

Chú Giải BỘ PHÁP TỰ (Atthasālinī)

Tác giả: **BUDDHAGHOSA**
Bản tiếng Anh: **PE. MAUNG TIN, M.A**
Biên tập: **RHYS DAVIDS**

Bản tiếng Việt: **TỠ-KHUU THIÊN MINH**

Lưu ý: Đọc với phông chữ **VU Times** (Viet-Pali Unicode)

PHẦN IV

KINH NGHIỆM TÂM THIỀN TRONG DỤC GIỚI

Chương I

BẢN TÓM TẮT TRẠNG THÁI TÂM

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

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

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

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

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

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

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

Không hề có tác động từ một phía đối tượng (giống như trong xúc căn), tuy nhiên, xúc lại làm cho tâm và đối tượng đụng chạm với nhau, giống như cảnh sắc và nhãn thanh triệt, cảnh thanh và nhĩ thanh triệt; do đó, tác động chính là chức năng đối tượng; hay đối tượng đã tác động với tư cách làm thuộc tính chủ yếu của mình, hiểu theo nghĩa là sắp đặt được, do tác động của căn với cảnh của ý. Bởi vì điều này đã được nói đến trong tập chú giải: - ‘Không bao giờ xúc diễn ra nơi bốn mức độ hiện hữu, mà thiếu trạng thái xúc với đối tượng cả; nhưng phận sự của tác động đó lại xảy ra trong năm ‘môn’. Bởi vì đối với căn, hay năm ‘môn’ xúc đã được gán cho một tên: ‘là mang đặt điểm xúc’ cũng như “có phận sự ghi lại dấu ấn xúc”. Nhưng đối với xúc trong ý môn, chỉ có trạng thái xúc, nhưng không có phận sự ghi dấu ấn đó. Và rồi kinh này được trích dẫn: ‘Thưa bề hạ, như thể hai con cừu đang húc nhau kịch liệt, một con tượng trưng cho con mắt, con kia tượng trưng cho cảnh sắc; và sự xung đột xảy ra chính là xúc. Và thưa bề hạ, như thể hai cái chũm chọe phải va chạm vào nhau, hay hai bàn tay phải vỗ vào nhau; một bàn tay tượng trưng cho con mắt, còn bàn tay kia tượng trưng cho cảnh sắc; và việc xung đột cả hai chính là xúc. Do đó, xúc có trạng thái thuộc đụng chạm và phận sự tạo ra dấu ấn[5]. Đây là cách giải thích chi tiết.

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

Xúc trùng lặp với việc thành tựu, bởi vì xúc được hiện rõ qua chính nguyên nhân của nó, được biết đến như là sự trùng hợp với cả ba pháp (căn, cảnh và tâm) Điều này được chứng tỏ nơi này hay nơi khác trong đoạn Kinh tạng: - ‘Tiếp xúc là sự trùng hợp của cả ba pháp.[7] Và trong đoạn kinh này ta

thấy ý nghĩa chính là đây chính là xúc vì có sự trùng hợp của cả ba, nhưng ta không nên hiểu xúc đó chỉ duy nhất là sự trùng hợp mà thôi. Như vậy, bởi vì ta đã công bố rằng xúc tự thành tựu bằng cách này, do đó, việc thành tựu của xúc được gọi là sự trùng hợp. Nhưng nếu hiểu việc thành tựu theo nghĩa là kết quả, thì xúc lại mang thọ là kết quả. Có nghĩa là, xúc tạo ra thọ, là nguyên nhân tạo ra thọ đó. Giống như chính hơi nóng có trong sữa được đun nóng lên, chứ không phải là những cục than đã nóng hay nguyên nhân bên ngoài, tạo ra sự dễ chịu, cũng vậy, mặc dù có một nguyên nhân khác, nghĩa là cảnh của ý và căn, nhưng thọ do ý tạo ra, chứ không phải là nguyên nhân (bên ngoài) kia.

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

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

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

(2) Nếu nói rằng phận sự hưởng cảnh là chính việc đạt được phận sự chiếm đoạt được đối tượng nơi những thọ lạc, thì chúng ta loại bỏ ý kiến đó và nói rằng: - ‘Thọ lạc, hay thọ khổ, hay thọ xả – tất cả đều có chức năng là hưởng cảnh (anubhavana=chiếm đoạt được) đối tượng.

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

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

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

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

Nhớ biết đến một đối tượng, như màu xanh dương-xanh lá cây chẳng hạn v.v... đó là tưởng. Tưởng có trạng thái là nhớ biết và có phận sự nhận diện được điều đã được nhớ biết đến trước đây. Trong bốn cõi hiện hữu, không có tưởng nào không mang trạng thái là nhớ biết cả. Tất cả tưởng đều có trạng thái là nhớ biết. Trong số đó, nhờ trí tuệ, tưởng có phận sự nhận diện điều đã được nhớ biết đến trước đây. Chúng ta có thể nhận rõ điều này, khi một người thợ mộc nhận ra miếng gỗ bằng trí tuệ chuyên môn của mình, anh ta đã đánh dấu; khi chúng ta nhận ra được một người nhờ dấu hiệu môn phái khắc trên trán, chúng ta đã ghi nhận bằng trí tuệ, và nói rằng: ‘Anh ta như thế này, như thế kia’; hay khi người Chủ Kho bạc của nhà vua, vốn chịu trách nhiệm về đồ trang phục của hoàng gia, đã gắn nhãn hiệu trên mỗi chiếc áo và khi được yêu cầu mang đến chiếc áo nào đó, ông ta đã thấp đèn lên, đi vào

gian phòng lưu trữ đồ quý giá, đọc nhãn hiệu và đưa chiếc áo ra. Theo một phương pháp khác, bằng một hành động bao hàm tổng quát, thì tướng trạng thái là sự nhớ biết, và có phận sự (ân định) ‘những lý do việc đánh dấu’ để tạo ra nhớ biết toàn diện này, giống như khi những người tiêu phu ‘nhận ra’ được những súc gỗ v.v...

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

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

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

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

(Tâm) hay thức^[14] chính là việc ‘liên tưởng’ hay ‘đang liên tưởng’ đến đối tượng. Trên đây, ta đã định nghĩa^[15] về từ này. Đối với những trạng thái của tâm, v.v... việc nhận thức về đối tượng là trạng thái rõ nét nhất, phận sự của nó là báo trước, thành tựu của nó là sự liên kết, nguyên nhân gần của nó chính là một tổ chức^[16] Sắc hay tinh thần. Trong bốn cõi, chẳng có điều gì giống như thức, mà không có trạng thái là nhận thức cả. Toàn bộ thức đều mang trạng thái này. Nhưng khi đạt đến được ‘môn’ ngay tại địa điểm^[17] ‘đối tượng’ xuất hiện, thì thức là yếu tố báo hiệu, là điềm báo trước. Mắt nhìn thấy một cảnh sắc là do nhãn thức v.v... nhận thức được, ý nhận biết được ý tưởng cũng do ý thức nhận thức được. Giống như người lính canh gác tháp, ngồi tại ngã tư trung tâm thành phố, xác định và chú ý đến từng người đi lại trong thành phố: - ‘Người này là một cư dân thành phố, người kia

là một người xa lạ,’ v.v... Như vậy, chúng ta nên hiểu vấn đề này. Cũng vậy, Trường Lão (Nāgasena) [18] đã nói rằng: - ‘Thưa bệ hạ, giống hệt như người lính canh tháp, ngồi tại ngã tư tại trung tâm thành phố, ông ta phải nhìn thấy có người đi từ phía đông tới, người khác đến từ phía tây, phía nam, phía bắc đi tới: cũng vậy, thưa bệ hạ, cảnh sắc do con mắt thấy, cảnh thính do lỗ tai nghe, cảnh khí do lỗ mũi ngửi được, cảnh vị do lưỡi nếm thử, cảnh xúc do thân thể đụng chạm tới, cảnh pháp do ý nhận ra, thì toàn bộ những thứ đó đều là đối tượng của ý thức nhận thức được cả’.[113] Do đó, ta có thể nói rằng tâm có chức năng báo hiệu (mỗi khi có đối tượng xuất hiện vậy.)

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

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

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

Như trong những đoạn văn[21] sau đây: ‘để đạt đến được cõi Sắc Giới (rupa), ta phải tu tiến Chánh Đạo phải xa lánh dục lạc và những pháp bất thiện, nhờ đề mục đất, đạt đến và trú trong thiền thứ nhất ... thế rồi sau đó lại nổi lên tiếp xúc’ v.v... ‘sau đó’, vào một thời điểm cố định nào đó, kẻ nào đang khi tu luyện đạo, trở thành khác biệt so với những người khác phải tái sanh trở lại. Và do đó, trong đoạn văn này, chỉ đề cập đến ‘có tiếp xúc... thọ xuất hiện’; mà chẳng đã động đến[22]: việc người đó phải tái sanh trở lại đang khi tu luyện (đạo). Nhưng cũng trong đoạn văn đó ta thấy: - ‘Khi tâm thiện xuất hiện’ v.v[23]... tâm được ấn định trong thời gian cho sẵn thực sự lại không đồng nhất với thời gian tâm trước đó đã nổi lên so với tâm đã được ấn định trong thời gian trước đó. Vì thế, khi nói rằng: ‘Sau đó, có tiếp xúc và thọ nổi lên’, ta cũng nói được rằng: ‘có tâm’. Và như vậy, phải coi việc lập đi lập lại từ ‘tâm’ như là điều chứng tỏ điều gì đó đã thực sự xảy ra.

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

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

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

Hiểu theo nghĩa đen, ‘ứng dụng nhập định[26] ban đầu là ‘ta suy gẫm đến’ hay việc ‘suy nghĩ về’ điều gì đó. Người ta cho rằng tâm là yếu tố không liên quan đến [tâm.[27]] Trạng thái (chính) của tâm là nâng cao tâm lên thành đối tượng; khi có đối tượng, thì nó nâng tâm lên tới đối tượng đó. Giống như một người cùng là họ hàng hay bạn bè thân thiết với nhà vua đi vào cung điện hoàng gia, như vậy,

tùy thuộc vào Tâm, tâm được nâng cao đối tượng đó. Do đó, có thể nói được rằng Tâm đó đã nâng cao tâm lên tới đối tượng. Và Trưởng Lão *Nāgasena* đã nói rằng, ‘Tâm của tâm có điểm đặc trưng trọng tâm ban đầu. Thừa bề hạ, giống như khi ta đánh trống, nó vang lại và phát ra âm thanh liên tục, cũng như vậy, nên coi Tâm của tâm như là trọng tâm ban đầu đó; và coi ‘Tứ như là tiếng vang dội lại-sau đó và liên tục phát ra âm thanh[28]’. Tâm có phạm sự gây ảnh hưởng, và tạo ảnh hưởng ra chung quanh. Nhờ tâm, người ta cho rằng người nào có tham vọng tác động vào đối tượng đồng thời gây tác động ra chung quanh. Tâm đó có thành tựu là đem tâm đến gần với đối tượng.

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

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

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

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

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

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

An lạc[33] sáng khoái dễ chịu là điều mang lại niềm vui[34]. Theo ý nghĩa đó, khi niềm vui xuất hiện, nó làm cho con người ta cảm thấy an lạc. An lạc đồng nghĩa với thọ hỷ. An lạc mang trạng thái v.v... tương tự như trong thọ[35] vậy. Theo một phương pháp khác, an lạc hay niềm vui dễ chịu sáng khoái mang theo trạng thái thoải mái, có phạm sự làm phát triển các pháp liên đới, và thành tựu bằng cách tỏ ra chiều cố 4 đến những thể hiện tương tự nhau. Tuy nhiên, nơi một số loại tâm[36], hỷ lạc tách biệt nhau là bao, hỷ lạc là niềm vui sướng khi đạt được đối tượng ao ước, lạc hay sự dễ chịu thoải mái chính là thưởng thức hương vị những gì đã đạt được. Ở đâu có lòng hỷ, ở đó có lạc; nhưng ở đâu có lạc, không phải lúc nào ở đó cũng có hỷ đâu. Hỷ được xếp vào loại hành uẩn thuộc tâm hành, lạc được xếp vào loại thọ uẩn. Hỷ giống như cảm giác của một người đã kiệt sức vì đi qua sa mạc vào mùa hè, người đó nghe nói đến, hay nhìn thấy nước, hay một bóng cây. Lạc giống như cảm giác của người đó khi được hưởng giòng nước hay được đi vào khu rừng rợp bóng mát. Một người đang đi trên đường, băng qua một sa mạc rộng lớn và bị kiệt sức vì sức nóng, rất khát nước và mong muốn được uống nước, nếu nhìn thấy một người trên đường, người đó sẽ hỏi ‘Nước ở đâu?’. Người kia sẽ nói ‘Bên ngoài kia là khu rừng rậm có một cái hồ tự nhiên. Anh hãy đi đến đó, và anh sẽ được uống nước’. Khi nghe những lời này, người đó sẽ vui mừng và phấn khởi, và khi ra đi, anh ta nhìn thấy những chiếc lá sen v.v... rơi xuống trên mặt đất, anh ta càng vui mừng và phấn khởi hơn. Khi tiến về phía trước, anh ta sẽ nhìn thấy những người đàn ông với mái tóc và quần áo ướt sũng, nghe được những tiếng kêu của loài gà hoang và loài công v.v.... nhìn thấy một khu rừng rậm xanh tươi, tựa như một mạng lưới đầy những viên ngọc đang hiện rõ bên bờ hồ thiên nhiên. Anh ta sẽ nhìn thấy những bông hoa huệ nước, hoa sen, hoa huệ trắng v.v.... mọc trong hồ, anh ta sẽ nhìn thấy giòng nước trong suốt sạch sẽ, anh ta sẽ hoàn toàn vui mừng và phấn khởi hơn, [118] nhảy xuống hồ để tắm và uống nước thỏa thích và khi đã bớt nổi khó chịu, anh sẽ ăn những sợi sen và hái bông sen, tự trang điểm cho mình bằng những bông sen màu xanh dương, vác trên hai vai những gốc cây mandālaka, từ hồ bước lên, mặc quần áo vào, phơi khô quần áo dưới ánh nắng, và dưới bóng cây mát mẻ, thoáng qua là những làn gió thổi quá đổi nhẹ nhàng, anh đã nằm xuống và nói: ‘Ôi thật hạnh phúc! Ôi thật hạnh phúc!’. Do đó, nên ứng dụng phần minh họa này: - Thời gian hỷ và lạc từ khi người đó nghe nói có một hồ nước thiên nhiên và khu rừng rậm, cho đến khi anh ta nhìn thấy giòng nước giống như hỷ có cách thức vui mừng và sung sướng đối với đối tượng trong tầm nhìn. Sau khi tắm và uống nước, người đó nằm dưới bóng cây mát mẻ và nói: ‘Ôi thật hạnh phúc! Ôi thật hạnh phúc!’ v.v.... hiểu theo nghĩa là an lạc thoải mái gia tăng[37], hương vị của đối tượng được thiết lập trong cách thưởng thức đó. Trên thực tế, cách miêu tả (cả hai thuật ngữ) được minh họa[38] lặp đi lặp lại, và tương tự như vậy, nơi nào có hỷ hay sự thú vị, thì nơi đó cũng có cả an lạc nữa.

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

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

Nhờ nó tin tưởng nơi nhiều người hay nhiều hiện trạng liên đới, hay giả ta tin cậy, hay duy chỉ là niềm tin mà thôi – đây chính là saddhā (tín)[43]. Từ việc chế ngự được tính chất bất tín, niềm tin đã trở thành một tín quyền hiểu theo nghĩa là một ưu thế áp đảo, hay với trạng thái khi quyết đoán sử dụng đến uy quyền thống lãnh (đối với toàn bộ các pháp liên đới). Tín và quyền (indriya), hay năng lực kiểm chế, tạo thành từ ghép ‘tín quyền’. Trạng thái của nó là thanh lọc, hay khao khát. Giống như viên ngọc Thanh tịnh nước vua hoàn vũ đã ném xuống nước để Thanh tịnh nước, tạo ra đồ ăn đặc, phù sa, tảo rong và bùn để lắng đọng nước, và khiến nước trở nên trong trẻo, tinh khiết và yên tĩnh trở lại. Cũng vậy, khi xuất hiện, niềm tin loại bỏ được những trở ngại, lắng đọng được những Phiền não (đòi bại), thanh lọc tâm, và trả lại bình yên cho tâm; khi đã được tinh luyện, vị tôn giả thuộc gia đình cao quý đã thực hiện bổn phận, tuân thủ giới luật, chu toàn nhiệm vụ thờ cúng (sabbath duties) và bắt đầu tu dưỡng đạo đức. Như vậy, đức tin chính là trạng thái thực hiện Thanh tịnh. Do đó, theo lời Ngài *Nāgasena* nói rằng: ‘Thưa bệ hạ, nếu vua hoàn vũ phải băng qua một con suối nhỏ cùng với bốn đạo binh của ngài và dòng suối bị lũ voi, ngựa, những cỗ xe và bộ binh làm khuấy động, vẩn đục, dơ bẩn và đầy bùn nhơ. Và khi đi băng qua, nhà vua phải ra lệnh cho mọi người phán nói rằng: “Hãy mang nước đến cho ta uống cho đỡ khát”. Lúc đó, giả thử họ mang theo những viên ngọc Thanh tịnh nước của vua, họ sẽ trả lời: “Tâu bệ hạ, hạ thần xin tuân lệnh”. Và họ ném viên ngọc Thanh tịnh xuống nước. Ngay sau đó, những vật thể cứng, phù sa, rong tảo và bùn đều lắng xuống, và nước suối trở nên tinh khiết, trong suốt và yên tĩnh, rồi họ sẽ dâng nước lên cho đức vua và tâu rằng “Xin bệ hạ dùng nước”. Thưa bệ hạ, nên coi tâm giống như giòng nước; con người khát khao bậc Thánh được ví như đạo quân; những điều Phiền não đòi bại được coi như những vật thể cứng, phù sa, tảo rong và bùn dơ; Niềm tin được coi như những viên ngọc Thanh tịnh nước; khi được ném xuống nước, thì những vật thể cứng, phù sa v.v... đều lắng xuống, nước suối trở nên tinh khiết, trong suốt và yên tĩnh, cũng vậy, thưa bệ hạ, lòng tin loại bỏ được những Trở Ngại, [120] và tâm được giải thoát khỏi những Phiền não đó, sẽ trở nên tinh khiết, trong suốt và yên tĩnh[44]’.

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

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

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

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

Niệm (Sati)[50] - nhờ có yếu tố này, người ta nhớ lại được đối tượng, hay ghi nhớ được đối tượng, hay chỉ đơn giản là ghi nhận được đối tượng— đây chính là *Chánh Niệm* (mindfulness). Từ việc vượt thắng được trí nhớ sai lệch, đây là một khả năng nghĩa là nó cũng chiếm thế ưu việt. Nhờ trạng thái ‘hiện diện nội tại[51]’, nó thực hiện được việc cai quản (các pháp liên đới), do đó, đây là một khả năng kiểm chế, và vì thế, có từ ghép ‘niệm quyền.’ Trạng thái của nó ‘không trôi dạt mất’ và chiếm đoạt được. Giống như người chủ kho bạc trẻ hoàng gia, chịu trách nhiệm về mười kho tàng trong hoàng cung, Tối sớm đều cho nhà vua biết và ghi nhớ toàn bộ tài sản hoàng gia, cũng vậy, Chánh niệm ghi nhận lại, ghi nhớ hành vi thiện pháp v.v.... Do vậy vị Trưởng Lão đã nói: ‘Thưa bệ hạ, giống như người cố vấn tin cẩn của nhà vua sớm tối nhắc nhở nhà vua hoàn vũ phải ghi nhớ: thưa bệ hạ, ngài có quá nhiều voi, ngựa, quá nhiều chiến xa, quá nhiều đạo binh, quá nhiều vàng bạc, châu báu, quá nhiều tài sản; xin ngài hãy cứ ghi nhận lấy – ngay cả như vậy, thưa bệ hạ, Chánh Niệm không cho phép xảy ra tính lơ đãng hờ hững đối với Thiền pháp, chẳng hạn như Tứ niệm xứ, Tứ chánh cần, Tứ như ý túc, ngũ căn, ngũ lực, Thất giác chi, Bát Chánh Đạo, chỉ quán, giải thoát, pháp siêu thế: - do đó, thưa bệ hạ, trạng thái của chánh niệm là không lơ đãng. Và khi con người quý giá, cố vấn thân tín của nhà vua hoàn vũ, nhận biết được điều gì bất lợi và điều gì có lợi, đã loại bỏ điều bất lợi và củng cố điều có lợi, cũng vậy, khi phát hiện rõ ràng được các qui trình của các pháp bất lợi và có lợi: - ‘đây là các pháp bất lợi, hạnh kiểm xấu thuộc về thân’ v.v.... Chánh Niệm đã loại bỏ pháp bất lợi [122] và đạt được pháp có lợi: - ‘đây là các pháp có lợi, cách cư xử thuộc về thân’ v.v.... Do đó, Trưởng Lão đã nói: ‘Thưa bệ hạ, khi con người quý giá, cố vấn thân tín nhận ra được điều gì bất lợi và điều gì có lợi với nhà vua: - “những điều này có lợi cho đức vua, còn những điều kia lại bất lợi; đức vua có thể sử dụng những điều này, không thể sử dụng những thứ kia” – và rồi người đó loại bỏ điều bất lợi và chiếm đoạt những điều có lợi. Cũng vậy, thưa bệ hạ, khi xuất hiện, Chánh Niệm đã tìm thấy rõ ràng các qui trình thuộc các pháp có lợi và thất lợi: - “những điều này có lợi, những điều kia bất lợi; có thể sử dụng được những thứ này, còn những thứ kia thì không” – và rồi chánh niệm đã loại bỏ điều bất lợi và chiếm đoạt điều có lợi. Cũng vậy, thưa bệ hạ, trạng thái của Chánh niệm là chiếm đoạt[52] được’.

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

cột trụ, do bởi chánh niệm được thiết lập vững vàng bên trong đối tượng, và với tư cách là người canh cửa, do bởi chánh niệm canh giữ các căn.

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

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

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

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

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

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

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

chính bản thân sinh mệnh và của các pháp đáng lẽ vẫn phải tiếp tục tiếp diễn. Vào lúc kết thúc, sinh mệnh không còn duy trì được các hiện trạng nữa, do sinh mệnh đã bị tiêu hủy, giống như dầu tàn lụi trong bấc đèn không còn có thể duy trì được ngọn lửa trong cây đèn được nữa. Sức mạnh tạo ra hiệu quả của sinh mệnh giống như khoảng thời gian tồn tại của nó vậy.

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

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

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

*Kẻ khôn sẽ khiển trách mình. Hỡi đại chúng.
Hãy xa lánh điều bất trung. Nếu ta xa lánh những điều lành.
Hỡi Tỳ-khưu, ai sẽ làm được điều bất thiện?*

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

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

Úy ảnh hưởng đến cõi trần tục như thế nào? Hãy lấy một người con trai trong một gia đình quý phái làm ví dụ, người đó cho rằng cõi trần tục là ảnh hưởng chính gây ra muôn vàn tội lỗi, và không làm bất kỳ điều xấu nào. Theo lời Đức Thế Tôn: ‘Quả thật cõi trần rộng lớn bao la; nơi cõi trần tục rộng lớn này, có nhiều Tỳ-khưu và thầy Bà la môn (brahmin) có đầy uy lực siêu nhiên, có khả năng nhìn thấu và đọc được tư tưởng của người khác. Họ nhìn thấy từ xa, mặc dù họ ở gần ngay bên cạnh ta, nhưng ta vẫn không thể nhìn thấy họ; họ nghiền ngẫm trong tâm mà biết được tư tưởng của người khác, (ngài nghĩ) bằng cách đó, họ sẽ nhận biết được cả chính ta nữa: “Hãy nhìn ngắm người con trai của gia đình quý phái đó. Mặc dù nhờ lòng tin, anh ta đã trở thành một Tỳ-khưu, sau khi xuất gia vì muốn sống cuộc đời vô gia cư, anh ta sống hòa lẫn với những ác. Có những vị chư thiên có uy lực siêu nhiên, có khả năng nhìn thấu và đọc được tư tưởng của người khác. Họ nhìn thấy từ xa” v.v.... Như vậy, anh ta cho rằng cõi đời này gây ảnh hưởng chính, từ bỏ điều bất thiện, tu luyện thiện, từ bỏ tội lỗi và tu luyện tính vô tội, và giữ cho bản thân được trong sạch[66]’. Vì thế, úy đã chịu ảnh hưởng từ cõi đời này.

