện. Từ Pāli ‘cittuppāda’ được dịch ở đây như khởi tâm. Thực sự chúng là mười hai loại tâm bất thiện.

Đoạn 64. “Như vậy [bốn loại trí] này mỗi và một cách riêng rẽ (hay khi thích hợp) đoạn trừ các pháp bắt đầu với các kiết sử này. Như thế nào?”

“Trong trường hợp của các kiết sử, trước tiên năm pháp được trừ diệt bằng trí thứ nhất (nhập lưu đạo trí), là thân kiến, hoài nghi, giới cấm thủ, cũng như tham và sân đủ mạnh để đưa đến các trạng thái bất hạnh (tức bốn đạo xứ). Liên quan đến các phiền não hay các pháp bất thiện này chúng ta phải hiểu là chúng có hai hay ba lớp. Có một số phiền não được xem là đủ mạnh để đưa đến tái sanh trong các cõi khổ. Có một số phiền não không đủ mạnh để đưa đến tái sinh trong các cõi khổ, nhưng chúng vẫn là những phiền não.



Trí thứ nhất hay Sơ Đạo diệt thân kiến, nghi, giới cấm thủ, và cũng diệt tham dục và sân đủ mạnh để dẫn đến tái sanh trong các trạng thái bất hạnh. Sơ Đạo (Nhập Lưu Đạo) diệt vĩnh viễn thân kiến, nghi, giới cấm thủ. Dù tham dục và sân trí này không thể đoạn trừ hoàn toàn nhưng nó hủy diệt những hình thức tham và sân đủ mạnh để dẫn đến các trạng thái bất hạnh hay bốn cõi khổ. Điều đó có nghĩa là một người sau khi trở thành bậc Nhập Lưu (Sotāpanna) có thể vẫn có tham (lobha) và sân (dosa). Một bậc Nhập Lưu chỉ đoạn trừ tà kiến và nghi. Có những phiền não khác còn lại, nhưng chúng không đủ mạnh để cho quá tái sanh trong bốn cõi khổ.

“Tham dục thô và sân hận còn lại được diệt trừ bằng Trí thứ hai. Tham dục vi tế và sân được diệt trừ bằng Trí thứ ba. Nãm (kiết sử) bắt đầu với ái sắc chỉ [thực sự] được diệt trừ bằng Trí thứ tư.” Chúng ta phải hiểu sự đoạn trừ của phiền não theo cách này. Sơ Đạo diệt trừ năng lực của một số phiền não dẫn chúng ta đến bốn cõi khổ.

Kế tiếp có một ghi chú. “Trong những phần sau, chúng tôi sẽ không ghi rõ sự kiện với cách diễn đạt ‘chỉ’ trong mỗi trường hợp, tuy nhiên bất cứ những gì chúng tôi nói là được trừ diệt bằng một trong ba Trí cao hơn cần phải hiểu như nó chỉ là pháp [tàn dư, hay còn sót lại] được diệt trừ bằng Trí cao hơn; vì pháp đó đã được trình bày là không dẫn đến các trạng thái bất hạnh bằng Trí trước rồi vậy.” Bạn có hiểu chỗ này không?

- Học nhân: Không.
- Thầy: “Trong những phần sau, chúng tôi sẽ không ghi rõ sự kiện với cách diễn đạt ‘chỉ’ trong mỗi trường hợp.” Bạn có thấy chữ ‘chỉ’ trong đoạn trên. “Nãm (kiết sử) bắt đầu với ái sắc CHỈ được diệt trừ bằng Trí thứ tư.” Nếu tác giả nói ‘chỉ’, chúng ta phải hiểu theo một cách. Nếu tác giả không dùng chữ ‘chỉ’, chúng ta phải hiểu theo cách khác. Đó là những gì muốn nói ở đây. Cách dịch không dễ hiểu như vậy.

Đoạn 65. “Trong trường hợp của các phiền não, [tà] kiến và nghi được diệt trừ bằng Trí thứ nhất. Chúng bị tiêu diệt hoàn toàn ở Nhập Lưu Đạo. “Sân được diệt trừ (hoàn toàn) bằng Trí thứ ba. Tham, si, mạn, hôn trầm, trạo cử, vô tà và vô quý, được diệt trừ bằng Trí thứ tư.” Ở đây luận không nói ‘chỉ bằng Trí thứ tư’. Đúng không? Không có chữ ‘chỉ’. Chúng ta phải hiểu rằng tham, si, mạn và những phiền não khác đã được diệt trừ bằng các Đạo đi trước. Sự diệt trừ của các Đạo đi trước là sự diệt trừ những hình thức mãnh liệt hay thô của tham, si và v.v... Cái mà Trí thứ tư diệt là những hình thức vi tế của tham, si, và v.v... Những hình thức thô của tham và si và v.v... được diệt trừ bằng Đạo thứ

nhất, Đạo thứ hai, và Đạo thứ ba. Không có chữ ‘chỉ’ ở đây. Chúng được diệt trừ bằng Trí thứ tư và luận không nói rằng chúng chỉ được diệt trừ bằng Trí thứ tư. Chúng ta phải hiểu theo cách này.

“Trong trường hợp các tà — tà kiến, tà ngữ, tà nghiệp, tà mạng được diệt trừ bằng Trí thứ nhất. Tà tư duy, ác ngữ, và thô ngữ được diệt trừ bằng Trí thứ ba.” Trí thứ ba là Anāgāmi (A-na-hàm, hay Bất Lai Đạo Trí). Đúng không? Bất Lai Đạo có thể đoạn trừ hoàn toàn sân và những hình thức thô của tham. “Tà tư duy, ác ngữ, thô ngữ, được diệt trừ bằng Trí thứ ba.” Và ở đây chỉ tư (cetanā) mới được hiểu là lời nói.” Mặc dù chữ ‘ngữ’ (lời nói) được dùng, chúng ta phải hiểu là nó muốn nói tới ‘tư tâm sở’. “Vô ích ngữ, tà tinh tấn, tà niệm, tà định, tà giải thoát, và tà trí, được diệt trừ bằng Trí thứ tư.” Ở đây cũng vậy, vì không có chữ ‘chỉ’ nên chúng ta phải hiểu rằng những pháp mãnh liệt hơn đã được đoạn trừ bằng các Trí đi trước hay các Đạo đi trước rồi vậy.

“Trong trường hợp của các pháp thế gian, tức giận được diệt trừ bằng Trí thứ ba, và tán thành được diệt trừ bằng Trí thứ tư. Một số vị cho rằng tán thành danh tiếng và sự khen ngợi được diệt trừ bằng Trí thứ tư.” Tác giả không nói là điều ấy có được chấp nhận hay không. Có lẽ tác giả không thích điều đó. Có lẽ ngài chỉ muốn cung cấp nó như thông tin vậy thôi.

“Các loại bòn xén được diệt trừ bằng duy nhất Trí thứ nhất.” Năm loại bòn xén được diệt trừ bằng Trí hay Đạo thứ nhất.

“Trong trường hợp của các điên đảo — tướng điên đảo, tâm điên đảo và kiến điên đảo, thấy thường trong vô thường và ngã trong vô ngã, và kiến điên đảo thấy lạc trong khổ và tịnh trong bất tịnh được diệt trừ bằng Trí thứ nhất. Tướng điên đảo và tâm điên đảo thấy tịnh trong bất tịnh được diệt trừ bằng Trí thứ ba. Tướng điên đảo và tâm điên đảo thấy lạc trong khổ được diệt trừ bằng Trí thứ tư.”

“Trong trường hợp của các trói buộc (ganthā, hệ phược) thì ‘giới cấm thủ thân hệ phược’ (*silabbataparāmāso kāyagantho*) và ‘thủ thực chấp thân hệ phược’ (*idamsaccābhiniveso kāyagantho*) tức kháng kháng cho rằng [chỉ] đây là sự thực, được diệt trừ bằng Trí thứ nhất (bởi vì chúng là những tà kiến). Sân thân hệ phược (*byāpādo kāyagantho*) bằng Trí thứ ba. Các pháp còn lại — ‘tham thân hệ phược’ (*abhijjhā kāyagantho*) được diệt trừ bằng Đạo thứ tư.

“Phi đạo (pháp thiên vị) được đoạn trừ chỉ bằng Trí thứ nhất.” Khi một người trở thành một bậc Nhập Lưu, họ không còn hành xử theo cách thiên vị nữa.

“Trong trường hợp của các lậu hoặc, kiến lậu được diệt trừ bằng Trí thứ nhất (bởi vì nó là tà kiến). Dục lậu được diệt trừ bằng Trí thứ ba. Hai lậu hoặc còn lại — hữu lậu và vô minh lậu, được diệt trừ bằng Trí thứ tư.

“Cách diệt này cũng áp dụng cho các Bộc Lưu, và Ách Phục.

“Trong trường hợp của năm triển cái, nghi triển cái được diệt trừ bằng Trí thứ nhất. Ba triển cái — dục tham, sân hận, và hối được diệt trừ bằng Trí thứ ba.” ‘Dục tham’ có nghĩa là mong muốn những điều thuộc về ngũ dục. “Hôn trầm-thụy miên, và trạo cử được diệt trừ bằng Trí thứ tư.”

“Tà giải (parāmasa) được diệt trừ bằng Trí thứ nhất. ‘Tà giải’ thực ra chỉ là tà kiến, và vì thế nó được diệt trừ bằng Trí thứ nhất.

“Trong trường hợp của các thủ (upādāna), vì theo những gì trình bày trong Kinh Điển tất cả pháp thế gian đều là tham dục.” Điều đó có nghĩa rằng chúng là những đối tượng của tham dục (lòng dục). Tôi nghĩ câu đó nên sửa lại là “tất cả pháp thế gian đều là đối tượng của lòng dục” chứ không phải ‘các dục kể như đối tượng.’ “Tất cả pháp thế gian đều là đối tượng của lòng dục, và như vậy tham đối với (các cõi thiện) sắc và vô sắc cũng nằm trong dục thủ.” Bạn còn nhớ các thủ không? Dục thủ, kiến thủ, giới cấm thủ và ngã luận thủ. Trong đó kiến thủ, giới cấm thủ và ngã luận thủ đều là tà kiến. Mặc dù chữ ‘dục thủ’ (kāmuṇāda) được dùng ở đây nhưng chúng ta phải hiểu rằng tham đối với các trạng thái sắc và vô sắc cũng được xem là tham dục bởi vì chúng là lobha hay tham. Như vậy dục thủ chỉ có nghĩa là tham (lobha).

“Trong trường hợp của các khuynh hướng tùy miên (anusaya) thì [tà] kiến tùy miên và nghi tùy miên được diệt trừ bằng Trí thứ nhất. Tham dục tùy miên và sân hận tùy miên được diệt trừ bằng Trí thứ ba. Mạn tùy miên, hữu tùy miên và vô minh tùy miên được diệt trừ bằng Trí thứ tư.”

“Trong trường hợp của các cấu uế, sân uế được diệt trừ bằng Trí thứ ba, các cấu uế khác bằng Trí thứ tư.

“Trong trường hợp của bất thiện nghiệp đạo, sát sanh, lấy của không cho, tà dâm, nói dối, và tà kiến được diệt trừ bằng Trí thứ nhất. Ba thứ, ác ngữ, thô ngữ, và sân được diệt trừ bằng Trí thứ ba. Vô ích ngữ và tham bằng Trí thứ tư.

“Trong trường hợp của khởi tâm bất thiện, bốn kết hợp với tà kiến và một kết hợp với hoài nghi, làm thành năm<sup>48</sup>, được diệt trừ bằng Trí thứ nhất. Hai

<sup>48</sup> Bốn kết hợp tà kiến là bốn tâm tham hợp tà kiến. Một kết hợp hoài nghi là tâm si hoài nghi.

(tâm) kết hợp với sân được diệt trừ bằng Trí thứ ba. Còn lại được diệt trừ bằng Trí thứ tư.”

Bạn có thấy ở đây đề cập đến Trí thứ hai không? Không. Phải không? Tại sao? Bạn có bao giờ tự hỏi không? Trí thứ hai hoàn toàn không diệt bất kỳ phiền não nào. Nó làm cho các phiền não còn lại vi tế hơn thôi. Đó là lý do vì sao nó không được đề cập ở đây.

Theo sự hiểu biết của bạn thì Trí thứ nhất hay Đạo thứ nhất diệt cái gì? Tà kiến và nghi đung không. Trí thứ hai diệt cái gì?

- Học nhân: Nó chỉ làm suy yếu các phiền não.
- Thầy: Đúng vậy. Nó không diệt phiền não mà chỉ làm suy yếu các phiền não thôi. Trí thứ ba diệt cái gì? Dục ái hay tham trong cõi dục (kāmāvacara) và sân (dosa). Các phiền não được diệt bằng trí thứ tư.

Bây giờ chúng ta sẽ đến một đoạn thảo luận thú vị. “Và cái gì được diệt trừ bằng bất kỳ Trí nào trong chúng thì được đoạn trừ bởi chính trí đó. Đó là lý do vì sao nó được nói ở trên ‘Như vậy [bốn loại trí] này mỗi và một cách riêng rẽ (hay khi thích hợp) đoạn trừ các pháp bắt đầu với các kiết sử này’.”

“Hành vi đoạn trừ: nhưng đoạn như thế nào? Những Trí này đoạn trừ những pháp này khi chúng ở quá khứ, hay khi chúng ở tương lai, hay khi chúng ở hiện tại?” Điều này rất lý thú. Chúng ta nói rằng Đạo Trí này trừ diệt các phiền não. Câu hỏi đặt ra ở đây là những Trí này đoạn trừ những pháp này (‘Những pháp này’ nghĩa là những phiền não.) khi chúng ở quá khứ, hay khi chúng ở tương lai, hay khi chúng ở hiện tại. Trong Pāli thì trình tự luôn là quá khứ, tương lai và hiện tại. “Luận điểm ở đây là gì? Vì trước tiên [nếu chúng được nói là đoạn trừ] khi (những phiền não) ở quá khứ, hay khi chúng ở tương lai thì nỗ lực ấy sẽ vô ích.” Lý do là vì quá khứ thì đã qua và bạn không phải làm gì với nó. Nó đã qua rồi. Và tương lai thì chưa đến. Bạn cũng không thể làm gì được với nó. Như vậy không có vấn đề về Đạo Trí đoạn trừ các phiền não quá khứ hay các phiền não tương lai. Còn về các phiền não hiện tại thì sao? Đạo có diệt các phiền não hiện tại hay các phiền não đang có mặt vào lúc ấy không? Không. Lý do là vì nếu chúng có mặt thời hoàn toàn không thể có Đạo. Đạo và các phiền não không sanh cùng nhau được. Vậy thì Đạo không diệt gì cả.

“Vậy nếu nó đoạn trừ khi các phiền não đang có mặt thì sao, điều đó cũng vô ích bởi vì những pháp cần phải đoạn trừ cùng hiện hữu với tinh tấn (đoạn trừ), và như vậy thành ra có sự tu tập của một Đạo có phiền não, hay hoá ra các phiền não bị tách ra [khỏi tâm, hay bất tương ưng tâm] mặc dù

không có chuyện một phiền não hiện tại tách rời khỏi tâm như vậy.” Có ba điều ở đây. Nếu bạn nói rằng các phiền não được đoạn trừ khi chúng đang có mặt thì điều đó là vô ích bởi vì những pháp cần phải đoạn trừ cùng hiện hữu với tinh tấn đoạn trừ. Có nghĩa là các pháp cần phải được đoạn trừ cùng hiện hữu với tinh tấn. ‘Tinh tấn’ ở đây là tâm Đạo. “Như vậy thành ra có sự tu tập của Đạo (tức có sự sanh khởi của Đạo) có phiền não.” Nếu bạn nói rằng các phiền não hiện tại được diệt trừ, thời như vậy chẳng khác gì nói Đạo và phiền não cùng sanh với nhau. Không có phiền não nào có thể sanh cùng với Đạo. Phiền não là những pháp bất thiện và Đạo là một pháp thiện. Các pháp bất thiện và pháp thiện không thể cùng sanh. “Như vậy thành ra các phiền não bị tách rời khỏi tâm (bất tương ưng).” Rồi bạn có thể nói rằng vào sát-na Đạo không có các phiền não. Đạo diệt các phiền não. Nếu bạn nói như vậy thì chẳng khác nào nói rằng các phiền não có thể sanh mà không có tâm. Không có chuyện như vậy. Phiền não là các tâm sở và vì là các tâm sở nên chúng chỉ có thể sanh khi có tâm. Chúng không bao giờ tách rời khỏi tâm. Nhưng nếu bạn nói ở sát-na Đạo các phiền não đã diệt, thời bạn đang nói rằng chúng có thể bị tách khỏi tâm (bất tương ưng tâm). Như vậy Tâm Đạo không diệt các phiền não quá khứ, không diệt các phiền não tương lai, cũng không diệt các phiền não hiện tại. Nếu có phiền não trong tâm, thời hoàn toàn không thể có Đạo. Nó không diệt gì cả.

“Đó không phải là một cuộc tranh luận đầu tiên.” Ở đây ‘đầu tiên’ có nghĩa là cuộc tranh luận này hay tranh cãi này không chỉ riêng cuốn sách này mới có. Sự tranh cãi này đã xuất hiện trong các cuốn sách khác. “Vì trong Kinh Điển trước tiên câu hỏi được đặt ra.” Kế tiếp tác giả đã trích dẫn Kinh Điển. Kinh cũng đặt vấn đề giống như những gì chúng ta đã nói ở trên. Đạo (Magga) không diệt những phiền não quá khứ, không diệt những phiền não tương lai, và cũng không diệt những phiền não hiện tại.

Vậy Đạo diệt gì? Đạo đoạn trừ gì? Chúng ta hãy đi đến đoạn 80. “Điều đó chúng tỏ gì? Nó chúng tỏ sự đoạn trừ những phiền não nào có đất [để sinh trưởng].” Việc dùng từ Pāli ‘bhūmi ???’ gây khó ở đây. “Nhưng những phiền não có đất [để sinh trưởng] là (phiền não) quá khứ, tương lai, hay hiện tại? Những phiền não có đất [để sinh trưởng] ấy là trong quá khứ, tương lai, hay hiện tại?” Câu trả lời là: “Chúng chỉ đơn giản là những phiền não đã được mô tả như sanh khởi do có đất [để sinh trưởng] mà thôi.” Chúng chỉ là vậy. Chúng ta không thể nói rằng chúng là hiện tại, hay chúng là tương lai, hay chúng là quá khứ. Chúng chỉ là những phiền não sanh khởi do có đất để sinh trưởng mà thôi.

“Bây giờ có những nghĩa khác nhau của ‘sinh khởi’, tức là, (1) sinh khởi như thực sự xảy ra, (2) sinh khởi như đã sanh, đã qua, (3) sinh khởi do cơ hội tạo, 4/ sinh khởi nhờ có đất để mọc.

- Học nhân: Điều này có gắn với việc nói chúng là rỗng không không?
- Thầy: Không phải. Tôi sẽ giải thích điều này sau. Kế tiếp Luận sư đưa ra bốn loại của cái được gọi là ‘sinh khởi’. Từ Pāli là ‘uppanna’<sup>49</sup>. Có bốn loại ‘uppanna’ hay ‘đã sinh khởi’.

