

Chú Giải BỘ PHÁP TỰ (Atthasālinī)

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

Bản tiếng Việt: TỖ-KHUU THIỀN MINH

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

PHẦN VIII

TÂM SIÊU THỂ (LOKUTTARA) [1]

Chương I

SƠ ĐẠO

Như vậy đang khi muốn nêu rõ tâm thiện tạo ra nhiều triển vọng đa dạng dưới ba hình thức tái sanh, giờ đây để làm rõ tâm thiện siêu thể ở góc độ sống vượt qua hẳn toàn bộ những điều kiện tái sanh[2], một lần nữa chúng ta lại bắt đầu vấn đề với câu hỏi: ‘Hiện trạng thiện pháp là gì vậy?’ [3]

Về điểm này ta phải hiểu từ ‘Siêu thể’ (lokuttara) mang ý nghĩa gì? [214] Lý do là tâm này mang sẵn đặc tính siêu thể (hay là thánh), nên nó vượt qua hẳn những hiện trạng phàm tục, chính vì đặc tính vượt qua hẳn những hiện trạng phàm tục như vậy, nên tâm này chiếm vị thế thống lãnh những hiện trạng (phàm tục) đó.

‘Những người tu tiến[4] thiền định (Jhana)’ có nghĩa là những ai phát hiện, tạo ra được và phát triển thiền định đạt đến mức độ “nhập định” chỉ nội trong một sát na (tia lóe) định tâm ngắn ngủi.

Vì tâm này thoát khỏi những hiện trạng phàm tục, và ra khỏi vòng luân hồi tái sanh, thế nên nó còn mang đặc tính ‘hướng ngoại’. Hoặc giả, có một số người đó nhờ thiền định (Jhana) mà đạt được những tiến bộ đạo đức; do vậy định tâm này mới có tên gọi là ‘định tâm hướng ngoại’. Người nào có khả năng tâm này sẽ hiểu rõ Khổ đế, Tập đế, Diệt đế và Đạo đế.

Lại nữa, tâm siêu thể chẳng giống như những gì bấy lâu nay ta thường quan niệm như là ‘dẫn đến’ tích tập[5]’ nghĩa là giúp ta tích lũy hoặc tăng thêm khả năng “Chết” cũng như tái sanh nơi vòng luân hồi tái sanh do tâm thiện thuộc ba cõi hiện hữu tạo ra. Nhưng trong trường hợp như vậy, ngay cả khi kẻ nào tạo được cho mình một rào cản cao tới mười tám “khỷ tay” đi chăng nữa, thì vẫn có người nào đó có thể dùng “chiếc búa to” đập tan hoặc phá sạch những gì ta đã tích lũy được từ bấy lâu nay. Chính vì thế tâm siêu thể được coi như có chức năng chấm dứt hoặc xóa bỏ “tử” và tái sanh thông qua tâm thiện cả ba cõi ta đã tích lũy được từ bấy lâu nay, bằng cách vô hiệu hoá các nguyên nhân tạo ra tử và tái sanh; chính vì thế tâm siêu thể lại là hướng dẫn xuất ly nhằm đoạn trừ tà kiến.

Trong đoạn văn ‘nhằm đoạn trừ [tà] kiến (hay quan điểm bất thiện)’ từ ‘quan điểm’ được gọi là ‘điều tạo ra tà kiến’ y hệt như khi ta nói ‘điều tạo ra rác rưởi’ ‘điều tạo ra phân tro’ điều này ám chỉ những điều ô uế, điều dơ bẩn v.v...[6] Hoặc gộp chung lại trong sáu mươi hai tà kiến và được liệt kê thành những “quan điểm” – chính vì thế ta gọi đó là ‘điều tạo tà kiến’, hoặc qui trình các hiện trạng này chính là qui trình tạo ‘quan điểm’ (gồm cả chánh kiến lẫn tà kiến) – và đó chính là ý nghĩa của cụm từ này. Cũng tương tự như vậy từ ‘tiến trình hay tiến bộ’ tạo quan điểm đều có cùng ý nghĩa như vậy. Những hiện trạng nào vậy? (thân kiến) (theory of individuality[7]) về hoài nghi, giới cấm thủ = silabbata-paramasa, và những pháp bất thiện như tham dục, sân hận, và si mê chỉ dẫn đến trầm luân cùng với những tương ưng khác. Chính vì những điều đó chúng ta cho rằng điều đó tương tự như qui trình dẫn đến tà kiến xuất phát từ bản chất thuộc qui trình tạo tiến hóa nơi Sơ Đạo. Chính vì thế sáu mươi hai tà kiến cũng như những pháp bất thiện đó là ‘những điều tạo quan điểm.’

Đối với những tà kiến này, nhằm đoạn trừ nghĩa là mục đích diệt trừ tận gốc.

‘Đệ nhất’ đây chính là thứ tự để đếm, và cũng là điều đầu tiên chúng ta gọi nhớ lại mà thôi.

‘Cõi’ (bhūmi): trong những đoạn văn như ‘về cõi chưa được vén mở.’ Trần gian vĩ đại này được gọi là ‘cõi’; trong những đoạn như ‘nơi cõi dục giới.’ Một hiện trạng tâm được gọi là ‘cõi’. Nhưng ở đây ta muốn ám chỉ đến chánh quả do cuộc sống tu trì đem lại, cũng được gọi là ‘địa vực’ do bởi lý do đây là cơ sở (là mảnh đất dụng võ) tạo ra những pháp tương ưng, hoàn toàn tùy thuộc vào cõi này. Hoặc cũng còn được gọi là “cõi”, cho dù có vượt qua hần thế gian. “Cõi” tự xuất hiện, không giống như Níp-Bàn, là hiện trạng không được tỏ hiện ra. Để ‘đạt được Sơ Đạo’ ta nên hiểu đây là giai đoạn thứ nhất có nghĩa là thắng vượt được (chiến thắng hay đắc sơ quả của đời sống phạm hạnh). Và việc đạt đến quả Nhập Lưu (Sotapanna) [215] ‘viễn ly khỏi’ có nghĩa là tách biệt khỏi bằng cách diệt tận gốc, tổng khứ khỏi (chấm dứt hay diệt).

Giờ đây cho dù thiền định siêu thế không được hoàn tất mà thiếu tiến hành, tuy nhiên xuất phát từ dục quan không những chỉ để [khẳng định nhưng còn] để nhấn mạnh ở đây là Thiền định này đi kèm với tiến hành. [Đức Phật] đang khi loại bỏ một công thức liên quan đến ‘hành nan, đắc tri,’ v.v...[8] Ở đây con người ta đang khi thải hồi cái bản chất thấp hèn đang khi theo đuổi con đường Thiền định, lại Đắc Đạo chỉ sau một thời gian dài, khuất phục được trực giác quá chậm chạp trì trệ này. Như vậy, bất kỳ cơ hội nào không được xác định (khi bản chất thấp hèn bị thải hồi) được biết đến như là một hành nan và một đắc tri. Ta đã chứng tỏ điều đó vào cơ hội nào? Cơ hội[9] đó khi bản chất thấp hèn tái sinh sau khi đã bị loại bỏ được một lần, hai lần, thì vào cơ hội thứ ba cũng vẫn bị loại bỏ y nguyên và bị tách rời hoàn toàn khỏi đạo – điều này ta đã minh chứng thấy như vậy. Bản chất đó được gọi với tên là hành nan và đắc tri. Với chừng đó thế thì vấn đề đã quá rõ ràng. Chính vì thế việc giải thích ở đây nên được hiểu ngay từ đầu như sau:

Người nào đó, hiểu được tứ đại hiển, thì cũng am tường được sắc, hiểu được phi sắc. Nhưng khi hiểu được sắc và phi sắc (siêu hình) thì cũng có thể thực hành Khổ, khó khăn và mỗi một- đối với người đó tiến hành thực sự là đau khổ. Và người nào đã hiểu ra sắc và phi sắc (siêu hình) trong cuộc sống Thiền định, nếu có sự chậm chạp xảy ra (thể hiện) nơi đạo thì trực giác cũng diễn ra rất chậm chạp. Kẻ nào hiểu được (một cách dễ dàng sắc và phi sắc (siêu hình) khi xác định được tính [phức tạp] của tuệ tri sắc, đều thực hiện điều đó với đau khổ, khó khăn và mỗi một, và kẻ nào sau khi đã xác định được [điều phức tạp đó] đang khi theo đuổi cuộc sống Thiền định, thì cũng cảm nhận thấy được hành nan và đắc tri.

Một số người khác đang khi xác định được điều [phức tạp] thuộc tuệ tri sắc, họ hiểu ra được những tương quan nhân duyên cũng tạo ra cảm giác mỗi một do đau khổ và khó khăn như vậy. và khi kẻ nào đã hiểu thấu được những tương quan nhân quả trong việc theo đuổi cuộc sống Thiền định sẽ tạo ra được đạo sau một thời gian dài, [216] thì cũng phải trải qua hành nan và đắc tri.

Một số người khác nữa, đang khi hiểu được những tương quan nhân quả, lại thâm nhập được vào các pháp ấn (thuộc tính vô thường v.v...) cũng cảm thấy mệt mỏi, cộng với đau khổ cùng những khó khăn. Và kẻ nào theo đuổi cuộc sống Thiền quán, đã thâm nhập được các pháp ấn chỉ đặc biệt tạo ra được đạo sau một thời gian dài, thì cũng tỏ ra cho thấy hành nan và đắc tri. Một số người khác nữa đang khi thâm nhập được vào các pháp ấn – Thiền quán của người đó nhạy bén, quả cảm, rõ ràng và nhiệt thành được- nắm chặt được những ước muốn Thiền quán, thì cũng còn mỗi một do đau khổ và khó khăn tạo ra nữa. Và người đó nắm bắt được ước muốn đó, sống cuộc sống Thiền quán nhưng lại tạo ra được đạo chỉ sau một thời gian dài, cũng cho thấy hành nan và đắc tri. Họ[10] đang chứng tỏ giai đoạn này được gọi là giai đoạn “hành nan và đắc tri”. Chúng ta nên hiểu ba giai đoạn tiến hành sau đây theo cách thức này.

Trong danh sách ‘xúc v.v...’ bốn từ: - tín quyền. “tri vị tri quyền” chánh ngữ, chánh nghiệp, chánh mạng – là những đặc điểm phụ[11]. Từ ‘chỉ đạo[12]’ v.v... cũng chỉ là những điều phụ, xuất hiện nơi những đoạn chú giải và trong những chú giải thuộc ‘tâm’, v.v... Điều còn lại toàn bộ đã được đề cập đến ở trên[13]. Nhưng pháp siêu thế thông qua những ‘giai đoạn’ (hoặc lãnh vực) ở đây lại là một nét đặc trưng rõ rệt.

Đối với những giai đoạn này tín quyền, ‘tri vị tri quyền[14]’ đã nổi lên, thông qua những phương tiện nhập thiền trước đó. Vị nào đang tu luyện một cách thích hợp ‘tôi sẽ biết được đạo dẫn đến bất tử

chưa từng được biết, hiểu ra được Tứ Diệu Đế, biết rõ được dòng thác tái sinh liên tục, chưa từng được biết và những trạng thái này, v.v...nên được hiểu thông qua phương pháp đã được đề ra ở trên nơi tiết mục bàn về tuệ quyền[15].

‘Chánh ngữ’ là cách ăn nói bất thiệp hay đáng tán dương, một tên dành để gọi việc kiêng cử khỏi tà ngữ thông qua việc chấm dứt (cắt đứt) hoàn toàn khỏi hạnh kiểm bất hảo trong lời nói. Chánh ngữ lấy hiểu biết[16] làm trạng thái, kiêng cử khỏi tà ngữ làm phận sự, và loại bỏ hoàn toàn tà ngữ làm thành tựu.

‘Chánh nghiệp’ chính là hành động bất thiệp hay đáng tán dương, một tên gọi dành để gọi việc kiêng cử không sát sanh. và v.v... thông qua việc cắt đứt (chấm dứt) hoàn toàn tà nghiệp (wrong action). Trạng thái của Chánh nghiệp lấy việc tạo ra, gắng theo hay làm thức tỉnh các pháp tương ứng cho hành vi tốt. Phận sự của nó chính là kiêng cử khỏi (tà nghiệp), lấy việc cắt bỏ (đoạn tuyệt) dứt khoát với tà nghiệp làm thành tựu.

‘Chánh mạng’ chính là cử chỉ bất thiệp hay đáng tán dương, một tên dành để gọi việc kiêng cử khỏi tà nghiệp (wrong livelihood). Nó chọn việc Thanh tịnh[17] làm trạng thái, lấy việc bảo vệ cuộc sống làm phận sự [217] lấy việc loại bỏ (chấm dứt) hoàn toàn tà nghiệp làm cách thành tựu. Hay, trạng thái, v.v... ở đây nên được hiểu là thông qua điều đã đề cập đến về ba điều kiêng cử[18] nêu trên.

Như vậy, nhờ ba hiện trạng Đạo được đề cập đến ở trên ta nên hiểu đây là năm hiện trạng trong Bát Chánh Đạo. Thiếu những (chi Đạo này) và cũng giống vậy thiếu tâm bi (và) tùy hỷ nơi bất luận pháp[19] nào, nên lưu ý là, đối với ba yếu tố xảy ra nơi bản văn Kinh Phật ở đây, bi và tùy hỷ lại lấy chúng sanh làm đối tượng; trong khi đó những hiện trạng siêu thế trên lại có Níp-bàn làm đối tượng; chính vì thế hai điều này không được kể ra đây. Ở mức độ ý nghĩa rõ nét nơi phân đoạn trích trong phần Tóm Lược. Trong phần chú giải thì các từ ‘chi Đạo’ và ‘Đạo được gộp lại’ mang ý nghĩa tương ứng ‘Một phần đạo’ và được gồm tóm trong đó, có liên quan, thì Đạo giống như điều gộp lại trong một khu rừng chính là cánh rừng gộp lại vậy.