Tâm bắt nguồn từ bản chất nội tại do lòng hối tiếc mang lại. Úy bắt nguồn từ bản chất nội tại của nỗi khiếp sợ. Ở đây, tâm có nghĩa là cảm thấy xấu hổ, và lòng ngay thẳng bắt nguồn từ bản chất nội tại của điều đó. Úy có nghĩa là sợ hãi cõi âm ti, và lòng sợ tội bắt nguồn từ bản chất nội tại của điều đó. Và cả hai thành tựu bằng việc xa tránh tội lỗi. Đối với người con trai gia đình quý phái đó, đang khi theo những tiếng gọi của thiên nhiên, khi nhìn thấy những nhân vật đáng kính trọng, sẽ tỏ ra hối tiếc, sẽ bị xấu hổ. Cũng như vậy, khi chìm đắm trong cảm giác xấu hổ nội tâm, anh ta không làm điều xấu. Khi có người khiếp sợ cõi âm ti, thì người đó sẽ không phạm tội. Sau đây là một câu chuyện minh họa: Hai quả banh sắt, một quả thì lạnh ngắt và dính đầy phân, còn quả banh kia thì nóng hổi và bốc lửa, người trí tuệ không cầm quả banh lạnh, vì ghê tởm tình trạng bẩn thỉu dính phân, cũng không cầm quả banh kia, vì sợ bị bỏng tay. Ở đây, hành vi không cầm quả banh lạnh, vì ghê tởm quả banh đó dính đầy phân, cũng tương tự như không làm điều xấu, vì đang chìm đắm trong cảm giác xấu hổ nội tâm. [127] Nên coi sự việc không cầm quả banh nóng vì sợ bị bỏng như là không làm điều xấu, vì sợ cõi âm ti.

Tâm có trạng thái là lòng vâng phục vì kính trọng, còn úy có trạng thái là nhát胆 khi nhìn vào khía cạnh đáng sợ của điều sai trái. Cả hai điều này đều thành tựu bằng việc tránh né tội ác. Thật vậy, khi một người nào đó, do bốn nguyên nhân là do mối quan tâm đến giòng dõi gia đình, đến phẩm giá của vị Luận sư, đến số tài sản thừa kế không lồ, đến danh dự của người bạn đồng đạo của mình, nên đã tạo ra lối sống ngay thẳng, với trạng thái là sự vâng phục vì kính trọng, và không làm điều xấu. Khi người đó, do bốn nguyên nhân là tự kết tội chính mình, bị những người khác kết tội, bị trừng phạt, có số mạng xấu, nên đã tạo ra úy, với trạng thái là nhát胆 khi nhìn vào khía cạnh đáng sợ của việc sai trái và không làm điều xấu. Ở đây, có thể giải thích chi tiết về sự quan tâm đến giòng dõi cao v.v... và nỗi sợ hãi đối với việc tự kết tội chính mình (như trên).

Bằng cách này, họ không thêm khát tham dục, hay tự bản thân không thêm khát tham dục, hay chỉ có hành động không thêm khát tham lam – đây là vô tham’ (hay tính vô vụ lợi). Và cũng tương tự như vậy đối với sự ‘vô sân’ và ‘vô si[67]’. Trong số ba điều trên, vô tham có trạng thái là tâm thoát khỏi thói tham lam trước một đối tượng của ý, hay có trạng thái là tình trạng không dính mắc, giống như giọt nước trên chiếc lá sen. Phận sự của nó là không chiếm đoạt cái gì làm của riêng, giống như một Tỳ-khưu đã được giải thoát, và Lòng vô tham thành tựu bằng việc không lệ thuộc, giống như một người bị rơi vào một nơi hôi thối. Tình trạng vô sân có trạng thái là thoát khỏi thói lỗ mãng hay oán giận, giống như một người bạn dễ chịu; phận sự của nó là tiêu hủy điều gây ra khó chịu, hay xua tan

nổi đau khổ, giống như loại gỗ đàn hương; vô sân thành tựu bằng hoan hỷ, giống như vàng trắng rằm. Vô si đã được giải thích tùy thuộc vào trạng thái v.v... liên quan đến thuật ngữ ‘tuệ quyền[68]’.

Còn nữa, trong ba điều trên, vô tham [69] tương phản với vết nhơ bợn xén, vô sân tương phản với vết nhơ tính độc ác, vô si tương phản với vết nhơ của thói không tu luyện những tính chất đạo đức. Và vô tham còn là điều kiện để bố thí, vô sân là điều kiện của tri giới, và vô si là điều kiện của tu tiến. Ngoài ra, vô tham, ta tránh được những cách tham lam quá độ; thông qua quan hệ từ bi, ta tránh được thói thiên vị của kẻ hận thù; thông qua tuệ, ta tránh được những điều si mê. Còn nữa, khi phát hiện ra một điều gì thực sự sai trái, người vô tham vạch trần điều đó, bởi vì kẻ tham lam che đậy tội lỗi; tương tự như vậy, khi khám phá được một nhân đức, người đó có tinh thần thiện tổ bày điều đó, bởi vì kẻ có lòng hận thù [128] xóa bỏ nhân đức; và người trí tuệ bộc lộ ra điều gì họ nhận thấy thực sự là đúng, trong khi kẻ ngu dốt lại cho điều đúng đắn là sai trái, và cho điều sai trái là đúng đắn. Và còn nữa, thông qua vô tham, người ta không cảm thấy nổi đau khi phải chia lìa những gì là thân yêu, bởi vì cảm xúc cũng như bắt lực trong việc chịu đựng nổi đau chia cách khỏi những gì thân yêu vốn là bản chất nội tại của kẻ tham lam. Thông qua vô sân, ta không cảm thấy nổi đau phải kết hợp với những gì họ không ưa thích, bởi vì do lòng hận thù cũng như bắt lực trong việc chịu đựng nổi đau kết hợp với những gì ta không ưa thích vốn là bản chất nội tại của kẻ có lòng hận thù. Thông qua tính vô si, người ta không cảm thấy nổi đau vì không đạt được điều mà mình ao ước, bởi vì người vô si có những mối quan tâm như: ‘Điều này xảy ra làm sao được[70]?’ Và còn nữa, thông qua vô tham, ta không trải qua nổi đau phải tái sinh, bởi vì vô tham tương phản với tham ái, và nổi đau phải tái sinh bắt nguồn từ tham ái mà ra. Thông qua vô sân, ta không cảm thấy nổi đau của tuổi già, bởi vì kẻ có lòng hận thù dữ dội sẽ trở thành già nua một cách mau chóng. Thông qua vô si, ta không cảm thấy nổi đau khi phải chết, bởi vì cái chết thực sự, với trí tuệ bị cản trở là nổi đau không đến với người không bị lừa đảo. Và cuối cùng, đối với các phạm nhân, những người hạnh phúc có cuộc sống hài hòa là nhờ họ vô tham, đối với các Tỳ-khưu, những người hạnh phúc có cuộc sống hài hòa là nhờ họ vô si, và đối với bá tánh, những người hạnh phúc có cuộc sống hài hòa là nhờ họ vô sân.

Để phân biệt: - Vô tham, sẽ không phải tái sinh nơi cõi Ngạ quỷ[71] (peta); thường thì do tham ái chắc chắn chúng sanh phải tái sinh nơi cõi đó, tuy nhiên vô tham đối nghịch với lòng tham ái. Khi vô sân, cũng không phải tái sinh trong cõi địa ngục; bởi vì chắc chắn thông qua hận thù và thói thô bỉ, ta phải tái sinh nơi cõi địa ngục, tuy nhiên vô sân lại đối nghịch với lòng hận thù. Khi vô si, việc tái sinh thành súc sanh hèn kém sâu không xảy ra; bởi vì chắc chắn do si mê, con người ta lại phải tái sinh nơi súc sanh hạ cấp luôn hay si mê, mà vô si đối nghịch với si mê. Trong số ba điều trên, vô tham hạn chế được tính tham ác; vô sân hạn chế được chia rẽ do lòng hận thù mà ra; vô si hạn chế được thói dưng dưng do si mê[72] mà có.

Ngoài ra, tùy theo thứ tự ba điều kể trên, có ba loại tướng như sau: giải thoát (liên đới với Thiền đầu tiên), vô sân (liên đới với tâm từ), và bất hại (liên đới với tâm bi). Cũng có ba nhận thức: thói xấu xa, không thể lường trước được và các giới. Thông qua vô tham, ta tránh được khuynh hướng hoàn toàn chạy theo dục lạc; thông qua vô sân, ta tránh được việc tự khổ hạnh; thông qua vô si, ta đạt đến được Trung Dung Chi Đạo (Middle Course). Tương tự như vậy, vô tham bẻ gãy tham ác thân phược,[73] vô sân bẻ gãy sân độc thân phược, vô si bẻ gãy được hai mối ràng buộc còn lại. Còn nữa, hai niệm xứ đầu tiên được hoàn tất nhờ sức mạnh của hai điều trước (tức là vô tham và vô sân); và hai niệm xứ sau cùng được hoàn tất nhờ sức mạnh của điều sau này (tức là vô si). Lại nữa, vô tham là nguyên nhân dẫn đến sức khỏe tốt, bởi vì người không tham lam thì không sử dụng đến điều hấp dẫn nhưng không phù hợp, vì thế, người đó có sức khỏe tốt. [129] Vô sân là nguyên nhân dẫn đến tính trẻ trung, bởi vì người không có lòng hận thù, không bị ngọn lửa hận thù thiêu đốt, làm nhăn nhó và khiến cho tóc bạc trắng, người đó vẫn giữ được tính trẻ trung lâu dài. Vô si là nguyên nhân dẫn đến sống lâu, bởi vì người vô si nhận biết được điều gì ích lợi và không ích lợi, họ tránh được điều bất lợi và thực hiện điều có lợi, người đó có cuộc sống trường thọ. Còn nữa, vô tham là nguyên nhân tạo ra của cải, bởi vì ta đạt được của cải thông qua tính hào phóng mà thôi. Vô sân là nguyên nhân dẫn đến tình hữu nghị, bởi vì nhờ có tâm từ, ta có được bạn bè thân hữu chứ không bị mất đi. Vô si là nguyên nhân tạo ra những thành tích cá nhân, vì một khi chỉ làm những điều tốt đẹp cho bản thân, thì ta không si mê để tự hoàn thiện chính mình. Lại nữa, vô tham sẽ đem đến cuộc sống trên cõi chư thiên dục giới, vô sân sẽ đem lại cuộc sống nơi cõi Phạm Thiên (heavens), vô si đưa đến cuộc sống bậc Thánh. Ngoài ra, thông qua vô tham, ta được sống bình an[74] cùng với chúng sanh và những gì thuộc con người, bởi vì nếu xảy ra tai họa, ta không phải đau khổ do quá gắn bó với của cải thuộc bọn thù địch. Nhờ vô sân, ta được sống hạnh phúc giữa chúng sanh với nhau và những gì thuộc về con người, bởi vì

người không thù oán không thể có lòng hận thù được. Thông qua vô si, ta được sống hạnh phúc giữa chúng sanh và những gì thuộc về con người vô tư, bởi vì đối với người không si mê, họ không gắn bó quá mức vào bất kỳ ai và những gì thuộc về người quân bình. Lại nữa, nhờ vô tham, ta hiểu được tính chất vô thường và nhất thời, bởi vì người tham lam không coi những gì vô thường là vô thường, do họ mơ ước cảnh giàu sang và phú quý. Nhờ vô sân, ta hiểu thấu đáo điều gì là khổ não, bởi vì khi ta có khuynh hướng thiên về tình bằng hữu, ta loại bỏ được tận gốc thói gây khó chịu và coi những gì vốn trong tình trạng vô thường là khổ não. Nhờ vô si, ta hiểu thấu được vô ngã, bởi vì ta không có si mê[75] khéo léo trong việc nắm bắt được bản chất thực tiễn, và biết được ngũ uẩn mà không cần đến bất kỳ ai cố vấn[76] theo cách thông thường. Khi minh sát vô thường, khổ não và vô ngã, và vô ngã. Thông qua quán vô thường, xuất hiện vô tham; thông qua quán minh khổ não, xuất hiện vô sân; thông qua quán minh vô ngã, xuất hiện vô si, bởi vì khi nhận biết một cách đúng đắn rằng đây là vô thường, thì minh khổ não ai sẽ gây ra hành vi làm xuất hiện tham lam đó. Khi nhận biết được các pháp hữu vi là khổ não, thì ai sẽ gây ra cơn tức giận vượt quá mức độ bạo lực để làm xuất hiện những điều sân hận này? Và khi nhận biết được các pháp đều vô ngã rồi không, thì ai lại rơi vào si mê?

‘Vô tham ác[77]’ là không tham muốn của cải của tha nhân.

Vô sân ác[78] tức là không hủy hoại hạnh phúc thân tâm của người khác, không hủy hoại lợi thế và tiếng tốt ở cõi đời hay ở cõi đời sau.

Điều gì ta nhìn thấy là đúng đắn hay là quan niệm chân chánh: - đó chính là chánh kiến[79]. Thuật ngữ này và hai thuật ngữ sau, có nghĩa là vô tham ác, v.v... là những tên khác dùng để chỉ vô tham, vô sân và vô si. Ở trên, ba thuật ngữ này được hiểu nhờ các căn của chúng, ở đây, ta nên hiểu ý nghĩa của chúng theo các qui trình tác nghiệp.

Ở trên[80], ta hiểu theo nghĩa tầm (lối sống ngay thẳng) và úy như là những ‘lực’, nhưng ở đây, hai khái niệm này (được lập lại) theo nghĩa là những người bảo vệ cho cõi đời này, như ngài đã nói ‘Nầy chư Tỳ-khuru, hai pháp này đang bảo vệ cõi trần gian này. Hai pháp đó là gì vậy? Đó là ý nghĩa về tầm và úy. [130] Nầy chư Tỳ-khuru, nếu hai pháp này không thể bảo vệ được cõi trần gian này, chẳng có ai kính trọng mẹ mình, hay bà bác, bà dì, họ cũng chẳng kính trọng hiền thê của thầy mình, cũng như người vợ hiền của các nhân vật đáng trọng. Cõi đời này sẽ đầy rẫy những cảnh tái sanh bừa bãi, chẳng hạn như tái sanh vào loài dê, cừu, gà, heo, chó nhà và chó rừng. Nầy chư Tỳ-khuru, bởi vì hai pháp này bảo vệ trên cõi đời này, nên các bà mẹ và những phụ nữ còn lại[81] mới được kính trọng.

‘Tịnh thân (kāya)[82]’ chính là an tịnh thuộc ba nhóm sở hữu tâm (cùng xuất hiện với tâm); tịnh tâm là sự an tĩnh của thức. Ở đây, kāya (thân) ám chỉ ba uẩn sau: – cảm giác (thọ), (trưởng) và hành. Khi phối hợp chung với nhau, thì cả hai hiện trạng này đều mang trạng thái là trấn an nỗi khổ thuộc sở hữu tâm và tâm; cả hai có phận sự dẹp tan nỗi khổ thuộc cả hai yếu tố trên; thành tựu là các pháp không dao động và điềm tĩnh nơi cả hai yếu tố này; và chúng có thành tựu gần là có những sở hữu tâm và tâm. Hai hiện trạng này đều đối nghịch với những phiền não, chẳng hạn như tính phóng dật gây xáo trộn nơi các sở hữu tâm và tâm.

‘Khinh thân’ là lòng hăng hái thuộc các sở hữu tâm; khinh tâm (citta) là tinh thần hăng hái thuộc tâm[83]. Cả hai đều có chung trạng thái là trấn áp tính chất nặng nề cách này cách khác; chẳng có phận sự dẹp tan sự nặng nề nơi cả hai yếu tố này; chúng thành tựu ra bằng cách đối nghịch lại với thói uể oải nơi cả hai yếu tố này, và nguyên nhân gần là có sở hữu tâm và tâm. Chúng là nhân tố đối kháng lại Phiền não (đồi bại xấu xa), chẳng hạn như hôn trầm và thụy miên, tạo ra bầu khí nặng nề và cứng ngắc nơi các sở hữu tâm và tâm.

‘Nhu thân’ chính là sự mềm dẻo thuộc các sở hữu tâm; như tâm[84] (citta) chính là sự mềm dẻo thuộc phạm vi tâm. Trạng thái của cả hai là trấn áp tính cứng ngắc nơi các sở hữu tâm và tâm; chúng có phận sự dẹp tan tính cứng ngắc nơi cả hai yếu tố này; thành tựu hay hậu quả của chúng là không tạo ra sức đối kháng, và nguyên nhân gần là có sở hữu tâm và tâm. Hai yếu tố mềm dẻo thể chất và Danh đều là đối thủ của những Phiền não (đồi bại xấu xa), chẳng hạn như kiến chấp, ngã mạn, gây ra hiện trạng cứng ngắc nơi các sở hữu tâm và tâm.

‘Thích thân’(kāya) là tính dễ sử dụng nơi các sở hữu tâm; thích tâm[85] (citta) là tính dễ sử dụng thuộc tâm. Chúng có trạng thái là trấn áp tính khó xử dụng nơi sở hữu tâm và tâm; chúng có phận sự dẹp tan tính chất cứng cõi nơi cả hai yếu tố trên; thành tựu thành tích của cả hai trong việc tạo ra

những đối tượng của ý, và nguyên nhân gần nhất của cả hai là có sở hữu tâm và tâm. Hai pháp này là những đối thủ chống lại các triền cái[86] còn sót lại, chúng thường tạo ra hiện trạng khó sử nơi sở hữu tâm và tâm. [131] Chúng nên được coi chúng là những yếu tố đem lại niềm tin cho các đối tượng niềm tin, sự ứng dụng kiên trì trong những công việc ích lợi và chúng giống như sự thanh tịnh của vàng.

‘Thuần thân’ là sự sung sức của các sở hữu tâm; thuần tâm là sự sung sức của tâm. Chúng có trạng thái là sự giải phóng sở hữu tâm và tâm khỏi điều xấu xa; phận sự của chúng là dẹp tan sự xấu xa trong cả hai yếu tố này; thành tựu của chúng là sự giải phóng khỏi điều ác, và nguyên nhân gần nhất của chúng là có sở hữu tâm và tâm. Hai sự sung sức này là những đối thủ của những điều xấu xa, chẳng hạn như sự thiếu tự tin, gây ra sự xấu xa nơi sở hữu tâm và tâm.

‘Chánh thân’(kāya) là tính chất ngay thẳng của các sở hữu tâm; chánh tâm là tính chất ngay thẳng của tâm. Cả hai đều có trạng thái là của sở hữu tâm và tâm; phận sự của cả hai là tiêu diệt điều bất chánh, chúng thể hiện là không tà vạy; nguyên nhân của chúng là có sở hữu tâm và tâm. Và đối kháng lại với những phiền não (đòi bại xấu xa) như là giả dối và xảo trá, là điều tạo ra sự tà vạy cho cả tâm và sở hữu tâm.

‘Chánh niệm[87]’ chính là ghi nhớ. ‘Tỉnh giác[88]’ thấu đáo (Hiểu biết)’ tức là am tường đầy đủ. Điều này mang ý nghĩa là nhận thức sự vật về mọi mặt, và theo nhiều cách khác nhau. Hiểu biết về sự vật dựa theo tính hữu dụng nơi các sự vật đó. Tính thiết thực, mục tiêu và để am tường chúng một cách rõ ràng không nhầm lẫn.: - Sau đây là bốn cách phân loại chánh niệm. muốn biết thêm trạng thái v.v... xin tham khảo hoặc là thuật ngữ đã trình ở trên về quyền[89] (faculties) được nói đến ở trên là những năng lực. Về điểm này, những năng lực đó lại được đề cập đến dưới góc độ tiện ích (serviceableness).

‘Chỉ tịnh[90]’ là điều trấn an các pháp bất thiện, dục lạc. ‘Quán minh’ có nghĩa là xem xét mọi hiện trạng dưới góc độ vô thường. Về ý nghĩa, đó là trí tuệ. Như đã đề cập đến những trạng thái v.v... đã nêu ở trên về cả hai yếu tố này. Và ở đây, cả hai được coi như một cặp[91] ràng buộc chặt chẽ với nhau.

‘Chiếu cố’ là duy trì các pháp đồng sanh[92]. ‘Cân bằng’ trái nghĩa với phóng dật được gọi là bản loạn.[93] Những trạng thái v.v... của cả hai yếu tố này đã được trình bày ở trên[94]. Ở đây, hai yếu tố này được đề cập đến nhằm mục đích chứng tỏ mối liên kết giữa ‘tinh tấn’ và ‘Định tâm’ mà thôi.

‘Hoặc bất kỳ hiện trạng nào khác phi sắc nào khác liên kết một cách ngẫu nhiên đều là Thiện pháp[95] có nghĩa là đã có năm mươi hiện trạng và hơn (sáu) hiện trạng nữa đã được giải thích từ chỗ ‘Đây là tiếp xúc’ cho đến ‘Đây là bất phóng dật’ theo đúng thứ tự thuật ngữ, toàn bộ không phải chỉ là những (Pháp thiện) thôi đâu. Về mặt thực chất, [132] vào những loại tâm vô dẫn chính yếu đầu tiên xuất hiện, câu hành hỷ, có tới ba nguyên nhân và được cảm nhận nơi dục giới nổi lên, lúc đó, các pháp khác với tiếp xúc và các pháp còn lại cũng xuất hiện, nhưng liên kết với các pháp này mỗi hiện trạng chỉ nổi lên từ những nguyên nhân thích hợp riêng. và, đặc tính phi sắc, mỗi hiện trạng được tạo ra nơi bản chất phi sắc nội tại riêng của nó. Và toàn bộ các pháp này đều là pháp thiện. Cho đến nay, sau khi chứng minh được năm mươi hiện trạng và nhiều hơn thế nữa được xác định trong kinh văn như là những sở hữu tâm, Đấng Pháp Vương đã xác định thêm chính hiện trạng khác nữa qua cụm từ ‘Bất kể hiện trạng nào’v.v....

Chín hiện trạng này xuất hiện nơi nhiều đoạn văn khác nhau trong Kinh tạng với tựa đề như dục, thắng giải, tác ý, hành xả và tùy hỷ, việc kiêng cử khỏi tà nghiệp, tà ngữ và thoát khỏi tà mạng. Và nơi những loại tâm chính yếu này, có loại dục chính thống, nghĩa là tốt đẹp xét dưới khía cạnh nỗ lực, không được xác định trong kinh văn như là nhân tố tâm, nhưng được bao hàm trong cụm từ ‘Bất kể hiện trạng nào....’ Tương tự như vậy, có thắng giải, tác ý, hành xả, và giai đoạn chuẩn bị tình hữu nghị[96]. Ta chỉ có thể hiểu được điều này một khi có vô sân. Cũng còn có những giai đoạn chuẩn bị cho bi, tùy hỷ và sự tâm xả đối với lối sống hưởng lạc. Nhưng chỉ khi nào có lòng hành xả, ta mới hiểu được cách thức thờ ơ trước lối sống hưởng lạc. Cũng gồm cả chánh ngữ, chánh nghiệp và chánh mạng trong đó nữa. Lối sống này không được xác định trong kinh văn như là nhân tố tâm, nhưng được bao hàm ở đây qua cụm từ ‘Bất kể hiện trạng nào....’.