Có bốn pháp được gọi là ‘đã sinh khởi’ trong Pāli. Chữ ‘uppanna’ có nghĩa là ‘cái đã sinh khởi’. Nghĩa thứ nhất là sinh khởi như thực sự xảy ra. Điều đó muốn nói đến tất cả những gì được cho là có ba sát-na sanh, trú và diệt. Hay nói khác hơn nó là những pháp thực sự có mặt. Bởi vì khi chúng ta nói một cái gì đó có mặt, chúng ta muốn nói rằng nó có ba giai đoạn sanh, trú và diệt hay sanh, già, hoại diệt. Như vậy nó có mặt thực sự. Sự có mặt thực sự này đôi khi gọi là ‘uppanna (cái đã sinh khởi)’.

Kế tiếp là ‘sinh khởi như đã có mặt và đã qua rồi’. Điều đó có nghĩa là chúng đã sinh khởi và bây giờ chúng không còn nữa. Chúng đã sinh khởi và đã qua. Chúng cũng được gọi là ‘đã sinh khởi’. Loại này có hai — các pháp thiện và bất thiện (tâm và tâm sở) đã trải nghiệm sự kích thích của một đối tượng (nghĩa là đã hưởng cảnh hay ném trải đối tượng) và diệt rồi. Chúng cũng được gọi là ‘Sanh khởi kể như đã có mặt và đã qua rồi.’ Ở đây ‘đã có mặt’ có nghĩa là ‘đã trải nghiệm’. Thứ hai là bất cứ thứ gì miễn đã đạt đến ba sát-na bắt đầu với sanh và đã diệt. Ý muốn nói là cái gì đó đã có mặt và rồi diệt. Đó cũng được gọi là ‘đã sinh khởi’. Nó đã có mặt và đã qua rồi.

Loại thứ ba là sinh khởi do cơ hội tạo. Nghiệp quá khứ được gọi là ‘đã sinh khởi do cơ hội tạo’. Nó thực sự là quá khứ. Mặc dù thuộc quá khứ, nó vẫn được gọi là ‘đã sinh khởi’. Điều đó có nghĩa là nó vẫn còn với chúng ta hay cái gì đó đại loại như thế. Bởi vì nó đứng (đạt đến trú vị), nó tồn tại nhờ ngăn chặn quả của nghiệp khác và tạo cơ hội cho quả của nó sinh khởi trong tương lai. Khi có nghiệp (kamma) và nghiệp này diệt, nó để lại một tiềm lực trong dòng tương tục của các chúng sanh để cho quả của nó trong tương lai. Khi nó tạo cơ hội cho quả của nó sinh khởi trong tương lai, nó ngăn chặn quả của những nghiệp khác. Thứ hai là quả tương lai. Quả tương lai cũng được gọi là ‘uppanna’ (đã sinh khởi). Mặc dù nó vẫn chưa sinh khởi, nó cũng được gọi là ‘đã sinh khởi’. Lý do là vì khi cơ hội để sinh khởi được tạo ra, nó chắc chắn sẽ sinh khởi

<sup>49</sup> Uppanna:a. [upparjati 的 pp.] 已生起 (đã sinh khởi-đã sinh khởi), 已發生 (đã phát sanh)

trong tương lai. Khi nghiệp được 'tích lũy', khi nghiệp đã làm, quả chắc chắn sẽ sanh. Quả tương lai có thể được gọi là 'đã sanh khởi', mặc dù trong thực tế nó vẫn chưa sanh.

Thứ tư là sanh khởi do có đất để tăng trưởng. Chúng ta cần quan tâm tới loại này. Sanh khởi do có đất để tăng trưởng — có nghĩa là bất thiện nghiệp vẫn chưa đoạn trừ đối với bất kỳ đất nào. 'Đất' ở đây là gì? 'Đất' ở đây có nghĩa là năm uẩn trong ba cõi hữu, vốn là đối tượng của thiền minh sát (vipassanā), và 'cái gì có đất' nghĩa là những tâm phiền não có khả năng sanh khởi liên quan đến các uẩn đó.

Giả sử Tôi thấy một đối tượng, một đối tượng đáng mong muốn. Và tôi không hành vipassanā trên đối tượng đó. Vì thế Tôi xem nó là đẹp. Mặc dù vào sát-na đó có thể Tôi không có tham, nhưng vì tôi đã xem nó là đẹp, nên tôi có sự dính mắc đối với vật đó trong tương lai. Loại dính mắc ấy hay phiền não ấy là những gì được gọi là 'cái có đất để tăng trưởng'.

Đối với những đối tượng mà chúng ta gặp trong cuộc sống, chúng ta phải hành thiền minh sát (vipassanā) trên đó để thấy bản chất thực của chúng, tức để thấy rằng chúng là vô thường và v.v... Khi chúng ta thấy được điều đó hay khi chúng ta có hành thiền minh sát đối với chúng, những phiền não sẽ không ngủ ngầm trong những đối tượng này. Nhưng đối với những đối tượng mà chúng ta không quan sát bằng thiền minh sát thì việc phiền não sẽ sanh khởi đối với đối tượng đó là điều luôn luôn có thể xảy ra. Những phiền não có thể sanh khởi do không quán các đối tượng bằng thiền minh sát được gọi là 'có đất để tăng trưởng'. Thực ra những gì tâm Đạo diệt không phải là những phiền não hiện tại, không phải là những phiền não quá khứ cũng không phải những phiền não tương lai, mà nó là cái gì đó giống tương lai mà thôi. Có một khả năng nào đó trong dòng tương tục của chúng ta. Khi gặp những điều kiện hay duyên thích hợp, những phiền não có thể sanh. Khả năng (có thể xảy ra) đó là những gì được tâm Đạo đoạn trừ. Khả năng có thể xảy ra đó được gọi ở đây là 'những phiền não có đất để tăng trưởng'. Có nghĩa là trong dòng tâm tương tục của chúng ta những phiền não ấy có thể sanh bất cứ khi nào có điều kiện. Chúng có dòng tương tục của chúng ta như đất để tăng trưởng. Bởi vì tôi đã xem đối tượng ấy là đẹp, là thường, là lạc, là có thật hay có ngã. Do tôi đã xem cái này là thường, lạc,...nên bất cứ lúc nào phiền não cũng có thể sanh. Những phiền não có thể xuất hiện do không được minh quán bằng vipassanā là những gì được gọi là 'phiền não có đất để tăng trưởng'. Nó lấy dòng tâm tương tục của chúng ta để tăng trưởng, để sanh khởi.

“Và điều đó không có nghĩa là trên phương diện đối tượng.” Ở đây, có đất để tăng trưởng không hàm ý đất như một đối tượng, mà như một nơi để tăng trưởng, như một căn cứ. Điều đó cũng quan trọng không kém bởi vì nếu chúng ta nói chính nhờ lấy một đối tượng mà nó có được đất, thì điều đó cũng có thể có nghĩa, chẳng hạn có một vị A-la-hán. Vị này được nói là rất đẹp. Một thanh niên nọ nhìn thấy vị A-la-hán và khởi lên dục vọng đối với vị A-la-hán ấy. Anh ta ước rằng vị A-la-hán ấy là vợ của mình hay cái gì đó đại loại như thế. Và như vậy ngay cả đối với thân hình của một vị A-la-hán, phiền não vẫn có thể sanh khởi nơi người khác do lấy nó làm đối tượng. Nếu chúng ta cho rằng ‘có đất’ nghĩa là có đất như một đối tượng, thì điều đó sẽ có nghĩa rằng một vị A-la-hán có thể trừ diệt những tâm phiền não của người khác được. Bởi vì người đó đã lấy vị A-la-hán như một đối tượng và rồi tham sanh khởi trong tâm người ấy. Như vậy ‘có đất’ không có nghĩa là có đất kể như đối tượng. ‘Có đất’ có nghĩa là có một chỗ nào đó hay một nơi nào đó để tăng trưởng. “Giống như những gì đã khởi lên nơi công tử Soreyya đối với các uẩn của Tôn-giả Mahā-Kaccāna.” — vị công tử này có tà dục đối với Tôn-giả Mahā-Kaccāna. “Hay nơi thanh niên Bà-la-môn Nanda đối với Uppalavaṇṇa.” — Tôn-ni Uppalavaṇṇa là một bậc Thánh A-la-hán. Nanda si mê nàng. Một hôm Uppalavaṇṇa sau khi đi khát thực trở về, hân đã hiệp dâm nàng. Vì vậy ‘có đất’ không có nghĩa là có đất kể như đối tượng mà có một nơi hay một có một căn cứ. Nếu chúng ta nói phiền não có đất để tăng trưởng theo cách bắt lấy một đối tượng, thì chúng ta cũng muốn nói phiền não ở nơi người khác. Không một ai, ngay cả Đức Phật, có thể diệt trừ phiền não nơi người khác được. Tôi có thể diệt trừ phiền não trong tâm tôi chứ không phải phiền não trong tâm người khác. Như vậy ‘có đất’ nên được hiểu như muốn nói có đất không phải như một đối tượng, không phải như (đất) được bắt lấy như đối tượng. Mà chính là có đất như vị trí của nó hay cái gì đó đại loại như thế.

“Và nếu đó là cái được gọi là ‘sanh khởi do có đất [để tăng trưởng]’ thì không ai có thể đoạn trừ được gốc rễ của tái sanh bởi vì nó sẽ là bất khả đoạn. Ý ở đây muốn nói rằng bởi vì nó thuộc về người khác. “Nhưng ‘sanh khởi do có đất [để tăng trưởng]’ nên được hiểu [trên phương diện chủ quan] liên quan đến căn cứ [vì chúng ở trong tự thân].” Điều đó muốn nói rằng chúng phải được hiểu như có nơi để sống hay để tồn tại. “Vì những phiền não được xem là cội gốc của sanh tử tiềm tàng trong các uẩn [của chính mình] không được tuệ tri đầy đủ bằng thiên minh sát.” Nếu chúng ta không hành minh sát đối với các pháp, chúng ta sẽ không tuệ tri đầy đủ những đối tượng này. ‘Tuệ tri đầy đủ’ có nghĩa là thấy sự sanh và diệt của chúng, thấy những đặc tính riêng của



chúng, cũng như có thể trừ diệt những phiền não liên quan đến chúng “Vì những phiền não được xem là cội gốc của sanh tử tiềm tàng trong các uẩn [của chính mình] không được tuệ tri đầy đủ bằng thiền minh sát từ sát-na các uẩn ấy sanh khởi. Và đó là những gì phải được hiểu như ‘đã sanh khởi do có đất để tăng trưởng’], trong nghĩa bất khả đoạn của nó.”

Tóm lại những gì Đạo đoạn trừ là những phiền não sẽ sanh khi có những điều kiện (để sanh), những phiền não sẽ sanh bởi vì người ta đã không thấy đúng chúng, người ta đã không tuệ tri đầy đủ chúng. Cái khả năng (có thể xảy ra) đó là những gì tâm Đạo đoạn trừ chứ không phải những phiền não thực sự đang sanh vào lúc đó. Lý do là vì khi có phiền não thì không thể có tâm Đạo, và khi có tâm Đạo thì không thể có phiền não. Tôi nghĩ nếu các bạn hiểu được nguyên tắc này thì những đoạn khác sẽ không khó.

Kế tiếp luận sư đưa ra bốn loại sanh khởi khác. Đoạn 89 “Ngoài bốn loại sanh khởi này ra còn có bốn cách xếp loại ‘sanh khởi’ khác, đó là, (5) sanh khởi như đang xảy ra, (6) sanh khởi với sự nắm bắt một đối tượng, (7) sanh khởi do không đè nén, (8) sanh khởi do không từ bỏ.”

“Ở đây ‘sanh khởi như đang xảy ra’ cũng giống như (1) ‘sanh khởi như đang thực sự xảy ra’.” Có nghĩa là

“Khi một đối tượng đã đi vào sự chú ý của con mắt ở một thời gian trước nào đó, v.v..., và lúc đó phiền não không khởi lên nhưng về sau sanh khởi với đầy đủ sức mạnh của nó chỉ vì đối tượng đã được nắm bắt (tức đã được xem một cách chắc chắn là thường, lạc,...), phiền não đó được gọi là ‘sanh khởi với sự nắm bắt một đối tượng’. Giống như phiền não sanh khởi nơi Trưởng lão Mahā-Tissa sau khi thấy hình dáng của một người khác phái lúc đang đi khát thực trong làng Kalyāne.” Trước đó phiền não không có trong Trưởng lão Mahā-Tissa. Chỉ sau khi thấy một người khác phái thì phiền não mới sanh khởi trong tâm ngài.

‘Bao lâu một phiền não không bị đè nén bởi tịnh chỉ hoặc minh sát, dù nó có thể thực sự chưa đi vào tương tục tâm, tuy thế nó vẫn được gọi là ‘đã sanh khởi do không đè nén’.” Điều đó có nghĩa là nó chưa thực sự sanh khởi, nhưng nó vẫn được gọi là ‘đã sanh khởi’ bởi vì nó không được đè nén.

“Vì không có nhân để ngăn sự sanh khởi của nó [nếu những điều kiện thích hợp có mặt]. Nhưng ngay cả khi chúng bị đè nén bằng tịnh chỉ và minh sát, chúng vẫn được gọi là ‘sanh khởi do không từ bỏ bởi vì cái cần thiết cho sự sanh khởi của chúng đã không được vượt qua trừ phi chúng bị cắt đứt bằng

Đạo.” Tức là những phiền não đó chưa bị cắt đứt hay đoạn trừ bởi tâm Đạo. Chúng được gọi là ‘đã sanh khởi do không-từ bỏ’. Ở đây từ bỏ và đè nén khác nhau. ‘Đè nén’ có nghĩa giữ không cho chúng khởi lên trong một thời gian nào đó. ‘Từ bỏ’ có nghĩa là đoạn trừ chúng hoàn toàn.

“Giống như vị Trưởng lão đã đắc tám thiền chứng nhưng các phiền não vẫn sanh khởi nơi ngài khi ngài đang bay qua hư không do nghe tiếng hát ngọt ngào của một người phụ nữ đang hái hoa trong khu rừng đầy hoa nọ.” Ngài đã đắc tám thiền chứng. Điều đó có nghĩa là ngài đã đè nén các phiền não bằng tám thiền chứng. Tuy nhiên những phiền não đã sanh khởi trong ngài khi bay qua hư không do nghe tiếng hát của một người phụ nữ đang hái hoa. Những phiền não như vậy được gọi là ‘phiền não sanh khởi do không từ bỏ’. Bởi vì chúng chưa được từ bỏ, bởi vì chúng chưa được đoạn trừ, nên chúng có thể sanh khởi khi có những điều kiện thích hợp. Như vậy có bốn loại sanh khởi khác này.

“Và ba loại, đó là, (6) sanh khởi với sự nắm bắt một đối tượng, (7) sanh khởi do không đè nén, (8) sanh khởi do không từ bỏ, nên được hiểu là được bao gồm trong ‘sanh khởi do có đất để tăng trưởng.’

“Như vậy đối với các loại ‘sanh khởi’ đã nói thì bốn loại — (1) như thực sự xảy ra, (2) như đã đến và đã đi, (3) do cơ hội tạo ra, và (5) như đang xảy ra, không thể được đoạn trừ bằng bất kỳ trí nào [trong bốn loại trí] bởi vì chúng không thể diệt trừ bằng Đạo. Nhưng bốn loại ‘sanh khởi’ — do có đất [để tăng trưởng], (6) với sự nắm bắt một đối tượng, (7) do không đè nén, và (8) do không từ bỏ, thì tất cả có thể được đoạn trừ, bởi vì một trí hiệp thể hay siêu thể nhất định nào đó khi sanh khởi sẽ làm vô hiệu hay huỷ bỏ một trong những cách đã sanh khởi này.” Khi chúng ta nói rằng Đạo đoạn trừ, chúng ta muốn nói tới bốn loại thứ hai — ‘do có đất’, ‘với sự nắm bắt một đối tượng’, ‘do không đè nén’, và ‘do không từ bỏ’. Như vậy những gì Đạo đoạn trừ là những khuynh hướng cố hữu, hay khuynh hướng tùy miên, chứ không phải những phiền não đã sanh khởi trong tâm. Khi phiền não có mặt trong tâm, chúng ta không thể diệt chúng đơn giản là vì chúng đang có mặt. Đó là lý do vì sao trong Kinh Điển, đặc biệt trong các bản Chú Giải, thường nói ‘anuppādā nirodha’ có nghĩa là không sanh khởi trong tương lai. Nó được gọi là sự diệt của các phiền não, làm cho chúng không sanh khởi trong tương lai. Các phiền não tự chúng sanh và diệt. Chúng ta không thể làm được gì đối với chúng vì chúng đã sanh và đã diệt. ‘Sự diệt của các phiền não’ thực sự có nghĩa là không để cho chúng sanh khởi lại mà thôi. Không sanh khởi trong tương lai là những gì được gọi là ‘sự diệt của các

phiên nào'. Ở đây cũng vậy khi Đạo sanh, nó có khả năng làm cho chúng (phiên nào) không hoạt động hay làm cho chúng không thể sanh khởi.

Ở đây chúng ta có bốn nhiệm vụ trong một sát-na duy nhất. Kinh nói rằng Đạo làm bốn nhiệm vụ cùng một lúc. Thế nào là bốn? "Vào thời thể nhập Thánh Đế mỗi trong bốn Đạo Trí được nói là thực hiện bốn nhiệm vụ trong một sát-na duy nhất. Bốn nhiệm vụ này là tuệ tri (Thánh Đế Thứ Nhất), đoạn trừ (Thánh Đế Thứ Hai), chứng đắc (Thánh Đế Thứ Ba) và tu tập (Thánh Đế Thứ Tư)." Trong một sát-na, Tâm Đạo hay Đạo Trí thực hiện bốn nhiệm vụ này, không phải theo tuần tự, mà đồng một lúc.

Kế tiếp ảnh dụ về cây đèn được đưa ra ở đây. Trong đoạn 95 "ví dụ khác: ví như mặt trời, khi mọc lên, nó thực hiện bốn nhiệm vụ cùng một lúc" và v.v... là ảnh dụ khác. Kế tiếp một ví dụ khác: ví như một chiếc thuyền thực hiện bốn nhiệm vụ". Những ảnh dụ này được đưa ra để minh họa cho bốn nhiệm vụ Đạo Trí thực hiện cùng một lúc.

Đoạn 97 "Cũng vậy khi Trí của vị ấy xuất hiện với bốn nhiệm vụ trong một sát-na vào thời thể nhập Tứ Thánh Đế, thời Tứ Thánh Đế có một sự thể nhập duy nhất trong nghĩa chân thật (thực tại) trong mười sáu phương diện." Có mười sáu cách hay mười sáu ý nghĩa để cập ở đây, bốn cho mỗi Đế.