Trong câu “hỷ giác chi (rapture) (hay là giác ngộ hoàn toàn)[20] câu này có nghĩa Hỷ là một yếu tố thuộc trí tuệ trọn vẹn. Về điểm này ‘giác chi (bodhi = giác ngộ) cũng có thể được hiểu là hiện trạng của một người nào đó có được trí tuệ (hay giác ngộ) hoặc là người được giác ngộ. Vị Thánh đệ tử (Ariyan Disciple) được giác ngộ thông qua sự hài hoà nơi tất cả bảy giác chi: Niệm, trạch pháp, tinh tấn, Hỷ, khinh an, định và xả. Điều này nổi lên [ngay vào sát na chúng ta cảm nhận được] những điều siêu thế. và điều này đối lại với nhiều hiểm nguy đa dạng vào thời điểm bị tiếm nhiễm và lãng quên, vào thời điểm ân định và chiến đấu. Đắm nhiễm dục lạc và tu hành khổ hạnh. và vào thời điểm đam mê đoạn kiến và thường kiến. v.v... chính do sự thích hợp nơi các pháp vào sát na khi mà các pháp siêu thế nổi lên được gọi là sát na giác ngộ (bodhi). Và động từ *bujjhati* (tức là tỉnh thức, được giác ngộ, hay hiểu biết) ám chỉ sự nổi lên từ “giác ngủ” liên tục nơi bản chất thấp hèn, hay là việc thâm nhập được vào Tứ diệu đế, hay là tác chứng được Níp-Bàn. Thành tố như Giác ngộ được gọi là tính chất thích hợp giữa các pháp, lại chính là giác chi. Giống như chi thiền, chi Đạo, v.v... vị thánh đệ tử được giác ngộ nghĩa là giống như thích hợp giữa các pháp đã giải thích gọi là Bồ-đề hay giác ngộ những yếu tố tiềm năng giác ngộ này chính là những yếu tố giác chi hay là chính giác ngộ vậy. Giống như những thành phần của một đạo quân, hay một đoàn chiến xa, chính vì thế các luận sư chú giải thường nói: ‘giác chi chính là những thành phần tiềm năng nơi một con người đã được giác ngộ.’

Hơn thế nữa, thế thì những giác chi đó được hiểu theo nghĩa nào? Chính vì chúng dẫn đến giác ngộ, và chính vì nhờ đó mà chúng ta được giác ngộ. [218] Chính vì chúng ta được giác ngộ một cách thích hợp, chính vì chúng ta đã được giác ngộ một cách thấu đáo, chính vì chúng ta được giác ngộ một cách thích đáng. Như vậy bằng cách phân tích này ta cũng có thể nói ‘giác chi chính là được hiểu thấu đáo như vậy’.

Còn nữa, giác chi chính là yếu tố giác ngộ bất thiệp và đáng tán dương. và Hỷ giác chi’ có nghĩa là chính (Hỷ) đó lại là một yếu tố giác ngộ trọn hảo. Trong đoạn chú giải về nhất tâm v.v...[21] từ này xuất hiện ý nghĩa cần được hiểu theo cùng một ý nghĩa như đã nêu trên.

‘Thuộc các hiện trạng đó[22]’ có nghĩa là đề cập đến những hiện trạng Tứ Diệu Đế. Vào sát na đó đã trở thành đặc chứng. ‘điều đó chưa từng được hiểu biết một cách thấu đáo.’ Có nghĩa là, mặc dù những hiện trạng đó (Tứ Diệu Đế) hiện giờ đã được hiểu một cách thấu đáo nhờ đạt đến sơ Đạo, tuy

nhân khi một người nào đó đã gia nhập vào một thiền viện là nơi người đó chưa bao giờ lui tới và ngồi thiền giữa nơi tiền sảnh thiền viện đó. ở đây ta nói tới điều người đó trước kia chưa bao giờ lui tới. Nói rằng, ‘tôi đã đến một nơi trước kia tôi chưa bao giờ đặt chân tới’. và nơi đó được trang hoàng với hoa đăng người đó chưa từng được chứng kiến bao giờ, và được mặc áo cà sa là điều người trước đó chưa từng mặc. và dùng thứ thức ăn mà người đó chưa bao giờ thường thức trước đó, ta có thể nói những việc đó có liên quan đến những kinh nghiệm mới, người đó nói. ‘Tôi đã dùng một bữa ăn mà tôi chưa bao giờ được thưởng thức trước đó.’ và v.v... chính vì thế, ở đây cũng vậy chính vì những hiện trạng này người đó chưa bao giờ cảm nghiệm được trước đó, chính vì thế ta đề cập đến từ ‘vị trí’ và cũng giống thế đối với [những từ tương đương như ‘chưa bao giờ nhận thức được.’ v.v...]

Về các từ ‘chưa bao giờ nhận thức’ có nghĩa là trước kia ta chưa được chứng kiến tận mắt những điều như trí tuệ giác ngộ; ‘chưa bao giờ đắc’ có nghĩa là không thể “đạt đến được” hiểu theo nghĩa trước kia ta chưa từng lui tới được. ‘chưa bao giờ hiểu được’ có nghĩa là (không thể) làm rõ được bằng trí tuệ hay Thiền quán. ‘chưa bao giờ được tác chứng’ có nghĩa là không phơi bày ra ngay trước mắt được.’

Để ‘thực chứng’ có nghĩa là ‘nhằm mục đích đem ra phơi bày (trình diện) ngay trước mắt’ và vì toàn bộ cấu trúc được thực hiện với từ này, thế nên phải được thực hiện với các từ khác nữa. - cụ thể là, nhằm mục đích biết được điều ‘chưa biết’, nhận thức được điều ‘chưa từng nhận thức’ và đạt đến được điều ‘chưa từng đắc,’ tức là hiểu được điều chưa từng hiểu được.

Trong câu ‘từ bỏ bốn khẩu ác hạnh[23]’ khẩu ở đây nên được hiểu là ‘điều phát ra âm thanh’. Tư cách đạo đức có thể bị tha hoá do bất kỳ một trong ba lỗi lầm như (tham, sân, si) và biến thành hạnh kiểm xấu. Hạnh vi xấu được tạo ra hay hoàn tất do lời nói chính là hành vi xấu do lời nói mà ra. ‘sự chừa bỏ’ (*āraṭi*) có nghĩa là ta hân hoan (vui vẻ) tránh xa bốn loại hành vi xấu xuất phát từ lời nói mà ra. ‘Kiêng tránh’ (*virati*) có nghĩa là ta hoan hỷ xa tránh khỏi những điều xấu xa đó, ‘ngăn trừ’ (*pativarati*) có nghĩa là xa lánh những điều xấu xa đó, ta hân hoan vì không can dự vào những điều xấu xa đó. Như chúng ta đã biết tiếp ngữ được thêm vào dùng làm điểm nhấn mạnh. Toàn bộ ba từ này đều là những từ đồng nghĩa có nghĩa là tiết chế. ‘kiêng cử’ (*veramanī*) có nghĩa là loại bỏ, phá huỷ tình trạng thù địch. Đây cũng là một từ đồng nghĩa với việc tiết chế.

[219] Hơn thế nữa, ta nói lời vọng ngữ...v.v... thông qua bất kỳ cố ý nào được kể như đã phạm phải điều khẩu ác hạnh. Khi việc kiêng cử thuộc tâm siêu thế này nổi lên. Điều này không cho phép bất kỳ sự can phạm xảy ra nơi một hành vi như vậy. Nó loại bỏ qui trình hành động (có nghĩa là cố ý) vì thế cụm từ ‘để không sai phạm’ cũng được hiểu tương tự như vậy có nghĩa là không cho phép thực hiện một hành động như vậy, nó loại bỏ qui trình hành động, chính vì thế mà ‘từ bỏ’. Và ai phạm phải bốn điều hạnh, bằng bất kỳ cố ý nào thì được cho là đã vi phạm nguyên tắc đạo đức’. Một khi việc kiêng cử thuộc tâm siêu thế này nổi lên. nó sẽ không cho phép việc vi phạm đó. Chính vì thế, ‘không vi phạm’ ‘không vượt quá giới hạn’ (*anattikkamo velā*) trong những đoạn văn như ‘vào thời đó[24]’ từ ‘velā’ có nghĩa là ‘thời gian’. trong câu ‘ngài sống trong Uruvela,’[25] vela ở đây có nghĩa là ‘một đồng’ [cụ thể như một đồng cát (uru)]. Trong câu ‘đang được vững vàng do bản chất, ngài không vượt qua giới hạn[26]’ vela ở đây có nghĩa là ‘biên giới’ vì điều này không vượt quá giới hạn, ở đây cũng có nghĩa là ‘ranh giới,’ khẩu thiện hạnh được ám chỉ là những giới hạn. vì nó không thể được vượt qua. Chính vì thế kẻ nào phạm phải bốn khẩu ác hạnh do bất kỳ cố ý nào được gọi là đã vượt qua giới hạn ‘đạo đức’. Khi việc kiêng cử thuộc tâm siêu thế này nổi lên nó không cho phép (cố ý) vượt qua khỏi giới hạn (đạo đức). – chính vì thế ‘không vượt quá giới hạn’ hoặc giả, ‘vela’ có nghĩa là trừ khử. (velayati) ngài trừ khử điều gì vậy? Bốn điều khẩu ác hạnh. Từ việc trừ khử cái gọi là sự phồn vinh và hạnh phúc. Đây chính là ý nghĩa nên được hiểu thông qua hai từ này. Cuối cùng ‘để trừ khử đường đi cấp cao’ nghĩa là ‘người đó trừ khử đường đi nước bước’ nghĩa là người đó trừ khử nền tảng nhân duyên bốn khẩu ác hạnh mà ra; chính vì lý do đó điều này muốn ám chỉ đường lối đi” đây là định nghĩa của từ:- nhân, như là tham dục v.v... thuộc bốn khẩu ác hạnh trói buộc, khiến cho con người ta bị trói buộc vào vòng luân hồi tái sinh.- chính vì thế ‘phá bỏ lối đi’ có nghĩa là kiêng cử những điều phá vỡ khẩu ác hạnh[27] mà ra. Hơn thế nữa điều kiêng cử này được gọi là ‘chánh ngữ’ có được do một loạt những kinh nghiệm có được trước khi đắc đạo. Do bởi ý mà con người ta có thể kiêng cử, tiết chế không nói điều vọng ngữ, do người khác nói những lời vu khống v.v... Nhưng lời nói đó được kiểm chế trong kinh nghiệm ý thức vào ngay sát na thuộc tâm siêu thế; vì việc kiểm chế chỉ nổi lên khi ta cắt bỏ kiểm chế khỏi bốn cố ý khẩu ác hạnh tạo ra, và hoàn tất được chi đạo. Từ bỏ

thân ác hạnh' điều này có nghĩa là từ những hành vi sai trái như sát sanh, v.v... do thân tác tạo ra hay đi kèm với thân. Điều còn lại nên được hiểu theo phương pháp đã được nêu ở trên.

Và điều kiêng cử này cũng được gọi là chánh nghiệp [28] chỉ đạt đến được nơi một số kinh nghiệm giác ngộ được trước khi ta đắc Đạo; vì khi biết suy nghĩ thì con người ta sẽ kiêng cử không sát sanh [220] Một số người khác lại kiêng không trộm cắp và kiêng không tà dâm. Ta chỉ đạt đến được điều này khi ta có tâm kinh nghiệm trong sát na tâm siêu thế. Vì kinh nghiệm đó chỉ xuất hiện khi việc kiêng cử cắt đứt được nguyên nhân ba cố ý do thân ác hạnh đó để hoàn tất chi Đạo.

Liên quan đến việc 'từ bỏ' ở đoạn chú giải về chánh mạng[29] ta chỉ duy trì được tà mạng thông qua bất kỳ cố ý nào được cho là đang theo đuổi tà mạng đó. Nhưng khi việc kiêng cử lại thuộc về tâm siêu thế nổi lên nó không cho phép cố ý này tiếp tục được thực hiện; chính vì thế ta gọi là 'bỏ dở dang'. Ta nên hiểu cấu trúc trên theo cách này và chẳng hề có điều gì có thể tách biệt gọi là 'nuôi mạng' cả, mà chỉ hiểu biết đi kèm với lời nói và hành động mà thôi, vì 'nuôi mạng' chỉ là một phần và một bộ phận của lời nói và hành động mà thôi. Nhưng thông qua cách phụ thuộc liên tục vào bốn nhu cầu thiết yếu[30]. Nên chánh mạng đã bị tách ra khỏi hai hành động này và được dạy như vậy. chính vì lý do đó chánh mạng không có bất kỳ phạm sự [tách biệt nào] và không thể hoàn thành được Bát Chánh Đạo [thông qua bất kỳ số lượng nào]. Vì vậy phương pháp này cần tạo ra một 'phạm sự' để cho chánh mạng và để hoàn tất được các yếu tố Bát Chánh Đạo đó. Vì nuôi mạng nếu có thất bại, thì chỉ thất bại nơi các 'thân môn' và 'khẩu môn' mà thôi, chứ không thể thất bại nơi 'ý môn' được. Nếu nuôi mạng có tạo ra được thành công nào thì cũng chỉ là những thành công nơi hai "môn" này mà thôi. sinh mệnh chẳng tạo ra được thành công nào nơi ý môn đâu và những sai phạm xuất hiện nơi thân-môn không liên quan gì đến sinh mệnh đâu; cũng giống vậy nơi khẩu-môn, có liên quan đến khía cạnh này, các vua chúa và quan quyền say mê tiêu khiển và tỏ ra về can đảm, lại ham mê tiêu khiển hoặc trộm cướp trên đường hay phạm tội ngoại tình. Đây là một nghiệp bất thiện thuộc thân; việc kiêng cử các hành vi đó chính là chánh nghiệp. Bất kỳ bốn khẩu ác hạnh người ta phạm phải không do nuôi mạng chi phối đều là nghiệp khẩu bất thiện mà ra. Kiêng cử những hành vi đó chính là chánh ngữ. Và vì nuôi mạng, mà làm bất kỳ một nghề nào như: người thợ săn, người đánh cá v.v... có thể sát sanh, bất kỳ vụ trộm cướp nào con người ta có thể phạm phải cho dù họ có thể tà dâm (nơi những khoái lạc giác quan đó) điều này được coi như là tà nghiệp vậy; kiêng cử không phạm phải những điều đó được gọi là chánh nghiệp. Sau khi đã nhận của đứt lót, bất kỳ điều dối trá nào họ có thể nói, bất kỳ lời vu khống nào họ có thể thốt ra, bất kỳ lời nói thô bạo nào, hay bất kỳ ý nghĩ nào hằn có thể phạm phải - thì điều này cũng được gọi là tà mệnh; kiêng không phạm phải những sai lầm đó đều được gọi là chánh nghiệp. Và như trưởng lão Mahasiva đã nói: đó là sai phạm thông qua "thân môn" và "khẩu môn" vậy. [221] Cho dù nuôi mạng có là nguyên nhân cho những sai phạm đó hay không, thì nuôi mạng được coi như là một nghiệp bất thiện do thân và khẩu mà ra. Kiêng không thực hiện những hành vi đó được gọi là" chánh nghiệp và chánh ngữ." Khi các đồ đệ hỏi, "thế thì nuôi mạng xuất hiện ở nơi đâu?" ngài trả lời, "Trong việc thọ hưởng bốn nhu cầu thiết yếu, đã được cung cấp cho họ liên quan đến ba điều tà mạng[31] cũng chính là nuôi mạng vậy." Nhưng đây chính là đỉnh cao của tà mạng, việc kiêng không can phạm những điều đó được gọi là "chánh mạng". Chánh mạng này có thể được đạt đến nơi nhiều tâm kinh nghiệm trước khi đắc đạo. Vì khi ta cảm nghiệm được một cách ý thức, ta có thể kiêng không sai phạm thông qua "thân môn" và nhiều điều khác nơi "khẩu-môn" nữa. Nhưng điều này chỉ có thể đạt được vào sát na tâm ngay sát na đắc đạo siêu thế; và rồi chỉ có một điều kiêng cử duy nhất có thể nổi lên đó là cắt đứt nguyên nhân mọi ác ý về những sai phạm gọi là tà nghiệp, được tạo ra thông qua bảy nghiệp đạo[32] nơi các 'môn' đó là thân môn, khẩu môn và chu tất chi đạo ở đây chính là điều đã phân tích trong chương chú giải.