Trong số chín hiện trạng này, có bốn hiện trạng đó là: - dục, thắng giải tác ý và hành xả – có thể đạt được cùng một lúc, các pháp còn lại có thể đạt được vào những thời điểm khác. Bởi vì nhờ (loại hiện trạng tâm ban đầu), ta từ bỏ được tà ngữ, và nhờ tiết chế, ta thực hiện được chánh ngữ, thế rồi cùng với bốn hiện trạng bắt đầu với dục, hiện trạng thứ năm, nghĩa là chánh ngữ chỉ có thể đạt được đồng thời với nhau. Khi ta từ bỏ tà nghiệp, và nhờ biết tiết chế, từ đó, thực hiện được chánh nghiệp, từ bỏ được tà mạng, và nhờ tiết chế, từ đó, ta thực hiện được chánh mạng, và đạt đến giai đoạn chuẩn bị cho bi và tùy hỷ, thế rồi cùng với bốn hiện trạng bắt đầu với dục, hiện trạng thứ năm, nghĩa là mỗi hành động trong số những hành động này có thể đạt được đồng thời với nhau. Khi vượt qua năm hiện trạng này, người nào thể hiện bố thí, trì giới và tự mình áp dụng vào hành động (nghĩa là những hoàn cảnh của việc tu tiến), thì người đó đạt được bốn nhân tố phổ quát. Do đó, trong chín hiện trạng ‘Hay bất kể hiện trạng nào...’ này, ‘dục’ đồng nghĩa với muốn hành động. Như vậy, trạng thái của hiện trạng này là muốn-hành động, phận sự của nó là tìm kiếm một đối tượng, [133] nó thành tựu bằng cách có được đối tượng để tùy ý sử dụng, mà đối tượng của nó cũng là nguyên nhân gần của nó. Trong khi hiểu được một đối tượng do tâm, nên coi ước muốn đó như là cánh tay[97] nối dài vậy.

‘Thắng giải’ đối với một đối tượng là sự chọn lựa một đối tượng tương tự. Trạng thái của nó là xác định, phận sự của nó tương phản với tính lưỡng lự[98], nó thành tựu một cách chắc chắn, không lay chuyển[99] được, nguyên nhân gần của nó là một đối tượng đã đến lúc phải quyết định. Do bản chất không lay chuyển, nên coi yếu tố này như một cây trụ đá.

‘Tác ý’ là một cách làm, làm để trong tâm. Nghĩa là nó tác ý để tỏ bày khác hẳn với loại tâm trước đó. Có ba loại tác ý: tác ý thành cảnh, tác ý thành lộ tâm, tác ý thành tốc lực tâm. Trong đó, (a) tác ý thành cảnh được gọi là tác ý, là bởi vì nó tạo ra (đối tượng) trong tâm. Nó có trạng thái là lèo lái các pháp liên đới về phía đối tượng, có phận sự nối kết các pháp liên đới về phía đối tượng, nó thành tựu bằng cách đương đầu với đối tượng. Nó bao hàm trong hành uẩn, và ta nên so sánh loại tác ý giống như người đánh xe điều khiển các pháp liên đới, bởi vì nó làm thành cảnh. (b) Tác ý thành lộ tâm đồng nghĩa với tâm hướng “ngũ môn[100]”; và (c) tác ý thành tốc lực tâm đồng nghĩa với tâm hướng môn.

‘Hành xả’ (hay quân bình tâm[101]) mang tính trung lập đối với nhiều hiện trạng khác nhau. Nó có trạng thái là điều khiển sao cho những sở hữu tâm và tâm cân bằng với nhau, nó có phận sự kiểm tra hiện trạng thiếu hụt và vượt trội, hay cắt đứt thói bẻ phái; thành tựu của nó là sự trung lập. Do tính trung lập đó đối với những sở hữu tâm và tâm, nên coi nó giống như một người đánh xe ngựa đối xử công bằng đối với những con ngựa đã được huấn luyện tốt đang kéo xe cho anh.

‘Bi và ‘tùy hỷ’ sẽ được giải thích trong bài chú giải về Phạm trú[102]. Chỉ có sự khác biệt này là – ở đó, bi và tùy hỷ đã đạt đến hiện trạng nhập thiền định, và người ta cảm nghiệm được hai yếu tố này như thể trong cõi sắc[103] tế, ở đây, chúng được cảm nghiệm trong cõi Dục giới.

‘Tiết chế- hành vi thân bất thiện pháp’ có nghĩa là kiêng không thực hiện những hành vi thân bất thiện pháp. Hai câu còn lại đều tương tự như nhau. Đối với những trạng thái v.v... người ta cho rằng mỗi câu trong số ba câu trên đều không xâm phạm một bước nào đến đối tượng của hai câu kia. Chúng có phận sự là co rút lại thành giống hệt nhau; và chúng có niềm tin, cảm giác mắc cỡ, sợ tội, tri túc và còn nhiều yếu tố khác nữa như là những nguyên nhân gần. Nên coi như chúng được tạo ra do hiện trạng tâm trong việc ngăn chặn khỏi thực hiện xấu xa.

Có năm mươi sáu bắt đầu bằng xúc và chín hiện trạng ‘Bất kể hoàn cảnh nào’ trong phần phác thảo các pháp này, cùng tạo thành sáu mươi lăm nhóm. Trong đó, đôi khi sáu mươi một hiện trạng xảy ra chỉ kéo dài trong một sát na nào đó, và đôi khi toàn bộ sáu mươi hiện trạng đó lại xảy ra cùng một lúc. Sáu mươi một hiện trạng xảy ra trong năm trường hợp, đó là khi chúng xuất hiện tùy theo khả năng để hoàn tất chánh ngữ, chánh nghiệp, chánh mạng, bi và tùy hỷ; có sáu mươi hiện trạng chỉ trong một sát na mà thôi, hơi tách biệt với năm cơ hội này (nghĩa là trong lúc bố thí hay thực thi công đức). [134] Và ngoại trừ các pháp ‘Bất kể hiện trạng nào’, lại có năm mươi sáu hiện trạng đã được đề cập đến trong kinh văn. Hơn nữa, trong số năm mươi sáu hiện trạng, bằng thừa nhận hiện trạng nào chưa được thừa nhận, toàn bộ có ba mươi hiện trạng, nghĩa là, năm nhóm-xúc[104], Tầm, Tứ, hỷ, nhất tâm, năm quyền, hai lực là tâm lực và úy lực, hai căn vô tham và vô sân, mười hai hiện trạng bắt đầu bằng phối hợp các sở hữu tâm và tâm[105].

Trong ba mươi hiện trạng đó, có mười tám hiện trạng không thể xếp loại được, nhưng có mười hai hiện trạng có thể phân loại được. Mười tám hiện trạng nào vậy? Thừa đó là xúc, tưởng, tư, tứ, hỷ, mạng quyền, và mười hai hiện trạng không thể phân loại được bắt đầu với ‘việc căn cứ trên sở hữu tâm.’ thọ, tâm, tầm, nhất tâm, quyền như tín, tấn, niệm và tuệ, những lực như tầm và úy, vô tham, vô sân. Mười hai hiện trạng này không được sắp loại (*savibhattikā*)

Trong số đó, có bảy hiện trạng được phân thành hai nơi, một hiện trạng thành ba nơi, hai hiện trạng thành bốn nơi, một hiện trạng thành sáu nơi, và 1 hiện trạng thành bảy nơi. Phân loại như thế nào? Thừa có bảy hiện trạng được phân loại tại hai nơi – tâm, tầm, tín, tầm, úy, vô tham và vô sân. Vì trong số Giáo pháp này, tâm (*cittam*) được nói đến theo cách thông thường, khi đã đạt[106] được năm loại xúc; và được coi như là ý quyền (*mano*), thông qua những quyền. Tầm cũng được nói đến theo cách thông thường, thông qua những chi thiền *Jhāna*; và được coi như là chánh tư duy thông qua các chi Đạo. Tín được đề cập đến như là tín quyền thông qua những quyền; và tín lực được đề cập đến thông qua những lực. Tầm được đề cập đến như là tầm lực thông qua; và được coi như là tầm như là hai yếu tố bảo vệ của cõi trần thế.[107] Và tương tự như vậy đối với úy. Vô tham được đề cập theo cách thông thường, thông qua các căn và được coi như là vô tham ác thông qua nghiệp đạo. Vô sân được nói đến theo cách thông thường, thông qua các căn; và vô sân ác cũng thông qua nghiệp đạo. Như vậy bảy hiện trạng này được sắp xếp thành hai nơi. Thọ nói đến được hiểu theo nghĩa hẹp qua năm nhóm loại xúc, và hỷ lạc hay lạc qua các chi thiền *Jhāna*, hiểu theo nghĩa như là hỷ quyền thông qua nhiều quyền khác nhau. Như vậy có một hiện trạng được phân loại thành ba nơi. Cần được nói tới được hiểu theo nghĩa là cần quyền thông qua nhiều quyền khác nhau, được hiểu như là Chánh tinh tấn thông qua các chi Đạo, được hiểu là cần lực thông qua nhiều lực khác nhau, được hiểu như là yếu tố ‘chiếu cố “kệ” hai câu sau này.[108] niệm (*sati*) được đề cập đến như là niệm quyền thông qua nhiều quyền khác nhau, được hiểu như là chánh niệm thông qua các chi Đạo, được hiểu như là niệm lực’ thông qua nhiều lực đa dạng.[135] được hiểu như là chánh niệm thông qua Mầu đề nhị sau này. Như vậy hai hiện trạng được phân loại thành bốn địa điểm khác nhau. Định được nói đến như là nhất tâm thông qua những chi thiền, được hiểu như là Định quyền thông qua nhiều quyền đa dạng, được hiểu như là chánh định qua các chi đạo, được hiểu như là định lực thông qua các lực được hiểu như là ‘chỉ và bất phóng dật’ thông qua các ‘Mầu đề nhị’ sau này. Như vậy một hiện trạng riêng lẻ như vậy lại được phân thành sáu vị trí khác nhau. Trí tuệ được đề cập đến như là một tuệ quyền thông qua nhiều quyền đa dạng, được hiểu như là những ‘chánh kiến’ thông qua nhiều chi Đạo, được hiểu là tuệ lực thông qua nhiều lực đa dạng, được hiểu như là ‘vô si’ thông qua nhiều căn nguyên, được hiểu như là Chánh Kiến thông qua nghiệp đạo, được hiểu là ‘tỉnh giác’[thông qua những cặp hiện trạng chẵn, như là[109]] ‘Quán minh’ thông qua Mầu đề nhị sau này. Như vậy hiện trạng duy nhất này được phân loại tại bảy vị trí khác nhau.

Nhưng nếu có người nào đó nói rằng: - ‘Trong trường hợp này chẳng có gì mới mẻ cả; chỉ là điền các từ vào các vị trí khác nhau, bằng cách tận dụng những từ đã sử dụng; như vậy điều này tạo thành một Bài Pháp chẳng mạch lạc cũng như thứ tự gì cả, giống như những cửa cái do kẻ trộm lấy đi, thật là một Bài Pháp chẳng thông minh chút nào. tựa như cỏ khô cản đường đàn bò đi vậy.’ – vậy thì ngài nên kiểm tra lại theo như lời nói của chúng tôi đưa ra, ‘Không phải vậy đâu!’ Chẳng có Bài Pháp nào của các Đức Phật[110] lại không mạch lạc cả; luôn luôn có mối tương quan mật thiết trong các Bài Pháp đó. Cũng không có Bài Pháp nào lại thiếu hiểu biết cả. Toàn bộ các Bài Pháp đều được phát biểu với hiểu biết cao độ. Bởi vì Đức Phật Toàn Giác biết rõ được chức năng của từng hiện trạng đó, nên trong khi phân loại theo chức năng, ngài đã phân loại từng hiện trạng vào những vị trí nhất định, mười tám hiện trạng chỉ thực hiện một chức năng mà thôi. Khi biết rằng bảy hiện trạng có hai chức năng ngài đã phân loại chúng thành hai vị trí. Khi biết rằng thọ có ba chức năng, ngài đã phân loại thọ vào ba vị trí khác nhau. Khi biết rằng cần và niệm (*sati*) có tới bốn chức năng, ngài đã phân loại chúng vào bốn vị trí khác nhau. Khi biết rằng Định có tới sáu 6 chức năng, ngài đã phân loại chúng vào sáu vị trí khác nhau. Khi biết rằng trí tuệ có tới bảy chức năng, ngài đã phân loại trí tuệ vào bảy vị trí khác nhau.

Sau đây là một dụ ngôn để minh họa: - Người ta kể lại rằng: có một vị vua trí tuệ đi vào nơi cô tịch và suy nghĩ ‘Bằng bất cứ giá nào, không ai được sử dụng hết số của cải hoàng gia và chiếm quyền thừa kế. Ta sẽ gia tăng nguồn thu nhập hoàng gia bằng những thủ pháp phù hợp’. Nhà vua liền tụ tập tất cả những người thợ thủ công hoàng gia lại và tuyên bố ‘Hãy triệu tập những người nào chỉ biết thạo một nghề duy nhất mà thôi.’ Sau khi đức vua đã được triệu tập, có mười tám người đàn ông đứng lên. Nhà vua phân công cho mỗi người phần việc của mình và sai họ ra đi. Khi nhà vua tuyên

bố ‘Người nào thông thạo hai nghề hãy tiến lên phía trước, tức thì có bảy người người đàn ông tiến lên gần nhà vua. Nhà vua tin tưởng giao cho từng người, mỗi người hai phần việc. Khi nhà vua tuyên bố ‘Người nào thông thạo ba nghề hãy tiến lên phía trước, tức thì chỉ có một người tiến lên gần nhà vua. Nhà vua cũng tin tưởng người này và giao cho ông ba phần việc để làm. Khi nhà vua tuyên bố ‘Người nào thông thạo bốn nghề hãy tiến lên phía trước, tức thì có hai người tiến đến lại gần nhà vua. Nhà vua lại tin tưởng hai người này và giao cho họ bốn phần việc để làm. Khi nhà vua tuyên bố ‘Người nào thông thạo năm nghề hãy tiến lên phía trước, tức thì không có người nào tiến đến gần nhà vua. Khi nhà vua tuyên bố ‘Người nào thông thạo sáu nghề hãy tiến lên phía trước,’ tức thì có một người tiến đến gần nhà vua. Nhà vua cũng tin tưởng người này và giao cho sáu phần việc để làm. Khi nhà vua tuyên bố ‘Người nào thông thạo bảy nghề hãy tiến lên phía trước,’ tức thì có một người tiến đến gần nhà vua. Nhà vua cũng tin tưởng người này và giao cho bảy phần việc. Vị vua trí tuệ ở đây giống như Đấng Pháp vương, những người thợ thủ công giống như các pháp đã xuất hiện với tư cách là các sở hữu tâm, sự gia tăng lợi tức bằng những thủ pháp nghề nghiệp phù hợp giống như cách phân loại các pháp khác nhau tùy theo các chức năng. Và tất cả các pháp này tạo thành mười bảy nhóm tùy thuộc vào năm loại xúc, những chi thiện, chi Đạo, lực căn, nghiệp đạo, những thành tố bảo vệ cõi đời, tín, khinh, nhu, thích, thuận, chánh niệm và tỉnh giác, chỉ tịnh và quán minh, chiếu cố và bất phóng dật.

Kết thúc Bài Pháp về Phần Tóm Tắt Trạng Thái Tâm.

-ooOoo-

Chương II

BÀI PHÁP VỀ PHẦN CHÚ GIẢI

Giờ đây nhằm làm rõ cách sắp xếp năm mươi sáu từ đã được bố trí như là Kinh văn trong đoạn Phần Phác Thảo về các pháp đã trình bày ở trên, chúng tôi xin bắt đầu Phần Chú Giải theo cách sau đây: ‘Nhân cơ hội đó xúc[111] là gì vậy?’

Ý nghĩa của câu hỏi này là:- Người ta cho rằng nhân cơ hội loại tâm thiện vô dẫn chính xuất hiện, như ta đã cảm nghiệm được nơi cõi Dục, nổi lên, câu hành hỷ cùng với ba nhân đi kèm, thì xúc cũng nổi lên nhân cơ hội đó. Tiếp xúc đó là gì vậy? Chúng ta nên cân nhắc ý nghĩa toàn bộ những câu hỏi sau đây theo cách này.

‘Nhân cơ hội đó điều nổi lên chính là tiếp xúc’ điều này ám chỉ tiếp xúc xuất hiện nhân cơ hội đó giống như một thực tế xúc giác. Từ (tiếp xúc) dưới dạng[112] đơn giản nhất diễn tả bản chất nội tại của tiếp xúc[113]. *Phusanā* là một hành động xúc. *Samphusanā*, được bổ sung thêm một tiếp đầu ngữ (*Sam*), tức là cách thức tiếp xúc [nghĩa là tiếp xúc kết hợp với đối tượng]. *Samphusitattam* là hiện trạng tiếp xúc. Và đây chính là cấu trúc từ: Nhân cơ hội đó, có tiếp xúc do xúc nổi lên; nhân cơ hội đó điều xuất hiện chính là một hành vi xúc; nhân cơ hội đó, điều nổi lên chính là xúc kết hợp với (đối tượng); nhân cơ hội đó nổi lên điều được gọi là hiện trạng xúc kết hợp với (đối tượng). Hoặc giả nhân cơ hội đó, cái gọi là tiếp xúc do xúc giác theo nhiều cách khác nhau được gọi là một hành vi xúc, hành vi xúc này liên kết với (đối tượng) và hiện trạng xúc cũng phải liên kết với (đối tượng) nữa. Nhân cơ hội đó tiếp xúc này nổi lên. Và chúng ta nên hiểu cấu trúc các từ như trong cách chú giải thọ và điều còn lại nên được hiểu theo cách giải thích đó.

Sau đây là cách giải quyết cho cách phân loại được áp dụng chung cho mọi trường hợp: Trong khi chỉ để chứng tỏ cách phân loại dành cho loại tâm chính yếu đầu tiên cảm nghiệm được nơi cõi Dục giới, Đức Thế Tôn [137] đã sắp xếp hơn năm mươi từ trong một Mẫu đề (mục lục) và, trong khi xem xét từng từ một, ngài đã thực hiện phân loại. Và như vậy các từ được sắp xếp theo ba nguyên nhân, thì khác với các từ được sắp xếp theo bốn mục tiêu. Và theo loại sắp xếp chính yếu này, lại có hai cách giải thích những thuật ngữ giống nhau theo những cách thức khác nhau. Bằng cách nào vậy? Thừa những thuật ngữ này được phân loại dựa trên ba tiêu chí (cơ sở) sau đây: nghĩa hẹp, tiếp đầu ngữ, tiếp vĩ ngữ, và ý nghĩa.

Trong số các từ này, thí dụ như ‘tức giận, nổi nóng, tính cáu kỉnh, lòng hận thù, sự căm ghét, lòng căm tức[114]’ là cách phân loại theo mẫu tự[115]. Bởi vì ở đây, nhằm ám chỉ có một điều duy nhất, đó là sân hận, đó là cách phân loại theo mẫu tự. Trong những cách như Tầm[116], Tứ, lại là một cách

phân loại theo tiếp đầu ngữ và tiếp vĩ ngữ. Trong các từ như, ‘tính uyên bác, kỹ năng, tính tình tế, óc phê phán, tính phán đoán, việc điều tra nghiên cứu’[\[117\]](#) là một cách phân loại theo nghĩa của từ.

Ta có được ba cách phân loại về từ trong phần chú giải từ ‘xúc’. *Phassaphusanā* (tiếp xúc, đụng chạm) là một cách phân loại theo mẫu tự; *samphusanā* [tiếp xúc để liên kết với (đối tượng)] là một cách phân loại theo tiếp đầu ngữ; *samphusitatta* [hiện trạng tiếp xúc để liên kết với (đối tượng)] là cách phân loại theo ý nghĩa. Chúng ta nên hiểu việc phân loại tất cả những từ còn lại trong phần chú giải theo cách này.

Lại nữa, chúng khác biệt nhau vì bốn nguyên nhân sau: - (1) danh xưng, (2) trạng thái, (3) phạm sự và (4) sự tương phản. (1) Hãy xem xét đoạn văn: - ‘Nhân cơ hội đó ác tâm là gì vậy? Thưa là ‘Nhân cơ hội đó điều gì đó là sân, lòng căm phẫn’[\[118\]](#)... Ở đây, sân ác và sân hận chỉ là những danh xưng khác nhau chỉ sân mà thôi. Do đó, ta nên coi đó như là những từ khác nhau dùng để gọi tên mà thôi.

(2) Hiểu theo nghĩa của nhóm, Ngũ uẩn tạo thành một tập hợp. Và trong số (các uẩn) này, ‘Sắc’ có trạng thái là thay đổi hay (biến đổi), ‘thọ’ có trạng thái là ‘hưởng cảnh’, ‘tưởng là nhớ biết, tư là phối hợp, thức là nhận biết. Như vậy, Ngũ uẩn này có những trạng thái khác nhau. Do đó, chúng ta nên hiểu sự khác biệt tùy theo trạng thái.

(3) Có bốn tinh cần tối thượng: ‘trong khi giữ vững tâm của mình, chư vị Tỳ-khuru trong đạo này đấu tranh không để cho điều ác bất thiện xuất hiện, [\[138\]](#) những trạng thái ác bất thiện đã không xuất hiện’ v.v.[\[119\]](#)... do đó, chỉ có một điều, nghĩa là cần, do sự khác biệt về phạm sự, đã tiến tới bốn vị trí khác nhau, và (do đó), chúng ta nên hiểu sự khác biệt tùy thuộc vào các phạm sự khác nhau.

(4) Bốn hiện trạng xấu là: chúng làm cho con giận càng trở nên trầm trọng hơn, và không đưa đến Giáo pháp tốt đẹp, chúng khiến cho thói đạo đức giả trở nên trầm trọng hơn, và không dẫn đến tuân thủ Giáo pháp tốt đẹp, chúng quá chú trọng đến lợi ích, và không dẫn đến tuân thủ Giáo pháp tốt đẹp, chúng biến những nghi thức long trọng càng trở nên nặng nề, và không đưa đến Giáo pháp tốt đẹp – chúng ta nên hiểu sự khác biệt tùy thuộc vào những gì khác nhau do tương phản tạo ra theo cách này.

Và chúng ta đạt được bốn điều khác biệt này không chỉ thông qua xúc, mà còn đối với toàn bộ năm xúc. Thật vậy, đụng chạm chính là tên để gọi xúc mà thôi.... Thức là tên để gọi hiểu biết. Như vậy chúng ta nên hiểu sự khác biệt qua phương tiện những tên gọi khác nhau, và xúc có điểm đặc trưng là đụng chạm, thọ có trạng thái là cảm nhận được, tưởng có thọ là nhớ biết, tư có trạng thái là cùng-phối hợp, thức có trạng thái là nhận biết – Như vậy chúng ta nên hiểu sự khác biệt đối với những trạng thái đó. Như vậy xúc có phạm sự là đụng chạm, thọ có phạm sự là thường thức, tưởng có phạm sự là nhớ biết, tư có phạm sự là cùng-phối hợp, thức có phạm sự là nhận biết - Do đó, chúng ta nên hiểu sự khác biệt đối với những phạm sự. Trong năm loại xúc, không đạt được sự khác biệt do sự tương phản. Nhưng trong phần chú giải về vô tham hay vô tham ác v.v.... ta thấy có đoạn văn sau đây: ‘Vô tham ác, không nhiễm đắm, tham đắm’[\[120\]](#) – do đó, chúng ta nên hiểu sự khác biệt theo cách tương phản như trên.

Như vậy trong phần chú giải về toàn bộ các từ này, chúng ta nên hiểu sự khác biệt có thể đạt được theo bốn cách nêu trên.