"Sự thể nhập Tứ Thánh Đế trong nghĩa chân thật như thế nào? Có một sự thể nhập nhất quán vào Tứ Thánh Đế trong nghĩa chân thật theo mười sáu phương diện: khổ với nghĩa bức bách, nghĩa hữu vi, nghĩa thiêu đốt, nghĩa biến đổi, kể như nghĩa chân thật của nó." Đây là bốn ý nghĩa của Thánh Đế Thứ Nhất—Khổ Đế. Kế tiếp bốn ý nghĩa của Thánh Đế Thứ Hai—Tập Đế, là: "nghĩa tích lũy, nghĩa nguồn gốc, nghĩa trói buộc, nghĩa chướng ngại." Bốn ý nghĩa của Thánh Đế Thứ Ba là: nghĩa thoát ra, nghĩa viễn ly, nghĩa vô vi, nghĩa bất tử." Bốn nghĩa của Thánh Đế Thứ Tư là: "nghĩa lối ra, nghĩa nguyên nhân, nghĩa thấy, nghĩa ưu việt." Đây được gọi là 'mười sáu phương diện của Tứ Thánh Đế'.

Đoạn 98 nêu ra câu hỏi. "Ở đây người ta có thể hỏi: vì cũng có những nghĩa khác của khổ, v.v... như cơn bệnh, như cục bứu, v.v..., tại sao chỉ đề cập bốn nghĩa cho mỗi Đế? Bây giờ nếu bạn quay trở lại chương 20, đoạn 18, bạn sẽ thấy rằng có tới bốn mươi cách nhìn vào các pháp như vô thường và v.v... Như vậy Thánh Đế Thứ Nhất có hơn bốn nghĩa. Nó có những nghĩa khác như cơn bệnh, cục bứu, và v.v... Vậy tại sao chúng không được chọn mà chỉ bốn nghĩa này được chọn thôi? "Câu trả lời là: trong ngữ cảnh này chính vì cái gì hiện rõ qua việc thấy cái kia [đó là thấy qua ba Đế trong mỗi trường hợp]."

“Trước tiên trong đoạn bắt đầu với ‘Ở đây, trí về khổ là gì? Đó là sự hiểu biết, hành vi hiểu biết phát sanh liên hệ đến khổ như đối tượng của nó. Nhưng trong đoạn bắt đầu với ‘Này các tỳ-kheo, người nào thấy khổ cũng thấy được nguồn gốc của khổ’ thì nó được trình bày như đang hoàn tất nhiệm vụ của nó liên quan đến ba Đế khác đồng thời với việc lấy một trong chúng (ba Đế ấy) làm đối tượng của nó.” Như vậy đôi khi nó được mô tả như đang thấy một đế, mỗi lần một Đế, nhưng trong những đoạn khác thì việc thấy được trình bày như xảy ra cùng một lúc, tức thấy bốn Đế cùng một lúc.

“Đối với [hai ngữ cảnh] này, trước hết khi trí lấy từng Đế làm đối tượng của nó thì (Ở đây Sayādaw cố ý bỏ ‘khi khổ được làm thành đối tượng’.) khổ có đặc tính bức bách kể như tự tánh của nó” và v.v... Trong những đoạn này chúng ta nên gạch bỏ những chữ trong ngoặc ‘khi khổ được làm thành đối tượng’ đi. Những chữ này được người dịch chèn thêm vào và nó không được xác nhận bởi Phụ-Chú giải.

Từ đoạn 99 - 102 : Đầu đoạn 100 sau ‘cũng thế’ những gì trong ngoặc nên được bỏ đi. Tức ‘[Khi khổ được làm thành đối tượng]’ nên bỏ đi. Vì nếu khổ được làm thành đối tượng, thời điều duy nhất nó sẽ thấy là nghĩa thứ nhất của khổ chứ không phải những nghĩa khác. Những gì tác giả đang giải thích ở đây là khi bạn thấy Thánh Đế Thứ Hai, Thánh Đế Về Nguồn Gốc Của Khổ hay Tập Đế, nghĩa hữu vi (bị tạo tác) của Thánh Đế Thứ Nhất trở nên rõ ràng. Khi bạn thấy Thánh Đế Thứ Ba (Diệt Đế), nghĩa khác của Thánh Đế Thứ Nhất trở nên rõ ràng. Khi bạn thấy Thánh Đế Thứ Tư (Đạo Đế) thì nghĩa khác nữa của Thánh Đế Thứ Nhất trở nên rõ ràng. Đó là lý do vì sao cả bốn được đề cập ở đây. Như vậy khi bạn thấy Thánh Đế Thứ Nhất, nghĩa bức bách trở nên rõ ràng. Khi bạn thấy Thánh Đế Thứ Hai, nghĩa bị tạo tác hay hữu vi của Thánh Đế Thứ Nhất trở nên rõ ràng. Khi bạn thấy Thánh Đế Thứ Ba, nghĩa thiêu đốt hay hành hạ của Thánh Đế Thứ Nhất trở nên rõ ràng. Khi bạn thấy Thánh Đế Thứ Tư, nghĩa biến đổi của Thánh Đế Thứ Nhất trở nên rõ ràng. Đó là lý do vì sao bốn nghĩa này được nêu ra. Nhờ thấy chúng theo riêng từng nghĩa một và cũng nhờ thấy các Đế khác mà ý nghĩa của Đế đã được nói đó trở nên rõ rệt. Những đoạn này giải thích ý nghĩa này. Vì thế chúng ta không cần những câu ‘[Khi Khổ được làm thành đối tượng]’, ‘[Khi Tập được làm thành đối tượng]’, ‘[Khi Diệt được làm thành đối tượng]’, ‘[Khi Đạo được làm thành đối tượng]’ nữa.

Kể đó ở đoạn 99 một ví dụ được đưa ra. “Như sự xấu xí của Mỹ nhân Sundari đã hiện rõ đối với Tôn-giả Nanda do nhìn thấy các nàng thiên nữ.” Sundari được nói là rất đẹp, có lẽ giống một hoa hậu. Nàng rất đẹp. Và vì thế

mà Tôn-giả Nanda rất yêu cô ta. “Nhưng Đức Phật muốn dạy cho Nanda một bài học. Vì thế Đức Phật đã đưa vị ấy lên cõi trời và chỉ cho vị ấy thấy những nàng thiên nữ. Sau khi nhìn thấy các tiên nữ, Nanda được Đức Phật hỏi “Ai đẹp hơn, các nàng thiên nữ hay Sundari?” Lúc đó Nanda trả lời “Sundari chẳng khác nào con khỉ cái mà chúng ta gặp trên đường đến đây ạ.” Sau khi đã thấy các nàng thiên nữ rồi thì Sundari dường như đã trở thành xấu xí trong mắt Nanda. Sundari là một người con gái rất đẹp. Ở đây cũng vậy “Đạo mát mẻ loại trừ cái nóng thiêu đốt của phiền não và như vậy ý nghĩa thiêu đốt của Khổ trở nên rõ ràng do thấy Đạo.” Khi bạn thấy một cái gì đó mát mẻ, thời sự thiêu đốt (của cái nóng) trở nên rõ ràng.

## CHƯƠNG 23

### Chương XXIII

#### Các Lợi Ích Trong Sự Tu Tuệ (*Paññābhāvanānisamsa-niddesa*)

-ooOoo-

#### 1. Gì Là Những Lợi Ích Trong Sự Tu Tuệ?

(xem Ch. XIV, đoạn 1)

Có hàng trăm lợi ích không thể nào nói cho xiết, nhưng vẫn tắt là những điểm này: (A) Tẩy trừ các cấu uế đủ loại; (B) Ném vị ngọt của thánh quả; (C) Có khả năng đạt đến tận diệt; và (D) Xứng đáng được cúng dường, v.v...

#### A. Tẩy Trừ Phiền Não

2. Một trong những lợi ích của tu tập tuệ thuộc thế gian là sự tẩy trừ các ô nhiễm đủ loại, khởi đầu là thân kiến. Việc này bắt đầu bằng sự phân biệt danh sắc. Và một trong những lợi ích của tu tập tuệ xuất thế là tẩy trừ, vào sát-na đạo lộ, những ô nhiễm đủ loại kể từ những kiết sử.

Như sét đánh tan tảng đá  
Như gió tạt lửa cháy rừng  
như mặt trời xua tan bóng tối  
cũng vậy tuệ được tu tập  
đoạn tận rừng phiền não thâm căn  
nguồn gốc mọi khổ sầu  
đầy hạnh phúc ngay đời này  
mà con người có thể biết đến.

#### B. Ném Vị Ngọt Của Thánh Quả

3. Không những tẩy trừ phiền não, tuệ tu tập còn có lợi ích là được vị ngọt của thánh quả. Quả Dự lưu v.v..., kết quả của sa môn hạnh được gọi là thánh quả. Vị ngọt của nó được ném khi tuệ sanh khởi trong lộ trình đạo

tâm và quả tâm. Tuệ sanh trong lộ trình tâm thuộc đạo đã được trình bày (Ch. XXII).

4. Có người nói rằng quả chỉ là sự đoạn trừ các kiết sử, không gì khác, nhưng đoạn kinh sau đây có thể trích dẫn để cho người ấy thấy họ đã sai: "Thế nào tuệ tịnh chỉ các nỗ lực là trí về quả? Vào sát-na thuộc Dự lưu đạo, chánh kiến theo nghĩa thấy ngoi lên khỏi tà kiến, khỏi những ô nhiễm và các uẩn do tà kiến sanh. Bên ngoài, nó ngoi lên khỏi tất cả tướng. Chánh kiến sanh vì sự tịnh chỉ của nỗ lực ấy. Đây là quả của đạo lộ" (*Ps. i, 71*), và điều này cần trích dẫn chi tiết. Lại nữa những đoạn như: "Bốn đạo và bốn quả, các pháp này có một đối tượng vô lượng." (*Ptn.1, ii, 227, bản Miến điện*) những câu này thiết lập nên ý nghĩa ở đây.

5. Tuy nhiên, muốn chứng minh thế nào tuệ sanh khi chứng quả, có loạt vấn đề sau đây:

(i) Gì là đắc quả?

(ii) Ai đắc quả?

(iii) Ai không đắc quả?

(iv) Tại sao họ đắc quả?

(v) Sự đắc quả xảy ra như thế nào?

(vi) Định chứng kéo dài như thế nào?

(vii) Sự xuất định xảy ra thế nào?

(viii) Sau quả là gì?

(ix) Trước quả là gì?

6. (i) *Gì là sự đắc quả?* Đó là diệt định, tức thánh quả.

(ii) *Ai đắc quả?* (iii) *Ai không đắc?* Không phạm phu nào đắc quả được, việc ấy vượt ngoài tầm của phạm phu. Chỉ có các bậc thánh đắc quả, vì ở trong tầm của thánh. Những vị đã đạt đến một đạo lộ cao không đắc một quả thấp hơn đạo lộ, vì trạng thái của mỗi Vị tuần tự thanh tịnh hơn bậc ở dưới. Và những người chỉ đạt đến một đạo lộ thấp cũng không đắc quả cao hơn đạo lộ, vì nó vượt ngoài tầm. Mỗi người chỉ đắc quả thuộc đạo lộ của mình. Đây là những điểm đã được đồng ý.

7. Nhưng có một vài người bảo rằng, bậc Dự lưu và Nhất lai không chứng, mà chỉ có hai bậc trên chứng quả, chỉ vì hai bậc này mới viên mãn về định. Nhưng đó không phải là lý do, bởi vì ngay cả những phạm phu cũng đạt đến những loại định thế gian thuộc tầm của họ. Nhưng tại sao còn cãi lý? Trong kinh đã nói rõ:

"Mười trí chuyển tánh nào sanh khởi do tuệ?

"Với mục đích đạt dự lưu đạo, tâm vị ấy vượt khỏi sanh, v.v... nào, (xem Ch. XXII, 5) và bên ngoài, vượt khỏi tướng của các hành, như vậy là trí chuyển tánh."

"Với mục đích đắc dự lưu quả... "

"Với mục đích đắc Nhất lai đạo... "

"Với mục đích đắc Nhất lai quả... "

"Với mục đích đắc Bất hoàn đạo... "

"Với mục đích đắc Bất hoàn quả... "

"Với mục đích đắc A-la-hán đạo... "

"Với mục đích đắc A la hán quả... "

"Với mục đích đắc Không trú... "

"Với mục đích đắc vô tướng trú, vị ấy vượt khỏi sanh... não, và bên ngoài thì vượt khỏi tướng các hành, nên gọi là chuyển tánh" (Ps. i, 68). Từ đó, phải kết luận rằng tất cả các bậc thánh mỗi vị đều đắc quả riêng.

8. (iv) *Tại sao đắc quả?* Là để được hiện tại lạc trú, cũng như vua thường thức vương lạc và chư thiên thường thức thiên lạc, các bậc thánh cũng nghĩ rằng: "Ta sẽ thường thức thánh lạc siêu thế, và sau khi định thời gian bao lâu, những bậc thánh đạt đến các quả chứng bất cứ lúc nào họ muốn."

[*Chú thích: Mặc dù đó là các quả dị thực, song trạng thái chứng quả chỉ xảy ra nơi các bậc thánh khi nào họ muốn, bởi vì các trạng thái ấy không phải khởi lên mà không có chuẩn bị (Pm. 895) ]*

9. (v) Sự chứng quả phát sinh như thế nào? (vi) Kéo dài như thế nào? (vii) Sự xuất định xảy ra làm sao?

(v) Trước hết sự chứng quả xảy ra vì hai lý do: Không tác ý một đối tượng nào ngoài Niết bàn, và tác ý đến Niết bàn, như được nói. "Hiền giả, có hai duyên cho sự đắc vô tướng giải thoát: đó là không tác ý tất cả tướng, và tác ý vô tướng giới." (M. i, 296)

10. Tiến trình đắc quả như sau. Một bậc thánh đệ tử khi muốn tìm trạng thái đắc quả, hãy đi vào độc cư. Vị ấy phải thấy các hành bằng tuệ quán sinh diệt v.v... Khi quán tuệ đã đến giai đoạn thuận thứ thì trí chuyển tánh sanh khởi với các hành làm đối tượng.

[*Chú thích: "Tại sao chuyển tánh không lấy Niết bàn làm đối tượng ở đây như khi nó đi trước đạo lộ? Bởi vì các quả tâm không tương ứng với một ngã ra (như ở trường hợp đạo lộ) . Vì có nói: Các pháp nào là ngã ra? Chính là bốn đạo không gồm (quả)" (Pm. 895).]*

Và ngay sau đó, tâm trở nên an chỉ trong diệt, cùng với sự đắc quả. Và ở đây chỉ có quả, không phải đạo, khởi lên ngay cả nơi một bậc hữu học, bởi vì khuynh hướng vị ấy là chứng quả.

11. Nhưng có vị (trong tu viện *Anuradhapura*) bảo rằng: Khi một bậc Dự lưu khởi sự trên đường tuệ quán, nghĩ: "Ta sẽ đạt đến trạng thái đắc quả", thì vị ấy trở thành một bậc Nhất Lai, và một vị Nhất lai thành Bất hoàn. Nên nói với những vị ấy: "Nếu thế thì một vị Bất hoàn thành A-la-hán, và một A-la-hán thành một Bích chi Phật, và Bích chi Phật cũng thành Phật. Vì lẽ ấy, và vì nó trái với kinh văn trích dẫn ở trên, cho nên không thể chấp nhận. Chỉ có điều này được chấp nhận là: Chính quả chứ không phải đạo khởi lên ngay

cả nơi một bậc hữu học. Và nếu đạo lộ vị ấy đã đạt mà có sơ thiên, thì quả vị ấy cũng có sơ thiên khi nó sanh khởi. Đạo có nhị thiên thì quả cũng có nhị thiên. Với các thiên khác cũng vậy.

Trên đây trước hết, là nói sự đắc quả xảy ra thế nào.

12. (vi) Nó được làm kéo dài theo ba lối, do câu: "Này hiền giả, có ba duyên cho sự kéo dài của vô tướng giải thoát: Không tác ý tất cả tướng, tác ý vô tướng giới, và quyết định trước" (M. i, 296-7) . Ở đây, quyết định trước có nghĩa là định thời hạn, trước khi (nhập định) đắc quả.

[Chú thích: ví dụ, "Khi mặt trăng, hay mặt trời đã lên đến chỗ ấy, ta sẽ xuất"]

Vì do quyết định như, ta sẽ xuất vào một giờ nào đó, mà sự đắc quả kéo dài đến đó.

13. (vii) Sự xuất định( đắc quả) xảy ra theo hai lối, do câu: "Hiền giả, có hai duyên cho sự ra khỏi vô tướng giải thoát: tác ý tất cả tướng, và không tác ý đến vô tướng giới, (M. i, 297) . Ở đây, tất cả tướng là tướng sắc thọ tướng hành thức. Dĩ nhiên, không phải tác ý tất cả đó một lượt, nhưng nói như vậy để bao gồm tất cả. Vậy, sự xuất định đắc quả phát sinh nơi hành giả khi vị ấy tác ý bất cứ gì đối tượng của hữu phần.

[Chú thích: Hành giả được xem là "Xuất khỏi định đắc quả" vừa khi tâm hữu phần khởi lên, nên nói: "Vị ấy tác ý bất cứ gì làm đối tượng của hữu phần: nghiệp, v.v... gọi là đối tượng của hữu phần." (Ch. XVII, 133)]

14. (viii) **Cái gì kế tiếp quả?** Quả kế tiếp quả hoặc hữu phần kế tiếp quả. (ix)

**Quả kế tiếp cái gì?** Có 4: (a) quả kế tiếp đạo (b) quả kế tiếp quả (c) quả kế tiếp chuyển tánh, và (d) quả kế tiếp phi tướng phi phi tướng xứ.

(a) Quả kế tiếp đạo trong lộ trình tâm thuộc đạo, (b) Mỗi quả kế tiếp theo một quả đi trước là quả kế tiếp quả, (c) Mỗi quả đầu trong sự chứng đắc quả, là quả kế tiếp chuyển tánh, vì *Paṭṭhāna* nói: "Nơi vị A-la-hán, thuận thứ là một duyên kể như đẳng vô gián cho sự chứng quả. Nơi các bậc hữu học, thuận thứ là đẳng vô gián duyên cho sự chứng quả." (Ptn. 159), (d) Quả nhờ đó có sự xuất định diệt thọ tướng, là quả kế tiếp phi tướng phi phi tướng xứ.

15. Ở đây, tất cả quả trừ quả khởi lên trong lộ trình tâm thuộc đạo, sanh khởi kể như sự chứng quả. Như vậy, dù nó sanh trong lộ trình tâm thuộc đạo hay trong sự chứng quả, thì:

Quả thù thắng của sa môn hạnh,

Đều làm tịnh chỉ tất cả ưu phiền,

Vẻ đẹp của nó xuất từ Bất tử

Sự thanh tịnh của nó do vắng bóng thế gian

Đây là nguồn suối

Của phúc lạc thuần tịnh

Nguồn cam lộ đem lại bất tử

Nếu người trí tu tập Tuệ,

Vị ấy sẽ biết được niềm phúc lạc vô song này,



Vị ngọt của thánh quả đem lại,  
 Cho nên người ta gọi  
 Cái kinh nghiệm hiện tại  
 Về hương vị thánh quả  
 Là ân sủng của Tuệ quán.

### C. Khả Năng Chứng Đắc Diệt Tận Định

16. Và lợi ích của sự tu tập tuệ không những chỉ là cái kinh nghiệm về hương vị của thánh quả, mà còn là khả năng đạt đến sự chứng diệt tận diệt thọ tưởng.