Trong số những quyền đó có tín quyền, 'tri vị tri quyền,và nơi những chỉ đạo thì chánh ngữ, v.v... đã được thâm nhập vào. Thông qua những điều được thêm vào thì có chín quyền và toàn bộ Bát Chánh Đạo được công bố trong chương Tóm Tắt.[33]

Trong chương bàn về "Tánh không" đã giữ lại hình thức nguyên thủy của nó. Mặc dù mô thức tiến hành có khác hơn một chút. Hơn thế nữa giáo lý lại được chia thành mô thức 'tánh không', tiến hành 'tánh không', tính 'vô nguyện' và 'tiến hành vô nguyện'[34]. Trong số những điều này thì 'không tánh'(Empty) được sử dụng làm tên gọi Tâm Siêu Thế [35] do ba nguyên nhân sau: nguyên nhân gia nhập vào (thiền viện), do chính những công đức của người đó lập được và do đối tượng thiền mà ra. Bằng cách nào vậy? Nơi Tăng Đoàn Chư vị Tỳ-khuru đã xác tín rõ ràng không có một linh hồn bất biến, các quan điểm phức tạp về vô ngã. Nhưng vì chỉ do nghiên cứu những vấn đề này như: đặc tính

vô ngã, xuaát xứ đạo không thể đạt đến được. Chúng ta cần xem xét những vấn đề này cả về tính vô thường, khổ não và vô ngã (soullessness). Mặc dù vậy Thiền quán của ngài đã dẫn đến những quan điểm nổi bật^[36] về những điều phức tạp thuộc ba cõi, như không tánh. Thiền quán này được biết đến là tánh không. Đứng về phía ‘điều có khuynh hướng diễn ra’ đã đặt cho một tên đạo này là không tánh. Như vậy Đạo đó được gọi là không tánh vì khái niệm này thường xuyên có huynh hướng diễn ra.

Và bởi vì nơi Đạo chẳng tồn tại (trống rỗng) tham dục. Chính vì thế đạo này có tên gọi là “Không tánh” nhờ chính những việc thiện nó tạo ra. Níp-Bàn do chẳng tồn tại (không tánh) tham dục, v.v... nên cũng được gọi là “Không tánh”. Vì đạo nổi lên cùng với Níp-bàn làm đối tượng nên đạo có tên gọi là không tánh khỏi đối tượng. [222] Vì ba lý do trên đạo có tên gọi xuất phát từ những việc thiện và từ đối tượng nhờ có các khế kinh hay phương pháp giải thích giáo lý Vi Diệu Pháp (*Abhidhamma*) chính là giáo lý không có một phương pháp như vậy. Chính vì thế, ở đây ‘không tánh’ có tên như vậy, không phải do chính công đức của nó cũng không do đối tượng, mà từ một sự thật là người mới xuất hiện; vì điều xuất hiện chính là người đứng đầu^[37] và có hai đặc tính: thuộc Thiền quán, và thuộc đạo. Trong đó Thiền định đứng đầu là điều chính yếu là nơi Đạo đã đến; Đạo chính yếu chính là điều chính yếu là nơi quả xuất hiện. Ở đây, do sự xuất hiện của đạo nên ta mới nhập Thiền quán.

Trong câu ‘vô nguyện’^[38] (undesired) chính là tên của đạo, đạo này có tên này do ba nguyên nhân. Bằng cách nào thế? Ở đây chư vị Tỳ-khuru, đã xác tín ngay từ đầu về khổ đế, nhận thấy mỗi phức hệ là khổ đế đó, nhưng chỉ qua nhận thấy được những phức hệ là Khổ đế nên việc nầy sinh đạo không thể đạt đến được, Tỳ-khuru đó cũng nhận thấy chân đế đó mang tính vô thường và vô ngã nữa. Cho đến khi Thiền định của vị đó dẫn đến hợp nhất và rồi khô cạn đi, trừ khử và xả bỏ không còn ước muốn những phức hệ đó nơi ba cõi tái sanh đó. Thiền định này được biết đến là ‘vô nguyện’ (undesired). Ở vị thế điều gì không có khuynh hướng xảy ra, Đạo này được gọi là ‘vô nguyện’ qua Đạo. Như vậy đạo có tên là điều ‘vô nguyện’ bởi vì khái niệm xảy ra và nơi đạo này Tham dục, sân hận và si mê không còn tồn tại nữa chính vì thế đạo đó có tên là ‘vô nguyện’ qua chính công đức của đạo đó. Cũng vậy Níp-bàn do không tồn tại ước muốn đó cũng được gọi là vô nguyện (achanda). Xuất phát cùng với Níp-bàn làm đối tượng, đạo cũng có tên là vô nguyện. Còn đối với ba lý do, v.v... (tiếp tục như đoạn trên)

[223] Có người nêu thắc mắc như sau: - nhưng ‘không tánh, Vô tướng (animitta) vô nguyện’ chẳng phải đã là ba tên dành để gọi Đạo này chăng? Như lời Đức Phật đã nói, ‘này chư vị Tỳ-khuru, có ba cách giải thoát: đó là ‘Không tánh’, vô tướng và vô nguyện’^[39] tại sao trong ba vấn đề này lại chỉ đề cập đến hai ở đây mà thôi và sao lại không đề cập đến vô tướng.? Chúng ta trả lời là: - xuất phát từ chỗ không xảy ra/ bởi vì Thiền quán vô tướng không có thể tự mình đứng vững được chính nơi nó xuất hiện và đưa ra tên cho chính đạo của mình được. Tuy nhiên, Đức Phật tối Cao lại bày tỏ Thiền quán ‘vô tướng’ cho chính con trai của mình là Trưởng Lão Rahula như sau:

*Hãy học điều vô tướng, và từ bỏ lòng kiêu hãnh
Những khuynh hướng xưa nay vẫn dấu kín trong lòng
Như vậy do chế ngự niềm kiêu hãnh đó con hiểu được an tịnh là gì.*^[40]

Còn đối với Thiền quán ‘phân tích’ những thường hằng tướng, kiên cố hạnh phúc và bản ngã^[41] Chính vì thế được gọi là Vô tướng (animitta). Tuy nhiên, cho dù Thiền quán này có phân tích (cắt đứt) với tướng trạng, chính Thiền quán này vẫn thường xuyên hay lui tới với những hiện trạng nơi các tướng trạng này. Chính vì thế nó không thể xuất hiện ở điểm đến và không thể đưa ra một tên cho đạo này được.

Một quan điểm khác nữa: Vi Diệu Pháp (*Abhidhamma*) là một giáo lý đề cập đến những pháp (things) theo nghĩa tuyệt đối. Và theo nghĩa tuyệt đối đó lại luôn không có đủ những nguyên nhân tạo ra đạo vô tướng. Bằng cách nào vậy? Giải thoát được gọi là vô tướng đã công bố vì phương pháp giải thoát khỏi vô thường. Và thông qua việc giải thoát đó tín quyền lại rất dư thừa. Do bởi chính đặc tính không phải là chi đạo, việc giải thoát này, hiểu theo nghĩa tuyệt đối, không thể tự nó có thể gán cho mình một tên gọi cho chính đạo của mình được. Vẫn còn hai Thiền quán trên, thì giải thoát được gọi là “không tánh” (empty) lại được tuyên bố là đạo giải thoát khỏi vô ngã (soullessness) và giải thoát đó lại có tên là ‘vô nguyện’ và được tuyên bố là đạo giải thoát khỏi Khổ đế. Trong đó, thông qua giải thoát được gọi là ‘không tánh’ thì tuệ quyền lại rất dư thừa. Thông qua khả năng giải thoát được gọi

là ‘vô nguyện’ (undesired) thì định quyền (concentration) lại có dư thừa. Những quyền này vì là những chi (factors) của Thánh Đạo. [42] có thể có khả năng đưa ra một tên cho chính những đạo đó theo nghĩa tuyệt đối, nói cách khác trong mẫu đề tam có đạo là cảnh. cũng như nơi cách sắp xếp các pháp có đạo là trường vì dục (desire to do) và tâm ở ngay sát na chúng thành trường, lại chẳng phải là những đạo chi, và những hiện trạng thuộc thành trường của đạo đó lại không được công bố rõ ràng. Như vậy chúng ta nên hiểu điều đó theo nghĩa này. đây là quyết định căn cứ vào ý kiến của một số luận sư tách khỏi tập chú giải này.

[224] Như vậy toàn bộ các khía cạnh Thiền quán “vô tướng (animitta)’ không thể tự mình tồn tại được ở tại vị thế điểm đến được, để có thể cho gán cho đạo của mình một tên gọi; chính vì thế đạo vô tướng không được gồm tóm trong đạo đó. Nhưng có một số người lại cho rằng một đạo như thế cho dù không có được một tên cho chính mình ngay từ điểm đến, lại có được một tên thông qua những chú giải thấy trong Khế Kinh xuất phát từ chính những công đức nó đem lại và qua đối tượng của nó. Ta nên bác bỏ những điều đó như sau: - Nếu như ‘đạo Vô tướng’ có được tên gọi xuất phát từ chính những công đức và đối tượng của mình, thì đạo “Không tánh” và “vô nguyện” ở đây cũng nên tạo ra được tên gọi do chính những việc công đức và đối tượng của chúng được ghi lại trong Vi Diệu Pháp (*Abhidhamma*) Nhưng cả hai đều không có tên gọi như vậy. Và tại sao vậy? Vì [loại] đạo này chỉ có tên gọi do hai lý do sau: - một là xuất phát từ thuộc tính cơ bản của nó và hai là từ thuộc tính đối kháng mà thôi; nói cách khác, [tên gọi này] xuất phát từ bản chất nội tại của đạo cũng như do một số đặc tính nó đã loại bỏ ra. Thực vậy những đạo được gọi là “không tánh” và “Vô nguyện” được gọi như vậy là do chính những bản chất nội tại và những bản chất đối nghịch chúng có được. Cả hai đạo này đều không thấy tồn tại (void) tham dục, v.v... và cũng chẳng có những ước muốn do tham dục v.v... mà ra; chính vì thế chúng có tên gọi phát xuất từ chính bản chất nội tại của chúng. Và “không tánh” đối nghịch lại với những nhận thức tội lỗi (sai lầm) nơi Bản Ngã (soul individual) và “Vô nguyện” lại đối nghịch với tham dục; như vậy cả hai chánh đạo có tên gọi phát xuất từ đặc tính đối nghịch. Nhưng Đạo Vô Tướng, do bởi thiếu vắng những tướng trạng, Tham dục và thường hằng, nên đã có được tên xuất phát từ bản chất nội tại chứ không (có tên gọi) từ bản chất đối nghịch mà ra; vì [đạo này] không đối nghịch lại với nhận thức vô thường, gồm những tướng trạng với nhiều phức hệ là đối tượng và hoàn toàn ăn khớp với [đạo này]; chính vì thế xét một cách toàn diện, theo cách Chú Giải Vi Diệu Pháp chúng ta không thấy tồn tại Đạo nào mang tên gọi là [Đạo] Vô Tướng. Nhưng trong chú giải Khế Kinh [Đạo này] lại được đề cập đến và được minh chứng rõ ràng. Vì trong bất kỳ trường hợp nào ta luôn thấy nổi lên đạo, đó là tam tướng [43] (tức là vô thường, Khổ và vô ngã) đặc trưng tự hiện diện tại đó, như thể mỗi hành vi ‘phán đoán (adverting)’ vậy. Chẳng có bất kỳ việc giới thiệu nào đối với ba [đạo này] được đưa ra đồng thời cùng một lúc đâu, ấy vậy mà đạo vô tướng này lại được đề cập đến để chứng tỏ bất kỳ một hành vi kiêng cử trong việc tu luyện, tu trì đều thấy thể hiện cả. Thực vậy, phát xuất từ khởi điểm trong bất kỳ tình huống nào ta hãy xác tín điều đó, rồi sẽ thấy xuất hiện Thiền quán. Và khi Thiền quán xuất hiện và sẽ có chính tên gọi đạo đối với bất kỳ tướng trạng nào ta có thể hiểu được và coi đó như là điểm đến do chính tướng trạng đó đem lại. Bằng cách nào vậy? Bởi vì cách bố trí nổi lên ở nơi này nơi khác khuynh hướng liên quan đến bất kỳ một trong tam tướng, vì nếu chỉ có một tướng trạng được nhận ra, thì theo nguyên tắc ở đây ta cũng có thể nhận ra ngay hai tướng trạng khác không nổi lên thánh đạo được. Chính vì thế chư vị Tỳ-khưu [225] nào đã xác tín được tính vô thường, liền nảy sinh vấn đề không những chỉ đối với tướng trạng đó, nhưng còn đối với cả hai tướng trạng khác nữa; cũng tương tự như vậy nếu ngài (chư vị Tỳ-khưu) đó lại khởi sự với một trong hai (tướng trạng) này.