Còn có hai cách giải thích khác nữa: việc tô điểm thêm cho từ, và việc tăng cường hay bổ xung thêm[\[121\]](#) cho từ đó. Bởi vì khi phát biểu từ phassa chỉ một lần duy nhất, như thể ta chỉ ấn vào một đầu cây gậy, thế thì từ này không được trang hoàng, tô điểm hay thêm thắt gì. Khi nhắc lại từ này như phassa, phusanā, samphusanā, samphusitatta, tùy theo nghĩa của từng từ một, tiếp đầu và tiếp vĩ ngữ, và ý nghĩa, vậy thì ta đã có sự trang hoàng, tô điểm và thêm thắt cho từ đó. Giống như ta phải tắm rửa cho một cô bé, mặc cho cậu một chiếc áo đẹp, tô điểm bằng những bông hoa, đánh mắt (mi mắt) và chỉ vẽ một điểm son trên trán của cô bé, thế thì ta sẽ không hoàn tất được việc trang điểm cho vầng trán của cô bé, trừ phi ta tô nhiều màu sắc khác nhau khắp chung quanh và đánh dấu trên vầng trán đó. Như vậy, chúng ta nên minh họa điểm này. Đây chính là sự thêm thắt-từ. Và việc nhắc lại theo nghĩa hẹp, tiếp đầu và tiếp vĩ ngữ, và ý nghĩa được biết đến như là sự tăng cường cho từ vậy. Như khi chúng ta nói ‘Chào chư Tỳ-khuru!’, hay ‘Kính chào Ngài’ hay ‘Đồ yêu tinh!’ hay ‘Nòi rắn!’, thì không có sự tăng cường nào cả, cho đến khi chúng ta nhắc lại – Chào chư Tỳ-khuru! Chào chư Tỳ-khuru! v.v... như vậy, khi phát biểu từ phassa chỉ một lần duy nhất, như thể chỉ ấn vào một đầu của cây gậy, thì không có sự tăng cường. Nhưng khi nhắc lại từ này như phassa, *phusanā*, *samphusanā*,

samphusitatta, tùy thuộc vào nghĩa của từ, tiếp đầu ngữ, tiếp vĩ ngữ, và ý nghĩa, vậy thì ta đã có sự tăng cường cho từ vậy. Do đó, có hai cách giải thích khác nhau, và trong phần chú giải về những từ, nên lưu ý tới ý nghĩa ở bất cứ trường hợp nào có thể đạt được nhờ sự khác biệt đó.

‘ixúc này nổi lên nhân cơ hội đó [122]’ có nghĩa là: lúc gặp trường hợp xuất hiện (loại) tâm thiện chính yếu đầu tiên được cảm nghiệm trong cõi Dục giới, thì đây chính là sự xúc xảy ra nhân cơ hội đó. Đây là cách giải thích trong phần chú giải về xúc. Bây giờ, chúng ta sẽ chỉ giải thích những gì đặc biệt trong phần chú giải về các từ khác, về thọ v.v... Và chúng ta nên hiểu phần còn lại theo cùng một cách như đã nói (ám chỉ đến xúc) ở trên.

Trong câu trả lời ‘Điều xảy ra vào nhân cơ hội đó... [123]’, (giống trung tính) ‘yam’ (‘điều xảy ra’) được sử dụng thông qua ảnh hưởng của từ (trung tính) đó ‘sāta’ (sảng khoái)[124], mặc dù trong câu hỏi (là giống cái) ‘katamā’ (cái gì) được sử dụng: - ‘nhân cơ hội đó, cái gì (katamā) là thọ?’.

Trong câu ‘sinh của xúc từ ý thức giới’[125] tương ứng’, ‘tương ứng’ có nghĩa là ‘phù hợp, thích hợp với sự thỏa mãn và thú vị’. Bởi vì từ ‘tājā’ (tương ứng) có nghĩa là ‘phù hợp’. Như Đức Phật đã nói: ‘Người đó nói những từ tương ứng và phù hợp với điều này[126]’. Và người ta cho rằng “ý thức” tương ứng với điều đã được tạo ra do những cảnh sắc v.v... đây là những yếu tố đáp ứng với sự thú vị.

‘Ý thức’ là một giới theo nghĩa là được giải thoát khỏi một thực thể; kể từ đây ‘ý thức’, ‘sinh của xúc’ có nghĩa là cái đã được tạo ra từ, hay trong tiếp xúc[127]; kể từ đây là ‘sinh của xúc’.

‘Sở hữu tâm’ lệ thuộc vào tâm. ‘Lạc’ được sử dụng theo nghĩa là ngọt ngào (như mật ong).

‘Điều xảy ra nhân cơ hội đó’ là – tùy theo ý nghĩa đã được đưa ra – ‘sinh của xúc với ý thức giới tương ứng, một sự sung sướng thuộc về tâm– đây là thọ có vào trường hợp đó’ – nên phân tích tất cả những từ theo cách này.

Bây giờ, qua từ ‘cetasika’ bao hàm trong kinh văn, - ‘điều sảng khoái[128] thuộc về tâm v.v....’ – điều sảng khoái thuộc về thân bị cảm đoán. Qua từ ‘điều sảng khoái’, điều khó chịu thuộc về tâm bị cảm đoán. *Ceto-samphassajam* được xuất hiện qua tâm xúc. ‘Cảm giác sảng khoái’ chính là thọ hỷ, chứ không phải thọ ưu; thọ lạc [140], chứ không phải thọ khổ. Ba từ sau đây thuộc giống cái[129]. Và ý nghĩa là thọ hỷ, chứ không phải là thọ ưu; thọ lạc, chứ không phải thọ khổ.

Trong phần chú giải về tướng[130], ‘xuất hiện qua xúc từ ý thức giới tương ứng’. có nghĩa là tướng được sinh ra qua tiếp xúc với ý thức giới, phù hợp với tướng thiện. *Sanna* (tướng) là tên gọi một sự vật[131] hiện thực; *sanjānanā* là hành vi nhận thức thông qua biết; *sanjānitattam* cho thấy hiện trạng đang nhận thức được thông qua nhớ biết.

Trong phần chú giải về tư[132], chúng ta cũng phải hiểu theo cách thức tương tự như vậy.

Trong phần chú giải về thức[133], hay là tâm (citta) được gọi như vậy là do bản chất đa dạng (citta) của nó. ‘Ý (mano) được gọi như vậy là do nó nhận biết được mức độ của một đối tượng. ‘Hành vi thuộc về tâm’ hay là tâm địa (*mānasa*) cũng chỉ là ‘tâm’ mà thôi.

*Chuyện kể rằng tâm địa là cạm bẫy
Đan xen qua lại xiềng xích cao ngất trời... [134]*

- ở đây từ *mānasa* (tâm địa) là một bổ ngữ của *mano* ý.

*Đức Thế Tôn, tại vì sao đệ tử ngài,
Lại ham thích Giáo pháp,
Ôi Đáng mọi người đều biết rõ.
con người ta, giống thân phận sinh viên chưa tốt nghiệp
luôn suy tưởng việc học hành trong suốt cuộc đời[135]*

Ở đây, ‘tâm’ chính là con đường dẫn đến bậc A-la-hán, nhưng trong đó, *mānasa* tâm địa lại đồng nhất với ‘*mano*’ ý, chỉ được gia tăng về hình thức mà thôi.

‘Tâm tạng’ tương tự như tâm (citta). Trong đoạn văn ‘Ta sẽ phân tán tâm chư Tỳ-khuru hay làm tan nát tâm tạng[136] chư Tỳ-khuru’, tâm tạng ở đây có nghĩa là ‘tâm trạng’. Trong đoạn văn ‘Theo ý tôi, người đó bị tâm trạng đốn ngã, tâm tạng này đọc được tấm lòng[137] người khác, tâm tạng ở đây có nghĩa là tâm. Trong đoạn văn ‘vakka chính là trái tim’[138], trái tim có nghĩa là nền tảng của tâm. Nhưng ở đây, tâm được gọi là ‘tâm tạng’ theo ý nghĩa là thực chất.

Tâm cũng được cho là ‘bach tịnh’ hiểu theo nghĩa là ‘cực kỳ thanh tịnh’, ám chỉ tâm hữu phần[139]. Như vậy, Đức Phật đã nói: - ‘Nầy chư Tỳ-khuru, tâm bạch tịnh, nhưng bị những tùy phiền não[140] làm cho ô nhiễm’. Mặc dù bất thiện pháp, nhưng tâm được cho là ‘bach tịnh’, bởi vì tâm phân phối (từ những tâm hữu phần), giống như một nhánh của con sông Hằng thì tương tự như con sông Hằng vậy, và một nhánh của con sông *Godhācarī* thì tương tự như con sông *Godhācarī* vậy.

‘Tâm với tư cách là một ý xứ’ – ở đây, với tư cách là (hành vi nắm bắt[141]), ‘ý’ (mano) được cho là một xứ (āyatana). Điều này cho thấy, không phải hiểu theo thiên xứ (devāyatana) có nghĩa là ‘cõi chư thiên, nhưng bởi vì tự bản thân ý (mano) có nghĩa là thuộc ‘cõi Dục giới’. Từ āyatana xứ có thể hiểu là nơi ở, kho, nơi hẹn, [141] nơi sinh, hay lý do. Nói rộng ra: - Ở giữa loài người, như được hiểu trong đoạn văn ‘nơi ngự trị của vị chúa tể[142], nơi ở của Vāsudeva[143], āyatana xứ có nghĩa là ‘nơi ở’. Trong những đoạn văn như ‘một āyatana kho vàng, hay bạc’, āyatana xứ có nghĩa là ‘kho’. Trong đoạn văn như:

Tại nơi hẹn hò đầy thú vị, những hành khách hàng không tụ tập với nhau...[144]

Āyatana xứ còn có nghĩa là ‘nơi hẹn’. Trong đoạn văn như ‘Nếu có bất cứ āyatana xứ nào, thì rồi người đó đạt được khả năng chứng kiến...[145], āyatana xứ có nghĩa là ‘lý do’ (hay nguyên cớ).

Ở đây trong số những ý nghĩa này, có ba ý nghĩa phù hợp, nghĩa là nơi sinh, nơi hẹn, lý do. Bởi vì ý là āyatana xứ với ý nghĩa là nơi sinh trong đoạn văn như: - ‘Các pháp như “xúc” v.v... phát sinh từ trong tâm’. Ý là āyatana xứ với ý nghĩa là nơi hẹn trong đoạn văn sau: - ‘Những đối tượng bên ngoài thuộc cảnh sắc, cảnh thanh, cảnh khí, cảnh vị, cảnh xứ tụ tập tại đó với tư cách là những đối tượng trong tâm[146]’. Và ý là āyatana xứ với ý nghĩa là lý do (hay duyên cớ), là do câu sanh duyên v.v... của xúc v.v...

Chúng ta đã thảo luận về ý nghĩa ‘ý quyền’.

Thức (Vinnāna) có nghĩa là nhận thức. Thức-Uẩn (Vinnāna-khandha) là thức với tư cách là một tập hợp. Chúng ta nên hiểu ý nghĩa của Uẩn (tập hợp) như là nhóm hay khối v.v... ‘ý nghĩa ở đây xét theo danh xưng một tập hợp nước lớn[147]’ - ở đây, Uẩn (khandha) được sử dụng có nghĩa là một khối. Trong đoạn văn như ‘giới uẩn hay định uẩn[148]’, Uẩn cũng được sử dụng với ý nghĩa là phẩm chất tốt đẹp. ‘Đức Thế Tôn đã nhìn thấy một cánh rừng[149] lớn’ - ở đây, từ cánh rừng được sử dụng như là một cách gọi tên. Nhưng trong mối tương quan hiện nay, từ này được gọi một cách biểu tượng là ‘tập hợp’. Bởi vì với ý nghĩa là một khối, một (đơn vị) tâm (chi) là một phần ý thức. Do đó, khi một người đốn một phần cây trong rừng, thì người ta cho rằng người đó ‘đốn cây’, cũng vậy, một tâm chi là một phần trong thức uẩn, nên người ta nói một cách biểu tượng rằng hiểu biết là tập hợp ý thức.

Tajjā manovinnānadhātu có nghĩa là ý thức giới phù hợp với các pháp như ‘xúc’ v.v... Trong cách diễn tả này, chỉ một (sát na) tâm được gọi theo ba danh xưng: mano (ý), hiểu theo nghĩa là đo lường (thời gian); *vinnāna* (thức) hiểu theo nghĩa là phân biệt; *dhātu* (giới) hiểu theo nghĩa triết học là chân đế tuyệt đối, hay là sự thiếu vắng một thực thể sống. Trong nhóm năm loại xúc này, vì phassa là xúc, và không được gọi là ‘sự sanh của xúc tương ứng ý thức giới’, và vì thức là ý thức giới (và không được gọi là ‘sự sanh của xúc tương ứng ý thức giới’); do đó,[142] trong Mẫu đề nhị này, cách diễn tả ‘sự sanh của xúc tương ứng ý thức giới’ đã không được chấp nhận.

Nhưng trong những thuật ngữ ‘tâm (initial application of mind), v.v... mặc dù có thể chấp nhận được cách diễn tả này, nhưng nó vẫn không được đề cập đến trong phần chú giải về tâm này, bởi vì nó đã bị cắt bỏ đi. Và sau khi thực hiện cách phân loại cá nhân về các pháp thuộc nhóm năm loại xúc này, Đức Thế Tôn đã nói lên cách diễn tả này, chính ngài đã hoàn tất được một việc làm đầy khó khăn. Thật vậy, bằng cách thấy, ngửi, hay nếm, người ta có thể phát hiện ra được sự khác biệt về màu sắc, mùi và vị nơi những biến đổi của nước hay nơi những biến đổi của dầu, được đặt trong một cái bình và suốt ngày đã bị khuấy động lên, tuy nhiên, người ta vẫn cho rằng đây là một điều khó thực hiện.

Nhưng sau khi thực hiện cách phân loại cá nhân về Trạng thái phi sắc, nghĩa là tâm và tâm hành đã xuất hiện nơi một đối tượng, Đức Phật Tối Cao đã đặt tên cho chúng, chính ngài đã hoàn tất được một việc làm đầy khó khăn. Do đó, Trưởng Lão Nāgasena đã nói rằng: ‘Tâu bệ hạ, Đức Thế Tôn đã hoàn tất được một công việc đầy khó khăn’. ‘Thưa Trưởng Lão Nāgasena đáng kính, Đức Thế Tôn đã hoàn tất được một công việc đầy khó khăn nào vậy?’. ‘Tâu bệ hạ, Đức Thế Tôn đã hoàn tất một công việc đầy khó khăn, khi ngài tuyên bố cách xác định Trạng thái phi sắc, nghĩa là tâm và tâm hành đã xuất hiện nơi đối tượng, ngài nói rằng đây chính là xúc, đây chính là thọ, đây cũng chính là tưởng, là tư và là tâm vậy’.

‘Xin Trưởng Lão đưa ra một minh họa’. ‘Tâu bệ hạ, như thể một người nào đó phải xuống tàu ra khơi, và khi vốc một ít nước biển vào lòng bàn tay, người đó dùng lưỡi nếm thử. Tâu bệ hạ, phải chăng người đó có nhận ra rằng - đây là nước sông Hằng, đây là nước sông Acivavatī, đây là nước sông Sarabhū, đây là nước sông Mahī chăng?’. ‘Thưa Trưởng Lão Nāgasena đáng kính, sẽ khó mà nhận ra được điều này’. ‘Tâu bệ hạ, Đức Thế Tôn đã hoàn tất một việc còn khó khăn hơn thế nữa, khi ngài tuyên bố cách khẳng định rằng Trạng thái phi sắc, nghĩa là tâm và tâm hành, đã xuất hiện nơi một đối tượng, ngài tuyên bố rằng đó chính là xúc, đây chính là thọ, đây là tưởng, là tư và là tâm vậy’^[150].

Trong phần chú giải về tâm^[151], điều này (được gọi là) cách ứng dụng do sự ‘ra sức vận dụng’ (tâm với đối tượng). Người ta ra sức vận dụng nó theo phạm vi nào vậy? (Vitakka) ‘đáp ứng’ một cái bình, một chiếc xe, một dặm, nửa dặm – đây là điều được xúc tiến trong việc ‘ứng dụng’. Đây là điều đầu tiên cần (tìm cảnh) trong từ takka. Do cách ứng dụng (đáp ứng). Vitakka, ‘Tâm’, là một thuật ngữ được nhấn mạnh để ‘ra sức vận dụng’^[152].

(Trong số những thuật ngữ tương tự), ‘tư duy’ (sankappa) mang ý nghĩa là có ý định-rõ rệt. Và ‘sự ấn định’ là cách ứng dụng tâm có chọn lựa^[153] đối với đối tượng. Kế đó, [143] ‘việc tập trung’ là thuật ngữ dành để ‘ấn định’, được nhấn mạnh bằng một tiếp đầu ngữ. Sau đó, ‘nâng cao tâm’ là việc nâng lên hay nêu lên tâm đối với một đối tượng. Và ‘chánh tư duy’ là dự định đáng khen, đã đạt được hiện trạng đúng với pháp thiện, do tính cách trung thực và sự tiến bộ của tư duy này.

Trong phần chú giải về ‘tứ’^[154], [tính nồng cốt] của từ *cāro* diễn tả việc lan truyền đối tượng. Đây là nghĩa thứ nhất. ‘tứ’ biểu thị việc khảo sát tổng quát. Những thuật ngữ kế đó với các tiếp đầu ngữ – *anu-upa-vicāro* – biểu thị thứ tự và sự gần gũi tứ. Kế đó, ‘điều chỉnh tâm’ biểu thị một tâm phù hợp với đối tượng, giống như một người bắn cung cố định cây cung của mình với dây cung, và ‘xem xét’ là quan sát kéo dài, hay tương phản với muốn-quan sát (*anu-pekkhatā, an-upekkhatā*).

Trong phần chú giải tiếp theo, sự (hỷ)^[155] là một từ mang ý nghĩa nguyên thủy. Hai từ mang ý nghĩa tương đương là những từ triển khai các từ mừng vui ($\sqrt{mud}$, $\sqrt{mod}$) được bổ sung bằng những giới từ *ā, pa*. Hay hành động pha trộn được thảo, hay tinh dầu, hay nước sôi và nước lạnh được gọi là *modana*, cũng vậy, sự no vui là một sự pha trộn (*modanā*), bởi vì nó làm cho con người ta hoà trộn với các pháp cùng-hiện hữu.

Làm cho vui vẻ – đây là ‘sự hài lòng’. Làm cho rất vui – đó là ‘sự hớn hờ’. Đây là những từ đồng nghĩa với thái độ tâm đang vui vẻ và vui cười thật nhiều. ‘phấn khởi’ bao hàm của cái, một lối nói dành cho những người giàu có. Và sự hỷ duyệt chính là của cái, do hiện trạng này là nguyên nhân của niềm vui và do tính cách tương tự của hiện trạng này với của cái. Bởi vì giống như niềm vui xuất hiện nơi một người giàu có do tài sản của người đó, cũng vậy, niềm vui cũng xuất hiện nơi một người có niềm vui do phấn chấn mà ra. Do đó, tài sản là một tên gọi dành cho sự hỷ duyệt hay sự no vui được hình thành trong bản chất nội tại của niềm hoan hỷ. Người ta cho rằng một người phấn chấn được phấn khởi do sự phấn khích của thân và tâm mà có. ‘Sự thích thú’ là hiện trạng một người phấn khởi. ‘*Attamanatā*’ là sự hoan hỷ của một người nào đó. Do nguyên nhân gần nhất là lạc hay khô, nên tâm trí của người bị xao động hay tức giận* được cho là tâm của chính bản thân người đó. Do đó, thuật ngữ ‘sự hoan hỷ của tâm’ ám chỉ hiện trạng tâm riêng của mỗi người. Và bởi vì đó không phải là hiện trạng tâm của bất cứ một người nào khác, và đó là một sở hữu tâm, do đó, chúng ta đọc được là ‘sự hoan hỷ thuộc về tâm riêng của một người’^[156].

Trong phần chú giải về nhất tâm,^[157] tâm đứng vững không lay chuyển nơi đối tượng – đây là chính ‘tính ổn định vững vàng’. Hai từ sau đây mang ý nghĩa tương đương nhau được bổ sung bằng những giới từ. Cách giải thích khác là: - tâm ở trong đối tượng, kết hợp [144] với các pháp liên đới – đây là

‘tính kiên cố’. Điểm này giữ vững thế đi sâu vào và xâm nhập tới tận bên trong đối tượng – đây là ‘tính kiên định’. Trong phần thiện bốn hiện trạng đi sâu vào bên trong đối tượng – nghĩa là tín, niệm (sati), Định và Tuệ. Do đó, người ta cho rằng tín chìm ngập bên dưới, sự niệm không hề trôi nổi, Định giữ vị trí vững chắc và Tuệ là sự xâm nhập thật sâu. Trong phần bất thiện, có ba hiện trạng đi sâu vào bên trong đối tượng – nghĩa là sự ái dục, ngã mạn và vô minh. Do đó, các pháp này được coi như là những yếu tố lặn ngụp sâu dưới nước (hay bực lưu). Nhưng nhất tâm lại không đủ mạnh để xâm nhập (vào phần bất thiện pháp). Giống như luồng nước tưới vào một nơi dơ bẩn và tẩy hết thứ bụi bậm đó, nhưng chỉ giảm bớt được bụi bẩn trong một thời gian ngắn mà thôi, và bất cứ lúc nào nơi đó trở nên khô ráo, thì mặt đất trở lại tình trạng nguyên thủy, cũng vậy, trong phần bất thiện pháp, nhất tâm không được mạnh mẽ^[158]. Và khi chúng ta lấy bình tưới nước để tưới vào một chỗ, rồi dùng xẻng để đào chỗ đó lên và nghiền, trộn, nện để cho mặt đất trở nên rắn chắc, một hình ảnh có thể phản chiếu tại đó, giống như trên một tấm gương láng bóng, có sự phản chiếu thực sự bất cứ lúc nào, mặc dù phải trải qua cả trăm năm, cũng vậy, trong (tâm) thiện, nhất tâm thật là mạnh mẽ.

‘Bất phóng dật’ tương phản với ‘việc tán loạn’ xuất hiện do những náo động và rối loạn diễn ra. Trong khi đi (tới và lui) ngang qua tình trạng hỗn loạn và rối loạn đó, tâm bị phóng dật. Nhưng khi ở ‘thế cân bằng’, thì sao lãng như vậy không còn nữa. Do những náo động và rắc rối, tâm coi như bị bị phân tán; ý thức bị lôi kéo tới chỗ này và chỗ kia. Nhưng hiện trạng trí tuệ được gọi là ‘tâm không phân tán’ chỉ là cách tương phản mà thôi.

Có ba loại ‘chỉ tịnh’ – chỉ tịnh tâm, chỉ tịnh khi giải quyết (những tranh cãi), chỉ tịnh thuộc toàn bộ pháp hữu vi. Trong số này, chỉ tịnh tâm là nhất tâm với tám thiền chứng đã đạt được. Bởi vì do có nhất tâm, sự dao động và bối rối tâm kết thúc và ngừng lại; do đó, hiện trạng này được gọi là chỉ tịnh tâm. Chỉ tịnh trong khi giải quyết (những tranh cãi) là bảy quy luật trong luật tạng bắt đầu bằng ‘chỉ tịnh tránh sự’^[159] Bởi vì thông qua các quy luật đó, những trường hợp tranh cãi đều ngừng lại, kết thúc; do đó, hiện trạng này được gọi là chỉ tịnh khi giải quyết (những tranh cãi). Và do toàn bộ những pháp hữu vi khi đắc Níp-bàn, đều được đặt trong hiện trạng nghỉ ngơi và yên bình, do đó, Niết Bàn được gọi là nơi chỉ tịnh đối với toàn bộ pháp vật hữu vi. Trong phần chú giải về nhất tâm, chỉ tịnh tâm mang ý nghĩa này. ‘Định quyền là khả năng tác động đến việc điều khiển trạng thái Định ‘Định lực’ này là sức mạnh không hề bị chao động làm cho bị phóng dật. Có ba kiểu ‘Chánh Định– Định kiên cố, định giải thoát^[160], và định thiện pháp.