17. Bây giờ, để giải thích sự chứng diệt, có loạt vấn đề:

(i) Chứng diệt là gì?

(ii) Ai chứng?

(iii) Ai không chứng?

(iv) Ở đâu có thể chứng diệt?

(v) Tại sao chứng?

(vi) Sự chứng đắc phát sinh như thế nào?

(vii) Làm thế nào để kéo dài nó?

(viii) Sự xuất định xảy ra như thế nào?

(ix) Tâm của người xuất Diệt định hướng như thế nào?

(x) Gì là sự khác nhau giữa người chứng diệt định và người chết?

(xi) Diệt định là hữu vi hay vô vi, thế gian hay siêu thế, được tạo tác hay phi sở tạo?

18. (i) *Gì là sự đạt đến Diệt định?* Đó là sự không sanh khởi của tâm và tâm sở, do sự chấm dứt của chúng.

(ii) *Ai đắc diệt định?* (iii) *Ai không đắc?* Không đắc là phạm phu, Dự lưu, Nhất lai, Bất hoàn và A-la-hán tu tập càn tuệ (bare inside workers). Đắc là những bậc bất hoàn và những vị lậu hoặc đã đoạn tận, có được tám giải thoát. Vì được nói: "Tuệ nắm vững, làm chủ được là nhờ có hai năng lực - sự tịnh chỉ ba loại hành, mười sáu loại trí, chín loại định, - chính là trí thuộc diệt định" (Ps. i, 97) và những điều kiện này không được tìm thấy đồng loạt trong bất cứ người nào, ngoại trừ những bậc Bất hoàn và những vị lậu hoặc đã đoạn tận, có được tám giải thoát. Cho nên những vị này mới đắc Diệt định.

19. Nhưng hai năng lực là gì? Ba hành và làm chủ là gì? Trong phần mô tả đoạn tóm tắt trên, có nói:

20. "Hai lực" là định hay tịnh chỉ lực, và tuệ hay quán lực.

"Tịnh chỉ lực là gì? Là sự nhất tâm bất loạn do từ bỏ, do không có ác dục, do tưởng ánh sáng, do không tán loạn, do phân biệt các pháp, do trí, do hỷ, do tám giải thoát, do mười biến xứ, do mười niệm, do chín pháp quán nghĩa

địa, và do ba mươi hai kiểu niệm hơi thở, do sự thở vô ra nơi một người quán từ bỏ (*relinquishment*). Đó là tịnh chỉ lực.

[*Chú thích: Tịnh chỉ được trình bày ở đây là Định cận hành -- Pm. 899*]

21. "Trong ý nghĩa nào, tịnh chỉ được xem là một năng lực? Ở sơ thiên, tịnh chỉ không bị nao núng vì những triển cái, nên gọi là một lực. Ở nhị thiên, nó không bị nao núng vì tầm và tứ, nên gọi là một lực v.v... Ở phi tướng phi phi tướng xứ, nó không bị dao động vì tướng vô sở hữu xứ, nên gọi là một lực. Nó không lay động, nao núng, dao động vì trạo cử, và cấu uế và các uẩn đi theo trạo cử, nên tịnh chỉ ấy là một lực. Đây là tịnh chỉ lực.

22. "Gi là quán lực? Quán vô thường là quán lực. Quán khổ, quán vô ngã, quán ly dục, quán diệt, quán từ bỏ là quán lực. Quán sắc vô thường v.v... Quán từ bỏ đối với sắc là quán lực. Quán vô thường trong thọ, tưởng, hành, thức là quán lực... Quán từ bỏ đối với thức là quán lực. Quán vô thường trong con mắt v.v... (xem Ch. XX, 9)... quán vô thường trong già chết... Quán từ bỏ trong già chết là quán lực.

23. "Trong ý nghĩa nào, quán (tuệ) được gọi là một lực? Do quán vô thường, mà tuệ không bị dao động vì thường tướng, nên nó là năng lực. Do quán khổ, nó không lay động vì lạc tướng, nên nó là lực... Do quán vô ngã, nó không dao động vì ngã tướng, nên nó là lực... Do quán ly dục, nó không dao động vì thích thú... Do quán hoại, nó không dao động vì tham... Do quán diệt, nó không dao động vì sanh... Do quán từ bỏ, nó không dao động vì chấp thủ, nên (tuệ) quán là một năng lực. Nó không dao động, không nao núng, không lay chuyển vì vô minh, cấu uế và các uẩn đi theo vô minh, do vậy nó là một lực.

24. "Do sự tịnh chỉ ba hành: tịnh chỉ ba hành nào? Nơi một người đắc nhị thiên, Ngũ hành là tầm và tứ được hoàn toàn làm cho tịnh chỉ. Nơi một người đắc tứ thiên, thân hành là hơi thở vô hơi thở ra được làm cho hoàn toàn tịnh chỉ. Nơi một vị đắc diệt thọ tướng, ý hành là thọ (cảm giác) và tướng (ý nghĩ) được làm cho hoàn toàn tịnh chỉ.

25. "Do mười sáu loại tu tập về trí: mười sáu loại nào? Quán vô thường là một loại tu tập về trí. Quán khổ ... quán vô ngã, quán ly dục, quán hoại, quán diệt, ... quán từ bỏ, quán "quay đi" là một loại tu tập về trí. Dự lưu đạo là một loại tu tập về trí. Dự lưu quả... Nhất lai đạo... Nhất lai quả... Bất hoàn đạo... Bất hoàn quả... A-la-hán đạo... A-la-hán quả... là một loại tu tập về trí này.

26. "Do chín loại tu tập về định: Đó là sơ thiên, nhị thiên, tam thiên, tứ thiên không vô biên xứ, thức vô biên xứ, vô sở hữu xứ và phi tướng phi phi tướng xứ. Đó là những loại định tu tập. Và các tầm, tứ, hỷ, lạc, nhất tâm với mục đích đạt đến phi tướng phi phi tướng xứ. ấy là do chín loại tu tập này.

[*Chú thích: Chín loại là bốn thiên sắc giới và bốn thiên vô sắc, và cận hành định đi trước mỗi một trong tám thứ định này, được mô tả trong câu cuối và được kể như một thứ định tu tập.*]

27. "Làm chủ có năm: làm chủ sự tác ý, chứng đắc, quyết định, xuất và quán sát. Hành giả tác ý đến sơ thiên ở chỗ nào, lúc nào và trong bao lâu vị ấy muốn, không có khó khăn trong sự tác ý, như vậy gọi là làm chủ sự tác ý. Hành giả đạt đến sơ thiên ở chỗ nào, lúc nào, trong bao lâu vị ấy muốn, vị ấy không có khó khăn trong việc chứng đắc, như vậy là làm chủ sự chứng đắc. Hành giả quyết định thời gian nhập sơ thiên ở chỗ nào, lúc nào... như vậy là làm chủ về quyết định. Vị ấy xuất khỏi sơ thiên... như vậy là làm chủ xuất định. Vị ấy quán sát sơ thiên ở chỗ nào, lúc nào và trong bao lâu theo ý muốn, không có khó khăn trong sự quán sát, như vậy là làm chủ về quán sát. Đây là năm thứ làm chủ. (Ps. i, 97-100)."

28. Và ở đây, câu "Do 16 loại tập luyện về trí" nói lên số tối đa. Nhưng ở một vị Bất hoàn, sự làm chủ là do 14 loại tu tập về trí. Nếu như vậy thì có phải là sự làm chủ xảy ra cho vị Nhất lai do 12 loại, và cho vị Dự lưu do 10 loại? - Không. Bởi vì 5 dục tham chướng ngại định, không được từ bỏ nơi những vị ấy. Chính vì tham không được từ bỏ mà tịnh chỉ lực không được viên mãn. Vì chưa viên mãn tịnh chỉ lực nên vị ấy không thể chứng diệt cần phải được chứng nhờ hai lực. Nhưng tham đã được từ bỏ nơi vị Bất hoàn, do 2 lực, vị ấy có thể chứng diệt tận định. Bởi thế, Đức Phật dạy: "Thiện tâm thuộc phi tướng phi phi tướng xứ nơi một vị xuất Diệt định là một duyên, kể như Đẳng vô gián duyên, cho sự đắc quả" (Ptn. 1, 159). Vì điều này được nói trong tác phẩm lớn *Paṭṭhāna* chỉ liên hệ xuất diệt định nơi các vị Bất hoàn".

[*Chú thích: chữ "thiện" được dùng trong đoạn văn Paṭṭhāna chứng tỏ rằng nó chỉ áp dụng cho các vị Bất hoàn, nếu không, thì đã nói "duy tác"*]

Ở đâu có thể chứng diệt? Ở hữu năm uẩn, vì cần có sự chứng đắc liên tục tất cả thiên chứng (S. iv, 217) mà ở hữu 4 uẩn, thì không có sơ thiên v.v... nên không thể chứng diệt định ở trong loài 4 hữu uẩn. Có người bảo, vì thiếu căn cứ vật lý cho tâm (ở 4 hữu uẩn), nói trắng ra là vì thiếu một thân xác.

30. (v) **Tại sao họ đắc diệt định?** Tại vì thấm mệt với sự sinh và diệt của các hành, nên những vị ấy đạt đến diệt định, nghĩ rằng: "Ta hãy an trú trong lạc trú hiện tại bằng cách không tâm và đạt đến tịch Niết bàn".

[*Chú thích: "Đạt đến tịch diệt Niết bàn là như nhập vô dư Niết bàn"*]

31. (vi) **Sự chứng đạt xảy ra như thế nào?** Diệt định phát sinh nơi một vị thực hiện các công việc chuẩn bị bằng cách nỗ lực tịnh tiến với tịnh chỉ và (tuệ) quán, và làm cho tâm phi tướng phi phi tướng xứ chấm dứt. Người chỉ nỗ lực tinh cần với tịnh chỉ (định) mà thôi, thì đạt phi tướng phi phi tướng xứ rồi ở đấy, còn người chỉ nỗ lực tinh cần với tuệ mà thôi thì đắc quả rồi dừng mãi ở đấy, nhưng người nỗ lực tinh cần với cả hai (định và tuệ) và sau khi

làm các công việc chuẩn bị, sẽ làm cho chấm dứt tâm phi tướng phi phi tướng xứ và đặc diệt định. Đây là nói vắn tắt.

32. Nhưng chi tiết thì như sau: Khi một tỳ kheo muốn đặc diệt định đã ăn xong, rửa sạch chân tay, ngồi xuống nơi đã soạn sẵn trong một nơi vắng vẻ. Sau khi xếp hai chân ngồi kiết già để thân ngay thẳng, đặt niệm trước mặt, vị ấy đặc sơ thiền, và khi xuất thiền, vị ấy thấy các hành trong đó với tuệ là vô thường, khổ, vô ngã.

33. Tuệ này gồm ba, là tuệ phân biệt các hành, tuệ để đặc quả, và tuệ để đặc diệt định. Ở đây, tuệ phân biệt các hành, dù chậm lụt hay linh lợi, đều là nhân gần cho một đạo lộ mà thôi. Tuệ để chứng quả chỉ có giá trị khi nó linh lợi, thì giống như tuệ để tu tập một đạo lộ. Tuệ để đặc diệt định chỉ có giá trị khi nó không quá chậm lụt cũng không quá linh lợi. Bởi vậy, vị ấy thấy các hành ấy với tuệ không quá chậm lụt cũng không quá linh lợi.

34. Sau đó vị ấy đặc nhị thiền, và khi xuất, vị ấy thấy các hành như trên. Sau đó hành giả đặc tam thiền... (v.v...)... Sau đó vị ấy nhập không vô biên xứ, và khi xuất, vị ấy quán các hành như trên. Cũng vậy hành giả nhập vô sở hữu xứ. Khi xuất, vị ấy làm bốn sự chuẩn bị, đó là: (a) không hại tài sản kẻ khác, (b) tăng chúng chờ đợi, (c) vị đạo sư triệu tập và (d) định thời gian.

35. (a) Không hại tài sản kẻ khác ám chỉ những gì vị tỳ kheo có xung quanh mình mà không phải là tài sản cá nhân vị ấy: y bát, giường ghế, hay một gian phòng, hay bất cứ vật dụng nào khác mà vị ấy giữ nhưng thuộc sở hữu của nhiều người khác. Vị ấy phải khởi tâm nghĩ rằng, những vật như vậy sẽ không bị hại, không bị lửa đốt, nước cuốn, gió thổi, trộm lấy, chuột gặm v.v... Đây là hình thức sự khởi tâm: "Trong bảy ngày này hãy để cho những vật như vậy không bị lửa cháy, nước trôi, gió làm hỏng, kẻ cắp lấy, chuột gặm v.v..." Khi vị ấy khởi ý như vậy, những vật kia sẽ không bị nguy hiểm trong vòng bảy ngày.

36. Nếu vị ấy không khởi tâm quyết định như trên, những vật kia có thể bị thiêu cháy v.v... như trường hợp đại đức *Māhā-Nāga*. Vị đại đức này đi khát thực nơi mẹ ngài, một tín nữ cư trú. Bà cho ngài ăn cháo và để ngài nằm trong phòng khách. Ngài ngồi xuống nhập định. Trong khi ngài nhập định, gian phòng bốc lửa. Những tỳ kheo khác cấp tọa cụ chạy. Dân làng bu lại, và trông thấy vị tỳ kheo họ la lên "Ôi ông thầy tu làm biếng, ông thầy tu làm biếng!" Ngọn lửa bốc cháy gian nhà tranh tre và gỗ, và bao vây vị đại đức. Người ta mang nước dập tắt lửa. Họ dời tro tàn ra, sửa chữa căn nhà, rải hoa và đứng cung kính đợi chờ. Vị đại đức xuất định như đã tính trước, khi trông thấy người đông, ngài tự nhủ: "Chúng thấy ta mất rồi". Và liền thăng hư không đi đến đảo *Piyangu*.

Đấy là không làm hại đến tài sản người khác.

37. Không có quyết định nào đặc biệt phải làm đối với dụng cụ cá nhân vị ấy, như y ngoài, y trong và chỗ ngồi của ông ta. Ông che chở tất cả thứ ấy nhờ định lực, như trường hợp đồ đạc của đại đức *Saṅghava*. Và điều này được nói: "Có thành công do can thiệp của định trong đại đức *Saṅghava*, trong đại đức *Sāriputta*." (Xem Ch XII, 30) .

38. (b) Tăng chúng chờ đợi: là chúng tăng trông mong vị ấy, bởi vậy cần phải khởi tâm như sau: "Trong thời gian bảy ngày tôi nhập định, nếu tăng chúng cần, tôi sẽ xuất định trước khi một tỳ kheo nào tìm." Người nào nhập định sau khi đã làm quyết định này, thì sẽ xuất định đúng lúc.

39. Nhưng nếu vị ấy không làm như vậy, thì khi tăng chúng nhóm họp, không thấy ông, người ta hỏi: "Tỳ kheo X... đâu rồi? "Được trả lời: "Vị ấy nhập diệt định" người ta sẽ phái một tỳ kheo đi mời vị ấy nhân danh tăng chúng. Vừa khi vị tỳ kheo đến trong tâm nghe của tỳ kheo nhập định và bảo: "Hiền giả, tăng đoàn đang đợi," vị ấy liền xuất định. Mệnh lệnh của tăng chúng quan trọng là thế. Bởi vậy, hành giả nên nhập định cách nào để có thể tự mình xuất định nhờ đã làm quyết định trước.

40. Đạo sư cho gọi: Ở đây cũng thế lưu tâm đến hiệu triệu của đáng đạo sư là công việc chuẩn bị, bởi thế cần phải khởi tâm trước như: "Trong thời gian bảy ngày tôi nhập định, nếu vị đạo sư, sau khi phân xử một vụ nào đó rồi công bố một học giới hay giảng Pháp, mà nguồn gốc bài Pháp là một nhu cầu đã khởi lên, thì tôi sẽ xuất định trước khi có người đến gọi."

*[Chú thích: Danh từ "atthuppattit" tức nguồn gốc là một nhu cầu được phát sinh là một thuật ngữ Luận tạng: có 4 loại nguồn gốc (Duyên khởi) cho kinh điển: một do phật tự nói, hai do người khác yêu cầu, ba do đáp câu hỏi, bốn do một nhu cầu mới phát sinh.]*

Nếu hành giả nhập định sau khi đã làm quyết định như vậy, vị ấy sẽ xuất định đúng lúc.

41. Nhưng nếu vị ấy không làm như vậy, thì khi tăng chúng nhóm họp, vị Đạo sư không thấy vị ấy sẽ hỏi, và khi biết ra sẽ cho một tỳ kheo nhân danh bậc Đạo sư đến mời. Vừa khi tỳ kheo ấy đến trong tâm nghe và bảo, bậc đạo sư cho gọi ngài, vị ấy sẽ xuất định. Sự hiệu triệu của bậc đạo sư là quan trọng như thế, cho nên hành giả phải nhập định thế nào để, nhờ có tác ý trước, sẽ xuất định đúng lúc.

42. (d) Hạn định thời gian: là định thọ mạng của mình kéo dài đến lúc nào. Vị ấy chỉ nên nhập định sau khi đã tác ý như sau: "Các hành của ta sẽ tiếp tục trong vòng bảy ngày nữa không? "Vì nếu hành giả nhập định không tác ý trước, mà nửa chừng (chưa tới bảy ngày) chấm dứt thọ mạng, thì vị ấy sẽ phải xuất định, vì không có chuyện chết trong khi nhập diệt định. Do vậy hành giả chỉ nên nhập định diệt thọ tướng sau khi đã tác ý thọ mạng. Trong khi có thể bỏ qua sự tác ý các việc kia, hành giả vẫn cần tác ý việc này.

43. Khi đã nhập và xuất định "Không vô biên xứ" rồi làm công việc chuẩn bị này xong, hành giả lại nhập Phi tướng phi phi tướng xứ. Sau một hoặc hai tâm trôi qua, vị ấy trở thành vô tâm, và đạt diệt định. Nhưng tại sao các tâm không tiếp tục khởi sau hai tâm ấy? Bởi vì nỗ lực được hướng đến diệt.

Trong khi vị tỳ kheo này tuân tự nhập tám thiền chứng, vận dụng song hành chỉ và quán lực, vị ấy cốt hướng đến diệt chứ không hướng đến chứng phi tướng phi phi tướng xứ. Bởi vậy chính vì nỗ lực được hướng đến diệt, mà không quá hai tâm sanh khởi.

44. Nhưng nếu một tỳ kheo xuất định Vô sở hữu xứ mà không làm công việc chuẩn bị trước như thế, và sau đó đắc "Phi tướng phi phi tướng xứ", thì vị ấy không thể trở thành vô tâm, mà lại quay về "Vô sở hữu xứ" và an trú tại đấy.

45. Ở đây có thể lấy ví dụ người đi trên một con đường chưa từng đi. Y gặp một mương nước, và một tảng đá nóng cháy dưới ánh mặt trời chói chang. Không vén khéo y phục, y lội xuống nước nhưng lại trở lên vì sợ làm ướt vật dụng tùy thân. Y đứng trên bờ, hoặc bước đến tảng đá nhưng bị bỏng chân, y lại trở lui đứng đợi bên bờ nước.