Đối với ba Đạo vừa nêu, thì Đạo của vị nào nổi lên thông qua tính vô thường được gọi là Vô Tướng (animitta); Đạo của vị nào xuất hiện thông qua Khổ não (ill) cũng được gọi là Đạo vô dục; đạo của vị nào xuất hiện thông qua Vô Ngã (soullessness) thì cũng chính là Đạo không tánh (empty) vậy. Vì vậy thông qua cách chú giải [44] trong Khế Kinh điều này đã được nêu lên và làm rõ. Nhưng (liên quan đến đối tượng:) điều gì giúp Thiền quán làm nổi lên các đối tượng của mình? Thưa đó chính là tam tướng. Điều ta gọi là tướng trạng cũng giống hệt như khái niệm vậy, nhưng đây không phải là một pháp hy thiếu hay đáo đại đâu v.v... và bất kỳ ai phân biệt được tam tướng là: vô thường, Khổ, và vô ngã, thì đối với người đó ngũ uẩn trở nên giống như một cái xác cột chặt vào cổ vậy. Tuệ quán cũng nổi lên do bởi có các phức hệ này làm đối tượng. Chính vì thế chư vị Tỳ-khưu ước ao tìm một bát khát thực, có thể nhận ra ngay chiếc bát người dâng đem lại cho ngài, và khi đó ngài rất sung sướng và vui mừng nghĩ rằng: ‘Tôi sẽ nhận chiếc bát này’. Đang khi ngắm nhìn chiếc bát đó ngài nhận ra có nhiều lỗ một trên chiếc bát đó, và thế là ngài không còn tha thiết gì đối với chiếc bát đó nữa, chẳng phải do những chiếc lỗ mà do chính chiếc bát đó đã không còn hấp dẫn đối với ngài nữa. Tương tự

như vậy khi để tâm chú ý tới tam tướng đó (một thiền sinh) có thể có gắn bó gì tới những pháp hữu vi đó, (thiền sinh) đó có thể vượt qua pháp đó do tuệ quán (ngài có được), khi lấy pháp đó làm đối tượng. Chuyện dụ ngôn về chiếc áo cà sa có lẽ cũng được áp dụng một cách tương tự như vậy.

Chính vì thế Đức Thế Tôn, khi sắp xả Thiền (Jhana) siêu thế có đề ra hai phương pháp bốn bậc và năm bậc thiền. Trong một công thức về ‘Tiền hành, cũng như tiền hành nơi [ý tưởng] không tánh và ‘vô nguyện’ cũng là những công thức tương ứng liên quan. Tại sao ngài lại đưa ra những công thức đó? Đó là để đáp ứng với những khuynh hướng cá nhân và để tô điểm cho Bài Pháp của ngài. Cả hai lý do này phải được hiểu như đã khẳng định ở trên. Chính vì thế các từ ngài dùng để nói, ‘người đó tu tiền Thiền siêu thế’^[45] chúng ta nhận thấy rõ hai phương pháp đó thông qua Thiền bốn bậc và năm bậc, trong công thức ‘tiền hành’ cũng như trong các công thức khác nữa. như vậy trong toàn bộ năm phần cũng chia thành mười phương pháp và ngay sau đây là một lời chú giải đặc biệt: -

*Trong tương quan Chủ quan hay khách quan.
Thì sắc, phi sắc và năm phương pháp nhập thiền
Chi phần trao đổi có thể là tám hay bảy
Thì tướng và tiền hành đều tạo thành trường.*

Cụ thể là, nơi Đạo siêu thế, khi ta đã xác tín về chính bản thân con người mình là vượt trên cả đạo đó. [226]; một khi đã xác tín như vậy ta vượt lên trên điều khách quan, khi xác tín đặc tính khách quan ta lại vượt lên trên điều khách quan đó; khi đã xác tín được sắc pháp, ta lại vượt lên trên sắc pháp đó; do đó một khi đã xác tín như vậy ta vượt lên trên cả điều siêu thế nữa; đang khi xác tín như vậy ta lại có dư sức vượt lên trên cả điều siêu thế; và một khi có được xác tín như vậy ta vượt lên trên sắc pháp là điều dĩ nhiên. Thông qua việc xác tín một lần như vậy ta vượt lên trên cả ngũ uẩn. Và do việc trao đổi tám chi và bảy chi, thì đạo này cũng có tám chi và bảy chi như vậy: giác chi cũng gồm có bảy chi và sáu chi; chi Thiền (Jhana) là năm chi. bốn chi ba chi và hai chi”- như vậy sự thay đổi tám chi và bảy chi v.v... được hiểu rõ. Và trong trường hợp tướng trạng, tiền hành, và thành trường, ‘tướng trạng’ chính là điều siêu thế. Các từ khác còn ám chỉ đến tính bền vững và không bền vững nơi tiền hành và cả với trường nữa.

Liên quan đến cụm từ – ‘đang khi xác tín được chính bản thân mình, người đó vượt quá lên chính con mình’ – điều này có liên quan đến điều xuất phát từ điểm khởi đầu và đây chính là điều ta xác tín một cách chủ quan về ngũ uẩn. Và vì xác tín như vậy ta coi chúng mang tính vô thường, đau khổ có khả năng xảy ra, kể cả vô ngã nữa. Nhưng vì nhờ cách nhìn hoàn toàn chủ quan này chẳng nổi lên bất kỳ đạo nào, và người đó cũng cần phải xem xét nghiên cứu điều khách quan, người đó cần cứu xét các uẩn của người khác và như vậy liên quan đến những điều không ảnh hưởng gì đến ước muốn của mình, người đó cũng coi chúng như là vô thường v.v... Giờ đây người đó suy tưởng đến chính bản ngã chủ quan của mình, nay đã trở thành khách quan. Như vậy khi người đó suy tưởng về chính con người chủ quan của mình, thì Thiền quán của người đó liền hoà hợp với Đạo. và như vậy một khi đã xác tín được về chính con người của mình, thì người đó vượt lên trên chính con người đó. Nhưng nếu Thiền quán của người đó hòa nhập đạo khi đang suy tưởng về thân xác như là khách thể, người đó lại xác tín là một chủ thể và vượt qua khách thể, tương tự như vậy khi người đó xác tín mình là một nhân vật khách quan và vượt thắng cả hai con người và chính nhân cách đó.

Một người khác xuất phát từ khởi điểm đã xác tín về sắc pháp và vì xác tín như vậy, người đó xác định được sắc tứ đại và sắc y sinh đó và thấy sắc chỉ là vô thường, v.v... Nhưng vì nhờ cách nhìn được công thức hóa như vậy về sắc lại chẳng hề có đạo nổi lên, và vì phải có nhiệm vụ nhận ra điều siêu thế cùng một thể, chính vì thế [227] người đó xác định được thọ, tưởng, hành và thức, đã nổi lên thông qua việc biến sắc làm đối tượng, nói rằng ‘điều này chẳng phải là sắc’ và thấy chúng như là vô thường v.v...; đến đây người đó nghĩ đến sắc và phi sắc. Khi người đó suy tưởng về sắc như vậy, Thiền quán của người đó hoà hợp với Đạo. Như vậy đang khi xác tín được sắc như vậy người đó cho là mình đã vượt lên trên từ chỗ đó. Mặt khác, nếu như người đó quán đến phi sắc, Thiền quán lại hoà nhập với đạo, khi đó được nói rằng mình đã xác tín sắc và vượt lên trên phi sắc. Và cũng như vậy đang khi xác tín được phi sắc thì người đó vượt lên trên cả điều đó và sắc nữa. ‘Phạm pháp gì phát sinh lên, thì nó cũng sẽ tiêu diệt đi.’^[46] như vậy đang khi xác tín được ở vào thời điểm vượt lên trên như vậy chúng ta biết rằng người đó có thể vượt lên trên ngay một lúc cả những ngũ uẩn nữa.

Đây là Thiền quán của chư vị Tỳ-khưu có trực giác nhạy bén và hiểu biết sâu rộng. Như thế có ai đó dâng cho người đang đói là một tô đầy ắp đồ ăn với nhiều hương vị tuyệt vời và đa dạng mà lại để một cục phân trong đó và khi người đó lấy đũa đảo món cà ri đó lên và nhìn thấy cục phân trong đó liền đặt câu hỏi, ‘Có gì vậy?’ và khi được bảo cho biết vật đó là gì, người đó sẽ chẳng còn hứng thú gì trước tô đồ ăn đó nữa, nói rằng. ‘Nhục thật! Nhục thật! Mang đi ngay cho khuất mắt ta.’ Như vậy việc áp dụng dụ ngôn này cần được hiểu như trên. Ngay thời gian thường thức nhìn thấy tô đầy ắp thức ăn thơm phức, như vậy cũng là lúc khi vị Tỳ-khưu, với tư cách một người ngu tầm thường, ông đã chấp thủ ‘Ta chính là ngũ uẩn. Ngũ uẩn đó thuộc về ta,’ ngay lúc được chứng kiến cục phân (trong tô). chính là lúc vị đó nhận ra ba tam tướng. Vào thời điểm vị đó không còn thấy hứng thú gì đối với tô thức ăn đó hay chính thức thức ăn đó đã tạo ra nơi vị Tỳ-khưu đó trực giác nhạy bén và trí tuệ sâu rộng vượt qua cùng một lúc cả ngũ uẩn nữa, nói rằng, ‘Phàm pháp gì phát sanh lên đều mang theo mình bản chất ‘diệt’ vậy.’ Như vậy việc trao đổi chi đạo từ tám chi sang bảy chi, nên được hiểu theo sự thay đổi của các chi đạo được phân loại ở trên. Đối với trực giác tâm xả với những pháp hữu vi gắn liền với việc phân tích trong số giác chi, đạo chi và chi Thiền (Jhana) thuộc Bát Thánh Đạo. Nhưng một số Trưởng Lão cho rằng Thiền cư (Jhana) là thế; một số khác lại cho rằng các uẩn là đối tượng thuộc Thiền quán cũng là thế; một số khác lại cho là khuynh hướng cá nhân là thế. Liên quan đến những học thuyết này ta nên hiểu rằng thiền quán như thế này như thế kia ở trên dẫn đến siêu thế cũng được gọi là hành xả (adinava) đối với những pháp hữu vi ấn định sự phân biệt đó.

Đây là một sự tiếp diễn liên tục một Bài Pháp bình thường: Đạo cũng xuất hiện nơi một thiền quán khô [47] [228] nhờ được ấn định như là một Thiền quán và Đạo xuất hiện không đặt cơ sở trên thiền Jhana của một người đã đạt được thiền chứng, và đạo tạo ra nhờ thực hiện được những thành tích đó dựa trên cơ sở của đệ nhất Thiền (Jhana) và đang lúc quán đến những pháp hữu vi đặc biệt (có nghĩa là khác với Thiền định (Jhana) căn bản) đó chính là đệ nhất Thiền (Jhana). Trong tất cả các bậc thiền này có cả bảy giác chi, tám chi Đạo và năm chi Thiền (Jhana). Thiền quán trước đó câu hành với hỷ và xả, vào thời điểm chúng nổi lên sau khi đạt được hiện trạng hành xả đối với các pháp hữu vi, chỉ được đi kèm theo với hỷ mà thôi. trong năm phương pháp kể trên. Nơi Đạo được tạo ra thông qua nền tảng đệ nhị, đệ tam và đệ tứ Thiền (Jhana). Vào đúng lúc Thiền định (Jhana) lại cũng có tới bốn, ba, và hai Chi thiền. Nhưng trong toàn bộ Bát Chánh Đạo có bảy chi đạo, và trong đệ tứ thiền có tới sáu giác chi. Sự phân biệt này căn cứ vào việc ấn định Thiền căn bản (Jhana) và thiền quán. Đối với thiền quán trước đó câu hành hỷ và câu hành xả nhưng Thiền quán dẫn đến siêu thế (transcendence) chỉ đi kèm theo với hỷ mà thôi. Nhưng nơi đạo được tạo do đệ ngũ Thiền (Jhana) làm cơ sở là xả (indifference) và nhất tâm, lại có hai chi Thiền (Jhana); giác chi và chi đạo lên tới sáu và bảy chi tương ứng. Sự phân biệt này cũng dựa trên việc ấn định hai lần nền tảng Thiền (Jhana) căn bản và thiền quán. Theo phương pháp này thiền quán ở trên câu hành với hỷ và xả (indifference); điều đó dẫn đến siêu thế (transcendence) lại chỉ đi kèm theo với xả mà thôi, cũng vậy đối với đạo được tạo ra thông qua việc biến các Thiền (Jhana) vô sắc làm nền tảng. Như vậy thành tích đạt được, việc nổi lên nơi trạng thái gần kề với Đạo tạo ra thông qua việc quán tưởng tới bất kỳ pháp hữu vi nào nổi lên từ Thiền định (Jhana) cơ bản này, sẽ làm cho Đạo giống như chính nó, như thể màu sắc đất cũng giống như con kỳ đà (iguana) vậy.

Trong học thuyết thứ hai theo các vị Trưởng Lão, Đạo tạo ra nơi bất kỳ thành tích nào đã đạt được thì cũng tương tự như thành tích đó.- có nghĩa là giống như thành tích đã được quán tưởng đến. Nhưng nếu chúng ta suy tưởng đến những pháp thuộc Dục giới, chúng ta mới ở đệ nhất Thiền (Jhana) mà thôi. Ở đây cũng vậy ta thấy có việc ấn định loại Thiền định nên được hiểu theo phương pháp đã được khẳng định ở trên.