[145] Trong phần chú giải về ‘Tín quyền^[161]’ – đó là ‘đức tin’ như là sự tin tưởng vào những ân đức của Đức Phật v.v... hay niềm tin là thói quen đặt niềm tin nơi Tam Bảo, Đức Phật (Tăng Đoàn và Giáo pháp). ‘Niềm Tin Cây’ là (thái độ của tâm) có niềm tin. Để tâm miệt mài nghiên cứu những ân đức của Đức Phật v.v... như thể phá vỡ các ân đức đó và thẩm nhập vào những ân đức này. – đó là ‘Lòng Tín Nhiệm’. Nhờ vậy, các chúng sanh có được xác tín dồi dào nơi các ân đức của Đức Phật v.v.... đây là ‘xác tín’ vững vàng. Hay tự nó có được xác tín to lớn nơi các ân đức đó.^[162] Đây chính là ‘xác tín’. Giờ đây, khi thừa nhận một phương pháp giải thích khác do cách phối hợp những thuật ngữ phức tạp, chẳng hạn như tín lực v.v.... việc phân loại các thuật ngữ được thực hiện bằng cách chấp nhận về đầu tiên – và đây là quy tắc trong Bộ Vi Diệu Pháp (*Abhidhamma*)– do đó, từ ‘tín’ được lập lại. Hay, ở đây không giống như thuật ngữ *itthindriya*, tương đương với nữ quyền; niềm tin này với tư cách là một năng lực chính là thuật ngữ ‘tín quyền’. Do đó, từ ‘tín’ được lập lại để chứng tỏ sự cân bằng giữa hai vế. Và như vậy, cần phải hiểu rõ sự cần thiết đối với việc lập lại về cuối cùng trong phần chú giải về tất cả những từ. Niềm tin thực thi việc điều hành (đối với các pháp tương ứng) trong trạng thái là sự lựa chọn– đây là ‘tín quyền’. Niềm tin không dao động do việc bất tin tưởng – đây chính là ‘tín lực’ vậy.

Trong phần chú giải ‘cần quyền^[163], từ ‘Tâm’ được dùng để chứng tỏ rằng tinh tấn (hay cần) luôn thuộc về Tâm. ‘Này chư Tỳ-khuru, tinh tấn thuộc về thân luôn luôn là tinh tấn cộng với tư cách là nhân tố của trí tuệ; tinh tấn thuộc về tâm là cộng nhân của với trí tuệ. Như vậy ta đã phác thảo^[164] được về tinh tấn (cần)’. Do đó, trong Kinh tạng, mặc dù cần được coi như thuộc về thân, do nó xuất hiện trong khi người ta đi tới đi lui v.v.... tuy nhiên, cần không được gọi như vậy, giống như trong thuật ngữ ‘nhận thức^[165]’. Thật vậy, chỉ có cần thuộc về tâm mà thôi. Sở hữu tâm đã được đề cập đến để chứng tỏ điều này.

Qua thuật ngữ ‘cần cố (*viriyārambho*), Đức Thế Tôn bác bỏ việc sử dụng hết yếu tố khác với cần. Bởi vì từ *ārambha* (việc sử dụng hết) xuất hiện với những nghĩa khác là: tác nghiệp (Kamma), việc

lỗi phạm, công việc, cần, lòng tàn bạo, việc phá hủy v.v.... Chẳng hạn như:

Bất kỳ nỗi đau khổ nào sắp sửa qua đi, ārambha (việc sử dụng cạn kiệt) chính là nguyên nhân. Và nếu ārambha (việc sử dụng cạn kiệt) kết thúc, thì không xảy ra bệnh tật nữa.

Ở đây, ārambha được hiểu là tác nghiệp (Kamma) (của chúng ta).

‘Có cả ārambha và lòng hối cải[166]’: - ở đây, ārambha là sự vi phạm.

Những việc hy sinh lớn lao, tất cả cũng chỉ ārambha vĩ đại:

Đây không phải là những hy sinh đem lại hậu quả[167] phong phú!

Ở đây, ‘tự khuấy động lên’ ārambha lại chính là công việc của tinh tấn (cần) v.v....

[146] *Hãy tự mình hoạt động lên, hãy chỗi dậy, hãy từ bỏ, hãy tiến lên phía trước. Và hãy dẫn thân vào Giáo pháp[168] của Đức Thế Tôn!*

Ở đây, ‘tự khuấy động lên’ (ārabhatha) lại chính là nghị lực.

Họ làm việc chống lại [việc dẫn đến cái chết, arabhanti] cho mọi tạo vật với uy quyền[169] của vị Samôn Cồ Đàm: - ở đây, ārambha có nghĩa là tính tàn bạo.

‘Người đó kiềng không samārambha hạt giống hay cây cối[170]’ – ở đây, từ ārambha là sự phá hủy hiểu theo nghĩa là đồn chặt, cắt bỏ v.v...

Nhưng ở đây, việc giải thích (từ ngữ) là giải thích từ tinh tấn (hay cần). Do đó, viriyārambha có nghĩa là ‘cần cố’. Thật vậy, cần (viriya) đã được coi như là ārambha nhờ có việc sử dụng cạn kiệt hết tinh tấn. Và đây là việc đầu tiên đối với tinh tiến (hay cần).

Kế đó, ‘việc phấn đấu’ là tìm cách thoát khỏi thói lười biếng. Thuật ngữ ‘nỗ lực tiến lên’ được gọi như vậy là do việc đạt đến một vị thế [171] càng ngày càng cao hơn. Thuật ngữ ‘ráng sức[172]’ (hay cố gắng) có tên gọi như vậy là do việc trở dậy và tiếp tục tiến tới. Thuật ngữ ‘nỗ lực’ có tên gọi như vậy là do có cố gắng đặc biệt; ‘nhiệt huyết’ là có nhiệt tâm[173]; ‘nhiệt tình’ là có nhiệt tâm quá mức; ‘nghị lực’ chính là lòng cương quyết; ‘lòng dũng cảm’ là tỏ ra có tâm và những tính cách đi kèm với tâm, hay chứng tỏ lòng đạo đức bền bỉ, bằng một chuỗi hành động liên tục không bị gián đoạn.

Một phương pháp chú giải khác đó là: - tính chất viriyārambha này chính là ‘việc phấn đấu’ đầy lùi tham dục, là ‘nỗ lực tiến lên phía trước’ cắt bỏ đi những triền phược, ‘việc ráng sức’ thoát khỏi những bộc lưu, ‘ra sức’ phấn đấu để đến được bờ bên kia, ‘nhiệt huyết’ là phấn đấu trở thành một người tiên phong vượt lên phía trước, ‘nhiệt tình’ là gắng sức vượt qua giới hạn của chính mình, ‘hăng hái’ là phấn đấu thoát khỏi si mê [vô minh], ‘dũng cảm’ là phấn đấu tạo ra lòng chừng chạc vững vàng trong cuộc sống. ‘Thật vậy, hãy ráng sức khiến cho da thịt, mạch máu và xương cốt của bạn tàn rụi đi[174]’ – Như vậy nhờ có nỗ lực không nao núng trong những thời điểm như vậy mà trở nên một ‘típ’ người có nỗ lực không gì lay chuyển nổi. Ý muốn nói ở đây là một nỗ lực vững vàng, một nỗ lực kiên cường. Ngoài ra, do bởi cần này không trấn áp hay tiêu diệt ước muốn-hành động, chẳng những không trấn áp, không hạ bệ mà còn giải thoát ta để chỉ thực hiện những hành vi động thiện, luôn mang một tâm trạng kiên định, chính vì thế người ta cho rằng đó là ‘nỗ lực bền bỉ,’ chịu đựng ‘gánh nặng liên tục’. Đến nỗi ta phải thốt lên rằng: ‘Chớ gì con bò kéo xe, là con vật ưa nặng, có thể kéo từ chón đầm lầy một gánh nặng không vượt quá sức của mình.’ trong khi ghì chặt xuống mặt đất đôi chân của mình, với sức nặng trên vai con bò không được phép để rót gánh nặng xuống đất. Chính vì thế trong việc thực hiện những hành vi động thiện, chính nghị lực đã nâng ta lên và giúp ta ghì chặt gánh nặng trên vai. Như vậy cần được cho là ‘sức hỗ trợ chịu đựng gánh nặng’ trong cuộc sống.

Cần thực thi quyền điều hành (trước các pháp liên đới), có trạng thái là hỗ trợ các pháp đó hay là đem ra thực hiện những gì ta đã chấp nhận. – Đây chính là ‘cần quyền’.[147] Cần không hề bị tính lười biếng làm dao động— đây chính là ‘lực cần’. Là ‘Chánh tinh tấn’ bất khả thay thế, giúp giải thoát những cố gắng đạo đức cho ta.

Trong phần chú giải về ‘Khả năng Chánh niệm’^[175], Niệm (sati) có tên gọi như vậy là vì để thực thi Chánh Niệm con người ta phải có (hiểu biết). Đây là một từ cơ bản. Đây chính là ‘hồi ức’ nhờ liên tục gọi nhớ trong tâm, ‘việc gọi lại trong tâm’ là khả năng gọi nhớ thuộc tâm, như thể trước sự hiện diện của đối tượng. Nhờ những giới từ, hai từ này chỉ cho thấy có sự tăng trưởng trong tâm. ‘Việc hồi tưởng’ (*saranatā*) là một thái độ tâm trong việc nhớ lại. Bởi vì đây là tên để gọi Tam Qui (Ba Nơi Nương Tựa) (*sarana*), từ ‘niệm’ được lập lại để hạn chế bớt ý nghĩa đó. Ở đây, việc hồi tưởng có nghĩa là Niệm.

Niệm có tên gọi là ‘ghi nhớ trong tâm’ do bản chất của nó là ghi nhớ trong tâm một bài học nghe được hay học hỏi được; không ‘mang tính hồi hợt’ (hiểu theo nghĩa là đi sâu hay xâm nhập vào đối tượng) là một hiện trạng không để mặc cho đối tượng trôi nổi đi mất. Không giống như trường hợp những trái bí rợ và chiếc bình v.v... trôi dạt trên mặt nước và không thể chìm xuống được, còn niệm chìm nhập vào đối tượng. Do đó, niệm được coi như là không hồi hợt. Nhờ có ‘niệm’, ta không thể quên được một sự việc đã đề cập đến hay thực hiện từ lâu. Thế nên ‘Niệm’ có tên gọi là ‘không-quên lãng’. Niệm thi hành quyền điều hành (đối với các pháp liên đới), có trạng thái là trình bày hay soi sáng đối tượng – đây chính là ‘niệm quyền’. Niệm không dao động do thói cầu thả – đây chính là ‘Niệm lực’. ‘Chánh Niệm’ bất khả thay thế, giúp giải thoát niệm thiện pháp.

Trong phần chú giải về ‘Tuệ quyền’^[176], hiểu biết (hay Tuệ giác) có tên gọi như vậy có nghĩa là là nhận biết một cách rõ ràng, giải thích rõ ràng nhiều sự việc khác nhau. Hay nhờ hiểu biết, chúng ta nhận biết được các pháp dưới nhiều góc độ khác nhau như tính vô thường v.v... Đây là từ đầu tiên. ‘Trí tuệ’ là thái độ của trí tuệ trong việc nhận biết một cách bao quát. ‘lựa chọn (hay tìm kiếm’ (*vicaya*) là điều tra về tính vô thường v.v... ‘cân nhắc’ (*pavicaya*) cho thấy có sự tiến triển nhờ những giới từ đi kèm. ‘Trạch pháp’ là điều tra học thuyết Tứ Diệu Đế (Four Truths). Tuệ giác là ‘nhận thức rõ’ tính chất vô thường v.v... Nhờ phương tiện là những giới từ khác nhau, hiểu biết còn được gọi là ‘phán đoán’ (khả năng phân biệt) tức là ‘phép biệt phân’ vậy.

Hiện trạng một người có học thức là ‘tính uyên bác’. Hiện trạng một người chuyên môn là ‘khả năng thành thạo’. Hiện trạng một người lanh lợi ‘tính tinh tế’. (Ở đây,) ‘tính phê phán’ là Tuệ giác phê phán liên quan đến những chủ đề mang tính vô thường và những chủ đề tương tự như vậy. ‘Tính trầm tư’ hay, điều nổi lên khiến cho người đó suy nghĩ về tính vô thường – đây chính là ‘việc suy tư’. Giúp ‘nghiên cứu’ tính vô thường v.v... – đây chính là ‘việc khảo sát’. Thuật ngữ tiếp theo là *bhūrī* (tức là chính chất khái quát) là một tên gọi ám chỉ trái đất; sự hiểu biết hay Tuệ giác tựa như trái đất, mang ý nghĩa vừa tinh tế^[177], vừa bao la rộng lớn; như vậy, đó chính là ‘tính khái quát’. Trái đất được cho là rộng lớn bao la, và người nào được phú cho Tuệ giác hay hiểu biết dồi dào và phong phú tựa như trái đất, thì Tuệ giác hay hiểu biết của người đó là ‘bao quát. Ngoài ra, từ *bhūrī* còn đồng nghĩa với từ hiểu biết, bởi vì từ này thích hợp với ý nghĩa đích thực (hay được tỏ lộ ra^[178].)

‘Tuệ giác tiêu hủy và phá tan những Phiền não (thối nát), tựa như tia chớp tiêu hủy những cột trụ đá’ – đây là ‘tính sắc sảo’, với ý nghĩa là hiểu biết hay am hiểu một cách nhanh chóng và mang đầy ý nghĩa. Kế đó, ‘nơi người nào tính cách này xuất hiện, bị buộc hay khuất phục người đó thực thi điều gì có lợi cho chính bản thân người đó.’ hay tính chất này ‘khiến cho các pháp liên đới có khuynh hướng thâm nhập vào những dấu chỉ mang trạng thái không thay đổi được’ – đây là ‘việc hướng dẫn’. Nó giúp nhận thức rõ các pháp dưới nhiều góc độ khác nhau, chẳng hạn như tính vô thường v.v... đây chính là ‘quán minh. ‘Tinh giác’ là sự nhận ra tính cách vô thường nơi vạn vật v.v... theo những cách thức đúng đắn. Nhằm mục đích sắp xếp tà tâm, đã đi trật đường được trở lại đúng quỹ đạo, hiểu biết hay Tuệ giác giúp hồi thức trí tuệ, giống như ‘cây gậy’ thúc những con ngựa của người Sinh đang đi trật đường đua, để đưa chúng đi đúng hướng. Điều này giống như một ‘cây gậy thúc’, và được gọi là ‘sắc sảo^[179]’. Giống như một năng lực kiểm chế, tuệ quyền điều hành với trạng thái là ‘nhận ra tính vô thường nơi vạn vật v.v... Tuệ giác hay hiểu biết không bị chao đảo vì do vô minh. – đây chính là ‘Tuệ lực’. Giống như một thứ vũ khí, mang ý nghĩa cắt bỏ những Phiền não (thối nát), Tuệ giác chính là ‘thanh gươm trí tuệ’. Mang ý nghĩa nâng lên tới trời cao giống như một tòa cao ốc sừng sững, đây chính là ‘lâu đài Tuệ giác. Mang ý nghĩa là soi rọi ánh sáng cho Tuệ giác, đây chính là ‘ánh sáng trí tuệ’. Mang ý nghĩa lan tỏa ánh hào quang vàng, đây chính là ‘hào quang trí tuệ’. Mang ý nghĩa là ánh huy hoàng, đây là ‘ngọn đèn trí tuệ’. Bởi vì đối với Đấng Như Lai^[180], có Tuệ giác hiểu biết và đã ngồi thiền, chỉ trong một buổi ngồi thiền, cả mười ngàn thế giới này biến thành một thứ ánh sáng, một vẻ huy hoàng, một nét tráng lệ. Do đó, sự hiểu biết được gọi là ánh sáng v.v... Trong ba từ này, cho dù bất kỳ từ nào cũng đều thể hiện ý nghĩa, nhưng việc pháp được thực hiện để

đáp ứng những khuynh hướng của nhiều người (khác nhau) – chẳng hạn trong những kinh như: ‘Hồi chư Tỳ-khuru, có bốn loại ánh sáng; đó là bốn loại ánh sáng nào vậy? – Đó là ánh sáng mặt trăng, ánh sáng mặt trời, ánh sáng ngọn lửa và ánh sáng Tuệ giác. Đây là bốn loại ánh sáng. Trong số đó, ánh sáng trí tuệ là tuyệt vời nhất. Nay chư Tỳ-khuru, bốn tính cách về vang... nét huy hoàng[181] cũng tương tự như vậy’. Bởi vì ý nghĩa đã được phân tích một cách đúng đắn bằng những cách thức đa dạng, nhưng nhiều người khác lại hiểu về ý nghĩa đó theo cách thức khác nhau. ‘trí tuệ như bảo vật’ có nghĩa là gây ra, mang lại và tạo ra điều sáng khoái[182], xứng được kính trọng (hay biến đổi), khó khăn trong việc nắm bắt, hay biểu hiện, với đặc tính không thể so sánh được, và mang thuộc tính của những hữu thể nổi tiếng.

Vì lợi ích hiểu biết, các hữu thể không bị si mê với đối tượng, hay tự bản thân hiểu biết không bị si mê nơi đối tượng – đây chính là ‘vô si’ được. Lỗi nói ‘trạch pháp’ đã được giải thích[183]. Tại sao cần phải lập lại? – Thưa nhằm mục đích chỉ ra sự tương phản giữa vô si và si mê.[149] Nhờ lỗi nói đó, vô si cho thấy tính cách tương phản với si mê. Và không-lừa dối không phải là một điều hoàn toàn khác biệt với si mê; nhưng điều có ý nghĩa ở đây là vô si được biết đến như là việc ‘trạch pháp’ thì tương phản với việc lừa dối. Cuối cùng, ‘chánh kiến’ đều là những quan điểm đạo đức, mang tính giải phóng, không thể thay đổi được.

Trong phần chú giải về ‘mạng quyền[184]’, ‘tính cách bền bỉ nơi Trạng thái phi sắc’ có nghĩa là sự kiên trì, theo ý nghĩa xây dựng, có nơi các pháp tương ưng phi hình. Bởi vì khi có được tính cách bền bỉ này, thì Trạng thái vô sắc xảy ra, tiến tới, tiếp tục tồn tại; do đó, tính cách này được gọi là ‘tính bền bỉ[185]’. Từ này đưa đến bản chất của mạng quyền. Và bởi vì - khi có bền bỉ – thì Trạng thái phi sắc này tồn tại, xảy ra, tự duy trì, tiến bộ, tiếp tục, tự bảo tồn, mang lại những thuật ngữ về sự tồn tại v.v... Đối với cách định nghĩa về những thuật ngữ khác: - nhờ cách định nghĩa này, các pháp cùng-hiện hữu tồn tại – đây là ‘sự tồn tại’; các pháp này xảy ra, đây chính là ‘sự xảy ra’. Tương tự như vậy đối với ‘việc thiết lập’. Trong từ đầu tiên, nguyên âm (gốc) *yapanā* (sự xảy ra) đã được rút ngắn lại, do ảnh hưởng của những nhà học giả[186] nghiên cứu. Nhờ vậy, các pháp cùng-hiện hữu tiến bộ – đây chính là ‘sự tiến bộ’; các pháp này tiếp tục – đây là ‘sự tiếp tục’; các pháp này sống động – đây chính là ‘sự sống’. Sự sống thực thi quyền điều hành (đối với các pháp liên đới) với trạng thái là ngưng quan sát các pháp cùng-hiện hữu – đây chính là ‘mạng quyền’.

Trong phần chú giải về ‘tâm lực[187]’, ‘nhân cơ hội đó’ có nghĩa là ‘nhờ hiện trạng vào thời điểm đó (thuộc loại tâm thiện chính yếu thứ nhất)’. Hay nhờ thay đổi giới tính (giống đực thay cho giống trung tính), ‘hiện trạng đó xuất hiện vào thời điểm (thuộc loại tâm thiện chính yếu thứ nhất)’ – như vậy ta nên nắm rõ nghĩa đó.- ‘Hiriyitablena’ là cách mang tính công cụ, được sử dụng theo nghĩa là công việc[188]. Ý nghĩa của từ này là: -Nó ghê tởm, căm ghét hành vi ác hạnh thuộc về thân và các pháp bất thiện khác đáng phải ghê tởm’. ‘các pháp xấu xa’ có nghĩa là các pháp thấp hèn. ‘các pháp bất thiện’ có nghĩa là các pháp không tạo ra do trí tuệ (nghĩa là do vô minh tạo ra); ‘*sampattiya*’ cũng là cách thể mang tính công cụ, được sử dụng theo nghĩa là công việc. Ý nghĩa của từ này là: - Nó ghê tởm, căm ghét hậu quả, khả năng với các pháp bất thiện này.

Trong phần chú giải về ‘úy lực,[189]’ đây là cách mang tính công cụ mang nghĩa nhân duyên. (Người ta sợ hãi[190]) vì hành vi bất thiện, vì lời nói hay tư tưởng, trong đó sợ bị khiển trách là nhân duyên, và hành vi bất thiện thật đáng phải sợ. Do hậu quả các pháp bất thiện thuộc những loại đã được khẳng định, và sợ bị khiển trách là nhân duyên –ý nghĩa là như vậy.

Trong phần chú giải về ‘vô-tham[191]’, không-tham lam là do không tham muốn. Vô tham ác là không khát ái. Đây là một từ chỉ rõ bản chất riêng ‘không tham lam’. ‘Không-nhiễm đắm’ chính là thái độ không đắm nhiễm. Người khát ái là người có ‘tham đắm,’ còn người nào không khát ái ‘không tham muốn’. [150] Hiện trạng một người không tham luyến là người đó không có ‘quyến luyến’. Hiện trạng ‘không luyến thương’ tương phản với tính luyến thương. Những thuật ngữ khác là thái độ ‘không luyến thương’ và hiện trạng của một người không mê đắm.

Không có lòng tham là ‘không-tham lam’. ‘Vô tham ác là căn thiện’ có nghĩa là nguồn gốc đạo đức đó được coi là vô tham ác, bởi vì đây chính là nguồn gốc tạo ra đạo đức - có nghĩa là nguyên nhân tạo ra Thiện pháp. Đó là đạo đức và là nguồn gốc hiểu theo nghĩa tương quan hệ nhân quả; như vậy đây là ‘căn thiện’.

Trong phần chú giải về ‘vô-sân[192]’ không-sân-hận hành động bằng không có lòng hận thù. ‘Nó không cảm ghét’ – đây chính là sự không-sân-hận. Từ này chỉ cho thấy bản chất riêng của lòng không-sân-hận. Tính ‘không cảm ghét’ là thái độ không-sân-hận. Hiện trạng của một người không cảm ghét là ‘không-hận-thù’.

Điều tương phản với ác ý, chính là vô sân ác, đó chính là ‘thiện ý’. Tính không gắt gỏng tương phản với tính bực dọc do tức giận mà ra đó chính là hiện trạng ‘thiếu vắng tính hay gắt gỏng’ vô sân được coi như là căn thiện vậy – như chúng ta đã đề cập đến ý nghĩa của từ này ở trên rồi.

Trong phần chú giải về ‘sở hữu tâm định v.v[193].. do từ *kāyo* có nghĩa là ba tập hợp (hay uẩn) đã được đề cập đến ở trên, nên phần này được cho là ‘thuộc về tập hợp thọ uẩn’ v.v... Chính vì thế nên ba tập hợp (hay uẩn) đó là tịnh, được giải thoát khỏi đau khổ, đạt đến được khuây khỏa – Đây chính là ‘sở hữu tâm tịnh. Từ thứ hai (patipassaddhi - bình tĩnh) đã được gia tăng cường điệu nhờ có giới từ. ‘yên tĩnh’ là thái độ của tâm trong hiện trạng yên tĩnh. Từ thứ hai (patipassambhanā - bình yên) đã được gia tăng cường điệu nhờ có giới từ. Nhờ khả năng của tịnh, nên hiện trạng ba tập hợp (uẩn) nay đã được làm cơ hội đi lại chính là ‘sự yên bình’. Tất cả những từ này đều mô tả sự bình tĩnh trong đau khổ gây ra do những điều Phiền não (thối nát) thuộc ba tập hợp (uẩn) đó. Bình tĩnh trong đau khổ thuộc thức uẩn được mô tả nhờ phương pháp[194] thứ hai.