46. Cũng như người kia vừa xuống nước lại phải trở lên, hoặc vừa bước lên tảng đá lại phải trở xuống, vì đã không chuẩn bị vén khéo y phục trong ngoài, thiền giả này cũng thế, vừa đắc "Phi tướng phi phi tướng xứ" lại phải trở lui Vô sở hữu xứ và ở lại đấy, vì đã không làm công việc chuẩn bị.

47. Cũng như người đã từng đi con đường kia trước đấy, nên khi đến tại chỗ ấy, anh ta vén khéo y phục, cầm thượng y trên tay, vượt qua hồ nước, hoặc sẽ dẫm lên tảng đá một cách nhẹ nhàng (cho khỏi bỏng chân) để qua bờ kia. Cũng vậy, khi vị tỳ kheo làm công việc chuẩn bị rồi mới nhập phi tướng phi phi tướng xứ, thì vị ấy đắc diệt định (dụ cho bờ kia) bằng cách trở nên vô tâm.

48. (vii) *Diệt định kéo dài như thế nào?* Nó kéo dài tùy thời gian ấn định, trừ khi bị gián đoạn vì thọ mạng chấm dứt, hay vì tảng chúng chờ đợi, hay vì đấng đạo sư triệu tập.

49. (viii) *Diệt định xuất như thế nào?* Sự xuất định xảy ra theo hai cách: Nhờ chứng quả Bất hoàn trong trường hợp một vị Bất hoàn, hoặc nhờ chứng quả A-la-hán trong trường hợp một vị A-la-hán.

50. (ix) *Tâm thức một vị xuất Diệt định hướng về cái gì?* Hướng về Niết bàn, như kinh dạy: "Khi một tỳ kheo xuất Diệt định, này hiền giả *Visakha*, Thì tâm vị ấy nghiêng về viễn ly, tựa vào viễn ly, khuynh hướng viễn ly." (M. i, 302)

51. (x) *Gì là sự khác biệt giữa một vị đắc diệt định và một người chết?* Điều này cũng đã được nói trong kinh: "Khi một tỳ kheo chết, này hiền giả, thì thân hành vị ấy hoàn toàn chấm dứt, tịnh chỉ, ngũ hành vị ấy hoàn toàn chấm dứt, tịnh chỉ, ý hành vị ấy hoàn toàn chấm dứt, tịnh chỉ, mạng căn đã

dứt, hơi ấm không còn, các căn hư hoại. Khi một tỳ kheo đi vào diệt định, thì thân hành vị ấy chấm dứt, hoàn toàn tịnh chỉ, ngữ hành vị ấy hoàn toàn chấm dứt, tịnh chỉ, ý hành vị ấy hoàn toàn chấm dứt, tịnh chỉ. Nhưng thọ mạng vị ấy chưa tận, hơi nóng chưa hết, và các căn còn nguyên vẹn." (M. i, 296)

52. (xi) **Diệt định là hữu vi hay vô vi? v.v... ?** Không thể xếp loại nó là hữu vi, vô vi, thế gian hay xuất thế. Vì nó không tự tánh. Nhưng, vì nó được đạt bởi người chúng đắc nó, cho nên có thể nói nó có được tạo, không phải phi sở tạo.

[*Chú thích: Tính cách tế nhị của danh từ "sở tạo" (nippahanna) có thể làm sáng tỏ bằng cách trích dẫn một đoạn từ sammohavinodani (Vbh. A. 29): "Năm uẩn là những pháp sở tạo có tính cách quyết định (parinippahanna), không phải sở tạo không quyết định; chúng luôn luôn là hữu vi, không phải vô vi. Vì trong những pháp có tự tánh, chỉ có Niết bàn là "quyết định phi sở tạo". Vậy, "sở tạo quyết định" và "sở tạo" khác nhau chỗ nào? Một pháp có tánh, có đầu có cuối về thời gian, do duyên sanh, có ba đặc tính vô thường, v.v... gọi là "sở tạo quyết định". Ngoài ra, cái gì "được tạo" nhưng không tạo một cách tích cực, quyết định, thì gọi là pháp không tự tánh, asabhàva-dhamma, khi nó sanh khởi nhờ có một cái tên, hoặc nhờ sự chứng diệt." -- Vbh. AA. 23. Xem Ch. XIV, 72, 77]*

Đây cũng là một sự chúng đắc  
Mà một bậc thánh có thể tu tập  
Niềm an tịnh nó đem lại  
được xem là Niết bàn bây giờ và ở đây.  
Người trí tu tập thánh tuệ  
Có thể đắc thiên chúng ấy  
Bởi thế khả năng này  
Được gọi là ơn ích của Tuệ  
Mà thánh đạo cho ta.

#### **D. Thành Tựu Sự Xứng Đáng Cúng Dường...**

53. Và không những tuệ đem lại khả năng chúng đắc, mà còn thành tựu sự xứng đáng cúng dường, đó là lợi ích của tu tập tuệ xuất thế.

54. Vì nói chung, chính vì tuệ đã được tu tập theo bốn cách này, mà một người tu tập nó trở nên xứng đáng với sự dâng cúng của thế gian và chư thiên, đáng được mời thỉnh, cúng dường, đánh lễ, và là ruộng phước cho thế gian.

55. Nhưng đặc biệt, trước hết một người đạt đến tuệ thuộc đạo lộ thứ nhất, với tuệ quán chậm lụt, các căn còn khập khiễng, thì gọi là một vị "còn tái sinh tối đa bảy lần nữa", vị ấy đi qua vòng sinh tử bảy lần trong các thiện thú. Người thành tựu với tuệ trung bình, căn trung bình thì gọi là một bậc "gia gia" đi từ gia đình bậc thánh này qua gia đình bậc thánh khác, với hai hay ba lần tái sinh trong các gia đình thánh thiện, vị ấy chấm dứt khổ

sanh tử. Người đắc quả với tuệ sắc bén, thì gọi là bậc "chỉ còn một lần tái sanh", với một lần sanh lại trong loài người, vị ấy chấm dứt khổ. (A. i, 133) Do tu tập tuệ thuộc đạo lộ thứ hai, vị ấy được gọi là một bậc Nhất lai. Vị ấy trở lui thế giới này một lần nữa, và chấm dứt đau khổ.

56. Do tu tập tuệ thuộc đạo lộ thứ ba, vị ấy là một vị Bất hoàn. Tùy các căn của vị ấy khác nhau thế nào, vị ấy hoàn tất quá trình tu của mình theo một trong năm cách sau khi từ già cõi đời này: Hoặc trở thành một vị đạt Niết bàn sớm trong hiện hữu kế tiếp, hoặc một vị đạt Niết bàn khi sống quá nửa đời sau, hoặc "một vị đạt Niết bàn không cần nhắc bảo", hoặc "có cần nhắc bảo", hoặc là một vị "ngược dòng đến cõi chư thiên cao nhất" (D. iii, 237) .

57. Ở đây, "người đạt Niết bàn sớm trong đời sau" là sau khi tái sanh trong cõi tịnh cư thiên, đạt Niết bàn ngay không đạt đến chặng giữa đời sống tại đây. "Đạt Niết bàn khi đã quá nửa đời sau" là đạt Niết bàn khi sống tại đây quá nửa đời. "Đạt Niết bàn không cần nhắc bảo" là phát sinh đạo lộ tối cao không cần được nhắc nhở, không có nỗ lực. "Có cần nhắc bảo" là ngược lại. "Ngược dòng đi đến cõi chư thiên cao nhất" là tiếp tục lên các cõi cao tuần tự trong 5 cõi tịnh cư thiên, rồi đạt Niết bàn tại đây.

58. Nhờ tu tập đạo lộ thứ tư, người ta trở thành một bậc Tín giải thoát, hoặc Tuệ giải thoát, Câu phân giải thoát, bậc Ba minh, Sáu thông, bậc đoạn tận lậu hoặc đã đắc bốn vô ngại giải. Chính ám chỉ một vị đã tu tập đạo lộ thứ tư này mà ở đầu sách nói: "Nhưng chỉ vào sát-na chứng đạo, vị ấy mới được gọi là đã gỡ xong trói buộc (triền) và xứng đáng sự cúng dường tối thượng của nhân loại và chư thiên."(Ch. I, 7)

59.

Thánh tuệ khi được tu tập  
sẽ có những phúc lạc này  
do vậy người có trí  
rất hân hoan tu học.

60. Ở điểm này, sự tu tuệ với những lợi ích của nó, được trình bày trong thanh tịnh đạo dưới các mục Giới Định Tuệ trong đoạn:

Người trú giới có trí

Tu tập tâm và tuệ

Nhiệt tâm và thận trọng

Tỳ kheo ấy thoát triền. (Ch. I, đoạn1) đã hoàn tất.

Chương thứ Hai mươi ba gọi là "Mô tả lợi ích của tuệ" trong Thanh tịnh đạo, được soạn vì mục đích làm hoan hỉ những người lành.

--ooOoo--

### Chương Kết

Sau khi trích dẫn đoạn kệ:



"Người trú giới có trí,  
 tu tập tâm và tuệ,  
 nhiệt tâm và thận trọng,  
 tỳ kheo ấy thoát triền" (Ch. I, 1),  
 Chúng tôi có nói:  
 Bây giờ tôi sẽ, đưa ra ý nghĩa chân thực  
 chia làm giới, vân vân...  
 của câu kệ do bậc Đại thánh nói.  
 Trong giáo pháp đấng Chiến thắng  
 Có những người tâm đạo đã từ bỏ  
 Gia đình, sống không nhà  
 -những người mặc dù khát khao sự thanh tịnh  
 nhưng vẫn chưa có được cái chánh kiến về con đường thẳng, bảo đảm,  
 gồm Giới, Định và Tuệ.  
 Con đường khó tìm, dẫn đến thanh tịnh  
 Cho những người chưa được an, dù đã cố gắng,  
 Tôi sẽ giảng Đạo lộ an ổn  
 Về Thanh tịnh  
 Y cứ lời dạy của những vị cư trú  
 Trong ngôi Đại tinh xá  
 Những người ưa thích thanh tịnh  
 Hãy chú tâm nghe trình bày. (Ch. I, đoạn 4)  
 Đến đây, tất cả những điều trên đã nói xong.  
 Sự trình bày đưa ra trên đây  
 Hầu như không có lầm lỗi  
 Sau khi đối chiếu tất cả các Luận  
 Về ý nghĩa Giới định tuệ  
 Trong năm bộ *Nikāyas*  
 Bởi thế, những thiền giả yêu mến thanh tịnh  
 Hãy kính lễ **Đạo lộ đưa đến Thanh tịnh** này.

\* \* \*

Bao nhiêu công đức có được  
 Do muốn an trú trong diệu pháp này  
 Do nhận lời đề nghị của trưởng lão *Saṅghapāla*  
 (Người được sanh vào hàng trưởng lão danh tiếng  
 cư trú trong ngôi Đại tinh xá,  
 Ngài là một nhà Phân tích chân chánh, một bậc trí giả,  
 sống đơn giản, giữ giới luật,  
 tâm vị ấy đầy đủ đức nhẫn nhục  
 hoà nhã, từ bi, vân vân)

Nhờ năng lực kho tàng công đức ấy,  
 mong cho tất cả hữu tình an lạc.  
 Và cũng như 58 chương Thanh tịnh đạo này  
 đã hoàn tất không trở ngại,  
 mong cho tất cả người lành trên thế giới  
 sẽ thành công nhanh chóng vui vẻ.

### **Tái Bút**

Thanh Tịnh Đạo này được soạn bởi vị trưởng lão đầy đủ tín, tuệ và tấn  
 thuần tịnh, nơi ngài các đức chính trực, từ hòa,... đều tập hợp do sự thực  
 hành giới luật. Ngài là người có khả năng thăm dò sở kiến của chính mình  
 và tin tưởng của những người khác, người có tuệ sắc bén, có hiểu biết không  
 lầm về giáo pháp của đấng đạo sư gồm ba tạng và luận giải, Ngài là bậc  
 thuyết giảng vĩ đại, có ngôn từ cao quý êm dịu lưu loát nhờ nắm vững cú  
 pháp. Ngài đúng là bậc giảng sư tối thượng, một thi sĩ lớn, một người làm  
 đẹp dòng dõi các trưởng lão trong ngôi Đại tịnh xá, một ánh sáng chói lọi  
 trong dòng các đại đức có thực chứng các pháp thượng nhân, như sáu  
 thông, bốn biện... Người có trí tuệ dồi dào thanh tịnh ấy mang  
 tên *Buddhaghosa* do các trưởng lão đặt, và thường được gọi là "người thuộc  
 tự viện *Moranda*."

Mong rằng sách này tiếp tục chỉ đường  
 đưa đến thanh tịnh tri kiến  
 cho những thiện nam tử tìm cách  
 vượt qua các thế gian.

Vì bao lâu thế giới còn tồn tại  
 thì đấng Giác ngộ sẽ còn  
 được những người có tâm thanh tịnh như thế  
 gọi là đấng Đại thánh, chúa tể thế gian.

[Những câu sau đây chỉ có trong bản Tích lan:]

Do công đức của tác phẩm này,  
 và bất cứ tác phẩm nào khác,  
 nguyện cho tôi đời sau  
 thấy được thiên lạc ở cõi Tam thập tam thiên,  
 hoan hỉ trong những giới đức,  
 không vướng ngũ dục,  
 Sau khi đắc Sơ quả, sau khi thấy được  
 Di lạc Thế tôn, trong đời cuối cùng của tôi  
 và được nghe Ngài giảng diệu pháp,  
 mong tôi làm sáng Giáo pháp của đấng Chiến thắng,  
 bằng cách chứng quả tối thượng trong giáo lý này.

[Những câu sau chỉ có trong bản Miến điện:]

"Sự trình bày Thanh tịnh đạo, được thực hiện để làm hoan hỷ những người lành. Theo bản tiếng *Pāli*, thì sách này có 58 chương tụng đọc."

*Dịch từ bản Anh ngữ của Đại đức Nanamoli, 1981.*

*Trí Hải - Tuệ uyển. Vu Lan 2536 (1991)*

Chương cuối cùng này là một mô tả về những lợi ích của việc tu tập tuệ. Điều đó cũng có nghĩa là những lợi ích của thiền.

- Học nhân: Con muốn lưu ý một việc. Hầu hết mọi người khi đến đây họ muốn biết mình có thể gặt hái được gì từ thiền. Ở Mỹ những lợi ích này phải nói ở chương đầu tiên thay vì chương cuối như vậy ạ.
- Thầy: Đúng. Chúng ta phải chờ cho đến khi kết thúc đã. 'Tu tập tuệ' có nghĩa là hành thiền minh sát (*vipassanā*). Bạn có thể gặt hái được những lợi ích gì? Loại trừ những loại phiền não khác nhau, nếm hương vị của diệt, khả năng đạt đến sự chứng diệt, và thành tựu sự xứng đáng thọ nhận của cúng dường và v.v... Có bốn lợi ích xuất phát từ việc hành thiền, nhất là thiền minh sát như vậy. Tôi muốn nói 'đặc biệt là thiền minh sát (*vipassanā*) bởi vì luận chỉ nói tu tập tuệ.

Đoạn 2 "*Cần phải hiểu rằng một trong những lợi ích của sự tu tập tuệ hiệp thể là loại trừ các loại phiền não khác nhau bắt đầu với thân kiến. Việc này khởi sự với tuệ Phân Biệt (Định) Danh Sắc.*" Khi bạn đạt đến giai đoạn trí này, khi bạn thấy rõ tâm và thân (vật chất) và không có gì khác, lúc đó bạn từ bỏ được quan niệm sai lầm về tự thân (thân kiến), quan niệm sai lầm cho rằng có một con người, có một cá nhân và v.v... "*Một trong những lợi ích việc tu tập tuệ siêu thế là loại trừ, ở sát-na Đạo, các loại phiền não khác nhau bắt đầu với các kiết sử.*" Đó là ở sát-na Đạo, bạn đoạn trừ hoàn toàn các phiền não hay kiết sử. Đây là lợi ích của việc tu tập siêu thế.

"Như sét đánh tan tảng đá  
 Như gió tạt lửa cháy rừng  
 như mặt trời xua tan bóng tối  
 cũng vậy tuệ được tu tập  
 đoạn tận rừng phiền não thâm căn  
 nguồn gốc mọi khổ sầu  
 đầy hạnh phúc ngay đời này  
 mà con người có thể biết đến."

Ở đoạn 3: Ném vị của Thánh Quả. Sau tâm Đạo, tâm Quả liền sanh. “Không chỉ loại trừ các loại phiền não khác nhau mà còn ném trái hương vị của Thánh Quả cũng là một lợi ích của tu tập tuệ. Vì chính những Quả Nhập Lưu, Nhất Lai, Bất Lai và A-la-hán đó được gọi là ‘Thánh Quả’. “Thánh Quả hay Tứ Thánh Quả được gọi là ‘Sa-môn Quả’.” Trong Pāli chúng được gọi là ‘sāmañña-phala’. Có một bài Kinh mang tên đó, Kinh Sa-môn Quả (‘Sāmaññaphala Sutta’) thuộc Trường Bộ Kinh. Trong bài kinh này Đức Phật đã giải thích về những lợi ích của việc trở thành một sa-môn, một cái gì đó giống như những lợi ích thế gian. Chẳng hạn, vị ấy không phải lo lắng về sinh kế, v.v... Tuân tự từng bước một Đức Phật đã giải thích những lợi ích của đời sống của một vị sa-môn cho đến A-la-hán Thánh quả hay cho đến khi người ấy trở thành một bậc A-la-hán. Vì thế đạt đến trạng thái Quả được gọi là ‘lợi ích của việc trở thành một vị tỳ-kheo hay một vị sa-môn’. “Vị của nó được ném theo hai cách, đó là, theo sự sanh khởi của nó trong lộ trình tâm đạo, và theo sự xuất hiện của nó trong Quả chúng.” Tại khoảnh khắc giác ngộ có một tiến trình tâm. Trong tiến trình tâm này có một sát-na tâm Đạo. Và sát-na tâm Đạo ấy được theo sau bởi hai hay ba sát-na tâm Quả. Như vậy ‘trong tiến trình tâm Đạo’ nghĩa là trong sát-na đầu tiên của sự giác ngộ. Sau đó tiến trình dừng lại và tâm rơi vào dòng hữu phần. Rồi về sau, có thể trong cùng ngày ấy hay một vài ngày sau, nếu vị ấy muốn trải nghiệm lại Quả đó, vị ấy hành thiền minh sát trở lại. Lúc này chỉ có tâm Quả sanh, tâm Đạo không sanh nữa dù vị ấy đang hành thiền minh sát. Lý do là vì mục đích của vị ấy không phải để đắc Đạo, mà mục đích chỉ là để cho Quả sanh nơi vị ấy trong một thời gian nào đó. Vì thế vị của Quả có hai — thứ nhất ở sát-na giác ngộ, và sau đó khi vị ấy nhập vào Quả chúng (hay nhập thiền Quả). Khi vị ấy nhập thiền Quả, tâm Quả này có thể sanh khởi trong tâm vị ấy hàng triệu lần không gián đoạn. Do đó vị ấy cũng giống như người đang trong trạng thái thiền (Jhāna). Khi một người đang trong trạng thái thiền, người ấy không biết bất cứ điều gì khác. Nhiệm vụ của năm giác quan (năm căn) tạm thời dừng lại khi người ấy đang trong trạng thái thiền. Điều tương tự cũng xảy ra như vậy khi một người đang trong trạng thái Quả chúng nào đó. Có hai loại ném vị của Quả. Một là trong tiến trình tâm Đạo và hai là vào lúc nhập thiền Quả hay chúng Quả sau đó. Nó cũng tương tự như nhập vào một trạng thái thiền định. “Trong hai (loại) này, chỉ sự sanh khởi của quả trong tiến trình tâm Đạo đã được trình bày.” Tức là nó đã được trình bày trong chương trước.