[229] Trong học thuyết thứ ba theo các vị Trưởng Lão, Đạo được tạo ra bằng cách quán tưởng đến bất kỳ hiện trạng Thiền định (Jhana) nào, trong khi bất kỳ bậc Thiền định (Jhana) nào được chọn làm nền tảng. Theo như ước muốn của từng người một: “Ôi chớ gì tôi có thể đạt đến Đạo cùng với bảy chi Đạo, và với tám chi Đạo!” tương tự như loại Thiền định (Jhana) đặc biệt đó, thì việc giống nhau này không thể đạt được chỉ bằng ước muốn suông mà thôi. Ý nghĩa này được nhắm đến đã được chứng tỏ rõ ràng trong kinh *Nandakovada* [48]. Vì đã được đề cập đến trong Kinh này là: - chư vị Tỳ-khưu vào ngày rằm, đúng ngay Thứ Bảy (Sabbath), người ta không nghỉ ngơi, hoặc nghỉ ngơi gì liệu trăng khuyết hay trăng tròn, nhưng họ đoán chắc một điều là trăng thế nào cũng sẽ tròn, hỡi chư vị Tỳ-khưu, những chư vị Tỳ-khưu ni này rất hoan hỷ chấp nhận Bài Pháp của Nandaka nói về Luật và ý nguyện của họ được thực hiện. Hỡi chư vị Tỳ-khưu, trong số năm trăm Tỳ-khưu ni đó, cho dù có chư vị nào thấp nhất cũng đạt đến bậc “Đẳng Nhập Lưu” không còn phaỉu đau khổ trong chốn địa

ngục nữa, chắc chắn họ phải được giác ngộ hoàn toàn.’ Vì trong số các Tỳ-khuru ni này bất kỳ vị nào có những ý tưởng đạt được qua quả nhập lưu thì các ý định của họ cũng được thực hiện thông qua chính quả đó; và cũng vậy đối với quả cao hơn.^[49] Như vậy đạo nào được tạo ra thông qua quán tưởng đến bất kỳ hiện trạng Thiền định (Jhana) nào, thực hiện bất kỳ Thiền định (Jhana) nào làm cơ sở theo như sở thích của ta, đều giống hệt như Thiền định (Jhana) đó.

Tuy nhiên thiếu Thiền định (Jhana) cơ bản đó hay thiếu quán tưởng về Thiền định (Jhana) thì sự giống nhau này sẽ không thể diễn ra chỉ thông qua ước muốn xuống mà thôi. Ở đây cũng vậy việc ấn định Thiền quán nên được hiểu theo phương pháp đã được nói đến ở trên. Đối với Trưởng Lão Tipitaka-Culanaga,^[50] người chủ trương học thuyết [cho rằng chỉ có cơ sở Thiền định (Jhana) nơi ấn định được thôi]. Một đồ đệ của ngài lên tiếng, ‘Thưa ngài, chớ gì Thiền định cơ bản Jhana, bất kỳ xuất hiện ở nơi nào, đều chỉnh lại [như ngài đã nói]. Nhưng ở nơi nào [Thiền định] này hiện hữu - thí dụ như, nơi cõi vô sắc chẳng hạn - thì [Thiền định] đó có gì để điều chỉnh lại?’ Nay chư hiền, ở nơi đó cũng vẫn còn tồn tại Thiền định (Jhana) để chỉnh lại điều đó mà thôi. Đối với chư vị Tỳ-khuru nào đã đạt được Tám thiền chứng cơ bản nơi đệ nhất Thiền (Jhana) mà tạo ra được đạo và quả Nhập Lưu, thì Tỳ-khuru đó không thể lìa xa Thiền định (Jhana) này được nữa và khi nào thời điểm của vị Tỳ-khuru đó đã đến thì chư vị Tỳ-khuru đó sẽ phải tái sanh nơi cõi vô sắc. Việc xuất hiện từ thiền chứng quả Nhập Lưu thuộc đệ nhất Thiền (Jhana), chư vị Tỳ-khuru này đã thiết lập được nơi thiền quán và đồng thời lại tạo ra được ba đạo và quả cao hơn. Những điều này cũng chỉ mới là ở đệ nhất Thiền (Jhana); điều tương tự như vậy cũng xảy ra đối với những Đạo và cả những Quả của đệ nhị thiền, v.v....^[230] tâm vô sắc^[51] sẽ chỉ nổi lên nơi thiền ba bậc, bốn bậc, nó là siêu thể, chứ không phải hiệp thể. Chính vì thế, chư Tỳ-khuru, cũng vẫn tồn tại một Thiền định (Jhana) cơ bản để điều chỉnh lại điều đó.’ ‘Thưa thầy, thầy đã giải thích vấn đề khá rõ ràng.’

Trưởng lão Mahadatta, trụ trì lại Thiền viện Moravapi, lại chủ trương học thuyết cho rằng các uẩn, là những đối tượng của thiền quán, nên sẽ điều chỉnh nơi Đạo, nổi lên sau khi quán tưởng đến bất kỳ uẩn nào giống như chính uẩn đó. Các thiền sinh của ngài lên tiếng hỏi rằng, ‘Kính thưa ngài, nơi học thuyết của ngài có một điều sai lầm nổi lên. Theo đó chư vị Tỳ-khuru nào đã nổi bật lên được sau khi quán tưởng sắc thì sẽ đạt đến đạo giống như sắc đó và không được công bố.^[52] Vị nào vượt qua, sau khi đã am tường cách đúng đắn về phi tướng phi phi tướng xứ, sẽ có thể đạt đến được đạo tương tự như vậy. và cũng đạt đến được hiện trạng ở cõi đó.’ Nay chư Tỳ-khuru, không phải vậy đâu, đối với đạo siêu thể ta chẳng bao giờ đạt đến được cho dù không thể đạt đến nhập định. Chính vì thế khi một người nào đã vượt qua, và đã thực hiện suy tưởng đến sắc thì sẽ đắc đạo có tám chi đạo câu hành với hỷ. Vị nào đã từng trải được điều đó sau khi đã quán tưởng đến cõi phi tướng phi phi tướng xứ thì chẳng đắc đạo được bất kỳ đạo nào giống như cõi đó thuộc mọi góc độ, nhưng lại đắc đạo gồm bảy chi đạo câu hành xả (indifference).’

[Các thiền sinh] trích dẫn học thuyết của Trưởng Lão Tipitaka-Culabhaya. Cho là khuynh hướng cá nhân sẽ tự chỉnh lại học thuyết đó, và thừa với Trưởng Lão Tipitaka-Culanaga như vậy. Ngài Trưởng Lão trả lời: ‘Bất kỳ người nào đắc Thiền cơ bản (Jhana) có thể chỉnh lại được khuynh hướng cá nhân; nhưng bất kỳ ai không đắc Thiền định (Jhana), thì họ tận dụng khuynh hướng nào để chỉnh lại điều đó cho mình đây? Điều này giống như một người đi buôn tìm kiếm tiền lời đang khi chẳng có chút ít vốn liếng^[53] nào được bỏ ra. Họ thốt ra những lời nói với Trưởng Lão Tipitaka-Culabhaya, ngài liền trả lời rằng: “Nay chư hiền, học thuyết của tôi là khuynh hướng cá nhân tự điều chỉnh điều đó, như đã được đề cập đến có liên quan đến những ai đã đắc Thiền căn bản (Jhana).” Một khi ta hiểu được điều này liên quan đến một ai đã đắc Thiền căn bản (Jhana).’ Vì đây chính là điều có liên quan đến kẻ nào đã quán tưởng về Thiền định (Jhana). Vì Đạo người đó đắc nổi lên từ đệ ngũ Thiền (Jhana) được quán tưởng là đệ nhất thiền Jhana, v.v... trở thành học thuyết của vị trưởng lão thứ nhất và đệ nhất thiền và những điều đã đề cập nơi học thuyết của vị Trưởng Lão thứ hai. Như vậy hai học thuyết này đối chọi nhau. Nơi học thuyết thứ ba điều đó trở thành bất kỳ loại Thiền định (Jhana) nào trong số các bậc Thiền định (Jhana) được ước muốn; như vậy hai học thuyết này lại không xung khắc với học thuyết này và khuynh hướng này thật là có lợi. Thế nên, cả ba vị Trưởng Lão rất tài giỏi đã cảm nghiệm được và hoàn toàn thông minh. ^[231] Và dựa trên bản tường trình đó các Luận sư đã viết thành văn bản về các học thuyết của họ. Trong tập chú giải này đề cập đến điểm đã được nêu ra, và đã được chứng minh rõ ràng rằng: chỉ có Thiền quán mới điều chỉnh được ba học thuyết này mà thôi.

Ở đây lại liên quan đến *Tướng trạng, tiến hành, thành trưởng* vào thời điểm đắc (tạo ra) đạo, vì có ‘một thay đổi nơi các chi đạo’ do đâu mà chuyển tánh^[54] (gotrabhu) nổi lên, và đạo từ đâu đã nổi

lên? Chuyển tánh nổi lên từ tướng trạng (có nghĩa là nơi đối tượng Thiền quán.) và không thể bị loại bỏ khỏi qui trình (những hiện trạng nơi vòng luân hồi tái sinh.); vì nó chỉ xuất hiện ở một phía mà thôi. Còn Đạo lại xuất hiện từ tướng trạng, và có thể kết liễu qui trình đó; vì đạo xuất hiện từ cả hai phía. Đây chính là phương cách chúng có thể tạo ra được:- Nơi bất kỳ cơ hội nào đạo xuất hiện, thì ở đó thuận thứ (adaptation)^[55] cũng chẳng phải là điều xảy ra một lần, cũng không thấy xuất hiện vào lần thứ năm, Vì tâm thuận thứ này xuất hiện lần đầu tiên không có tương quan nhân quả được gọi là ‘việc lặp lại’ (repetition) cả. Vào lần xuất hiện thứ năm, do tình trạng gần gũi nơi tâm hữu phần (life-continuum), nên nó trở nên rung động^[56], vì khi xuất hiện đến lần thứ năm thì tốc lực tâm có sức mạnh giảm thiểu đi^[57] rất nhiều, chính vì thế chẳng phải ở lần đầu tiên mà cũng chẳng vào dịp xuất hiện thứ năm đâu. Nhưng đối với một bậc đại trí tuệ rộng thì có hai sát na tâm thuận thứ, thứ ba là tâm chuyển tánh (adoption), thứ tư là Tâm Đạo, [rồi sau đó] cả ba tâm quả, sau đó lại rơi vào tâm hữu phần. Đối với ai có trí tuệ trung bình thì có ba sát na tâm thuận thứ mà thôi [rồi sau đó] thứ tư là tâm chuyển tánh thứ năm là tâm đạo, [rồi tiếp theo sau] có hai sát na tâm quả, tiếp theo sau là việc rơi vào dòng tâm hữu phần. Đối với người nào có trí tuệ thấp kém có tới bốn sát na tâm thuận thứ, rồi sau đó xuất hiện thứ năm là tâm chuyển tánh, thứ sáu là tâm Đạo, rồi sau đó thứ bảy là tâm quả, tiếp theo sau là giai đoạn rơi vào dòng tâm hữu phần. Liên quan đến ba hạng người này (việc đạo nổi lên) phải được đề cập đến là thuộc hạng người có trí tuệ tầm trung bình chứ không thuộc hai hạng người có tầm trí tuệ cao siêu và thấp kém. Vì ở bất kỳ hoàn cảnh nào đạo xuất hiện, thì tâm ý thức giới là tâm tố vô nhân câu hành xả (indifference) lại trở thành ‘khại’ (adverting) ý môn, và lấy các uẩn thuộc lãnh vực Thiền quán làm đối tượng. Và biến dòng tâm hữu phần chuyển động. Cõi các uẩn này được phân đoán (adverting), ngay lập tức sẽ xuất hiện Thiền quán (Jhana) thứ nhất do sát na thuận thứ với tốc lực tâm. Điều này chỉ xuất hiện nơi các uẩn mạnh tính vô thường, Khổ và vô ngã. [232] loại bỏ được sự tối tăm bao phủ tứ diệu đế và diệt, đồng thời bộc lộ rõ ràng hơn tam tướng đó. Ngay sau đó tâm thuận thứ lần thứ nhì xuất hiện ngay lập tức. Trong cả hai trường hợp, trường hợp đầu tiên xem ra không có tương quan nhân quả được lặp lại, và nhằm phục vụ cho giai đoạn thứ hai, xem ra có vẻ nhảy bèn, quả quyết, rõ ràng và còn xuất hiện ngay trong trường hợp đối tượng đó (thuộc lãnh vực Thiền quán) theo cách đó (có nghĩa là vô thường, Khổ, và vô ngã) liền đẩy lùi bóng tối có mức độ trung bình bao trùm toàn bộ Tứ Diệu Đế, và tiết lộ rõ ràng hơn tam tướng, rồi tan biến ngay lập tức sau khi xuất hiện tâm thuận thứ lần thứ ba, mà tâm thuận thứ lần thứ hai đã trợ giúp rất nhiều. Xuất phát từ việc chiếm lĩnh được tương quan tập hành duyên các bậc thiền, đây là điều rất rõ nét, kiên cường, rõ ràng, xuất hiện nơi đối tượng theo kiểu cách nhất định, hoàn toàn đẩy lùi được căn bản tối tăm mức độ nhẹ nhàng đang bao phủ lên Tứ Diệu Đế, đã hé mở ngày càng rõ nét hơn tam tướng và diệt đi. Như vậy, nhờ ba tâm thuận thứ bóng tối bao phủ Chân Đế được đẩy lùi, thì ngay tức khắc đã nổi lên Thiền quán chuyển tánh biến níp bàn làm đối tượng^[58] cần đạt đến.

Đây tôi xin trưng ra một điều minh họa: Chuyện kể về một người vẫn còn sáng mắt, đã lên đường vào ban đêm, nói rằng, ‘tôi sẽ quan sát giao hội giữa các tinh tú’ và ngược mắt lên người đó chiêm ngưỡng mặt trăng, đang bị bóng mây mờ che phủ, nên không thể tỏ lộ rõ nét trước tầm nhìn của người đó. Thế rồi một ngọn gió nổi lên, liền thổi tan đám mây dày đặc sang một bên, một ngọn gió khác nhẹ hơn và một cơn gió thoảng nhẹ cũng làm tan biến hết đám mây dày đặc đó, thế nên mặt trăng lại tỏ hiện ra, người đó nhìn thấy mặt trăng xuất hiện rõ ràng và chòm sao vằng vặc trên bầu trời trong vắt. Ở đây bóng tối dày đặc chính là bản chất thấp hèn của con người chúng ta, bản chất này thật là dày đặc, trung bình hay mỏng tanh che phủ mất ánh sáng Chân Đế. Giống như ba đám mây mù, ba tâm thuận thứ; Thiền quán chuyển tánh giống như người quan sát; Níp-Bàn giống như mặt trăng; bóng đen được đẩy lùi bao phủ Tứ Diệu Đế do mỗi tâm thuận thứ giống như ba cơn mây từng cơn một bị các ngọn gió đẩy lùi.^[233] việc biến Níp-Bàn thanh tịnh thành đối tượng Thiền quán chuyển tánh khi bóng tối bao phủ các hiện tượng đó đã tan biến giống như người đó nhìn thấy mặt trăng thanh tịnh xuất hiện trên bầu trời trong sáng. Vì ba ngọn gió chỉ có thể xua tan những đám mây che phủ mặt trăng và tự bản thân các ngọn gió đó không thể nhìn thấy mặt trăng, chính vì lẽ đó tâm thuận thứ chỉ có thể xua tan được bóng tối bao trùm Tứ Diệu Đế mà thôi và không thể biến Níp-Bàn thành đối tượng cho mình được. Vì con người ta chỉ có thể chiêm ngưỡng thấy mặt trăng, nhưng không thể xua tan được các đám mây che khuất mất chị hằng được, chính vì thế Thiền quán chuyển tánh chỉ có thể biến Níp Bàn thành đối tượng được, nhưng để xua tan bóng tối bản chất thấp hèn của ta, tương tự như vậy tâm thuận thứ đã lấy các pháp hữu vi làm đối tượng và tâm chuyển tánh lấy níp bàn làm đối tượng nữa.