Thanh thản dễ chịu trong thay đổi[195] chính là thái độ khinh thân tâm, là thay đổi một chút nơi ba nhân tố đó, là hiện trạng của chúng trong cách thay đổi như vậy. Như đã được đề cập đến ở trên, đây là khả năng suy đi xét lại một cách nhanh chóng. ‘Tính không-hoạt bát’ là một từ tương phản với trạng thái nặng nề. Từ này có nghĩa là tình trạng không phải chịu gánh nặng (áp lực). ‘Tình trạng không-trì trệ’ là không bị sơ cứng do không có áp lực (gánh nặng) [196] do thói uể oải và lơ đãng toạ ra. Những tính cách này diễn tả thái độ vui vẻ trong ba tập hợp (uẩn) trong phần[197] thứ hai.

[151] ‘Tính nhu nhuyến’ có nghĩa là hiện trạng mềm mại. Ở đây, tính uyển chuyển tốt đẹp được gọi là mềm mại. Hiện trạng đó là ‘tính khéo léo’. ‘tính không-thô lỗ’ có nghĩa là hiện trạng của người không thô lỗ. ‘Tính không-cứng rắn’ có nghĩa là hiện trạng không cứng rắn (thô kệch). Ở đây, tính mềm mòng thuộc ba tập hợp và tính mềm mòng lại thuộc thức uẩn cũng đã thảo luận đến liên tiếp[198].

‘Tính thích ứng[199]’ có nghĩa là tính hợp lý trong hành động. Ý nghĩa của từ này chính ích lợi do hành động thiện mang lại. Hai từ còn lại (kammannattam kammannabhāvo) – dễ vận dụng, dễ uốn nắn đã được gia tăng cường độ dưới dạng[200] động từ. Một lần nữa ở đây, ba tập hợp và thức đều được thừa nhận liên tiếp nhau.

‘Tình trạng thuần thực[201]’ có nghĩa là hiện trạng phù hợp. Ý nghĩa của từ này là không có bệnh tật và đau yếu. Hai từ còn lại đã được gia tăng cường độ dưới dạng động từ, và ở đây, chúng đã được mô tả liên tiếp.

‘chân chánh[202]’ có nghĩa là hiện trạng ngay thẳng. Ý nghĩa của từ này là hiện trạng của một chuỗi hành động với một thái độ đúng đắn. Hiện trạng ba tập hợp đúng đắn (uẩn) và thức uẩn là ‘tính chính trực’. ‘tình trạng không-lệch hướng’ tương phản với tính quanh co trong dòng chảy suy tư, giống như dòng chảy nước tiểu-bò cái; ‘tính ngay thẳng’ tương phản với tình trạng trắng lưỡi liềm; ‘không-xuyên tạc’ tương phản với khúc cong lưỡi cày. Sau khi đã thực hiện hành động xấu, người nào nói rằng: ‘Tôi không làm điều đó’, thì được coi như là người có tính quanh co, khi cứ tiếp tục nói và nuốt lời. Trong khi thực hiện hành động xấu, người nào nói rằng: ‘Tôi sợ tội ác’, người đó giống như mặt trắng lưỡi liềm, vì nói chung, người đó có thói quanh co. Trong khi thực hiện hành vi xấu, người nào nói rằng: ‘Ai lại không sợ tội?’, là người có tính quanh co giống như chiếc lưỡi cày, vì người đó chỉ hơi quanh co mà thôi. Hay lại nữa, bất cứ người nào thực hiện hành vi không trong sạch theo ba cách, được coi là người quanh co, ‘giống như nước tiểu- bò cái’; bất cứ người nào thực hiện hành vi không trong sạch theo hai cách, được coi là người quanh co, ‘giống như mặt trắng lưỡi liềm’; và bất cứ người thực hiện hành vi không trong sạch theo một cách thế, được coi là người quanh co, ‘giống như chiếc lưỡi cày’. Nhưng những người kể chuyện Trường bộ kinh *Pāli* nói rằng: ‘Người nào suốt cả cuộc đời chỉ thực hiện hai mươi một điều, thì không bị truy nã[203], và người nào không thực hiện[204] năm các pháp, được coi là người quanh co, giống như nước tiểu bò cái. Người nào trong suốt giai đoạn đầu cuộc đời mình lại chu toàn bốn giới thanh tịnh[205], ghê tởm tội ác, nhạy cảm, tuân theo giới luật, và giống như loại người đã được đề cập đến đầu tiên, nhưng thực hiện [152] trong giai

đoạn giữa và giai đoạn cuối cuộc đời mình, được coi là người quanh co, giống như trăng lưỡi liềm. Người nào trong giai đoạn giữa và giai đoạn cuối cuộc đời mình, hoàn tất được bốn giới Thanh Tịnh, ghê tởm tội ác, nhạy cảm, tuân thủ giới luật, giống như hai loại người đã được đề cập đến ở trên, nhưng thực hiện trong giai đoạn cuối cuộc đời họ, được coi là người quanh co, giống như chiếc lưỡi cày. Và hiện trạng một người quanh co do những hành vi Phiền não (thối nát), được gọi là ‘bị lệch hướng’, ‘quanh co’, ‘xuyên tạc’. Bằng cách tương phản với cả ba từ này, tình trạng không-lệch hướng v.v... đã được thảo luận. Các uẩn đã được xác định cách thuyết pháp. Bởi vì thái độ không-lệch hướng v.v.... thuộc về những uẩn, chứ không thuộc về con người. Do đó, nhờ cả ba thuật ngữ này, chúng ta đã liên tiếp thảo luận về thái độ ngay thẳng thuộc cả ba uẩn và kể cả thức uẩn – nghĩa là Trạng thái phi sắc trong tình trạng không có những điều Phiền não (thối nát).

Bây giờ, trong những từ ‘Hay bất cứ điều gì...’, phần kết luận này đã được thảo luận rồi. Nhờ đó, đến đây ta kết thúc phần chú giải ngắn gọn về các pháp ‘Hay bất cứ điều gì...’ đã được trình bày trong phần phác thảo về các pháp vậy.

Kết thúc Bài Pháp về Phần Chú Giải.

-ooOoo-

Chương III

PHẦN KẾT LUẬN [\[206\]](#)

Như vậy đến đây ta kết thúc phần xác định lại các pháp được bố trí trong tám phân đoạn, cụ thể là bốn phân đoạn trong phần phác thảo (câu hỏi, chú giải về cơ hội, chú giải về hiện trạng[\[207\]](#) và phần kết luận) và về bốn phân đoạn trong phần chú giải. Giờ đây phần kết luận được mở đầu với câu ‘Nhân cơ hội đó có bốn Uẩn (tập hợp)[\[208\]](#)’. Phần này chia thành ba phân đoạn là: phác thảo, chú giải và chú giải thêm. Trong đó có câu, ‘Bây giờ, nhân cơ hội đó, có 4 uẩn’ v.v... là phần phác thảo v.v... ‘Nhân cơ hội đó, bốn tập hợp là gì vậy?’ là phần chú giải. ‘Nhân cơ hội đó, thọ uẩn là gì vậy?’ là phần chú giải thêm.

Về những vấn đề này, trong phần phác thảo, có hai mươi ba phần bắt đầu bằng bốn tập hợp (uẩn). Ta nên hiểu ý nghĩa của các phân đoạn đó như sau:

Nhân cơ hội đó, xuất hiện loại tâm thiện chính yếu đầu tiên, cảm nghiệm được trong cõi Dục giới, các pháp đó vượt quá số lượng năm mươi hiện trạng, ngoại trừ phần ‘Hay bất cứ điều gì...’ được bao hàm trong kinh văn, và lúc đó đã xuất hiện như là những sở hữu tâm – toàn bộ các pháp này qui tụ lại với nhau tạo nên bốn tập hợp (uẩn) hiểu theo nghĩa là các nhóm: [\[153\]](#) có hai căn hiểu theo nghĩa là ‘*āyatana*’ xú đã được trình bày ở trên, có hai giới hiểu theo ý nghĩa là bản chất nội tại, trống rỗng bản ngã, thiếu vắng thực thể sống động. Ngoài ra, có ba hiện trạng trong đó được gọi là vật thực hiểu theo nghĩa duyên khởi. Còn lại không thuộc những vật thực.

Vậy đó là gì vậy? Phải chăng đây là năm mươi ba hiện trạng (khác với ba thực) trong mối tương quan nhân quả với một hiện trạng khác, hay với Sắc phát xuất từ chính bản thân các pháp này, hay không phải là như vậy? [Thưa đúng vậy]. Nhưng ‘ba thực’ bằng cách này[\[209\]](#), cách khác[\[210\]](#), với tư cách là những nguyên nhân vượt quá năm mươi ba hiện trạng trên: do vậy chúng được gọi là những vật thực. Bằng cách nào vậy? Thưa đối với bất kỳ sở hữu tâm và tâm còn lại nào đóng vai trò là những nguyên nhân tương quan nhân quả, cũng như đối với ba loại xúc nhân quả đó, được coi như một thứ vật thực và duy trì (hay tạo ra) ba loại thọ. Giống như một thứ vật thực, ý muốn của tâm cũng nằm trong mối tương quan nhân quả với ba cảm giác và duy trì cả ba cõi đó. Giống như một thứ vật thực, thức cũng nằm trong mối quan hệ nhân quả với ba cảm giác và duy trì cơ cấu Danh và Sắc trong tái nhận thức đó. (Do đó, giống như những vật thực, chúng vượt quá năm mươi ba hiện trạng đó).

Nhưng phải chăng (là vật thực), thức này chỉ là một kết quả thôi sao? trong khi loại thức chính yếu đầu tiên lại là một tâm thiện (Câu trả lời của ta là: -) Mặc dù đó là tâm thiện, giống như vật thực, lại được gọi là thức, do tương đồng với thức vốn là một kết quả. Hay ba hiện trạng này được gọi là những vật thực hiểu theo nghĩa là việc củng cố các pháp liên đới, giống như lương thực mang lại sức mạnh cho cơ thể vậy. Do đó, có câu nói là: ‘Giống như những chất dinh dưỡng, những vật thực phi

sắc có mối tương quan nhân quả với các pháp tương ưng và với những phẩm chất Sắc do chúng[211] tạo ra’.

Một cách giải thích khác là: - Bởi vì chúng nằm trong một mối tương quan nhân quả đặc biệt mang tính liên tục chủ quan, sắc vật thực và ba hiện trạng được coi như là những vật thực. Sắc vật thực đặc biệt có tương quan với cơ thể các chúng sanh chia sẻ nguồn lương thực đó; chính vì thế xúc cũng tương quan với thọ trong nhóm vô hình như vậy; tâm cô ý cũng có tương quan đối với thức như vậy; và thức đối với cơ cấu hai mặt cũng như vậy. Như Đức Thế Tôn đã nói: ‘Nầy chư Tỳ-khuru, cơ thể này được nuôi dưỡng bằng Sắc vật thực, thân xác đứng vững được vì lệ thuộc vào Sắc vật thực, cơ thể không thể đứng vững được khi thiếu Sắc vật thực, như vậy, từ xúc với tư cách là nguyên nhân, xuất hiện thọ, từ thọ với tư cách là nguyên nhân, xuất hiện hành, từ thức với tư cách là nguyên nhân, xuất hiện cơ cấu danh[212] và Sắc’.

Tiếp theo sau đó, có tám hiện trạng là những quyền, hiểu theo nghĩa chúng có ảnh hưởng áp đảo chứ không phải là điều gì còn lại. Do vậy ở đây có lời nói rằng: ‘có tám quyền.’ Lại nữa, năm hiện trạng đóng vai trò là những chi Thiên hiểu theo nghĩa quan sát gần gũi đối tượng. Chính vì thế lại có lời nói rằng: ‘có năm chi thiên.’ [154] Kế đó, có năm chi Chánh Đạo hiểu theo nghĩa là những phương tiện thoát khỏi vòng luân hồi các cõi (round of existence), và trở thành nguyên nhân đạt đến Niết Bàn. Do đó ở đây ta người ta cho rằng: ‘có năm chi Đạo.’ Bởi vì mặc dù ta có Bát Chánh Đạo, tuy nhiên, nơi tâm hiệp thể[213], có ba giới phần[214] không thể đạt đến được ngay tức khắc và cùng một lúc. Do đó người ta mới nói rằng chỉ có năm chi Đạo mà thôi. Nhưng [người ta có thể phản đối điều này] vì trong Kinh tạng có ghi: Chánh Đạo qua đó họ phải vượt qua lại là một cách diễn đạt ám chỉ về Bát Thánh Đạo[215]. Trong bộ này, Thiên Quán là tâm Siêu thế chúng có đến tám loại, chính vì có tới tám loại Thánh Đạo thuộc loại này. Giờ đây, bởi vì Tâm hiệp thể, theo như từ này muốn ám chỉ là ‘lối Dịch qua đó họ đã tới được’ là có tới tám loại, thế thì chẳng phải là có Bát Chánh Đạo hay sao?

Thưa không, không phải như vậy. Giáo lý thuộc Kinh này (được thực hiện) bằng cách giải thích chi tiết. Chẳng hạn như ngài nói như thế này: ‘Quả thật, trước khi điều này xảy ra thì thân nghiệp, khẩu nghiệp và ý nghiệp đều khá thanh tịnh’[216]. Nhưng bộ Vi Diệu Pháp (*Abhidhamma*) này là cách lý giải tối thiểu không kèm theo lời diễn giải. Trong tâm hiệp thể này ba giới phần đó không[217] đạt được ngay tức khắc và trong cùng một lúc. Do đó, coi như chỉ có chi đạo Đạo mà thôi.

Có bảy hiện trạng được coi như là bảy ‘lực’ hiểu theo nghĩa là không hề lay chuyển[218]; 3 hiện trạng là những nhân duyên gốc theo ý nghĩa là những nhân; 1 hiện trạng là xúc hiểu theo nghĩa là đụng chạm cảnh; một hiện trạng thuộc thọ hiểu theo nghĩa là đang hưởng cảnh; một hiện trạng là tưởng hiểu theo nghĩa là nhớ biết đối tượng; một hiện trạng là tư hiểu theo nghĩa là lên kế hoạch trừ liêu; một hiện trạng thuộc tâm hiểu theo nghĩa là (a) đang biết hay đang nhận thức thấy (b) đang đa dạng hoá; một hiện trạng thuộc thọ uẩn[219] hiểu theo nghĩa là một nhóm (uẩn) và hưởng cảnh[220]; một hiện trạng là tưởng uẩn hiểu theo nghĩa một nhóm (uẩn) và đang nhớ biết đối tượng; một hiện trạng là hành uẩn hiểu theo nghĩa là lên kế hoạch trừ liêu một hiện trạng là thức uẩn, hiểu theo nghĩa là một nhóm và đang biết hay đang nhận thức thấy và đang đa dạng hoá; một hiện trạng là các ý xứ hiểu theo nghĩa là đang nhận biết đối tượng và là một nơi ở, như được nói đến ở trên; một hiện trạng là ý quyền hiểu theo nghĩa đang nhận biết và đang chiếm ưu thế trôi vượt; một hiện trạng là ý thức giới hiểu theo nghĩa là đang nhận biết và đang trong tình trạng nội tại nơi bản chất, trống rỗng (về nhân cách) và không phải là thực thể sống động. Các pháp còn lại không giống như hiện trạng vừa nhắc đến sau cùng này. Hơn thế nữa, ngoại trừ thức, tất cả các pháp còn lại đều tạo nên một pháp xứ theo những ý nghĩa đã đưa ra ở trên; và mỗi hiện trạng đều là pháp giới Qua phần kết luận về: ‘hoặc giả bất kỳ điều gì vào thời điểm đó,’ vấn đề ‘hoặc giả bất kỳ điều gì’ được bàn đến ở trên cũng được xem xét ở đây. Như vậy bất luận nơi nào cũng nên thảo luận đến ‘hoặc-bất kỳ điều gì’ [155] Sau phần này, chúng ta sẽ không thảo luận dài dòng đến như vậy nữa. Và trong những phần chú giải và chú giải thêm, chúng ta nên hiểu theo nghĩa đã được nêu trên.

Đến đây kết thúc Phần Tóm Lược, cũng còn được gọi khác đi là Phân Đoạn Các Nhóm.

-ooOoo-

Chương IV

PHẦN NÓI VỀ TRỐNG RỖNG[221]

Giờ đây, ‘Vào thời điểm đó đã xuất hiện các pháp,’ như vậy phần nói về Trống Rỗng bắt đầu được đề cập đến. Phần này thể hiện ở hai cách: phác thảo và chú giải.

Trong phần đầu tiên, với các từ ‘các pháp ‘hiện đã có’, đã có tới hai mươi phân đoạn, nhưng giống như ở trên, trong mỗi phân đoạn, chẳng hề có phân chia thành hai, ba hay bốn phần nhỏ nào cả. Tại sao vậy? Thừa bởi vì cách phân chia như vậy đã được thực hiện trong phần kết luận. Các pháp phân loại ở đó đều được đề cập đến ở trên. Và ở đây, chỉ có các pháp; chẳng có chúng sanh thường tồn nào, chẳng có linh hồn nào được biết^[222] cả. (năm mươi sáu hiện trạng) này chỉ là các pháp không có thực chất, không có nguyên lý hướng dẫn. Và để chỉ ra ý nghĩa phần trống rỗng này như cũng đã được khẳng định ở đây. Chính vì thế chúng ta nên hiểu ý nghĩa như đã được nghiên cứu đến ở đây.

Vào lúc nào xuất hiện loại tâm thiện chính yếu đầu tiên được biết cảnh trong cõi Dục giới, nổi lên vào lúc đó, nhờ trở thành những sở hữu tâm, năm mươi hiện trạng hay hơn thế nữa đã xuất hiện đều là những sự kiện tối thượng. Không còn có một hiện trạng nào khác, không có một chúng sanh nào khác, không có một cá nhân nào cả, không có một con người khác xuất hiện. Tương tự như vậy, chúng là những tập hợp (uẩn) hiểu theo nghĩa là các nhóm. Do đó, chúng ta nên hiểu mối tương quan Sắc nơi toàn bộ các từ theo phương pháp đã nói đến ở trên.

Và bởi vì chẳng có chi thiện nào khác so với thiện cả, chẳng có chi Đạo nào khác với Chánh Đạo, chính vì thế ở đây chúng ta chỉ nghe nói rằng: ‘Có thiện có Đạo.’ Có Thiện ở đây được hiểu là nhìn xem cận kề đối tượng; có Chánh Đạo xuất hiện được hiểu là nhân duyên [đạt đến Niết – bàn]; chẳng còn điều gì khác nữa, chẳng có chúng sanh hay cá nhân nào khác cả – vì thế, chúng ta nên hiểu về mối tương quan nơi ý nghĩa toàn bộ các từ đó.. Ý nghĩa phần chú giải đã quá rõ ràng.

Đến đây, Kết thúc phần giảng giải Trống Rỗng.

Đến đây cũng kết thúc phần Bình Luận về Loại Tâm Đầu Tiên được trình bày như thể được tổ điểm với ba phần chính yếu vừa nêu trên.

-ooOoo-

Chương V

LOẠI TÂM THỨ HAI

Giờ đây để làm sáng tỏ loại tâm thứ hai v.v... câu mở đầu là: ‘Các pháp nào vậy^[223]?’ Trong toàn bộ các pháp này chúng ta nên hiểu những phần chính yếu theo như đã được đưa ra trong loại đầu tiên ở trên.

[156]Và không chỉ có các phần chính yếu, nhưng chúng ta nên hiểu ý nghĩa của toàn bộ các từ đã được liệt kê ở trên tương tự trong loại tâm đầu tiên. Theo sau loại tâm thứ hai này, chúng ta chỉ chú giải đến những từ mới mà thôi.

Trong phần chú giải về loại thứ hai, ‘*sasankhārena*^[224]’ là một từ mới, có nghĩa là ‘với *sankhāra*’. Ý nghĩa là ‘với kế hoạch bên ngoài, với nỗ lực, với xúi giục, thúc đẩy và với toàn bộ các nhân duyên’. Nhờ toàn bộ các nguyên nhân, nghĩa là một đối tượng v.v... xuất hiện loại tâm chính yếu đầu tiên, với xúi giục và thúc đẩy đó thì loại tâm thứ hai xuất hiện. Ta nên hiểu sự xuất hiện của loại tâm này như vậy. Chẳng hạn như trong hệ thống tôn giáo này, đang trụ trì trong khuôn viên một thiền viện, khi đến lúc phải quét sân chánh điện thờ, hay phải chăm sóc một vị Trưởng Lão nào đó, hay phải lắng nghe Giáo pháp, một Tỷ-khuru nào đó lại có tư tưởng như sau: ‘Tôi chẳng đi đâu cả, vì đền đó quá xa và trở về lại cũng vậy. Nhưng Tỷ-khuru đó suy nghĩ lại: ‘Đối với một Tỷ-khuru, quét sân chùa chẳng có gì là không thích hợp cả, chăm sóc cho vị Trưởng Lão, lắng nghe Giáo pháp cũng vậy. Tôi sẽ lên đường, và chư vị đó ra đi. Giờ đây cho dù hành vi này xuất phát từ một việc xúi giục, hay bởi vì đó đã có người nào đó nhắc nhở, để chỉ ra điều bất lợi khi không muốn chu toàn bốn phận của mình v.v... và những điều lợi khi thực hiện những điều đó, ngoài ra, chư vị đó đã làm bốn phận của mình do bị bắt buộc bằng những lời như: ‘Hãy ra đi và làm việc này’, thì tâm thiện chư vị đó được cho là đã xuất hiện do kế hoạch bên ngoài, do toàn bộ các nguyên nhân mà thôi.

-ooOoo-

Chương VI

LOẠI TÂM THỨ BA

Trong loại tâm thứ ba, *ñānavippāyutta* có nghĩa là ‘bất tương ưng trí’. Tâm này cũng có được sáng khoái nơi đối tượng, nhưng không hề có một chút hiểu biết phân biệt nào đối với đối tượng cả. Ta nên coi điều này giống như tâm xuất hiện nơi những đứa trẻ nhỏ, khi chúng bắt gặp hay nhìn thấy và chào một vị Tỳ-khưu, những cậu bé đó thường nói: ‘Đây là vị Trưởng Lão của con’, và tỏ phần kính trọng khi chào điện thờ và lắng nghe Giáo pháp. Nhưng trong kinh văn ở đây, ta không hiểu rõ được ở bảy vị trí[225] khác. Không cần bình luận những nội dung còn lại.

-ooOoo-

Chương VII

LOẠI TÂM THỨ TƯ [226]

Trong loại tâm thứ tư, nên chấp nhận cùng một phương pháp này. Bởi vì người ta cho rằng với kế hoạch bên ngoài, chúng ta có thể coi như đã đạt được loại tâm này, ví dụ như vào một lúc nào đó, khi các bậc cha mẹ bắt buộc những đứa con trai của họ phải bày tỏ lòng kính trọng với điện thờ v.v... mặc dù điều này không phải là mục đích chúng nhắm đến, nhưng những cậu bé này vẫn vui lòng làm điều đó.

-ooOoo-

Chương VIII

CÁC LOẠI TÂM THỨ NĂM, THỨ SÁU, THỨ BẢY VÀ THỨ TÁM [227]

Trong loại tâm thứ năm, từ *upekkhāsahagata* có nghĩa là ‘câu hành xả’.[157] Bởi vì loại tâm thứ năm này mang tính trung lập với đối tượng, và cũng có một trí tuệ phân biệt. Ở đây trong kinh văn người ta khẳng định rằng có trạng thái rưng rưng trong năm bậc thiền và trong tám quyền, đều xuất hiện thái độ rưng rưng. Do đó, trong phần chú giải toàn bộ các thuật ngữ nói về thọ lạc, thọ xả đã được thảo luận trong một học thuyết nhằm loại trừ một cách phù hợp cả hỷ lẫn ưu, cả lạc lẫn các pháp tương ưng khô. Chúng ta nên hiểu hiện trạng xả như là một khả năng kiềm chế đang thực hiện điều hành (Các pháp tương ưng) với trạng thái là tính trung lập.