Bây giờ trong đoạn 4 tác giả sẽ mô tả sự chứng Quả theo chi tiết. “Hơn nữa, khi người ta nói rằng Quả chỉ là sự đoạn trừ các kiết sử đơn thuần” — đây là ý kiến của một số vị thầy. Tôn-giả Buddhaghosa không chấp thuận ý kiến cho rằng Quả chỉ đơn thuần là sự đoạn trừ các kiết sử và không gì khác ngoài việc đó như vậy. Bài Kinh sau đây có thể được trích dẫn để thuyết phục rằng

họ đã sai. Vì thế đây là cái gì đó giống như một cuộc tranh cãi hay tranh luận. Theo các vị thầy này không có cái riêng này nọ là quả. Chỉ đoạn trừ các kiết sử thôi gọi là ‘Quả’. Như vậy đối với các vị thầy này thì không có Quả riêng. Rồi Luận Sư Buddhaghosa, tác giả của bộ Thanh Tịnh Đạo trích dẫn Kinh Văn từ Vô-ngại-giải Đạo (Paṭisambhidāmagga) để chỉ cho thấy rằng họ sai. “Tuệ về sự tịnh chỉ thuộc nỗ lực là Quả trí như thế nào? Ở đây ‘nỗ lực’ có nghĩa là ‘Đạo’. Vì thế câu đó không phải là ‘sự tịnh chỉ thuộc nỗ lực’, mà ‘tịnh chỉ nhờ nỗ lực là trí về Quả (Quả trí).

“Vào sát-na Nhập-lưu Đạo, Chánh Kiến trong nghĩa thấy xuất (nổi lên) khỏi tà kiến, và nó cũng xuất khỏi các phiền não và các uẩn phát sanh do [tà kiến] ấy, và ở bên ngoài nó xuất khỏi tất cả tướng. Chánh kiến sanh do sự tịnh chỉ của nỗ lực đó.” Ở đây ‘Chánh Kiến’ có nghĩa là ‘Quả’. Vì vậy Quả sanh do sự tịnh chỉ của nỗ lực đó. Lý do là vì vào sát-na Quả nỗ lực của Đạo đã chấm dứt. “Đây là Quả (kết quả) của Đạo và điều này cần được trình bày chi tiết.” Nếu bạn muốn đọc đầy đủ chi tiết về nó, bạn phải tìm đến bộ Vô-ngại-giải Đạo (Paṭisambhidāmagga). “Cũng vậy, những đoạn như ‘Bốn Đạo và bốn Quả — những pháp này có một đối tượng vô lượng (*measureless object (đối tượng vô lượng) ở đây có nghĩa là Niết-bàn*)’ và ‘Một pháp vô thượng như một duyên, đó là vô gián duyên (anantara, proximity- 無間緣 vô gián duyên), cho một pháp vô lượng’.” Câu đầu trích từ Dhammasaṅgani (Bộ Pháp tụ) và câu thứ hai trích từ Vô-ngại-giải Đạo. Như vậy đây có thể là một sự lạc đề.

Đoạn 5 “Tuy nhiên, để chỉ cho thấy nó xảy ra như thế nào trong tiến trình chứng Quả thì có loạt câu hỏi sau.” Luận sư sẽ giải thích tuần tự theo những câu hỏi này: (1) Thế nào là đặc Quả?, (2) Ai đặc Quả?, (3) Ai không đặc Quả?, (4) Tại sao họ đặc Quả?, (5) Việc đặc Quả xảy ra như thế nào?, (6) Quả được làm cho kéo dài như thế nào?, (7) Sự xuất khỏi nó xảy ra như thế nào?, (8) Cái gì kế tiếp Quả?, (9) Quả kế tiếp là gì?.

Câu hỏi thứ nhất là: “Thế nào là đặc Quả<sup>50</sup>? Đó là sự an chỉ định trong diệt mà Thánh Quả bao gồm.” Tôi không nghĩ dịch như vậy là chính xác. Thực sự những gì nó muốn nói là: “Đặc quả là sự an chỉ của Thánh Quả trong diệt.” ‘Diệt’ ở đây có nghĩa là Niết Bàn. Vì thế nó là sự an chỉ của Thánh Quả trong Niết Bàn. Điều đó muốn nói rằng Thánh Quả đang khởi lên liên tục với Niết Bàn là đối tượng. “Nó là sự an chỉ của Thánh Quả trong diệt.” Chúng ta có thể đặt từ ‘Niết Bàn’ sau diệt trong dấu ngoặc đơn.

“Ai đặc nó? Ai không đặc nó? Không phàm phu nào có thể đặc nó. Tại sao? Bởi vì nó nằm ngoài tầm với của họ. Nhưng các Bậc Thánh đều có thể đặc nó. Tại sao? Bởi vì nó nằm trong tầm với của họ. Tuy nhiên một vị đã đạt đến một Đạo cao hơn sẽ không đặc một Quả thấp hơn (Có nghĩa là họ không thể nhập vào Quả chứng thấp.) bởi vì trạng thái của mỗi Bậc Thánh kế tiếp nhau

<sup>50</sup> Đặc Quả cần phải hiểu là nhập vào thiên Quả . ND

đã được làm cho tịnh chỉ hơn bậc dưới.” Thực sự ra nó có nghĩa là khi bạn đạt đến tầng thứ hai thì tầng thứ nhất biến mất. Nó là cái gì đó giống như vậy. ‘Chúng đã được làm cho tịnh chỉ’ thực sự có nghĩa là ‘chúng đã biến mất hay diệt rồi’. Khi bạn đắc Nhị Đạo (*Nhất Lai Đạo*), Sơ Đạo (*Nhập Lưu Đạo*) không còn nữa. “Và những vị chỉ đắc một Đạo thấp hơn thì không đắc một Quả cao hơn bởi vì nó nằm ngoài tầm với của họ.” Như vậy nếu bạn chỉ đắc Nhập Lưu Đạo, bạn có thể nhập vào Nhập Lưu Quả chứ không nhập vào các giai đoạn Quả cao hơn được. Cũng vậy khi bạn đã đạt đến giai đoạn thứ hai — Nhất Lai Đạo, bạn có thể nhập vào Nhất Lai Quả, chứ không thể nhập vào giai đoạn thứ nhất, Nhập Lưu Quả, vì nó đã qua rồi, và cũng không thể nhập vào giai đoạn thứ ba và thứ tư vì bạn vẫn chưa đạt đến. Nếu bạn đã đạt đến giai đoạn thứ ba, bạn chỉ có thể nhập vào giai đoạn Quả thứ ba chứ không thứ nhất hay thứ hai vì chúng đã diệt rồi, còn giai đoạn thứ tư bạn vẫn chưa đạt đến. “Nhưng mỗi người đều đắc được Quả thích hợp của mình.” Chúng ta có thể nói rằng bậc Nhập Lưu (*Sotāpanna*) chỉ có thể đắc Quả chứng thứ nhất (tức Nhập Lưu Quả), bậc Nhất Lai chỉ có thể đắc Quả chứng thứ hai hay Nhất Lai Quả, v.v... mà thôi.

Đoạn 7 “Nhưng có một số người nói rằng bậc Nhập Lưu và Nhất Lai không đắc nó (Quả), và rằng chỉ hai bậc trên (tức bậc Bất Lai và A-la-hán) mới đắc nó.” Đây là ý kiến của một số vị thầy. “Lý do họ đưa ra là chỉ hai bậc (trên) này mới thể hiện sự thành tựu trong định.” Các vị này nói rằng chỉ khi một người đã đạt đến giai đoạn giác ngộ thứ ba (tức giai đoạn Bất Lai) người ấy mới thực sự thành tựu định. Điều đó có nghĩa là chỉ khi đạt đến giai đoạn thứ ba cũng như giai đoạn thứ tư thì định của vị ấy mới thực sự mạnh. Vì thế bậc Nhập Lưu và Nhất Lai không có sự thành tựu nhiều trong định. Những vị thầy này nghĩ rằng hai bậc thấp không nhập vào Quả chứng được. “Nhưng điều đó không phải lý do, bởi vì ngay cả phàm nhân cũng đắc được định hiệp thế vì nó nằm trong tầm với của họ.” Như vậy nếu ngay cả hàng phàm nhân cũng có thể đắc thiền và nhập vào bậc thiền đã chứng, thì tại sao bậc Nhập Lưu và Nhất Lai lại không thể nhập vào những thiền chứng tương ứng của họ? Do đó, lý do của các vị thầy này hoàn toàn không phải lý do. “Nhưng ở đây tại sao còn bàn cãi về cái gì là lý do cái gì không phải là lý do? Chẳng phải trong Kinh đã nói như sau?” Và Luận sư đưa ra bài Kinh dẫn chứng. (xem lại nguyên văn bản dịch ở trên).

Đoạn 8 “Tại sao họ đắc Quả (nhập thiên Quả)? Vì mục đích hiện tại lạc trú. Trong cách nói của ngôn ngữ hiện đại thì điều đó có nghĩa là họ muốn thọ hưởng hạnh phúc (sự an lạc) của Niết Bàn ngay hiện tại. “Vì, giống như một vị vua thọ hưởng vương lạc và vị chư thiên thọ hưởng thiên lạc, các bậc Thánh cũng nghĩ ‘Chúng ta sẽ thọ hưởng Thánh lạc siêu thế và sau khi quyết định thời gian, họ đắc Quả chứng (tức nhập vào Quả chứng) bất cứ khi nào họ chọn.’”

Trong ghi chú cuối trang số 3 (tr 372) “Mặc dù chúng là những trạng thái quả” — trong suốt thời gian nhập thiền Quả, chỉ một mình tâm Quả sanh, có lẽ hàng triệu lần. Tâm quả là tâm xảy ra như một kết quả. Đúng không? Đối với các tâm quả khác chúng ta có chọn lựa được không? Chúng ta không có sự chọn lựa vì nó là quả của Nghiệp. Vì thế chúng ta phải chấp nhận nó. Khi chúng ta thấy một cái gì đó tốt đẹp và cái thấy đó là nhân thức quả thiện. Đúng không? Chúng ta không thể tránh nó. Chúng ta phải chấp nhận nó. Nhưng đối với tâm quả này thì khác, chúng ta có sự chọn lựa. “Mặc dù chúng là những trạng thái quả, tuy nhiên những trạng thái thuộc Quả chúng này chỉ xảy ra nơi các bậc Thánh khi vị ấy chọn vì chúng không sanh khi không có sự chuẩn bị và chỉ xảy ra khi chúng có được sự tăng thượng nhất định.” Như vậy khi các bậc Thánh muốn nhập vào thiền Quả, họ phải hành. Họ phải làm một cái gì đó. Họ phải hành thiền minh sát trở lại. Chúng không sanh nếu không làm công việc chuẩn bị. Đó là lý do tại sao chúng được nói là ‘với sự tăng thượng’. Điều đó có nghĩa rằng chúng thuộc về các Túc-hành tâm (javanas). Tâm Quả có nhiệm vụ javana. Và rồi có cái được gọi là ‘tăng thượng’ (adhipati-paccaya 增上緣). Khi chúng khởi lên, trong chúng có sự tăng thượng này. Bốn pháp tăng thượng (adhipati) là gì? (1) chanda (dục), (2) cần (vīriya), (3) tâm (citta), và thẩm hay trí tuệ (vimamsā). Bạn có thể tìm thấy pháp này trong Vi-diệu Pháp Yếu Nghĩa. Vì thế tôi nghĩ phần cuối này dịch không được chính xác lắm — ‘chỉ khi chúng có được sự tăng thượng nhất định này các vị mới nhập thiền Quả được.’ Thực sự ra khi tâm Quả sanh, một trong bốn pháp này có nhiệm vụ tăng thượng. Một pháp nào đó sẽ luôn luôn có sự ưu thắng hay tăng thượng. Và chúng chỉ sanh với công việc chuẩn bị. Đó là lý do tại sao Thanh Tịnh Đạo nói ‘bất cứ khi nào vị ấy chọn’. Nó khác với các loại tâm quả khác.

Đoạn 9 “Việc đắc Quả xảy ra như thế nào? Nó được kéo dài ra sao?” Điều đó có nghĩa rằng Quả được kéo dài như thế nào? “Sự xuất khởi nó xảy ra như thế nào? Trước tiên việc đắc Quả xảy ra vì hai lý do: với sự không tác ý đến bất kỳ đối tượng nào ngoại trừ Niết-bàn, và chỉ tác ý đến Niết-bàn, như đã được nói.”

Đoạn 10 “Tiến trình đắc Quả diễn ra như sau.” Luận mô tả cách làm thế nào để nhập vào Quả chúng. “Vị Thánh Đệ Tử tầm cầu sự chứng Quả nên đi vào độc cư.” Có nghĩa là vị ấy nên đi đến một nơi ở đây vị ấy có thể sống tách biệt với mọi người. “Vị ấy phải thấy các hành (saṅkhāra) với tuệ minh sát theo tính chất sanh và diệt và v.v...” Điều đó có nghĩa là vị ấy phải hành thiền minh sát và thấy sự sanh diệt của các hiện tượng thân tâm hay danh sắc và rồi vị ấy phải phát triển các giai đoạn tuệ minh sát theo tuần tự. “Khi tuệ minh sát đã tiến đến trí thuận thứ, rồi trí chuyển tộc với các hành kể như đối tượng của nó. Và kế liên sau nó tâm trở nên an chỉ trong diệt cùng với sự chứng Quả. Và ở

đây chỉ có Quả, không có (sát-na) Đạo khởi lên ngay cả nơi một vị Hữu Học, bởi vì khuynh hướng của vị ấy là Chứng Quả.”

Trong ghi chú cuối trang 4: “Rồi đến trí chuyển tộc với các hành kể như đối tượng của nó.” Chuyển tộc là gì? Từ Pāli là ‘gotrabhu’. Trong tiến trình Đạo chuyển tộc lấy cái gì làm đối tượng? Nó lấy Niết Bàn làm đối tượng. Nhưng trong tiến trình tâm này chuyển tộc lấy các hành làm đối tượng, không phải Niết Bàn. “”Tại sao ở đây chuyển tộc không lấy Niết Bàn làm đối tượng như nó đã từng khi đi trước Đạo?” Trong tiến trình tâm Đạo chuyển tộc lấy Niết Bàn làm đối tượng. Tại sao ở đây nó không lấy? “Bởi vì các trạng thái thuộc về Quả không kết hợp với một ngõ ra [như trong trường hợp của Đạo]. ‘Ngõ ra’ có nghĩa là ‘đưa bạn ra khỏi luân hồi (saṃsāra) hay ra khỏi các hiện tượng danh sắc. Bởi vì nó (‘ngõ ra’) là nhiệm vụ của Đạo, nó đưa bạn ra khỏi luân hồi, nhưng nó không phải nhiệm vụ của Quả. “Vì điều này được nói ‘Những pháp nào là một ngõ ra? Bốn Đạo không bao gồm.’” Như vậy chỉ có bốn Đạo được gọi là ‘ngõ ra’. Từ Pāli là ‘niyyāma’. Nó có nghĩa là cái gì đó đưa cái gì đó ra khỏi cái gì. “Ở đây, chỉ có Quả, không có Đạo, khởi lên ngay cả nơi một bậc Hữu Học.” ‘Hữu Học’ là người đã giác ngộ, nhưng chưa phải là một bậc A-la-hán. Như vậy ngay cả nơi một bậc Hữu Học tâm Đạo cũng không sanh bởi vì khuynh hướng của vị ấy hay ý định của vị ấy là để chứng Quả. Mục đích của vị ấy không phải để có được tâm Đạo mà là để nhập vào Quả chứng. Đó là lý do tại sao Đạo không sanh mặc dù vị ấy hành thiền minh sát và tiến triển qua các giai đoạn tuệ minh sát nối tiếp nhau, có lẽ trong một thời ngồi. Tâm Đạo không sanh bởi vì ý định của vị ấy không phải để có được tâm Đạo.

Đoạn 11 “Nhưng có những người nói rằng khi bậc Nhập Lưu bắt đầu thiền minh sát, nghĩ ‘Ta sẽ đạt đến Quả chứng’, thì vị ấy trở thành một bậc Nhất-lai, và bậc Nhất-lai trở thành Bất-lai.” Đó là những gì họ nói. “Những vị này nên được bảo rằng ‘Nếu thế thì một bậc Bất-lai sẽ trở thành một vị A-la-hán, và vị A-la-hán trở thành một vị Độc Giác Phật (Pacceka Buddha), và một vị Độc Giác Phật trở thành một vị Phật Chánh Đẳng Giác (Buddha).” Đó là điều không thể xảy ra. “Vì lý do đó, và cũng bởi vì nó mâu thuẫn với Kinh văn đã trích dẫn ở trên, nên không điều gì trong đó được chấp nhận. Chỉ duy nhất điều này phải được chấp nhận: Chính Quả, không phải Đạo, sanh khởi ngay cả nơi bậc Hữu Học. Và nếu Đạo mà vị ấy đắc có sơ thiên thì Quả của vị ấy khi đạt đến cũng sẽ có sơ thiên. Nếu Đạo có nhị thiên, Quả cũng sẽ có nhị thiên. Và cũng vậy đối với các bậc thiên khác.” Ở đây khi một người có được tâm Đạo, tâm đầu tiên của vị ấy có thể giống với sơ thiên, hay nhị thiên, hay tam thiên, hay tứ thiên, hay ngũ thiên, tùy thuộc vào việc có bao nhiêu thiên chi sanh cùng với Tâm Đạo ấy. Nếu tâm Đạo là sơ thiên hay thuộc về sơ thiên thì tâm Quả cũng phải là tâm Quả sơ thiên bởi vì nó phải giống với nguồn gốc hay nhân sanh ra nó. Nếu khi vị ấy đắc Đạo và Đạo đó chỉ có bốn thiên chi, thì tâm Quả



của vị ấy trong tiến trình tâm này cũng phải có bốn thiền chi. Như vậy nó thuộc về nhị thiền và v.v... Đây là cách sự chứng đắc xảy ra như thế nào và một người nhập vào Quả chứng (thiền Quả) ra sao.

Đoạn 12 “Quả được làm cho kéo dài theo ba cách, do câu ‘Chư hiền, có ba duyên cho sự kéo dài của vô tướng tâm giải thoát: đó là không tác ý tất cả tướng, tác ý vô tướng giới, và ý định đi trước (khi nhập thiền quả).’ Ở đây ý định đi trước là sự quyết định thời gian trước khi nhập thiền Quả; vì chính do quyết định như vậy ‘Ta sẽ xuất vào thời gian như vậy’ mà thiền Quả kéo dài cho tới thời gian (đã quyết định đó) đến. Đây là cách quả được làm cho kéo dài.” Như vậy ở đây ‘ý định đi trước’ nghĩa là quyết định ‘Ta sẽ ở trong thiền chứng này trong một giờ hay hai giờ’ và v.v...