Đối với tuệ Chuyển tộc được xem là đề mục của tuệ Thuận thứ, tuệ Thuận thứ tiếp theo sẽ theo sau nó^[59] và như vậy sẽ không có sanh khởi ngay liền tâm đạo, nhưng tuệ Chuyển tộc không có nhận đề

mục của tuệ Thuận thứ sẽ không tiếp thu thành quả của tuệ Thuận thứ. Và mặc dù chính bản thân nó không có tự suy xét nhưng nó sẽ hành xử với chức năng của tâm phản kháng. Và tạo nên một ấn chứng cho tâm đạo, ‘phát khởi lên!’ và chấm dứt tâm đạo, không có đi theo ấn chứng, theo sau nó không có gián đoạn và sanh khởi phá hủy toàn bộ tham, sân, si mà trước kia chưa từng bị phá hủy.

Ở đây tôi xin đan cử một điều minh họa: kể về một người bắn cung có một trăm miếng ván làm đích bắn cung đặt ở một độ cao thích hợp với một trăm kích cỡ cây cung, và lấy một miếng vải bịt mắt lại rồi tra mũi tên vào cây cung và đứng trên một chiếc xe đang di chuyển. Một người khác điều khiển cho chiếc xe đi chuyển, và khi những miếng ván xuất hiện trước mặt người bắn cung, người vận hành chiếc xe liền ra hiệu bằng một chiếc gậy, người bắn cung không bỏ qua dấu hiệu chiếc gậy, liền bắn cung và xuyên thủng những miếng ván đó. Ở đây tâm chuyển tánh (adoption) giống như dấu hiệu của cây gậy; thiền quán đạo cũng giống như người bắn cung. Việc biến Níp-bàn làm mục tiêu bắn xuyên thủng miếng bia bắn. Không để cho dấu hiệu biến mất.^[60]

[234] Việc nổi ra hàng loạt tham lam, v.v... cũng được gọi là ‘diệt’ toàn diện đường đi nước bước, và loại bỏ tận gốc cơ sở đã có được. Thực vậy, Đạo chỉ có một nhiệm vụ duy nhất đó là: - loại bỏ những khuynh hướng^[61] tùy miên bất thiện. Đang khi loại bỏ những khuynh hướng tùy miên đó, xuất phát từ tướng trạng đó (tức là ngũ uẩn) mà ta nổi lên và cắt đứt tiến trình diễn tiến (thuộc các uẩn) đó. Tướng trạng đề cập đến ở đây chính là tướng trạng sắc, thọ, tưởng, hành và thức; qui trình (cắt đứt tiến trình đó) chính là cái vòng chuyển luân sinh tử (ngũ uẩn) tiếp diễn, liên tục xuất hiện và có hai đặc tính đó là: chấp thủ và phi chấp thủ. Liên quan đến hai đặc tính này các Luận sư đang khi cho rằng bóng tối đạo nổi lên từ qui trình phi chấp thủ đó được nhận diện một cách rõ ràng, các ngài đã khẳng định qui trình này nổi lên do chính bóng tối đó đã xuất hiện.

Nhờ đạo nhập lưu (stream-winning) có năm loại tâm bị loại bỏ trong đó có – bốn loại (tâm) liên kết với tà kiến và một loại (tâm) đi kèm theo với nghi hoặc. Năm loại tâm tạo ra sắc được gọi là sắc uẩn phi chấp thủ, tự bản chất (năm loại tâm) này được gọi là thức uẩn, thọ, tưởng và hành liên kết lại và được gọi là ba uẩn vô sắc. Liên quan đến ba uẩn này nếu các Đấng Nhập Lưu không vun trồng từ tế đạo Nhập Lưu này tức khắc năm loại tâm này sẽ nổi lên nơi một số sáu đối tượng giác quan. Nhưng chính đạo Nhập Lưu này sẽ ngăn cản điều này và phá hủy đường hướng nó tạo ra. Theo đó việc xuất hiện này sẽ không thể nổi lên được nữa, chính vì thế ta cho là sự xuất hiện này không xuất phát từ ‘tình trạng phi chấp thủ.’

Qua đạo nơi Bậc thánh Chỉ Trở Lại Có Một Lần (Nhất Lai) (sakadagami) có sáu loại tâm trong đó có bốn tâm ly tà kiến, hai tâm đi kèm theo với phiền não - cụ thể là, dục ái (raga) thô thiển, và ác ý - cũng được loại bỏ. Qua đạo ở Bậc Không Còn Trở Lại (bất lai=anagami) cũng có sáu loại tâm tương tự như vậy bị loại bỏ cụ thể là:- dục ái tinh tế hơn và ác ý. Qua đạo ở Bậc A-la-hán, có năm loại tâm Bất thiện – trong đó có bốn tâm được ly tà kiến, và một đi kèm với điều phóng dật bị loại bỏ hoàn toàn. Liên quan đến vấn đề này, nếu các vị thánh nhân không vun trồng cẩn thận ba loại đạo trên, thì những loại tâm Bất thiện này sẽ nổi lên trong số sáu đối tượng giác quan. Nhưng chính ba đạo này đã ngăn ngừa điều này, và dẹp bỏ được đường lối khiến chúng có thể xuất hiện trở lại, điều này được gọi là phương cách xuất hiện xuất phát từ ‘tình trạng phi chấp thủ’ mà ra.

Các Luận sư lại cho rằng một khi bóng tối do việc xuất hiện từ qui trình phi chấp thủ đó vừa hiện rõ. [235] bóng tối này đã nổi lên ngay trong một qui trình như vậy mà thôi. Vì nếu như Đấng Dự Lưu không vun trồng cẩn thận đạo nơi Bậc Dự Lưu này, thì qui trình thuộc các uẩn do chấp thủ sẽ diễn tiến nơi dòng chảy sinh tử liên tục mà ngay lúc đầu đã không được biết đến trước đó so với bảy lần tái sanh đó. ^[62] Tại sao vậy? Là do bởi có sự xuất hiện những nguyên nhân trong qui trình này. Nhưng thực tế là đạo Nhập Lưu khi xuất hiện sẽ cắt đứt năm điều Phiền não này gồm có – ba loại kiết sử và tà kiến thù miên hoại nghi tùy miên. Lúc này (khi đạo Dự Lưu đã nổi lên), phải chăng từ đó đối với Đấng Nhập Lưu qui trình các uẩn được chấp thủ sẽ nhập vào dòng chảy sanh tử liên tục ngay từ lúc đầu lại xuất hiện trước lúc khởi đầu bảy lần tái sanh được biết đến chăng? Vì thế cho nên đạo dự lưu đã làm gián đoạn các uẩn chấp thủ được cho là đã nổi lên từ việc “chấp thủ này” mà ra.”

Nếu Chỉ Trở Lại Một Lần (Đấng Nhất Lai Once-returned) lại không vun trồng đạo nhất lai, thì qui trình ‘chấp thủ’ sẽ được tiếp diễn nơi năm lần tái sanh, tiếp theo sau hai lần trước đó. Và tại sao vậy? Bởi vì có sự hiện hữu nhiều nguyên nhân trong tiến trình này. Nhưng trong thực tế thì đạo Nhất Lai đang khi nổi lên sẽ cắt bỏ được bốn điều Phiền não đó là: những kiết sử thô thiển từ dục ái và các

mối ác cảm, dục ái tùy miên thô và sân hận tùy miên thô. Đến đây (vì rằng đạo Nhất Lai đã nổi lên), do đâu Đấng Nhất Lai có thể chấp thủ được qui trình các uẩn tiếp tục tồn tại bằng năm cách ngoại trừ hai cách ở trên? Chính vì thế đạo Nhất Lai đang khi làm gián đoạn các uẩn được chấp thủ được coi như nổi lên xuất phát từ việc ‘chấp thủ’ mà ra.

Nếu Chư vị Bất Lai (Never-Returner) không vun trồng đạo ở Tam đạo bất Lai, thì qui trình chấp thủ các uẩn có thể tiếp diễn nơi lần xuất hiện thứ hai sau lần kế tiếp sau đó như đã được đề cập đến ở trên. Và tại sao vậy? Bởi vì do những nguyên nhân của qui trình đó xuất hiện. Nhưng trong thực tế Đạo Bất Lai đang khi nổi lên đã cắt đứt bốn điều Phiền não đó là: - dục ái kiết sử, ác cảm, dục ái tùy miên, sân hận tùy miên tế. Đến đây (khi đạo Bất Lai đã nổi lên, và từ đó đối với Đấng Bất Lai phải chẳng qui trình chấp thủ nơi các uẩn vẫn tiếp diễn nơi lần tái sinh tiếp theo nơi những ai đã được cứu thoát hay chẳng? Vì thế cho nên đạo ở Bất Lai làm gián đoạn việc chấp thủ các uẩn coi như xuất phát từ việc chấp thủ mà ra.”

Nếu Chư vị A-la-hán không vun trồng đạo A-la-hán, thì qui trình các uẩn được nắm bắt có thể tiếp diễn nơi hiện trạng tồn tại sắc và phi sắc. Và tại sao vậy? Bởi vì do những nguyên nhân thuộc qui trình đó xuất hiện mà có. Nhưng trong thực tế đạo A-la-hán nổi lên sẽ cắt đứt tám điều Phiền não đó là: - ái sắc, ái vô sắc, ngã mạn, phóng dật, vô minh, ngã mạn tùy miên, hữu ái tùy miên, vô minh tùy miên. Đến đây (vì đạo A-la-hán đã nổi lên), vì thế nên do đâu nơi một vị A-la-hán có thể chấp thủ được qui trình các uẩn tiếp tục tái hiện hữu mới? Vì thế nên đạo A-la-hán [236] có thể gây gián đoạn các uẩn được chấp thủ nổi lên từ việc ‘chấp thủ’, các khuynh hướng đó và trong số đó đạo Nhập Lưu thoát khỏi tái hiện hữu nơi hoả ngục, đạo Nhất Lai thoát khỏi một lần cõi vui dục giới. Đạo Bất lai thoát khỏi cõi dục giới, đạo A-la-hán thoát khỏi những hữu cả về sắc hữu lẫn phi sắc hữu. Đó là những gì các Luận sư thường hay đề cập đến. Và đây cũng chính là bản văn Kinh Phật dùng để soi chiếu và làm rõ ý nghĩa này (có nghĩa là về sự xuất hiện qui trình ‘chấp thủ’ đó.

Chính nhờ chức năng ‘diệt’ do tâm[63] mang tính suy diễn này thông qua thiền quán về đạo Bạc Nhập Lưu mà bất kỳ đặc tính danh và sắc nào cũng có thể xuất hiện nơi dòng lưu sanh tử liên tục, mà một khởi đầu chưa hề được biết đến trước đó nơi bảy lần tái sinh này có thể diệt, bị loại trừ, kết thúc và lắng đọng xuống nơi Đạo đó. Chính nhờ có đặc tính ‘diệt’ nơi tâm suy diễn này thông qua thiền quán về thuộc về đạo Nhất Lai mà bất kể danh cũng như sắc nào cũng có thể nổi lên nơi năm hiện thực sanh tử hiện hữu cuối cùng ngoại trừ hai hiện thực ra, chúng diệt, được loại bỏ, kết thúc và lắng đọng xuống nơi Đạo đó. Cũng chính nhờ đặc tính ‘diệt’ nơi tâm suy diễn thông qua thiền quán thuộc đạo ở Bất Lai mà bất kỳ danh và sắc nào cũng có thể xuất hiện nơi hai hiện thực sanh tử cuối cùng ngoại trừ có một, chúng tự diệt, bị loại trừ, và lắng đọng xuống nơi đạo đó. Chính nhờ vào đặc tính ‘diệt’ nơi tâm suy diễn thông qua thiền quán thuộc đạo A-la-hán mà bất kỳ danh và sắc nào cũng có thể xuất hiện nơi thành sắc giới và vô sắc giới, chúng tự diệt, bị loại trừ, và lắng đọng xuống nơi đạo đó. Đây chính là bản văn Kinh Phật. Nhưng, cùng với đặc tính ‘diệt’ nơi tâm cuối cùng của một vị A-la-hán, người đã nhập vào cõi chết tuyệt đối mà không để lại bất kỳ tàn dư nào trong cuộc sống, trí tuệ, chánh niệm, danh và sắc đều tan biến, bị loại bỏ, kết thúc, và lắng đọng xuống. Cho đến giờ đây vẫn là quyết định liên quan đến tướng trạng vậy.