Một đàn, trong hàng loạt thứ tự các từ, thấy thiếu đề cập đến từ ‘hỷ lạc, phần khích’ Do đó, chỉ có năm mươi lăm hiện trạng được thiết lập trong kinh văn như là những sở hữu tâm. Chính vì muốn ám chỉ đến năm mươi lăm hiện trạng này, chúng ta nên hiểu về sự quyết định trong toàn bộ các nhóm trong tất cả các phân đoạn đó. Chúng ta nên hiểu loại tâm thứ sáu, thứ bảy và thứ tám giống y hệt như những loại tâm thứ hai, thứ ba và thứ tư. Bởi vì trong tất cả những loại tâm này, chỉ có thay đổi về thọ và không có hỷ. Và những từ còn lại, cùng với cách thức xuất hiện, đều tương tự như những loại tâm thứ hai, thứ ba và thứ tư. Lại nữa, khi lời mở đầu về bi và tùy hỷ[228] (được tu luyện) thì những loại hiện trạng này cũng nổi lên theo tập Bình Luận Bộ Vị Trí này.

Đây là tám loại tâm thiện đã cảm nghiệm được nơi cõi Dục giới. Và toàn bộ những loại ý thức này nên được trình bày dựa trên mười cơ sở của những hành vi đem lại công đức. Bằng cách nào? Thưa dựa trên cơ sở những hành vi đem lại công đức bao gồm: (1) bố thí, (2) trì giới, (3) tu tiến, (4) tôn kính[229] (người lớn tuổi), (5) phụng thí, (6) hồi hướng phước, (7) tùy hỷ phước, (8) thuyết pháp, (9) thỉnh pháp, (10) điều chỉnh kiến thức – đây là mười cơ sở của những hành động đem lại công đức.

Trong số những hành động này, có (1) Bố thí là hành động bố thí đem lại công đức, đó là cơ sở đem lại nhiều lợi ích khác nhau. và cùng một cách thức như vậy cũng đem lại điều tốt lành đối với những hành vi khác nữa. Chẳng hạn như khi một người thực hiện bất kỳ việc bố thí nào nằm trong số bốn nhu cầu cần thiết, như bố thí một chiếc áo, hay bất kỳ vật dụng nào có ý nghĩa, hay nằm trong số mười thứ bố thí cơ bản, như vật thực, v.v.... thì có ý xuất hiện nơi thí chủ đó, dựa trên ba cơ hội: tạo ra những mục tiêu dành cho việc bố thí, thực hiện việc bố thí đó và sau khi đã trao tặng của bố thí đó,

vẫn cảm thấy tâm hồn sáng khoái mỗi khi nhớ lại việc đó. Đây là cơ sở của hành vi đem lại công đức.

(2) Tư tưởng xuất hiện nơi người đón nhận ngũ giới, bát giới, hay thập giới; hay nơi người nào đang đi tới thiện viện với ý nghĩa rằng: ‘Tôi sẽ trở thành một người Ân Sĩ’ và người đó trở thành một người Ân Sĩ và suy nghĩ rằng: ‘Tôi đã thực hiện được mong ước của tôi, quả thật tôi là một người Ân Sĩ; điều đó tốt lành và được thực hiện một cách hoàn hảo’; người nào thọ trì Giới Bốn (patimokkha) và suy tư về bốn nhu cầu cần thiết, như một chiếc áo cà sa v.v.... thu thúc cẩn thận nhân-môn v.v... liên quan đến những đối tượng giác quan mà chính chúng đã tự phơi bày ra; [158] người nào Thanh tịnh được lối sống của mình - tất cả cố ý như vậy đều là cơ sở thuộc hành vi đem lại giới đức cả.

(3) Nơi người nào tự tu luyện bản thân mình, quán cả hai con mắt mình như vô thường, khổ não và vô ngã, và các căn khác cũng vậy và rồi cả tâm cũng như các cảnh sắc và các cảnh trần khác, những cảnh pháp, ý xứ - cũng như với sở hữu tâm, xúc xứ, thọ sanh từ xúc xứ, tưởng những cảnh xứ, tuổi già và sự chết, tất cả đều tuân theo cùng một cách thức, như đã được diễn giảng nơi Tuệ quán[230] phân tích do thiện quán, tất cả ý muốn của người đó cho dù chưa đạt đến nhập định trong số ba mươi tám đối tượng tâm[231] đều tạo được cơ sở hành vi đem lại công đức cả.

(4) Nên nhận biết về lòng kính trọng như là cơ sở của hành động xứng đáng qua những hành động như đi gặp gỡ một người lớn tuổi, cho người đó ăn, mặc áo, chào hỏi và chỉ đường cho họ.

(5) Nên nhận biết tính sẵn sàng thực hiện bốn phận như là cơ sở của mọi hành vi đem lại công đức những hành động như khi chúng ta thực hiện những bốn phận lớn nhỏ đối với các bậc cao tuổi (người lớn tuổi) của mình, chẳng hạn như khi nhìn thấy một Tỳ-khưu đi vào trong làng để khát thực, chúng ta đỡ lấy bát khát thực của vị đó và tiếp tế thức ăn vào đó, rồi đưa lại cho vị Tỳ-khưu này, hay chúng ta nhanh chóng đi tới và đỡ lấy chiếc bát của vị đó v.v... trong khi lắng nghe lời kêu gọi ‘Hãy đi và mang lại bát khát thực[232] của vị Tỳ-khưu’.

(6) Hồi hướng phước như là cơ sở hành vi đem lại công đức nên được công nhận trong trường hợp một người, sau khi thực hiện một việc bố thí và của dâng cúng đó là nước hoa v.v... đã chia sẻ phần giá trị công đức của mình như sau: ‘Hãy chia sẻ công đức (của bố thí) này cho một người!’, hay ‘chớ gì điều này đem lại công đức cho mọi chúng sanh!!!’. Vậy thì phải chăng người đó có mất đi giá trị (công đức đã đạt được) bản thân khi chia sẻ điều (công đức) họ đã đạt được chăng? Thừa không. Giống như khi chúng ta thắp sáng cả ngàn ngọn đèn từ một ngọn đèn đang cháy sáng, chúng ta không có thể nói được: ngọn đèn gốc đã bị tàn lụi đi; nên khi một ánh sáng (được bố sung) trước đó, thì ánh sáng cuối cùng được gia tăng thêm, do đó, chẳng hề có việc suy giảm điều gì khi chúng ta chia sẻ công đức chúng ta đã đạt được; trái lại, chúng ta càng được gia tăng gấp bội. Chúng ta nên hiểu điều này theo cách đó.

(7) Tùy hỷ phước như là cơ sở của hành vi đem lại công đức khi chúng ta cảm ơn bằng những lời như Sadhu, Sadhu ‘Lành thay! công việc đã được hoàn thành một cách tốt đẹp!!!’, chẳng hạn như khi những người khác chia sẻ giá trị của họ với chúng ta, hay khi họ thực hiện một hành vi đem lại công đức nào đó.

(8) Từ một ước muốn có được ích lợi nào đó, khi nghĩ rằng, ‘như vậy họ sẽ biết đến tôi là một Pháp sư (người thuyết pháp), nếu có ai đó diễn giảng một Bài Pháp. Bài Pháp đó sẽ chẳng đem lại lợi lộc (kết quả) gì. Khi một người nào đó muốn đạt được giải thoát như là động cơ chính yếu, mà chẳng hề muốn tìm kiếm danh dự cho mình, và cứ thế pháp cho những người khác về học thuyết mà họ thành thạo – đây là cơ sở hành vi đáng đem lại công đức cho việc thuyết pháp.

(9) Người nào lắng nghe Giáo lý, mà nghĩ rằng, ‘khi họ lắng nghe tôi giảng pháp như vậy, họ sẽ coi tôi là một đạo hữu – thì người đó không đem lại được lợi lộc gì là bao. Một người khác, xuất phát từ lòng diệu dàng, dâng trần điều tốt lành[233], mà lắng nghe, rồi nghĩ rằng ‘điều này sẽ đem lại nhiều lợi ích cho tôi.’ Đây là cơ sở của hành vi xứng đáng hệ tại ở sự lắng nghe Giáo Lý của Đức Phật.

[159] (10) Điều chỉnh kiến thức của mình là cơ sở mọi hành vi xứng đem lại công đức trong việc chỉnh lại quan điểm của ta. Nhưng những nhà diễn giải Trường bộ kinh (*Dīgha Nikāya*) nói rằng việc điều chỉnh quan điểm có trạng thái đem lại đảm bảo cho tất cả hữu thể[234]. Bởi vì nhờ đó sẽ lại nhiều ích lợi cho bất kỳ ai thực hiện bất luận loại hành vi đem lại công đức nào.

Trong số những cơ sở của hành vi đem lại công đức này:

(1) Bồ thí nổi bật lên với ý tưởng ‘Tôi sẽ làm việc bồ thí’, khi người đó thực hiện việc bồ thí đó và khi người đó suy nghĩ rằng ‘Tôi đã bồ thí điều đó. Như vậy cả tâm từ - cố ý ban đầu, cố ý trong lúc thực hiện bồ thí và cố ý sau đó – đều trở nên một, và tạo nên cơ sở cho hành vi xứng đáng đem lại công đức do việc bồ thí mà ra.

(2) Cơ sở của hành động nhân đức cũng nổi lên với suy nghĩ, ‘Tôi sẽ chu toàn điều học’, khi người đó chu toàn như vậy và có suy nghĩ, ‘Tôi đã chu toàn những điều học đó và khi người đó lại nghĩ, “tôi đã chu toàn điều học rồi. Cả tam tư đều trở nên một, tạo nên cơ sở cho hành vi xứng đáng đem lại công đức.

Tương tự như vậy đối với tám cơ sở của những hành vi còn lại.

Trong các Kinh tạng, chỉ có ba cơ sở hành vi xứng đáng đem lại công đức đó là - Bồ thí (charity), Trì giới (virtue) và tu tập (culture) . Chúng ta nên hiểu những cơ sở khác bao gồm trong ba cơ sở này. Như vậy, lòng kính trọng và phục vụ bốn phạm bao gồm trong trì giới (virtue). Hồi hướng phước và tùy hỷ phước[235] gồm trong cơ sở hành vi xứng đáng đem lại công đức do bồ thí; việc pháp, lắng nghe Giáo pháp và điều chỉnh kiến thức gồm trong cơ sở hành vi xứng đáng đem lại công đức về tu tập (culture). Nơi học thuyết của những nhà Luận sư cho rằng việc điều chỉnh kiến thức có trạng thái là đảm bảo cho toàn bộ mọi cơ sở trên, chúng ta nên hiểu việc này dựa trên ba cơ sở: bồ thí, trì giới và tu tập. Do đó, ba cơ sở các hành vi xứng đáng đem lại công đức này tạo thành ba cơ sở về mặt lý thuyết và mười cơ sở khi được triển khai rộng ra.

Giờ đây, liên quan đến ba cơ sở này, khi chúng ta suy nghĩ ‘Tôi sẽ làm việc bồ thí’, tư tưởng này do loại cơ sở này vận hành hay những loại cơ sở khác trong số tám loại tâm thiện biết cảnh nơi cõi Dục giới; nhờ một trong những loại tâm thiện, chúng ta thực hiện việc bồ thí để tặng của bồ thí cho chúng sanh; đang khi ta lại suy nghĩ ‘Tôi đã làm việc bồ thí’, là ta ngẫm nghĩ do một trong những loại tâm thiện đó; khi ta suy nghĩ ‘Tôi sẽ chu toàn điều học,’ là ta đã suy nghĩ do một trong những loại tâm thiện đó; khi ta chu toàn điều học, là ta đã hoàn tất một trong những loại tâm thiện đó; khi ta suy nghĩ ‘Tôi sẽ phát triển tu tập, là chúng ta suy nghĩ do một trong những loại tâm thiện đó; trong khi ta phát triển tu tập đó, là ta phát triển nhờ một trong những loại tâm thiện đó; khi ta suy nghĩ ‘Tôi đã phát triển tu tập’, là ta đã suy nghĩ do một trong những loại tâm thiện đó; khi ta suy nghĩ ‘Tôi sẽ kính trọng người cao tuổi’, trong khi bày tỏ lòng kính trọng như vậy, ta suy nghĩ ‘Tôi đã thể hiện lòng kính trọng’, là ta đã suy nghĩ, để thể hiện lòng kính trọng, và suy nghĩ nhờ những loại tâm thiện đó. Khi ta suy nghĩ ‘Tôi sẽ làm bốn phạm của mình’, trong khi làm điều đó, ta suy nghĩ ‘Tôi đã làm bốn phạm’, là ta suy nghĩ và làm bốn phạm nhờ những loại tâm thiện đó. Khi ta suy nghĩ ‘Tôi sẽ hồi hướng phước của mình cho người khác’, trong khi làm như vậy, ta ngẫm nghĩ ‘Tôi đã hồi hướng phước của mình’; khi ta suy nghĩ ‘Tôi sẽ tùy hỷ phước cho người trao tặng, hay vì giá trị tôi đã đạt được từ những người khác’; trong khi tùy hỷ phước; trong khi suy nghĩ ‘Tôi đã thể hiện tùy hỷ phước’, là ta hành động nhờ tám loại tâm thiện đó. Khi chúng ta suy nghĩ ‘Tôi sẽ thuyết pháp; trong khi thuyết pháp; trong khi suy nghĩ ‘Tôi đã thuyết pháp lời dạy của Đức Phật; là ta suy nghĩ, pháp và suy nghĩ nhờ tám loại tâm thiện đó. Khi ta suy nghĩ ‘Tôi sẽ lắng nghe giáo lý của Đức Phật’; trong khi làm như vậy; trong khi suy nghĩ ‘Tôi đã lắng nghe’, thì ta cũng làm như vậy. Tương tự, khi ta suy nghĩ ‘Tôi sẽ điều chỉnh kiến thức của mình’. Nhưng trong khi điều chỉnh kiến thức đó, thì ta chỉ làm được nhờ một loại trí này hay loại trí khác trong số bốn loại tâm thiện chính yếu tương ứng với trí. Khi ta ngẫm nghĩ ‘Tôi đã điều chỉnh kiến thức của mình’, thì ta làm được như vậy là nhờ một trong số tất cả tám loại tâm thiện đó.

Trong mỗi liên quan [236] này, có bốn Điều Vô Lượng, tức là: (1) thế gian, (2) các cõi (3) nhóm chúng sanh có thức tánh, (4) Tuệ giác đức Phật.

(1) Thật vậy, thế gian thật là vô biên bao la, được tính đến nhiều trăm, nhiều ngàn, hay hàng trăm ngàn do tuần (yojana) về tới tận tứ phương thiên hạ: đông, tây, nam và bắc. Nếu lấy một đầu nhọn bằng sắt có kích thước như Ngọn Núi Tu-di (Nerū) ném xuống dưới cõi trần, để phân chia trái đất ra thành hai phần (bên), thì nó sẽ rơi xuống và sẽ không chạm được tới đáy. Như vậy, thế gian thật vô tận.

(2) Hệ thống-các cõi không hề có giới hạn, được tính đến hàng trăm hay hàng ngàn do tuần (yojana). Nếu bốn cõi Đại Phạm Thiên, phát xuất từ tòa nhà cõi sắc cứu cánh thiên Akanittha, với tốc độ có khả năng vượt qua hàng trăm ngàn hệ thống-các cõi trong suốt thời gian một mũi tên sáng trưng được bắn ra từ một cây cung mạnh mẽ cần có để bay xuyên qua chiếc bóng của một cây cọ, phải bay với tốc độ như vậy để nhận ra được giới hạn của hệ thống các cõi, thì các hệ thống này sẽ qua đi mà không đạt được mục đích của chúng. Do đó, hệ thống các cõi là vô biên.

(3) Trong rất nhiều hệ thống các cõi, các chúng sanh thuộc về cõi trái đất và mặt nước đều không có giới hạn. Như vậy, nhóm các chúng sanh cũng là vô biên.

(4) Tuệ giác của Đức Phật còn vô biên hơn tất cả những yếu tố vừa kể trên.

Do đó, trong số vô vàn những chúng sanh trong hệ thống-các cõi trên thế gian này không thể nào đếm được, có nhiều loại tâm biết cảnh Dục giới, câu hành hỷ, tương ưng trí, và với sự hỗ trợ từ bên ngoài, xuất hiện với một người và với nhiều người. Và trong số tất cả những loại này, theo ý nghĩa là cảm nghiệm được trong cõi dục giới, câu hành hỷ, tương ưng trí, và với sự hỗ trợ từ bên ngoài, có thể được phân loại thành một nhóm – nghĩa là loại tâm chính yếu đi kèm với niềm vui, được quy định-thành ba lần và tự động. Tương tự như vậy đối với loại tâm chính yếu ‘với sự hỗ trợ từ bên ngoài’ và cứ thế cho đến hết tám loại tâm, câu hành xả bất tương ưng, được quy định-hai lần, với sự hỗ trợ từ bên ngoài. Bây giờ, tất cả những loại tâm thiện này đều được cảm nghiệm trong cõi Dục giới, xuất hiện trong vô vàn những (chúng sanh) trong hệ thống-các cõi không thể nào đếm được, mặc dù cân chúng bằng một cái cân khổng lồ, hay đo chúng bằng cách đặt chúng trong một dụng cụ đo lường, nhưng Đức Phật Tối Cao đã phân loại chúng nhờ phương tiện là sự thông suốt mọi sự (toàn tri tính) của ngài, và đã chỉ ra rằng chúng có tám loại, đã đặt chúng thành tám nhóm giống nhau. Lại nữa, trong mỗi tương quan[237] này, sự đấu tranh vì công đức đã được nhìn nhận có sáu cách. Có công đức được thực hiện do bản chất riêng của con người, có công đức được thực hiện theo gương của người khác, có công đức được thực hiện do chính hai bàn tay của mình, có công đức được thực hiện bằng cách ra lệnh (cho người khác), có giá trị được thực hiện với trí tuệ về kết quả nghiệp chương[238] có công đức được thực hiện không có trí tuệ về kết quả của nghiệp (Kamma). Và bất cứ người nào thực hiện công đức bằng một trong bốn phương pháp đầu tiên đều làm như vậy nhờ loại này hay loại khác trong số tám loại tâm thiện vừa kể ở trên. Người nào thực hiện công đức bằng phương pháp thứ năm, họ làm được như vậy nhờ loại này hay loại khác trong số tám loại tâm thiện kể trên; người nào thực hiện công đức bằng phương pháp thứ năm, thì họ làm như vậy nhờ bốn loại tâm ‘tương ưng trí’; người nào thực hiện công đức bằng phương pháp thứ 6, thì họ làm như vậy nhờ 4 loại tâm ‘bất tương ưng trí’.

Ngoài ra, trong mỗi tương quan này, bốn nét thanh tịnh của bồ thí đã được tính đến, nghĩa là: đạt được những điều kiện cần thiết một cách hợp pháp, tính cách cao cả hay đáng quý thuộc cố ý, những thuộc tính nền tảng[239], nhân đức tốt bậc. Trong số này, những điều kiện cần thiết đạt được một cách đúng đắn và công bằng đều là những điều kiện cần thiết hợp pháp. [162] Tính cách cao cả của cố ý thuộc về người nào có lòng tin và tin tưởng vào nghiệp (Kamma) và kết quả của nó. Hiện trạng được giải thoát khỏi Bốn Lậu Hoặc (Intoxicants) chính là cách thế để thực hiện được các việc công đức đúng đắn nơi người nhận. Hiện trạng bậc Thánh được gột sạch khỏi những Lậu Hoặc (Intoxicants), khi xuất thiên, chính là nhân đức tốt bậc. Tâm thiện biết cảnh trong cõi Dục giới của một người có khả năng thể hiện tài vật liên quan đến bốn nhân tố này có thể mang lại kết quả, thậm chí ngay trong kiếp sống thân thể đang tồn tại này, giống như những nhân tố của Punnakasetthi, Kālavalliya, người bán hoa Sumana v.v...

Xét về mặt lý thuyết, toàn thể tâm thiện cảm nghiệm được nơi cõi Dục giới này đều là một, được nhóm lại với tư cách là tâm (citta) hiểu theo nghĩa là sự nhận biết đối tượng và tình trạng đang biến đổi. Về mặt thọ, có hai loại: câu hành hỷ, hay câu hành xả. Về mặt giáo pháp cho thấy cách phân loại trí, có bốn loại: (a) loại tâm không có sự hỗ trợ từ bên ngoài, câu hành hỷ, và loại tâm không có sự hỗ trợ từ bên ngoài, câu hành xả, tương ưng trí[240]; (b) cũng là loại tâm tương ưng trí và có sự hỗ trợ từ bên ngoài; (c) cũng là loại tâm không có sự hỗ trợ từ bên ngoài và phân bất tương ứng trí; và (d) cũng là loại tâm có sự hỗ trợ từ bên ngoài và bất tương ứng trí. Như vậy, điều này tùy thuộc vào cách pháp về việc phân loại trí tuệ. Do đó, trong bốn cách phân chia này, có tám loại tâm thiện, nghĩa là xét theo đề mục này, thì bốn loại không có sự hỗ trợ từ bên ngoài và bốn loại có sự hỗ trợ từ bên ngoài. Khi thực sự nhận biết những điều này, Đức Thế Tôn, Đấng toàn năng, xuất sắc nhất trong số các nhà lãnh

đạo, trí tuệ nhất trong số các bậc trí tuệ đã tuyên bố, pháp, điều hòa, thiết lập, bàn luận, phân tích và chú giải về những điều trên.

Đến đây, *Kết thúc Phần Chú Giải về Tâm thiện biết cảnh trong cõi dục giới* (một phần) của ‘Bản Chú Giải’, Bình Luận dựa trên ‘*Bản Tóm Tắt về Giáo pháp*’.

-ooOoo-

[1] Dhs. §. 1. I. 11

[2] Dhs. § 1

[3] Như là Revata.- *Tīkā*.

[4] Tương Ưng Bộ (Samyutta) iv. các từ theo thứ tự khác nhau.

[5] Milinda. i. 92 tt.

[6] Được trích trong Dhs. §1345

[7] *Trung Bộ Kinh (Majjhima)*, i, 111; Tương Ưng Bộ (Samyutta), ii, 72, ý nghĩa ở đây được đưa ra liên quan đến đối tượng. Có vấn đề lưu ý đến hay quảng bá cho đối tượng, đối tượng được sửa soạn và ý thức hiểu biết được đối tượng- *Tykā*

[8] Dhs. § 3

[9] cụ thể là, chỉ có cảm giác vui vẻ được thưởng thức mà thôi.- *Pyī*. Xin đọc trang tiếp theo.

[10] Như người mù tưởng tượng ra con voi với những điểm đặc trưng cá biệt hần ta sờ thấy.- thí dụ như người mù nào sờ phải đuôi liền nói rằng con voi giống như một cây chổi. Và người nào sờ phải chân voi lại nói con voi giống như một cái chày v.v...- *Pyī*. Hay giống như một kẻ nào đó, tuy lúc này bị mù. Có thể nói mô tả con voi như thế nào. – Ariyāṅkārā. Xin đọc Phật Tự Thuyết (Udana) vi, 4.

[11] Yếu tố mở rộng có được đặc tính ổn định và hỗ trợ như là trạng thái của mình. tuy nhiên yếu tố này không tự xuất hiện được; nó chỉ xuất hiện chung với bảy yếu tố cấu thành mà thôi. như là: màu sắc, mùi, vị, hương (oja) độ ẩm, độ nóng, và di động. Cho dù điều này là như vậy, nơi bất kỳ thời gian nào thì các pháp ấy cũng ổn định, điều đó được gọi là việc mở rộng. Như vậy những yếu tố cấu thành theo sau là giới – Ariyāṅkārā.

[12] *Abhisandahati*.

[13] Xin đừng đọc *Vācāriya*, nhưng đọc là *thāvariya*=*khetasāmi* hay là điền chủ. nhưng một số người lại đọc là *Pāvāriya*, như là tên của người nông dân. – Tr.

[14] Dhs. §6

[15] trang 84 ở trên.