Đoạn 13 “Sự xuất khỏi Quả chứng đến theo hai cách, do câu ‘Hiền giả, có hai duyên cho sự xuất khỏi vô tướng tâm giải thoát: đó là tác ý tất cả tướng, và không tác ý đến vô tướng giới’. Ở đây, ‘tất cả tướng’ có nghĩa là tướng của sắc, tướng của thọ, tướng của tưởng, của các hành, của thức. Tất nhiên một người không thể tác ý đến tất cả tướng ấy một lần (tức là không phải cả năm tướng này đều trở thành đối tượng của tâm vị ấy cùng một lúc), nhưng điều này được nói để bao gồm tất cả vậy thôi. Như vậy sự xuất khỏi Quả chứng nên được hiểu theo cách này: sự xuất khỏi Quả chứng xảy ra nơi vị ấy khi vị ấy tác ý bất kỳ đối tượng nào của hữu phần.” Bây giờ một người được nói là xuất khỏi Quả chứng khi dòng hữu phần khởi lên. Bao lâu vị ấy còn trong Quả chứng, thì chỉ duy nhất tâm Quả nối tiếp nhau sanh khởi không ngừng. Khi, đúng thời đã quyết định thì hữu phần sanh khởi, vị ấy được nói là đã xuất khỏi Quả chứng. Điều đó có nghĩa là khi vị ấy tác ý đến đối tượng của hữu phần. Bạn biết rằng hữu phần lấy nghiệp (kamma), nghiệp tướng (kamma nimitta) hoặc thú tướng (gati nimitta) làm đối tượng. Khi hữu phần sanh khởi, đối tượng cũng thay đổi. Trong suốt thời gian một người nhập thiền Quả đối tượng chỉ là Niết-bàn. Nhưng khi hữu phần sanh khởi, đối tượng là một trong ba cảnh này (kamma, kamma nimitta, kamma gati).

Đoạn 14 “Cái gì kế tiếp Quả? Quả kế tiếp cái gì?” Muốn hiểu được đoạn này bạn phải hiểu tiến trình tâm. “Trong trường hợp thứ nhất hoặc Quả kế tiếp Quả hoặc hữu phần kế tiếp Quả.” Trong suốt tiến trình tâm chứng Quả, sát-na Quả này nối tiếp sát-na Quả khác, và v.v... không ngừng. Đó là Quả nối tiếp Quả. “Hoặc hữu phần nối tiếp Quả.” Điều đó có nghĩa là vào lúc chấm dứt Quả chứng sẽ có hữu phần. Như vậy hữu phần theo sau Quả. “Nhưng có Quả (a) kế tiếp Đạo (theo liền sau Đạo trong tiến trình tâm Đạo), (b) có Quả kế tiếp Quả (Đó là trong tiến trình tâm Đạo có Quả thứ hai và Quả thứ ba). (c) có Quả kế tiếp chuyển tộc (đó là trong tiến trình tâm chứng Quả), và (d) có Quả kế tiếp phi tướng phi phi tướng xứ.” Điều này xảy ra trong tiến trình chứng diệt (Diệt Thọ Tướng Định) sẽ được mô tả ở sau.

“Ở đây, (a) Quả kế tiếp Đạo trong tiến trình tâm Đạo. (b) Quả đến sau Quả trước là Quả kế tiếp Quả. (c) Quả thứ nhất trong tiến trình chứng Quả là Quả kế tiếp chuyển tộc. Và Thuận thứ phải được hiểu ở đây như ‘Chuyển tộc’ (Ở đây thuận thứ thực sự được gọi là ‘chuyển tộc’); vì điều này được nói trong Paṭṭhāna (Duyên Hệ).” Và tác giả trích dẫn Paṭṭhāna như một bằng chứng. “Nơi vị A-la-hán thuận thứ là một duyên kể như Vô Giác Duyên (antarapaccaya) cho sự chứng Quả. Nơi các bậc Hữu Học, thuận thứ là một duyên kể như Vô Giác Duyên cho sự chứng Quả.” Như vậy trong Paṭṭhāna (Duyên Hệ) chữ ‘thuận thứ’ được dùng, chứ không phải ‘chuyển tộc’. Cái được mô tả ở đây như ‘chuyển tộc’ thực sự được xem như thuận thứ.” (d) Quả nhờ đó có sự xuất khởi chứng diệt (diệt thọ tưởng định) là quả gắn với phi tưởng phi phi tưởng xứ.” Đó là trong lúc nhập và sau chứng diệt. Chúng ta sẽ trở lại vấn đề này sau.

Đoạn 15 “Ở đây, tất cả ngoại trừ Quả sanh khởi trong tiến trình tâm Đạo xảy ra như sự Chứng Quả.” Ngoại trừ những Quả nào sanh khởi trong tiến trình tâm Đạo còn lại những tâm Quả khác xảy ra như sự chứng Quả đã mô tả ở đây. Như vậy hoặc Quả sanh khởi trong tiến trình tâm Đạo hoặc Quả sanh trong tiến trình chứng Quả.

*Quả thù thắng của sa môn hạnh,  
 Đều làm tịnh chỉ tất cả ưu phiền,  
 Vẻ đẹp của nó xuất từ Bất tử  
 Sự thanh tịnh của nó do vắng bóng thế gian  
 Đây là nguồn suối  
 Của phúc lạc thuần tịnh  
 Nguồn cam lộ đem lại bất tử  
 Nếu người trí tu tập Tuệ,  
 Vị ấy sẽ biết được niềm phúc lạc vô song này,  
 Vị ngọt của thánh quả đem lại,  
 Cho nên người ta gọi  
 Cái kinh nghiệm hiện tại  
 Về hương vị thánh quả  
 Là ân sủng của Tuệ quán.*

*Đây là lợi ích của thiền minh sát (vipassanā)*

Kế tiếp chúng ta sẽ tìm hiểu về sự chứng diệt. ‘Chứng Diệt’ có nghĩa là đạt đến sự diệt của tâm (citta), tâm sở (cetasikas) và sắc do tâm sanh (cittajarūpa, rūpa born-of-citta). Đây gọi là ‘Chứng Diệt’. Trong sự chứng đặc này các hoạt động của tâm tạm thời ngưng lại. Khi một người ở trong thiền chứng này sẽ không có bất kỳ hoạt động của tâm nào. Vị ấy có thể giống như một bức tượng trong bao lâu vị ấy muốn, chẳng hạn trong một ngày, hai ngày, tối đa bảy ngày đối với con người. Trong suốt thời gian đó vị ấy có thể giống như một bức tượng. Kế tiếp có một số câu hỏi và trả lời. Chúng ta hãy đi đến các câu trả lời.

Đoạn 18 “Chứng Diệt là gì? Đó là sự không sanh khởi của tâm và các pháp đồng sanh của nó do sự diệt đang có hiệu lực của chúng.” Khi một người

nhập vào diệt chúng hay thiên diệt này, vị ấy phải nhập vào các bậc thiên theo tuần tự. Tức là vị ấy nhập sơ thiên, rồi nhập vào nhị thiên, và v.v... Khi vị ấy nhập nhị thiên, tâm (vitakka) diệt. Khi vị ấy nhập tam thiên, tứ (vicāra) diệt và v.v... Như vậy các thiên chi diệt dần cho đến khi vị ấy đạt đến thiên vô sắc (arūpavacara) thứ tư. ‘Chúng Diệt’ có nghĩa là sự diệt tâm và các pháp đồng sanh của nó. ‘Các pháp đồng sanh’ ở đây là các tâm sở (cetasikas).

“Ai đắc diệt? Ai không đắc diệt? Không phạm nhân nào, không vị Nhập Lưu hay Nhất Lai nào, và không vị Bất Lai hay A-la-hán nào là những hành giả thuần minh sát (thuần quán) đắc được nó.” Điều đó có nghĩa là những người chỉ hành thiên minh sát và trở thành bậc Bất Lai và A-la-hán không thể nhập vào thiên diệt này. Cho dù bạn là một bậc Bất Lai hay một bậc A-la-hán, nếu bạn không có thiên (các bậc thiên định), bạn không thể nhập vào thiên diệt này được. Những người hành sơ thiên, rồi hành minh sát và đắc giai đoạn giác ngộ thứ ba (Bất Lai) và thứ tư (A-la-hán) thì có thể nhập vào thiên diệt này. “Nhưng cả hai — vị Bất Lai và các vị lậu tận (bậc A-la-hán), những vị có được tám thiên chúng (tức có bốn thiên sắc giới và bốn thiên vô sắc, hay chúng ta có thể nói ‘chín thiên chúng’ nếu chúng ta tính thiên sắc giới theo năm bậc.), đều đắc được thiên diệt này” và v.v... “Và những phẩm chất này hoàn toàn không được tìm thấy nơi bất cứ người nào ngoài các vị Bất Lai và các vị lậu tận, có tám thiên chúng.” Những phẩm chất đã đề cập trong phần trích dẫn hoàn toàn không tìm thấy nơi bất cứ người nào ngoài các bậc Bất-lai và A-la-hán. “Đó là lý do vì sao chỉ những vị này chứ không phải những người khác đắc được nó.” Bậc thánh Bất Lai và A-la-hán có tám thiên chúng hay chín thiên chúng có thể nhập vào thiên diệt này.

“Nhưng thế nào là hai lực?” có sự lạc đề ở đây.

Chúng ta sẽ đi đến đoạn 27. “Thuần thực: có năm loại thuần thực.’ Năm pháp này cũng đã được mô tả ở chương 4.

“Họ đắc diệt ở đâu?” Họ có thể đạt đến hay họ có thể nhập vào thiên diệt này ở những cõi nào? Điều này được đề cập ở đoạn 29. “Trong năm uẩn hữu.” Bạn có biết năm uẩn hữu là gì không? Nó có nghĩa là ở đâu có năm uẩn: người, chư thiên, và các phạm thiên hữu sắc (rūpāvacara brahmas) có năm uẩn hữu. Nhưng các Phạm thiên vô sắc (arūpāvacara brahma) không có năm uẩn hữu; họ chỉ có bốn. “Trong năm uẩn hữu. Tại sao? Bởi vì sự cần thiết cho việc nhập nối tiếp nhau của [tất cả] các thiên chúng.” Để nhập thiên diệt này, người ta phải bắt đầu với sơ thiên sắc giới và rồi nhị thiên, tam thiên, tứ thiên, và v.v... Nhưng nếu bạn tái sanh làm một vị phạm thiên vô sắc, bạn không có bốn thiên sắc giới. Vì thế bạn không thể nhập vào các thiên sắc giới trong trạng thái vô sắc được. Nếu bạn tái sanh như một phạm thiên vô sắc, bạn không thể nhập vào sơ thiên, nhị thiên, tam thiên, tứ thiên và ngũ thiên sắc giới được. “Nhưng trong cõi bốn uẩn hữu (tức trong cõi vô sắc giới (arūpavacara) không có sự sanh

khởi của sơ thiền, v.v..., và vì thế không thể nhập thiền diệt ở đó. Tuy nhiên một số vị nói rằng bởi vì thiếu căn cứ vật lý [cho tâm ở cõi đó].” Như vậy một số người nói rằng bởi vì không có căn cứ vật lý cho tâm ở cõi đó mà người ta không thể nhập thiền diệt được. Thực ra không phải chỉ căn cứ vật lý cho tâm mà tất cả sắc đều không thể tìm thấy trong cõi vô sắc.

Đoạn 30 “Tại sao họ nhập thiền diệt? Do mệt mỏi bởi sự sanh và diệt của các hành, họ nhập thiền diệt với ý nghĩ ‘Ta hãy an trú lạc ngay trong hiện tại nhờ không tâm và đạt đến tịch diệt đó là Niết Bàn.’” Như vậy, vì mệt mỏi do sự sanh diệt của các hành nên họ muốn trú trong lạc bằng cách không tâm ngay hiện tại và đạt đến sự diệt tức là Niết Bàn. Đó cũng là một loại hạnh phúc hay an lạc, loại an lạc do không có những hoạt động của tâm trong một thời gian nào đó.

Đoạn 31 “Sự chứng diệt xảy ra như thế nào? Chứng diệt xảy ra nơi một người thực hiện các công việc chuẩn bị bằng cách nỗ lực với tịnh chỉ và minh sát và tạo ra sự diệt của [tâm thuộc] phi tướng phi phi tướng xứ. Một người nỗ lực với một mình tịnh chỉ sẽ đạt đến phi tướng phi phi tướng xứ và an trú ở đó, trong khi một người nỗ lực với một mình minh sát sẽ đạt đến sự chứng Quả và an trú ở đó. Nhưng chính người nỗ lực với cả hai — tịnh chỉ và minh sát, và sau khi thực hiện những công việc chuẩn bị, tạo ra sự diệt của [tâm thuộc phi phi tướng xứ], là người chứng được nó. Đây là nói tóm tắt.” Như vậy nếu muốn nhập vào thiền diệt này bạn phải hành thiền chỉ và thiền minh sát kết hợp với nhau. Nếu bạn chỉ hành thiền chỉ (samatha), bạn không thể nhập vào thiền diệt này. Cũng vậy, nếu bạn chỉ hành minh sát, bạn không thể nhập thiền diệt được. Vì thế trước tiên bạn nhập sơ thiền. Rồi bạn xuất khỏi sơ thiền này và hành thiền minh sát trên sơ thiền đó. Như vậy nó đi theo cặp, thiền chỉ và thiền minh sát, thiền chỉ và thiền minh sát...

Đoạn 32 “Nhưng chi tiết là như thế này. Khi một vị tỳ-kheo mong muốn đắc diệt (tận định) đã làm xong mọi việc liên quan đến bữa ăn và rửa sạch chân tay, vị ấy ngồi xuống trên một chỗ ngồi đã được sửa soạn kỹ ở nơi thanh vắng. Sau khi đã ngồi kiết già, lưng dựng thẳng, thiết lập niệm ở phía trước (nghĩa là hướng về đề mục thiền), vị ấy đắc sơ thiền, và vào lúc xuất sơ thiền vị ấy thấy các hành trong sơ thiền với tuệ minh sát như vô thường, khổ, vô ngã.”

“Minh sát này có ba — minh sát phân biệt các hành, minh sát để chứng Quả và minh sát để chứng Diệt.” Có ba loại minh sát (vipassanā). “Ở đây, minh sát phân biệt các hành, dù chậm lụt hay sắc bén, chỉ là nhân gần cho Đạo.” Bạn hành thiền minh sát và nó chỉ là nhân cho (sự chứng) Đạo. “Minh sát để chứng Quả (có nghĩa là minh sát được thực hành để chứng Quả, chỉ hiệu lực khi sắc bén, tương tự như minh sát để tu tập Đạo vậy. Minh sát để chứng diệt chỉ hiệu lực khi nó không quá chậm lụt cũng không quá sắc bén.” Nếu nó quá chậm lụt, nó không thể tạo ra sự diệt của tâm phi tướng phi phi tướng xứ. Và nếu nó quá

sắc bén hay nếu nó quá mạnh nó sẽ tiếp tục đến Quả chứ không đến sự chứng Diệt. Nếu nó quá sắc ben, nó thấy những nguy hiểm và những thứ khác trong các hành. Vì thế nó lao vào Quả chứng chứ không vào diệt chứng. Như vậy ở đây minh sát không nên quá chậm lụt hoặc sắc bén. “Bởi thế, vị ấy thấy các hành này với tuệ minh sát không quá chậm lụt cũng không quá sắc bén.”

Đoạn 34 “Sau đó, vị ấy nhập nhị thiền, và vào lúc xuất thiền vị ấy thấy các hành với tuệ minh sát theo cách tương tự. Sau đó vị ấy nhập tam thiền” và v.v... “Sau đó vị ấy nhập vào thức vô biên xứ (thiền vô sắc thứ hai.), và vào lúc xuất vị ấy thấy các hành theo cách tương tự. Cũng vậy vị ấy nhập vô sở hữu xứ (thiền vô sắc thứ ba). Vào lúc xuất vị ấy làm bốn công việc chuẩn bị.” Như vậy sau khi xuất thiền vô sắc thứ ba, vị ấy phải dừng nhập thiền và làm bốn công việc chuẩn bị này.

Ở đây dịch giả (ngài Ñānamoli) đã mắc sai lầm liên quan tới việc không làm tổn hại đến tài sản của người khác. Nó phải là không làm tổn hại đến những tài sản không gắn liền với vị ấy. Như vậy công việc đầu tiên là quan trọng. Tôi đã đối chiếu nó với một bản dịch khác do một tác giả người Miến dịch. Vị này cũng mắc sai lầm tương tự. Những gì nó thực sự muốn nói là không làm tổn hại đến tài sản không gắn liền với thân vị ấy. Có lẽ các dịch giả này đã bị từ Pāli ‘nanabhaddha’ làm cho nghĩ sai. Nó ngược lại với từ Pāli ‘ekabhaddha’. Ekabhaddha có nghĩa là ‘dính liền vào’, ‘dính liền vào người’, hay ‘nối kết với một người’. ‘Nanabhaddha’ thì có nghĩa ngược lại. Như vậy nghĩa đích thực là tài sản không gắn liền với thân vị ấy.

Trong đoạn 35 “đề cập đến ‘những gì vị tỳ-kheo có xung quanh mình nhưng không phải là tài sản cá nhân của vị ấy: (không phải. Nói vậy không đúng) y bát, giường ghế, hay một căn phòng, hay bất kỳ loại vật dụng cần thiết nào khác vị ấy giữ nhưng là tài sản của những người khác.” Dịch vậy không đúng. Nó là các loại vật dụng cần thiết khác (nằm) không gắn liền với vị ấy. Khi vị ấy nhập vào thiền chứng này, vị ấy có y phục. Đúng không? Vị ấy đã mặc y. Nếu vị ấy có bát và đặt nó bên trái mình, thì vị ấy cũng có bát. Những vật này nối kết hay gắn liền với thân vị ấy. Vị ấy cũng có thể có những bộ y khác hay một vài vật dụng khác, không mang theo bên mình hay không gắn liền với thân vị ấy. Đối với những vật đó vị ấy phải làm một cái gì đó để cho chúng không bị làm hại bởi lửa, bởi nước, bởi chuột bọ cắn và v.v...Như vậy công việc chuẩn bị đầu tiên là không làm tổn hại đến tài sản không gắn liền với vị ấy, chứ không phải tài sản của người khác. Nếu điều này là khả dĩ đối với tài sản của người khác giống như được bảo hiểm, chúng ta cần một vị tỳ-kheo như vậy, chỉ cần một vị tỳ-kheo như vậy (là đủ để bảo đảm cho mọi tài sản) “Nó phải được quyết định rằng những tài sản này sẽ không bị tổn hại, sẽ không bị huỷ hoại bởi lửa, nước, gió, trộm, chuột, và v.v...’. Đây là cách thức quyết định: (vị ấy thực hiện sự quyết định theo cách này.) ‘Trong thời gian bảy ngày này hãy để cho vật này

vật này không bị lửa thiêu cháy; không bị nước cuốn trôi; không bị hư hoại bởi gió; không bị kẻ trộm lấy đi; không bị chuột cắn xé, và v.v...’ Khi vị ấy đã quyết định theo cách này, những vật dụng ấy sẽ không bị nguy hiểm trong suốt bảy ngày này.” Điều đó có nghĩa rằng trong bao lâu vị ấy còn nhập thiền diệt.