Liên quan đến ‘tiền hành, trưởng’ phải chăng tiền hành có bị giao động chẳng? Tiền bộ có bị giao động. Nói rộng ra: Bốn Đạo đối với Đấng Như Lai (Tathagata) và Trưởng Lão Xá-Lợi Phát (Sāriputta) đều có được hành dị và đặc cấp. Trưởng Lão Mahamoggallana làm hành dị và đặc cấp còn ở ba đạo cao hơn thì hành nan đặc cấp. Và tại sao vậy? Xuất phát từ việc thúc ép do tình trạng thờ thần mà ra. Người ta kể lại rằng Đức Phật Tối Cao chăm sóc vị trưởng lão như thể ngài là một đứa trẻ nít trong vòng bảy ngày trời; và một ngày kia vị trưởng lão đang ngồi thiền. Thế rồi Bạc Đạo sư (tức Đức Phật) liền tiếng nói rằng: ‘Hỡi thầy Bà la môn (brahmin) Moggallana, Moggallana. ngài có ngủ gục với mi mắt nặng trĩu không đấy? Tiền hành nơi một vị đồ đệ đạt được thắng trí đã bị giao động. [237] Thế thì, tiền hành nơi những người khác có giao động hay chẳng? Thực vậy, đối với một số vị Tỳ-khuru thì Bốn Đạo là hành nan và đặc trì. Một số vị thì hành nan và đặc cấp, một số vị khác thì hành dị và đặc trì, Còn đối với những người khác bốn đạo đó lại đạt được hành dị và đặc cấp. Đối với một số người. Đạo đầu tiên thật là gian hành nan và đặc trì. Đạo thứ hai có phần hành nan và đặc cấp. Đạo thứ ba thì hành dị nhưng đặc trì, ở Đạo thứ tư thì hành dị và đặc cấp. Và đối với trưởng cũng giao động y hệt như ở tiền hành vậy. Vì, nơi chư vị Tỳ-khuru này, bốn Đạo do dục trưởng chiếm ưu thế, còn đối với chư vị Tỳ-khuru khác lại do cần trưởng, vị khác do tâm trưởng, vị khác nữa

thì lại do thâm trưởng mà ra. Và đối với một vị Tỳ-khưu Sơ Đạo do dục trưởng thống lãnh, nhạo đạo do cần trưởng, vị thứ ba do tâm trưởng, tứ đạo lại do thâm trưởng khổng chế. [64]

Giờ đây [65] bởi trong việc tu dưỡng tâm thiện siêu thế [các thiền sinh] không những chỉ vun trồng Thiền định (Jhana), hiểu theo nghĩa khảo xác nghiên cứu cẩn thận đối tượng, nhưng cả đạo hiểu theo nghĩa thoát khỏi bánh xe luân hồi sanh tử, Niệm xứ (application in mindfulness) hiểu theo nghĩa lấy đối tượng tâm làm đối tượng hiện tại, chánh cần hiểu theo nghĩa những cố gắng bền bỉ, như ý thần túc hiểu theo nghĩa đạt đến những chánh quả, quyền hiểu nghĩa tạo ảnh chế ngự. lực hiểu theo nghĩa không giao động, giác chi hiểu theo nghĩa được giác ngộ, để hiểu theo nghĩa trở thành hiện thực, chỉ tịnh hiểu theo nghĩa bất phóng dật, ý tưởng hiểu theo nghĩa không tánh, uẩn hiểu theo nghĩa một tập hợp hay một nhóm, xứ hiểu theo nghĩa sử dụng ảnh hưởng sức mạnh đó, giới hiểu theo nghĩa trống rỗng, bản chất nội tại, và thiếu vắng một thực thể sống động, vật thực hiểu theo nghĩa tương quan nhân quả, xúc hiểu theo nghĩa là đụng chạm, thọ hiểu theo nghĩa đang cảm nhận được, tưởng hiểu theo nghĩa đang nhớ biết, tư hiểu theo nghĩa tạo tác, tâm hiểu theo nghĩa nhận thức được, chính vì thế, để có thể giải thích được chín mươi từ này, ta lại bắt đầu với một vấn nạn cổ hữu xưa nay đó là: ‘những Pháp thiện đó là gì vậy?’ [66] Chính vì thế hiểu được ý nghĩa câu: ‘Người nào đang tu luyện điều này, thì đồng thời cũng tu luyện luôn điều kia nữa.’ có hai mươi phương pháp đã được làm sáng tỏ rõ ràng thông qua khuynh hướng cá nhân và tô điểm cho Bài Pháp này. Nói rộng ra: Cùng với đoàn các chư thiên đang ngồi nghe pháp Luật [238] chư thiên thông suốt được điều này trong quá trình pháp những điều thuộc tâm, hiểu theo nghĩa trạch pháp cẩn thận về đối tượng, đối với các chư thiên cách thích hợp nhất chính là được pháp dưới dạng Thiền định (Jhana)... những vị chư thiên nào trong quá trình pháp mà am hiểu được tâm theo nghĩa nhận thức được, tức khác đối với họ điều này tương tự như một Bài Pháp về tâm vậy. Đây chính là khuynh hướng cá nhân mà thôi.

Hơn thế nữa, Đức Phật Tối Cao, nhờ giác ngộ đích thực của ngài và vì ngài có được thập lực, tứ vô sở úy, tứ tuệ phân tích, sáu loại trí đặc biệt, thế nên Ngài có thể điều chỉnh lại và pháp bài này theo ý ngài muốn. Nếu ngài muốn thế, ngài có thể pháp bài này với chủ đề là Thiền (Jhana) siêu thế hiểu theo nghĩa nghiên cứu xem xét cẩn thận đối tượng đạo siêu thế hiểu theo nghĩa là giải thoát vậy Vì tâm siêu thế hiểu theo nghĩa nhận thức được. Trong số đó, vì ở nơi nào Thiền (Jhana) siêu thế được diễn tả, thì mười phương pháp cũng được phân tích một cách cẩn thận. Như vậy cũng như trong trường hợp đạo vậy v.v... chính vì thế đã có hai mươi nơi ngài đã phân loại ra được hơn hai trăm phương pháp.

Hiện thời để làm rõ cách phân loại liên quan đến trưởng, một lần nữa ta lại bắt đầu bằng câu hỏi. ‘Thế thì các pháp thiện là gì vậy?’ Ở góc độ Thiền (Jhana) siêu thế được tạo ra bằng cách dục làm trưởng, làm yếu tố chủ yếu, là dẫn đầu cho mọi nguyên lý khác, được biết đến như là dục trưởng do ước muốn hành động. Và đối với những gì còn lại ta cũng sử dụng cùng một phương pháp như vậy. Chính vì thế đối với những phương pháp được làm thành công thức có hai trăm phương pháp khác nhau như thế và có hai trong phương pháp khác nữa nơi mỗi hành vi dục trưởng.v.v... Như vậy Luật đã chứng tỏ cho thấy Sơ Đạo được phân tích và xếp loại bằng cả ngàn phương pháp khác nhau.

Đến đây kết thúc chú giải Sơ Đạo.

-ooOoo-

Chương II

NHỊ ĐẠO

Giờ đây để chứng tỏ cho thấy rõ Đạo Thứ Hai, v.v... một lần nữa ta lại bắt đầu bằng câu hỏi: ‘những Pháp thiện là gì vậy?’ [67] Về điểm này ‘để giảm nhẹ dục ái và sân hận’ có nghĩa là để có thể giảm bớt lực của những Phiền não này. Ở đây việc giảm nhẹ nên được hiểu theo hai cách: Thịnh thoảng mới được tạo ra và nở ra rất yếu ớt. Đối với Đẳng Chi Trở Lại Có Một Lần (Đẳng Nhất Lai) thì bản chất thấp hèn rất ít khi xuất hiện cũng như nơi đa số những ai còn đang theo đuổi vòng luân hồi sanh tử. Bản Chất Thấp Hèn đó chỉ tình cờ xuất hiện giống như một ngọn cỏ mỏng manh nơi một cánh đồng chất đầy những đồng rơm rạ ngổn ngang. Và khi nổi lên bản chất thấp hèn này lại không xuất hiện một cách triệt để, không tỏa rộng ra khắp nơi, không bao trùm tất cả [239] và cũng không tạo ra bóng đêm tối tăm, giống như trường hợp những ai đang phải luẩn quẩn trong vòng luân hồi sanh tử. Nhưng vì đã bị hai đạo đoạn trừ, nó trở nên rất yếu ớt và yếu đi giống như một áng mây bay hay một con

ruồi bay thoáng qua. Một số Trưởng Lão đã đề cập đến vấn đề này nói rằng, ‘Đối với Đấng Bất Lai thì bản chất thấp hèn nổi lên rất dày đặc và mạnh mẽ, cho dù bản chất này chỉ có thể nổi lên sau một khoảng thời gian dài yên ả. Vì quả thực, con người đó (tức Đấng Bất Lai) cũng có con trai gái đủ cả. Câu nói này là phi sắc. Vì con cái chỉ là kết quả của những chức năng thuộc về thân mà ra. Nhưng bản chất tự nhiên thấp hèn đó đã bị đoạn trừ ở hai Sơ Đạo và nhị đạo, nên đã mất hết sức mạnh. Chính vì thế việc giảm bớt bản chất tự nhiên thấp hèn nơi Đấng Bất Lai nên được hiểu là do hai lý do đó là: việc bản chất thấp hèn tự nhiên đó xuất hiện không thường xuyên và với một cường độ rất yếu. “Thuộc loại thứ nhì” ở đây được hiểu là thứ nhì do cách tính toán và do việc xuất hiện lần thứ hai mà ra. ‘đề đạt đến địa vực’ có nghĩa là nhằm mục tiêu đạt được chánh quả nơi cuộc sống tu trì. Và cũng như vậy ở tam đạo và tứ đạo. Chúng ta sẽ chỉ nói đến những gì đã được phân tích một cách đặc biệt. ‘tri dĩ tri quyền.’ chính là tuệ quyền, ta có thể nói đó là tuệ quyền biết được những gì đã biết, không vượt quá mức độ hiểu biết do Sơ Đạo đã đạt được, về bốn hiện thực do đạo đó đem lại.

Trong phân đoạn chú giải ý nghĩa khác cũng nên được hiểu theo cách thức này. Cũng vậy trong phân đoạn bàn về các nhóm (uẩn), cũng như chín quyền. Những gì còn lại nên được hiểu theo những phương pháp đã được nói đến ở trên.

-ooOoo-

Chương III

TAM ĐẠO VÀ TỨ ĐẠO

Nơi[68] Tam đạo ta thấy có câu ‘nhằm đoạn trừ hoàn toàn ...’ có nghĩa là nhằm mục tiêu cắt đứt hoàn toàn những ‘Kiết sử’ đã được giảm nhẹ thông qua đạo Nhất Lai.

Nơi[69] Tứ đạo, câu ‘nhằm đoạn trừ hoàn toàn sắc ái, vô sắc ái, ngã mạn, phóng dật, vô minh’ có nghĩa là nhằm mục tiêu cắt đứt hoàn toàn năm ‘thượng phần kiết sử’. Đề cập đến những kiết sử này. Sắc ái chính là ái dục tái hiện cõi sắc giới. Vô sắc ái được hiểu là những ái dục được tái hiện hữu nơi cõi vô sắc. Ngã mạn ở bậc A-la-hán đạo đoạn trừ hoàn toàn.[240] Cũng như vậy đối với phóng dật và vô minh. Nơi hai Đạo này thì quyền thứ chín, chính là tri cụ trí quyền.[70]

Nơi toàn bộ Bát Chánh Đạo, căn cứ theo thứ tự các thuật ngữ, có cả thấy sáu mươi thuật ngữ được sử dụng. Cộng với bốn chi tuyệt đối toàn bộ gộp lại thành sáu mươi bốn thuật ngữ. Có ba mươi ba thuật ngữ hoàn hảo trọn vẹn. Các phân đoạn bàn về các nhóm (uẩn) và (trống rỗng) vẫn giữ nguyên số lượng như cũ. Lại có tới cả một ngàn phương pháp thuộc mỗi nhóm nơi Nhị đạo, v.v... cũng như Sơ Đạo. Như vậy Pháp Vương có chỉ cho thấy Bốn Đạo được sắp xếp thành bốn ngàn phương pháp.

Trong *Đế Phân Tích*[71] (*Saccavibhanga*) những điểm siêu thế thuộc sáu mươi ngàn phương pháp đã được đề ra thông qua cách thức nơi bốn Đạo (hay một ngàn phương pháp này), chính vì thế cũng đã có những điểm tương tự như hai mươi ngàn phương pháp đã được nêu lên trong Niệm Xứ Phân Tích (*Satipatthana Vibhanga*), hai mươi ngàn phương pháp trong Chánh Cần Phân tích (*Sammāpādhana*), ba mươi hai ngàn phương pháp trong Như ý túc phân tích (*Iddhipāda*), ba mươi hai ngàn phương pháp trong Giác Chi Phân Tích (*Bojjhanga vibhanga*), hay hai mươi tám ngàn phương pháp trong Đạo Phân Tích (*Maggavibhanga*). Nhưng có bốn ngàn phương pháp trong bốn đạo (Jhana) đã được thiết lập trong Dhammasangani. Ngoài bốn Đạo trong sơ Đạo thuộc đệ nhất Thiền (Jhana) có tám chi thiền đã được sắp loại. Ta cũng thấy y hệt như vậy trong Đạo thứ hai v.v...

Trong Đạo thứ nhất ta thấy chánh kiến loại bỏ tà kiến; do đó với chánh tư duy, v.v... nên được hiểu theo nghĩa loại bỏ những điều ngược lại. Điều này diễn ra như vậy, vì có tới sáu mươi hai phái tà thuyết[72] phải được loại bỏ trong số ba đạo cao hơn. Thế thì bằng cách nào chánh kiến lại được đề cập đến trong đó[73]? Vì không hiểu có nổi lên độc được hay không, tức là có một cách giải độc được gọi là thuốc giải độc, chính vì thế cho dù có tà kiến hay không, chánh kiến vẫn là chánh kiến. Nếu như vậy, thì chánh kiến chỉ nên coi như là một tên gọi mà thôi và không có nhiệm vụ gì trong ba đạo cao hơn, và các chi Đạo có thể không được hoàn thành; chính vì thế thật thích hợp thấy rằng chánh kiến làm tròn chức năng của mình và giúp cho các chi đạo được hoàn thành. Nhưng nơi ba đạo cao hơn thì chánh kiến nên được tỏ cho thấy nó còn có nhiệm vụ gắn liền với những gì đã nắm bắt được. Nói rộng ra: ngã mạn cần phải được tiêu diệt nơi ba đạo cao này. Ngã mạn này có một vị thế nhất định nơi tà đạo. Vì thế mà chánh kiến đã loại bỏ được ngã mạn này. Do đó đạo chính là chánh

kiến. Vì nơi đạo Nhập Lưu chánh kiến đã loại bỏ được tà kiến. Ngoài ra chính ngã mạn nơi Đấng Nhập Lưu lại do đạo nơi Đấng Nhất Lai tiêu diệt, và ngã mạn đó đã chiếm một vị trí nơi tà đạo vậy. Chánh kiến đã loại bỏ được ngã mạn đó. Do đó chánh kiến chính là chánh kiến, chỉ có Đấng Nhập Lưu mới có được ý định cùng tồn tại với bảy (trong số mười hai loại) tâm Bất thiện,[74] nhờ vậy mà đã xảy ra nhiều khẩu nghiệp, thân nghiệp, và thọ hưởng các vật dụng, [241] đồng sanh với cố gắng[75], là bản chất nội tâm thất niệm, câu hành với nhất tâm. Tất cả những hiện trạng này [khởi sự với tư duy hay suy nghĩ] được gọi là tà tư duy v.v... Nơi đạo Nhất Lai chánh tư duy v.v... được gọi là việc loại bỏ những hiện trạng đó, tức là tà tư duy, v.v... Chính vì thế, nơi đạo Nhất Lai, tám chi đạo xuất hiện bằng cách thực hiện nhiệm vụ của chính mình.