[16] *nāmarūpam*

[17] *Thāne*.

[18] *Milinda*, i. 95

[19] như là sự hình thành tư tưởng.

[20] Một dụ ngôn cho rằng mãi kho sự xuất hiện đã qua đi; việc nhấn mạnh là nơi sự xuất hiện thực sự của tâm cùng với tiếp xúc v.v... như mặt trời lúc nào cũng xuất hiện chung với lấy ví dụ như các

tia nắng chẳng hạn.- Tr, Xin đọc *Dhs.* §1, dòng thứ 2 và dòng thứ 7.

[21] *Dhs.* § 160

[22] Trong tạp chí Hội Thánh Điển *Pāli* (P.T.S.) ta đọc thấy *hotīti na vuttam* – Ed (NXB)

[23] *Dhs.* § 1

[24] Tr, 84.

[25] *Dhs.* § 6

[26] *Dhs.* § 7.

[27] Xin đọc *Mil.* i. 51, nơi điểm đặc trưng này (*ūhana*) được gán cho ý nghĩa là ‘trí tuệ’ (*pannā*) – Ed (NXB)

[28] Xin đọc *ib.* i. 96, trong đó thực sự câu chuyện dụ ngôn được dùng như là một cái chậu rửa mặt bằng đồng, chứ không phải là cái trống.- Ed (NXB)

[29] *Dhs.* § 8

[30] *Anumajjana*. Morris tìm được nguồn gốc từ *mrj.*, tạp chí Hội Thánh Điển *Pāli* (P.T.S.)

[31] Thuộc hệ thống bốn bậc thiền.

[32] *Dhs.* § 9. *Pīṇayatīti pīti*.

[33] Sukham.

[34] *Dhs.* §10.

[35] P. 145 tt.

[36] thuộc tầng thiền thứ nhất

[37] *Balappattam*. Tác phẩm ‘Mandalay’ MS gọi là *Phalappattam*, ‘đã đạt đến chánh quả’- Ed (NXB)

[38] Như là nghe và nhìn thấy chiếc hồ và khu rừng rậm, v.v... - Do tuần (*yojana*)

[39] *Dhs.* §11

[40] *Mil.* i. 60.”nuong nhờ nơi” (*samādhippabbhārā*) giống như trong một căn hầm. Ba hình ảnh này xuất hiện trong Kinh Nikāya (*Nikāya*), áp dụng cho biển cả, (*S.* iv.79) và cho Níp-bàn (*nt.* 180, v.v...) Bản Dịch tiếng Miến điện ta đọc được từ *Pāṃokkha* .- Ed (NXB)

[41] chuyện dụ ngôn này cũng thấy trong *Mil.* nt. nhưng hơi bị sửa đổi đôi chút và để kể hơn.- Ed (NXB)

[42] A. v. 3

[43] *Dhs.* § 12

[44] *Mil.* i. 54.

[45] Xin đọc *nt.* 55, là nơi nổi nguy hiểm nằm trong dòng sông lũ lụt – Ed (NXB)

[46] D, iii 227; S, ii 68-71, v.v...

[47] Có nghĩa là, biểu tượng của cơ quan, là thành tích, và nguyên nhân thuộc chánh tư duy.- *Ariyāḷankāra*

[48] *Mil.* i. 57. Nghi lực và paggāha được thấy trong bản dịch mang nghĩa là ‘bền cố’ và ‘bền bỉ’ – Ed (NXB)

[49] *Mil.* i. 57; ở đây câu chuyện dụ ngôn không được trích dẫn theo nguyên văn.- Ed (NXB)

[50] *Dhs.* §14.

[51] Cụ thể nơi bất kỳ đối tượng nào trong quá khứ.- Pyy

[52] *Mil.* . i. 59

[53] *Dhs.* § 15. Định (*samādhi*)

[54] nt. § 16

[55] *Trung Bộ Kinh (Majjhima)* i. 292.

[56] *Dhs.* § 17

[57] P. 148.

[58] *Dhs.* § 18

[59] P/ 145 tt.

[60] *Dhs.* § 19 *Jīvitam*

[61] *Dhs.* §§20-24. Chánh (*sammā*) ở đây mang ý nghĩa là không thể đảo ngược lại được và thoát khỏi chuỗi tái sinh (vòng luân hồi) – Pyy.

[62] Xin đọc ở trên tr. 151. xin đọc *Dhs.* §§7, 21 ứng dụng nhập định và tác ý được mô tả như là những từ đồng nhất với nhau.- Ed (NXB)

[63] *Dhs.* §§ 25-31.

[64] Nt. §§ 30, 31

[65] *Tăng Chi Bộ Kinh (Anguttara)* i. 148. có hơi khác một chút.

[66] *Tăng Chi Bộ Kinh (Anguttara)* i. 148

[67] *Dhs.* §§32-34

[68] P. 161

[69] *Alobho*

[70] Xin đọc tác phẩm *Dialogues* ii. 177 trong đó không có từ *Labbhati*, nhưng là *Babbhā* ‘rất có thể’ cụ thể là điều gì là vô thường chắc sẽ tàn lụi – Ed (NXB)

[71] ngã quỷ hay chúng sanh chết đói

[72] xin đọc *Trung Bộ Kinh (Majjhima)* i. 3 với 364; *Visuddhi Magga* ch. IV.- Ed (NXB)

[73] cụ thể là, chỉ thực hành những nghi thức hay bám chặt với những giáo điều – *Dhs.* §§ 1135tt

[74] *Nibbuto*; sống an lạc vì đã diệt dục. – Tr.

[75] *Trong Hội Thánh Điển Pāli (P.T.S.)* đọc là *yathāvagahgabnakusalo*

[76] Xin đọc *Dialogues* ii. 208, n.1: *parinayako*

- [77] Dhs. §35
- [78] Dhs. § 36
- [79] Dhs. §37
- [80] Dhs. xin đọc tr. 164 tt
- [81] *Tăng Chi Bộ Kinh (Anguttara)* i. 51 – *Iti-vuttaka* § 42
- [82] Dhs. §§ 40, 41
- [83] Dhs. §§42, 43.
- [84] Nt. §§44, 45
- [85] Dhs. §§46, 47.
- [86] nt. §§48,49.
- [87] Nt. § 52
- [88] Nt. § 53.
- [89] P. tr. 159; 161
- [90] Dhs. §§ 54, 55
- [91] Giống như một cặp chẵn thuộc giống thuần chủng trong liên kết trong tình thân hữu với nhau *Anu'ika*.
- [92] Paggaha – Dhs. §56 hay là “tham lam” (B.P.E)
- [93] nt. §57
- [94] dưới tiêu đề ‘tinh tấn’ và ‘Định tâm’ tr. 158- 161.
- [95] Dhs. §1
- [96] có nghĩa là những gì chưa đạt được trạng thái hỷ lạc khi nhập thiền *Jhāna*. - *Pyī*
- [97] Như các tên trộm muốn chiếm lấy đối tượng trong bóng tối – *Pyī*. Xin đọc từ hy lạp *δρῆις*
- [98] Asamsappana. Khi đưa trẻ do dự nghĩ rằng, tôi sẽ làm điều này, làm điều kia chẳng? – *Tīkā* xin đọc *Tăng Chi Bộ Kinh (Anguttara)* v. 288 tt. 291.
- [99] *Pyī* và Hội Thánh Điển *Pāli* (P.T.S.) đọc là *nicchayapaccuPatthāna*; nhưng các vị có thẩm quyền người Miến điện hình như lại đọc là *niccala*’
- [100] Hay là ý thức vận dụng bằng giác quan (c) chính là ‘ý thức tiêu biểu cho giác quan.’
- [101] *Tatra-majjhataṭṭā* hiểu theo nghĩa đen là ‘trung điểm’
- [102] Dhs. §251 tt. và tiếp theo sau đây.
- [103] Cõi thiên đàng sắc giới.
- [104] Có nghĩa là, xúc, thọ, tưởng, tư và tâm. – Dhs. § 1
- [105] Các pháp bị loại ra ngoài nằm trong số ba mươi các pháp này; thí dụ như ‘hỷ lạc, và hỷ quyền’ được kể vào thọ ý quyền gộp trong tâm. và ba khía cạnh của Định (*samadhi*) cũng như quân

bình' được gộp trong 'nhất tâm' v.v... - *Ariyāṅkārā*.

[106] *Patva*, đã đạt đến được, đã chiến thắng.

[107] Xin đọc trang 171

[108] Xin đọc tr. 173.

[109] Bị bỏ qua trong phần biên tập của Hội Thánh Điển *Pāli* (P.T.S.)

[110] Xin đọc *Buddhānam desanā*, và sửa lại như trên

[111] *Dhs.* § 2

[112] có nghĩa là không có đầu hay cuối tiếp ngữ đi kèm. - *Ariyāṅkārā*

[113] Hay, vì từ đó chúng tỏ cho thấy bản chất nội tại của tiếp xúc, không thông qua các hình ảnh ngôn ngữ. Từ này hàm chứa một thực tại cơ bản (*Sabhāvapadam*), có nghĩa là thiếu vắng một thực thể sống động. *AnuTikā*.

[114] *Dhs.* §1060

[115] *Vyanjanavasena*, có nghĩa là 'hình dạng từ' – thí dụ như, *kodha*, *kujjhanā*, v.v....

[116] *Dhs.* § 8

[117] như vậy, *cāro*, được tăng cường bằng *vi-* *anu*.

[118] Nt. §419

[119] *B.P.E.*, tr. 358 (v) – như là (1) đề phòng điều xấu, (2) loại bỏ điều xấu, (3) giới thiệu điều tốt (4) duy trì điều tốt. *Dhs.* §32- Ed (NXB)

[120] *Dhs.* §32

[121] *Pyī* đọc (a) giải thích một từ bằng một từ khác; (b) xác định ý nghĩa bằng cách tô điểm thêm hay nhấn mạnh thêm.

[122] *Dhs.* § 2

[123] nt. § 3

[124] *B.P. E.* : tức là điều 'sảng khoái' xin đọc n. 6

[125] *Dhs.* § 3 *B.P. E.*: đây chính là 'qui trình hiểu biết tiêu biểu'

[126] *Trung Bộ Kinh (Majjhima)* iii. 163

[127] *Lege samphasse*

[128] *Sukham*.

[129] Thọ (*vedana*) (cảm giác) là giống cái

[130] *Dhs.* § 4

[131] *Sabhavā*

[132] *Dhs* § 5: ý muốn (*cetana*). *B.P.E.* 'suy tư 'Xin đọc phần sửa chữa trong Compendium. Tr. 235tt.- Ed (NXB)

[133] Dhs. § 6

[134] S. i. 111 (Kindred Sayings) i. 140

[135] nt. 121 (nt. 151)

[136] nt. 207, (nt. 265)

[137] *Trung Bộ Kinh (Majjhima)* i.32 được đọc là *tacchati*. *Pyī* đọc là *gacchati*.

[138] Không tìm ra dấu vết.

[139] Bhavanga. Xin đọc Compendium tr. 266. B Psy.. tr. 171, 178. Tâm lý Phật giáo về thay đổi, Quest Review, tháng mười năm 1917. tr. 16

[140] *Tăng Chi Bộ Kinh (Anguttara)* i. 10

[141] *Manogahanam*. Khái niệm về cảm giác như là một nắm bắt hay bị bắt gặp, là một tư tưởng kinh điển Ấn độ xin đọc B. Psy. (Tâm lý Phật giáo) tr. 59. – Ed (NXB)

[142] Issara.

[143] Xin đọc Jāt. Iv. 82

[144] *Tăng Chi Bộ Kinh (Anguttara)*. Iii. 43

[145] *Trung Bộ Kinh (Majjhima)* i. 491

[146] Không thấy nói tới.

[147] Không thấy nói tới

[148] *Tăng Chi Bộ Kinh (Anguttara)* i. 125 tt

[149] *Tương Ưng Bộ (Samyutta)* iv. 179.

[150] *Milinda* i. 133. Đức Phật đã phát hiện ra đoạn này rất hữu ích, ngài cũng trích dẫn trong *Visuddhi magga* ch. Xvii., và trong *Papanca Sūdanī* ở đây ngài bỏ qua con sông jumna.- Ed (NXB)

[151] Dhs. § 7

[152] Từ *Takka*, tiếng Phạn viết là *tarka*, là một từ Ấn Độ để lý luận, biện chứng hay là lý giải. Gốc từ là *Tak* có nghĩa là quay hay là vặn. Chúng ta chỉ tiếp cận điều này trong ‘cách bàn cãi’ từ *wart*, *vrl* đến vặn xoay. Chính vì thế chỉ có thể là (một khi S.Z. Aung quyết định theo đuổi đã lấy từ *vitakka* (từ) để bắt chước việc chơi chữ của Buddhaghosa về từ này.- Ed (NXB) các tập chú giải của Buddhaghosa có ghi lại như sau: như thể lôi kéo, kê lê kín nước trong một lỗ hổng cũng vậy *takkanam*, *ākaddhanam*. *Vitakkanam* đều thuộc đối tượng trí tuệ.- *Tīkā Vitakka* (tư tưởng khởi sự) nổi lên như thể trí tuệ được dẫn đến với đối tượng thực sự là kéo lê đối tượng đến với trí tuệ.’ *AnuTīkā*.

[153] Nghĩa đen là nhất tâm

[154] Dhs. §8

[155] nt. § 9

[156] Ababhiraddho

[157] Dhs. § 11

[158] Tuy nhiên điều đó được gọi là ‘bền vững’ không do sức mạnh riêng của nó, nhưng vì nó chủ tâm hành động. Thí dụ, kẻ giết người- chỉ đến khi hành động đó được kết thúc – *Tīkā*

[159] Xin đọc Luật tạng i. 68; iii 45 tt (S.B.E. xiii. Xviii) *Adhikaranasamatha*.

[160] Tăng cường *Niyyanikasamadhi* trong Hội Thánh Điển *Pāli* (P.T.S.)

[161] Dhs. § 12

[162] *Abhippasādo*

[163] Dhs. § 13

[164] Tương Ưng Bộ (Samyutta) v. iii . Hội Thánh Điển *Pāli* (P.T.S.) xuất bản, ta đọc thấy từ *āgacchati*.

[165] Trong từ này thì ta nên hiểu đó là cơ quan xúc giác – Ed (NXB)

[166] không lẫn ra xuất xứ.

[167] Xin đọc S. I 15 (Kindreds Saying i. 102) tác phẩm này đã bỏ quên hai từ đầu tiên

[168] nt. 157 (nt. 195)

[169] Trung Bộ Kinh (Majjhima) i. 368

[170] *Dialogues* i. 5, § 10

[171] Hay là, vượt lên trên mỗi đôn binh lười biếng. – tr.

[172] *Uddham yamanam niyyāmo* (phần đầu có nghĩa là cố gắng tiến lên) ‘tikā.’

[173] Nhiệt huyết (*ussāha*) sức chịu đựng liên tục những nỗi bất hạnh, hay là gánh nặng của chính mình.- *AbhidhānaTikā*.

[174] *Samyutta* ii. 28 v.v...

[175] Dhs. § 14.

[176] Dhs. § 16

[177] Giống như mặt đất, ngoài đất, đá và cát v.v... điều còn lại được gọi là tinh tế (*bhūmi sanhā*) chính vì thế hiểu biết, ngoài đá cát Phiền não, thì tinh tế – *Ganthi*. Một bài đọc khác đó là ‘*santhavuttatthena*’ = hiểu theo nghĩa là bền vững và rộng lớn bao la.

[178] Một cách chơi chữ không thể tái diễn được về những loại ‘thành phố bị chôn vùi’: *bhūrīti bhūte atthe ramatī ti*. – Ed (NXB)

[179] Chấm câu một cách cầu thả trong ấn bản Hội Thánh Điển *Pāli* (P.T.S.)

[180] Có nghĩa là Bodhisat. – vị Bồ tát. – *Ariyāḷankāra*.

[181] Tăng Chi Bộ Kinh (Anguttara) ii. 139 tt. xin đọc S. i. 14, 47 (Kindreds Saying. I. 22. 67)

[182] Xin đọc *rati-kāraḷatthena* trong Hội Thánh Điển *Pāli* (P.T.S.) sản xuất,

[183] như trên tr. 195

[184] Dhs. § 19.

[185] *Āyu aya*, cách lý do của câu I, Ed (NXB)

[186] *Yapanā, yapanā* B.P.E. tiếp tục xảy ra, giữ cho tiếp tục xảy ra.

[187] Dhs. § 30

[188] Hay là nhân duyên hay điều kiện. *Tīkā*

[189] Dhs. § 31

[190] những hậu quả xấu như địa ngục. - *Tīkā*

[191] Dhs. § 32 hay là tính vô vị lợi'

[192] Dhs. §33

[193] nt. § 40 tt

[194] nt. § 41.

[195] Nt. § 42

[196] giống như một con măng xà đã nuốt trong một thanh sắt .- *Pyī*.

[197] Dhs. § 43

[198] Tình trạng thiếu vắng chống lại trong hành vi đạo đức về phía Giáo pháp này, không thiếu tính sôi nổi, tương tự như những gì liên kết với ảo tưởng chính là tính mềm dẻo (*muditā*). Tính mềm dẻo chính là Giáo pháp cõi vô sắc từ chỗ nhơ lại đến Sắc, v.v... điều được coi như là mềm dẻo do không có sức kháng cự lại chính là 'tính ngọt ngào (*maddavatā*) *Tīkā*

[199] Dhs. § 46 tt.

[200] Trí tuệ, hết sức mềm dẻo(*muḍu*) bị nhu nhược do tham lam. Trở nên khó sử dụng đối với những hành động đạo đức. Giống như vàng tán thành bột. Trí tuệ thường bị sơ cứng do lừa đảo v.v...cũng trở thành khó sử dụng giống như vàng được tôi luyện đúng mức. Như vậy tính dễ dạy tuy thuộc vào tính chất mềm dẻo đúng đắn mà ra - *Tīkā*

[201] Dhs, § 48 tt

[202] nt. § 50

[203] *Tīkā* đã đưa ra bảng liệt kê sau đây: chữa trị bệnh, truyền tải thông tin, tiếp tục những việc lật vật (khác) cắt bỏ những ung bứu và áp-xe, xức dầu vết thương, gây nôn hoặc cho thuốc nhuận tràng, nấu chất bài tiết, sửa soạn dầu xức mắt, (tại sao năm điều này không được gộp lại trong nhóm đầu tiên?) dâng cúng tre, lá cây lợp nhà, hoa trái, bột tắm, tắm xĩa răng, nước rửa mặt, bột trị bệnh, hay phấn; lời tán tỉnh, câu truyện phiếm, vuốt ve trẻ nít. Xin đọc, một danh sách liệt kê gần tương tự như vậy trong *Milinda* 370

[204] Những điều này bao gồm: *vesiyāgocara*, xin của bố thí tại nhà một gái điếm vì thân thiện với cô ta; *vidhavagocara*: hay xin của bố thí tại nhà một phụ nữ ly dị với chồng mình; *thullakumārīgocara*, hay xin của bố thí tại nhà một người đầy tớ gái già cả; *pandakavocara*. Hoặc xin bố thí tại nhà một tên hoạn quan; *pānāgārāgocara*. hay xin của bố thí tại nhà một người bán đồ nhậu; *bhikkhunīgocara*, hay xin của bố thí tại những tịnh thất của các vị ni cô. - *Tīkā*

[205] Có nghĩa là thu thúc theo Giới Bản (*pātimokkha*) (bản kinh i. 1-69) thu thúc các căn quyền, sống chánh mạng thanh tịnh, quán tưởng thọ tứ vật dụng. Xin đọc Thanh Tịnh Đạo (*Visuddhimagga*) *Vis.Magga*. ch. i

[206] Sangaha. Dhs. §§ 58-120.

[207] Dhs. § 58 tt. (*kotthāsavāra*) v.v....

[208] bài đọc trong Hội Thánh Điển *Pāli* (P.T.S.) phát hành (*dhammuddeso* như trước đây . – Tr.)

[209] Chúng giúp việc như là các Giáo pháp cùng xảy ra. đây chính là việc mở rộng *tatha* (*Tīkā*)

[210] đây là phần mở rộng của *annatha* (*AnuTīkā*)

[211] *Patthāna*

[212] không tìm thấy tông tích. Xin đọc *Tương Ưng Bộ* (*Samyutta*) v. 64 tt.

[213] Như đã được giới thiệu trong loại chính yếu đầu tiên này. - *Ariyāḷankāra*

[214] Một từ triết học Kinh Viện dành cho các chi trong Bát Chánh Đạo được gọi là Chánh ngữ, chánh nghiệp và chánh mạng, không nên xuất phát từ những điều đi ngược lại với ba điều này. – Compendium, tr. 97, n. 2 – Ed (NXB)

[215] *Tương Ưng Bộ* (*Samyutta*). Iv. 195

[216] *Trung Bộ Kinh* (*Majjhima*) iii. 289.

[217] Xin đọc trong tạp chí Hội Thánh Điển *Pāli* (P.T.S.) ấn bản

[218] *Dhs.* §§ 95 tt

[219] *Xin đọc trong tạp chí Hội Thánh Điển Pāli* (P.T.S.) ed

[220] *Dhs.* §§ 112-120.

[221] *Dhs.* § 121.

[222] *Bhāvo ti satto, yo koci vā attho.* - *Tīkā*

[223] *Dhs.* § 146

[224] *Dhs.* § 147

[225] Nghĩa là hiểu biết như là quyền, lực, chánh đạo, nguyên nhân, nghiệp đạo, và một trong số các cặp đã bị bỏ qua. Xin đọc *Dhs.* §§ 16. 20 19, 34, 37, 53, 55,- Tr.

[226] *Nt.* §§148 tt.

[227] *nt.* §§150 tt.

[228] xin đọc *Dhs.* §§ 258-61

[229] *Sahagatam* không có ý nghĩa gì ở đây ngoại trừ ‘đi kèm theo với điều gợi ý cho biết thông qua hành vi và lời nói [về lòng kính trọng người cao tuổi và về lòng sẵn sàng thi hành bổn phận của mình] – *Pyī*.

[230] *Patisambhidā*

[231] Có nghĩa là 40 đề mục thiền định *Kammatthanās* trừ *āloka* và *ākāsa*, *xin đọc Compendium.* 202 tt.

[232] Hãy đọc *bhikkhūnam pattam.* Hội Thánh Điển *Pāli* (P.T.S.) ta đọc thấy: ‘hãy đi và đem lại bát khất thực của vị Tỷ khuru, ‘

[233] Hoặc là cho chính mình hoặc cho người khác.- *Pyī*

[234] có nghĩa là toàn bộ qui trình hành vi đạo đức, hay là những cơ sở hành vi đem lại công đức.- *Pyī*.

[235] Điều này bao gồm việc bố thí, vì với tư cách là một người bố thí đáng yêu, hy sinh một điều vô tỷ vết, lại nhận được thành quả của một việc khác, chính vì thế một người nào đó tỏ lòng tùy hỷ phước sẽ cảm thấy sung sướng nơi những thành tích của người khác vậy,

[236] Hoặc có nơi gọi là *thāne* được giải thích trong các tập chú giải như là đã đề cập đến trong Tập Chú giải Bộ Vị Trí

[237] Xin đọc chú thích ở trên.

[238] Hay, công đức được thực hiện với trí tuệ bao hàm toàn diện và được thực hiện không nhờ vào trí tuệ đó – Tr.

[239] Nghĩa là lòng đạo hạnh nơi người nhận. – Tr.

[240] Hiểu theo nghĩa tương ưng trí và không có sự trợ giúp từ phía bên ngoài, cả hai vấn đề này chỉ là một. – Tr.

-ooOoo-

[Đầu trang](#) | [Mục lục](#) | [01](#) | [02](#) | [03](#) | [04](#) | [05](#) | [06](#) | [07](#) | [08](#) | [09](#)

Chân thành cảm ơn Tỳ khưu Thiện Minh đã gửi tặng bản vi tính (Bình Anson, 12-2005)

[[Trở về trang Thư Mục](#)]

last updated: 15-01-2006