Đoạn 36 “Nếu vị ấy không quyết định theo cách này, những vật dụng đó có thể bị hủy hoại bởi lửa, v.v... như trong trường hợp của ngài Trưởng lão Mahā-Nāga. Ngài đi khát thực trong ngôi làng nơi mẹ ngài, một tín nữ, sinh sống. Bà cúng dường cháo đến ngài và mời ngài ngồi trong phòng khách. Trưởng lão ngồi xuống và nhập thiền diệt.” Như vậy ngài đã nhập thiền diệt trong làng, ngay trong phòng khách. “trong khi ngài đang nhập thiền, phòng khách bốc cháy. Những vị tỳ-kheo khác mỗi người cấp lấy tọa cụ của mình và bỏ chạy. Dân làng xúm lại, thấy vị Trưởng lão, họ nói ‘Thật là một ông sư lười!’ Ngọn lửa đốt cháy mái tranh, những cây cột tre và gỗ, và nó vây quanh vị Trưởng lão.” Lửa không đốt cháy vị Trưởng lão, nhưng mọi thứ khác đều bị đốt sạch. “Dân làng mang nước đến và dập tắt được ngọn lửa. Họ dọn dẹp tro than, và cho sửa chữa (tức làm cho đất bằng phẳng trở lại và v.v...), sau đó rải hoa và đứng chờ một cách kính cẩn. Vị Trưởng lão xuất thiền đúng giờ đã định. Nhìn thấy họ, ngài nghĩ ‘Ta đã bị phát hiện rồi!’ (Bởi vì ngài không muốn mọi người biết mình là bậc A-na-hàm hay A-la-hán.) Và ngài bay lên hư không và đi đến Đảo Piyaṅgu.” Như vậy “Đây là không làm tổn hại đến tài sản không gắn liền với ngài (chứ không phải tài sản của người khác).”

Đoạn 37 “Không có quyết định đặc biệt nào phải làm đối với những gì là tài sản cá nhân của vị ấy.” Tức những gì gắn liền với thân vị ấy. Đối với y phục vị ấy đang mặc, vị ấy không cần phải lo lắng. Vị ấy không cần phải thực hiện một quyết định cho sự an toàn của y phục vị ấy đang mặc. Nó sẽ được bảo đảm. Như vậy đối với những gì gắn liền với thân vị ấy như y trong hay y ngoài hay tấm tọa cụ vị ấy đang ngồi thì không cần phải thực hiện một sự quyết định nào cả. “Vị ấy bảo vệ tất cả những vật dụng này bằng chính thiền chứng của mình, giống như những vật dụng của Trưởng lão Sañjīva. Và điều này đã được nói ‘Có thành công do sự can thiệp của định nơi Trưởng lão Sañjīva. Có thành công do sự can thiệp của định nơi Trưởng lão Xá-lợi-phất (Sāriputta).’ (Xem lại chương 20, đoạn 30). Trưởng lão Sañjīva đang trong thiền chứng và người ta không biết rằng ngài là một vị tỳ-kheo (đang nhập thiền diệt) vì thế họ chất củi và nhiên liệu lên ngài rồi châm lửa đốt. Nhưng ngài không bị thiêu cháy bởi vì ngài đang trong thiền chứng.

Đoạn 38 “Sự chờ đợi của Tăng Chúng (Saṅgha) là sự trông đợi của Tăng; ý nghĩa là thế này: “Cho đến khi vị tỳ-kheo này đến sẽ không tăng sự nào được thực hiện.” Khi Chư Tăng làm ‘Tăng sự’, tất cả các vị tỳ-kheo phải tụ họp lại một nơi. Nếu một vị sư vắng mặt hay ở xa chỗ chư tăng tụ họp, thời tăng sự ấy không có hiệu lực. Vì thế vị ấy phải đến chỗ các vị sư khác đã tụ họp. Nhưng

khi vị ấy đang trong thiền chứng, và có thể vị ấy không đến được. Như thế vị ấy phải làm một cái gì đó cho việc không đến của mình. Và ở đây không phải là sự trông đợi của Tăng thực sự mà chỉ là công việc chuẩn bị, tác ý đến sự trông đợi mà thôi.” Điều đó có nghĩa là nghĩ đến sự trông đợi (của Tăng). “Do đó nó phải được tác ý theo cách này ‘Trong thời gian bảy ngày tôi nhập thiền diệt này, nếu Tăng muốn ban hành một quyết định, v.v..., Tôi sẽ xuất thiền trước khi có vị tỳ-kheo nào đó đến gọi tôi.’” Như vậy nếu Tăng trông đợi vị ấy, vị ấy sẽ xuất khỏi thiền chứng. Vị ấy phải quyết định như vậy.

Đoạn 39 “Nhưng nếu vị ấy không làm như vậy, thời có thể khi Tăng chúng tụ họp, và không thấy vị ấy, người ta sẽ hỏi ‘Vị tỳ-kheo này ở đâu?’ và v.v... Nếu vị ấy không thực hiện sự quyết định trước khi nhập thiền, vị ấy sẽ không xuất thiền một cách tự động. Mà vị ấy sẽ xuất thiền khi một vị tỳ-kheo đi đến và chỉ nói ‘Tăng đang trông đợi hiền giả đó’. Thời vị ấy chắc chắn sẽ xuất thiền.

Kế tiếp, đoạn 40, quyết định thứ ba là Bạc Đạo Sư triệu đến. ‘Bạc Đạo Sư’ có nghĩa là Đức Phật. Nếu Đức Phật muốn vị ấy đến, vị ấy phải đi đến gặp Đức Phật và v.v... Nó cũng giống như Tăng chúng đang chờ vậy.

Đoạn 42: Sự quyết định thứ tư là giới hạn của thọ mạng. Như vậy vị ấy phải nghĩ đến việc mình sẽ sống bao lâu nữa trước khi nhập vào thiền chứng này. Ít nhất vị ấy cũng phải biết được rằng mình sẽ sống hơn bảy ngày nữa. Nếu không thì sẽ có một tình trạng khó xử. Lý do là vì trong suốt thời gian chứng diệt cái chết không thể xảy đến. Vì thế vị ấy phải chắc chắn thực hiện công việc chuẩn bị này mặc dù những công việc chuẩn bị khác có thể bị phớt lờ. Như vậy chỉ sau khi tác ý đến giới hạn của thọ mạng này vị ấy mới nên nhập thiền. “Vì kinh nói rằng trong khi có thể được phép bỏ qua việc tác ý đến những quyết định khác (ba quyết định ở trên), thì quyết định này nhất định phải được tác ý tới.”

“Bây giờ khi vị ấy đã có vô sở hữu xứ và làm công việc chuẩn bị như vậy xong, vị ấy nhập vào phi tưởng phi phi tưởng xứ. Rồi sau một, hay hai lượt tâm trôi qua (tức sau một hay hai sát-na thiền vô sắc thứ tư trôi qua.) vị ấy trở thành không tâm.” Như vậy tâm diệt ở sát-na đó. Vị ấy thành tựu sự diệt — không có tâm (citta), không có các tâm sở (cetasikas), không có sắc do tâm sanh.” Nhưng tại sao sau hai sát-na tâm (vô sắc thứ tư), tâm lại không tiếp tục sanh nơi vị ấy nữa? Lý do là vì nỗ lực (của vị ấy) là hướng đến sự diệt.” Nỗ lực của vị ấy là hướng đến diệt, vì thế mới có sự diệt của tâm. “*Vì sự tăng tiến qua tám thiền chứng, kết hợp các pháp tịnh chỉ và minh sát với nhau của vị tỳ-kheo là để hướng đến sự diệt theo tuần tự chứ không phải để đạt đến phi tưởng phi phi tưởng xứ. Như vậy chính vì sự nỗ lực là để hướng đến diệt nên không hơn hai sát-na tâm xảy ra.*” Do đó chỉ hai sát-na tâm xảy ra, không nhiều hơn.

Đoạn 44 “Nhưng nếu một vị tỳ-kheo xuất khỏi vô sở hữu xứ thiền sau khi đã không làm công việc chuẩn bị này và đắc phi tưởng phi phi tưởng xứ, vị

ấy không thể trở thành không tâm được: vị ấy sẽ quay trở lại vô sở hữu xứ thiên và an trú tại đó.” Như vậy vị ấy sẽ không thể làm cho tâm biến mất hay diệt; vị ấy sẽ trở lại với thiên vô sắc thứ ba.

Đoạn 48 “Nó được làm cho kéo dài như thế nào? Nó kéo dài bao lâu tùy thời gian định trước cho sự tồn tại của nó, trừ khi gián đoạn trong lúc ấy do hết thọ mạng, do Tăng chúng chờ, hay do lệnh triệu tập của bậc Đạo Sư.”

Đoạn 49 “Sự xuất diệt xảy ra như thế nào? Sự xuất diệt xảy ra theo hai cách như vậy: bằng cách chứng Bất Lai Quả trong trường hợp của vị Thánh Bất Lai, hay bằng cách chứng A-la-hán Quả trong trường hợp của vị Thánh A-la-hán.”

Hết



## BẢNG LIỆT KÊ TÓM TẮT 89 LOẠI TÂM

### I. THIÊN

DỤC GIỚI CÓ 8	1.	Câu hữu hỉ	tương ứng trí	không cần nhắc
	2.	-nt-	-nt-	cần nhắc
	3.	-nt-	không tương ứng trí	không cần nhắc
	4.	-nt-	-nt-	cần nhắc
	5.	Câu hữu xả	tương ứng trí	không cần nhắc
	6.	-nt-	-nt-	cần nhắc
	7.	-nt-	không tương ứng trí	không cần nhắc
	8.	-nt-	-nt-	cần nhắc

SẮC GIỚI CÓ 5	9.	Sơ thiên	
	10.	Nhị thiên	
	11.	Tam thiên	
	12.	Tứ thiên	
	13.	Ngũ thiên (tốc hành tâm chứng thiên)	
VÔ SẮC GIỚI CÓ 4	14.	Không vô biên	
	15.	Thức vô biên	
	16.	Vô sở hữu xứ	
	17.	Phi tướng phi phi tướng xứ (chứng định)	
SIÊU THỂ CÓ 4	18.	Dự lưu đạo	
	19.	Nhất lai đạo	
	20.	Bất hoàn đạo	
	21.	A la hán đạo (sát na chứng đạo)	

Tổng kết thiên tâm cả 4 cõi có 21

## II. BẤT THIỆN (chỉ có ở Dục giới)

Gốc ở THAM: 8	22.	Câu hữu hi	tương ứng tà kiến	không cần nhắc
	23.	-nt-	-nt-	cần nhắc
	24.	-nt-	không tương ứng tà kiến	không cần nhắc
	25.	-nt-	-nt-	cần nhắc
	26.	Câu hữu xả	tương ứng tà kiến	không cần nhắc
	27.	-nt-	-nt-	cần nhắc
	28.	-nt-	không tương ứng tà kiến	không cần nhắc
	29.	-nt-	-nt-	cần nhắc
Gốc ở SÂN: 2	30.	Câu hữu ưu	tương ứng hận	không cần nhắc
	31.	-nt-	-nt-	cần nhắc
Gốc ở SI: 2	32.	Câu hữu xả	tương ứng nghi	
	33.	Câu hữu xả	tương ứng trạo cử	

Tổng cộng bất thiện tâm có 12

## III. BẤT ĐỊNH

### A. DỤC GIỚI

#### 1a. THIỆN DỊ THỰC

34-38	nhãn... thân thức, lạc	vô nhân
39	(tiếp thọ) ý giới	vô nhân
40	(suy đạt) ý thức giới câu hữu hi	vô nhân

41	(suy đạt, sở duyên, câu hữu hỉ kiết sanh, Hữu phần, tử) ý thức giới câu hữu xả	vô nhân
42-49	thiện dục giới (giống tâm 1-8), ở Đồng sở Duyên, Kiết sanh	hữu nhân

### 1b. THIỆN DUY TÁC

70	Ý giới (ngũ môn hướng).	vô nhân
71	Ý thức giới, câu hữu với xả (5 môn hướng, xác định tâm, ý môn hướng)	vô nhân
72	Ý thức giới (tốc hành tâm)	vô nhân
73-80	Giống như thiện tâm ở Dục giới (1-8), tốc hành tâm, nhưng khởi nơi vị A la hán.	hữu nhân

### 2. BẤT THIỆN DỊ THỰC (CHỈ CÓ VÔ NHÂN)

50-54	nhân nhĩ ti thiết thân thức, khổ
55	ý giới (tiếp thọ)
56	ý thức giới (suy đạt, Đồng sở Duyên, Kiết sanh, Hữu phần, tử)

### B. SẮC GIỚI

57-61	năm thiện tâm như Tâm 9-13, ở kiết sanh, hữu phần, tử tâm tốc hành, dị thực.
81-85	như Tâm 9-13, duy tác, khởi nơi vị A la hán.

### C. VÔ SẮC GIỚI

62-65	bốn Định vô sắc, như Tâm 14-17, ở Kiết Sanh, Hữu phần, tử tâm tốc hành, dị thực
86-89	như Tâm 14-17, duy tác, khởi nơi vị A la hán.

### D. SIÊU THỂ

66	Dự lưu quả (sát na chứng quả)
67	Nhất lai quả (sát na chứng quả)
68	Bất hoàn quả (sát na chứng quả)
69	A la hán quả (sát na chứng quả)

Tổng kết: Dị thực tâm có 36 thuộc cả 4 cõi; Duy tác tâm có 20, trong đó mười tám tâm - từ 72 đến 89 - chỉ có ở bậc A-la-hán.

-ooOoo-

## Bảng II

### LỘ TRÌNH TÂM

Vị Trí	Ý Giới	Ý Thức	Thức Giới	Câu Hữu với	Đối Chiếu Bảng Số I - Loại Tâm	Lộ Trình ở Ngũ Môn	Lộ Trình ở Ý Môn	
1	Dị thực				1 trong 19 Loại	Hữu Phần	Hữu Phần	
2	Dị Thực					Hữu Phần Rung Động	Hữu Phần chuyển	
3		Duy Tác		Xả	70	5 môn hướng		
4			Duy tác	Hỉ (lạc) hay Ưu (khổ)	(34-38) (50-54)		Thấy, nghe, nghĩ, ném	
5		Dị thực	Duy tác	Xả	(39 - 55)			
6	Dị thực			Hỷ hay Xả hay Ưu	(40,41) (56)		Nhận Suy đạt tâm	

7	Duy tác			Xả	(71)	Xác Định tâm	Ý môn hướng
8	1. Nghiệp 2. Dị thực hay Duy tác mà thôi 3. Duy tác ở A-la-hán			1. Lạc hay Xả hay Ưu	Một trong 55 loại	Tốc hành tâm	Tốc hành tâm
9				2. Lạc hay Xả hay Ưu			
10							
11							
12							
13							
14	3. Lạc hay Xả						
15	Dị Thực			Lạc hay Xả	(40 - 49)  (56)	Đồng sở chuyên (chỉ ở Dục Giới)	Đồng sở chuyên (chỉ ở Dục Giới)
16							
17	Dị Thực				như trên	Hữu phần	Hữu phần

\*Hỉ thuộc tâm (34)-(37) và thân lạc (38); tâm Ưu (50)-(53) và thân Khổ (54), tốc hành tâm thứ nhất (nghiệp) cho quả báo ngay đời này (hiện báo), tốc hành tâm thứ bảy cho quả báo đời kế tiếp, gồm cả kiết sanh thức. Tốc hành tâm thứ hai đến sáu (9 đến 13 ở bảng kê trên) cho quả báo ở các đời sau nữa (hậu báo).

*Sabba Dānaṃ Dhamma Dānaṃ Jināti*

*(Pháp Thí Thắng Mọi Thí)*

**PHƯƠNG DANH CHƯ PHẬT TỬ HÙN PHƯỚC ẤN TỔNG**

**SÁCH Thanh Tịch Đạo Tường Giải Tập V**

**và Chánh Kiến Và Nghiệp (tái bản)**

**Năm 2023**

- GD cố Tu Nữ Diệu Tâm và các con cháu, GD cô Thuý (Bình Dương), Sư Cô Như Nguyễn Phòng Phát Hành Chùa Bửu Long, Cô Thanh Hạnh
- GD Hoàng Lan Hương (HH ô Hoàng Văn Phú và Hoàng Liên Hương); GD Mạch Triều Hà (HH ô Mạch Luân Quốc);
- Nhóm Kusala Mitta; Phan Bình, Phan Thân, Nguyễn Thị Đấu, Nguyễn Thị Diệu Trang (USA), Nguyễn Giang, GD Diệu Phương (HH mẹ bà Hoàng Thị Ngọc), GD Cô Giáo Lan; GD Lê Minh (cô giáo Lan); GD Trung Thủy Tiên; GD Cô Diệu Anh; Cộng Đồng Sống Tỉnh Thức.
- Hà Nội: GD Nguyễn Kim Liên, GD Hồng Hiến,
- Hải Ngoại: Cô Nguyễn Thị Hồng Ánh (Canada); GD Hoàng Thụy Bạch Liên (Đức), GD Hoàng Minh Bá và (GD Anh chú Bá); GD Hà Diễm (Canada); Tuệ Như Minh; PT Như Hà (Lý Thị Thanh Vân); Trần Thị Mỹ Nga (Đức)
- Long An: Gia đình Tâm Hiền, Gia đình Võ Tấn Phát, Trần Thu Hà (Đức), Huỳnh thị Kim Phượng, Võ thị Hoàng An(Nhật), Trần thị Nỉ ((Long an)

HỘI LUẬT GIA VIỆT NAM  
NHÀ XUẤT BẢN HỒNG ĐỨC  
65 Tràng Thi, Quận Hoàn Kiếm, Hà Nội  
Email: nhaxuatbanhongduc65@gmail.com  
ĐT: 024.39260024 Fax: (024) 39260031

**TƯỜNG GIẢI THANH TỊNH ĐẠO**

**Tập V**

*Tỳ-kheo Pháp Thông Dịch*

Chịu trách nhiệm xuất bản  
Giám đốc BÙI VIỆT BẮC  
Chịu trách nhiệm nội dung  
Tổng biên tập LÝ BÁ TOÀN  
Biên tập: PHAN THỊ NGỌC MINH  
Sửa bản in: Tỳ-kheo Pháp Thông  
Trình bày: Cao Hữu Trung  
Bìa: Sumanā Kim Lan  
Đối tác liên kết:  
Cao Hữu Trung  
68 Nguyễn Trãi, P3, Q5, TpHCM

In ... cuốn, 14,5cm x 20,5cm tại Xí Nghiệp in Fahasa, 774 Trường Chinh,  
P.15, Q.Tân Bình, Tp HCM. Số XNĐKXB: .... Số QĐXB của NXB: ... cấp ngày  
... In xong và nộp lưu chiểu năm 2021. Mã số sách tiêu chuẩn quốc tế (ISBN) ...