Đấng Nhất Lai có ngã mạn cần phải được tiêu diệt do Tam đạo và ngã mạn này lại thấy xuất hiện nơi tà đạo. chỉ có ý định của Đấng Nhất Lai v.v... do bởi cùng tồn tại với bảy loại tâm Bất thiện [được biết đến như là tà tư duy, v.v...] bằng cách loại bỏ khỏi những loại tâm này thì việc thực hiện những nhiệm vụ do tám chi đạo thuộc Tam đạo nên được hiểu là như vậy.

Đấng Bất Lai cũng có ngã mạn cần phải được tiêu diệt bằng đạo A-la-hán và ngã mạn này cũng có chỗ đứng nơi tà đạo. Nhưng tà tư duy, v.v... cùng tồn tại với năm loại tâm Bất thiện,[76] mà chỉ có Đấng Bất Lai mới có, lại được biết đến như là tà tư duy, v.v... Bằng cách loại bỏ khỏi những hiện trạng sai lầm đó, thì việc thực hiện chính những nhiệm vụ do tám chi đạo thuộc bậc A-la-hán nên được hiểu rõ hơn.

Sơ Đạo xuất phát từ Bốn Đạo phân biệt rõ Tứ Diệu Đế. Cũng được phân biệt rõ ràng nơi Ba Đạo cao. Đạo tiếp theo không liên quan đến bất kỳ điều gì cũng được nhận thấy rõ nơi Sơ Đạo. Bài Pháp này thường được các Luận sư chấp nhận. Nhưng một thành viên[77] khác lại cho biết trong số những đạo đó ta nhận ra được điều gì không thể thấy được nơi Sơ Đạo. Có người hỏi ông. ‘thế quyền nào nơi Sơ đạo đã được ngài chọn ra. [như đang thực hiện chức năng ở đây.]? nếu ngài biết rõ hẳn ngài đã trả lời. ‘Đó chính là tín quyền., “tri vị tri quyền.[78]” và khi người ta hỏi ngài, ‘quyền nào nơi đạo cao này ngài sẽ sắp xếp?’ tri cụ tri quyền ngài sẽ trả lời. ‘nếu ta nhận ra đôi điều gì đó không được thấy rõ nơi sơ đạo, bạn phải sắp xếp ngay tín quyền, “tri vị tri quyền.”[đây là điều đặc biệt nơi Sơ Đạo] cũng dưới góc độ ba đạo cao, để điều đó có thể ăn khớp với câu hỏi.’ Ngài sẽ lại hỏi thêm. ‘liệu có đạo nào khác loại bỏ được những điều Phiền não khác hay không?’ hay là những điều Bất tịnh đã được loại bỏ?’ Khi ngài được hỏi để biết, ‘có đạo nào loại bỏ được các Phiền não khác chẳng, ‘ngài liền nói thêm, ‘nếu có một đạo khác loại bỏ được các Phiền não chưa hề được loại bỏ, thì ta cũng [nhờ đó] thấy được chân đế chưa từng được thấy nơi sơ đạo này.’ có người sẽ hỏi thêm, ‘có bao nhiêu chân đế?’ nếu ngài biết rõ, ngài sẽ trả lời, ‘có bốn,’ ngài lại được hỏi thêm., ‘nơi học thuyết của ngài đã nói đến con số mười sáu”chân đế” cơ mà. Bạn thấy được các chân đế chưa từng thấy được ngay cả ở nơi chư Phật. Hẳn bạn đã là một người nhận ra biết bao nhiêu là “Chân Đế.” Xin chớ có bám lấy quan điểm như vậy. Chẳng có gì mới mẻ trong việc nhận ra các chân đế đâu. Nhưng ta loại bỏ những Phiền não vẫn chưa được loại bỏ.’

[242] Về vấn đề chẳng có gì mới mẻ trong việc nhận ra Chân đế, có dụ ngôn “cái giỏ” đã được chú ý tới: - Họ kể lại rằng có một người kia giữ bốn chiếc giỏ kho báu tại một căn phòng đựng kho tàng rộng lớn. Vào ban đêm có một số thương gia quan tâm đến các kho tàng này xuất hiện, người đó liền mở cửa, bật đèn lên và, khi đèn đã đẩy lùi bóng tối, người ta nhận thấy rõ những giỏ đựng bảo vật đó, ông liền thực hiện nhiệm vụ của mình, là đóng sập cửa lại rồi ra đi, và bóng đêm lại lan toả trở lại.. lần thứ hai và lần thứ ba cũng như vậy ông ta đều hành động giống như thế. Khi đến lần thứ tư, lúc cánh cửa mở toang ra, ông ta liền đi tìm kiếm những chiếc giỏ vô hình nơi bóng tối, và nhìn kìa mặt trời ló dạng. Lúc đó ánh sáng chói chang đã đẩy lùi bóng tối. Người đó lại thực hiện công việc với các giỏ đựng bảo vật và ra đi. trong câu chuyện dụ ngôn này, bốn giỏ đựng bảo vật chính là Tứ Diệu Đế; thời gian mở cửa cho một số thương gia giống như thời gian được sử dụng để nhập Thiền quán đối với đạo Dự Lưu; bóng tối giống như sự tối tăm bao trùm lên Chân Đế; ánh sáng của ngọn đèn chính là ánh sáng thánh đạo dự lưu; bóng tối bao trùm giống như việc thể hiện chân đế đối với thiền quán đối với đạo. và chân đế được thể hiện nơi thiền quán đối với đạo cũng chính là việc thể hiện chân đế cho những người được phú bẩm đạo đó. Thời gian ra đi của người canh giữ giỏ châu báu sau khi kết thúc nhiệm vụ giống như sát na diệt của đạo nhập lưu sau khi đã thực hiện được phần việc của mình là diệt trừ những điều Phiền não đó. Việc bóng đêm bao trùm trở lại giống như bóng tối đã bao trùm chân đế trước đó và cả ba đạo cao hơn đã loại bỏ được. Vào lúc mở cửa lần thứ hai giống như sát na đã được sử dụng để kết thúc thiền quán đối với đạo (nhất lai), ánh sáng bóng đèn giống

như ánh sáng đạo Nhất Lai sau khi đã hoàn thành phần việc của mình trong sự diệt trừ những Phiền não; việc bóng đêm bao trùm chân đế và bị tiêu diệt ở hai bậc đạo cao và lần mở cửa thứ ba giống như sát na sử dụng thiền quán đối với tam đạo; ánh sáng bóng đèn giống như tam đạo; thời gian ra đi sau khi thực hiện xong công việc canh giữ các giỏ đựng châu báu giống như sát na diệt của tam đạo sau khi đã thực hiện xong phần diệt trừ tất cả những Phiền não; việc bóng tối bao trùm trở lại giống như bóng đêm bao phủ chân đế và đạo cao A-la-hán tiêu diệt. Vào thời điểm mở cửa lần thứ tư giống như sát na tận dụng hết được thiền quán thuộc đạo A-la-hán; việc mặt trời ló rạng giống như đạo A-la-hán đã được tạo ra; việc bóng tối tan biến giống như việc đẩy lùi bóng tối bao phủ Chân đế ở đạo A-la-hán; [243] Việc thể hiện các giỏ đựng châu báu đối với một người ngay vào lúc bóng tối biến mất giống như việc thể hiện Tứ Diệu Đế đối với thiền quán xuất hiện nơi con người; thời điểm bắt đầu ra đi sau khi công việc canh giữ các giỏ châu báu đã kết thúc giống như việc loại bỏ toàn bộ những điều Phiền não do đạo A-la-hán thực hiện. Cho đến thời điểm này dụ ngôn chứng tỏ rằng: chẳng có gì mới mẻ được thêm vào sau khi Chân Đế đã được nhận ra, đối với Ba Đạo cao được phân biệt trong đó chỉ có Sơ Đạo được nhận ra mà thôi.

Liên quan đến một ‘đạo khác nữa loại bỏ được các điều Phiền não khác,’ dụ ngôn kể về sà bông giặt đồ được ứng dụng ở đây: - Một người nọ đem đồ dơ đến người giặt ủi. Người này đã ngâm đồ dơ vào ba loại sà bông khác nhau gồm có: bột đất chứa muối mặn, chất bồ tát và bột phân. Khi người đó đã khẳng định là mọi chất kiềm đã bị loại bỏ, liền đem quần áo đi giữ lại trong nước để loại bỏ đi những chất bẩn thô thiên nhất. Thế rồi biết được các bộ đồ dơ đó chưa thực sự sạch hoàn toàn, người đó lại dùng cả ba loại sà bông lần thứ hai, rồi lại giữ quần áo dơ đó trong nước sạch và loại bỏ những vết bẩn tinh tế hơn. Khi biết được chúng vẫn chưa sạch hoàn toàn. Người đó lại dùng sà bông lần thứ ba và giữ quần áo dơ trong nước sạch và loại bỏ những vết dơ tinh tế nhất. Khi biết được quần áo vẫn chưa sạch hoàn toàn. người đó liền dùng đến sà bông lần thứ tư, rồi lại giữ quần áo trong nước sạch để loại bỏ toàn bộ những vết bẩn trong từng thớ vải. Và rồi trao quần áo cho chủ. Người này lại đem cất trong một ngày ướp nước hoa và đem ra mặc theo như ý muốn. Ở đây quần áo dơ giống như tâm con người từ bây lâu nay đã theo đuổi những điều Phiền não; thời gian dùng ba loại sà bông giống như thời gian tạo ra việc làm trong ba lần nhận rõ; việc loại bỏ chất bẩn thô thiên nhất sau lần giữ nước sạch được so sánh với chính là việc loại bỏ năm loại Phiền não do Đạo Nhập Lưu thực hiện. Việc dùng sà bông lần thứ hai chính là qui trình công việc trong ba lần nhận thức rõ ràng để biết được tâm vẫn chưa được Thanh tịnh hoàn toàn sạch sẽ; việc loại bỏ các vết bẩn tinh tế hơn trong trường hợp thứ nhất giống như việc loại bỏ từng cặp ‘kiết sử’ thô do Đạo Nhất Lai thực hiện; việc dùng ba loại sà bông khi được biết quần áo vẫn chưa sạch hết hoàn toàn, [244] giống như giai đoạn công việc trong việc áp dụng ba nhận thức rõ ràng được biết do tâm chưa được tẩy sạch hoàn toàn; việc loại bỏ những vết bẩn tinh tế hơn giống như một cặp ‘kiết sử’ tế hơn do Tam đạo thực hiện. Việc dùng sà bông khi được biết là toàn bộ quần áo chưa được giặt sạch hoàn toàn giống như qui trình công việc nơi ba việc nhận thức rõ được biết là tâm vẫn chưa hoàn toàn được tẩy sạch. Việc loại bỏ những vết bẩn nơi từng thớ vải bằng một lần giặt tiếp theo giống như việc loại bỏ tám loại Phiền não do Đạo A-la-hán thực hiện. Việc bận quần áo sạch vào bất kỳ thời điểm nào theo ý muốn giống như dùng những chiếc đĩa bạc và được cất giữ trong tủ tâm thuốc thơm, giống như cuộc sống ở bất kỳ thời điểm nào theo ước muốn khi đã đạt đến được Chánh Quả do tâm hoàn toàn trong sạch được Thanh tịnh khỏi những Phiền não. Như vậy đó là tiến trình của dụ ngôn nêu trên. ‘Các bạn thân mến, khi quần áo đã cũ và bẩn thỉu, và ông chủ đưa cho người giặt ủi ngâm và tắm ba loại sà bông, gồm có bột đất mặn, bột tẩy, và bột phân, và giữ trong nước sạch; cho dù quần áo có trở nên sạch sẽ một mùi rất tinh tế của bột muối, chất tẩy rửa và bột giặt vẫn không thể nào được loại bỏ hết. Người thợ giặt ủi đến gặp ông chủ, ông này đang để bộ đồ trong tủ ướp nước thơm và những mùi bột mặn, chất tẩy và bột giặt vẫn chưa được loại bỏ hết.- Chính vì thế các bạn thân mến, cho dù vị thánh đệ tử đã loại bỏ hết cả năm hạ phần kiết sử. vẫn tồn tại trong người đệ tử đó phần còn lại trong số năm thủ uẩn thuộc ngã mạn “là tôi” do ước muốn[79] mà có. Vì “là tôi” nơi các tùy miên “là tôi”[80] tiếp đến người đó lại tiếp tục sống trong nhận thức rõ ràng về sanh và diệt của năm thủ uẩn và kẻ nào sống như vậy lại nhận thức rõ ‘đây chỉ là những sắc’ ‘đây là sự tập khởi chúng’ ‘và đây lại là đoạn diệt.’ Đây chính là thọ... đây chính là tưởng’... đây chính là hành.’ đây chính là thức.’... đây chính là sự tập khởi của thức.’ ‘đây chính là sự đoạn diệt của thức.’ và phần còn lại tinh tế, lại thuộc về người ấy. Phát xuất từ năm thủ uẩn nơi ngã mạn do ‘là tôi’ do khát ái ‘là tôi’ nơi ái dục và ngã mạn tùy miên ‘là tôi’ được hoàn toàn loại bỏ. [245] Nói về Bốn Đạo, thông qua những thành tố tâm, Đạo Dự Lưu đã đoạn trừ được năm loại tâm Bất thiện, cùng với các pháp ác nổi lên; Đạo Nhất Lai, thông qua những thành tố tâm đã được giảm nhẹ hai loại tâm câu hành ưu, cùng với các pháp ác nổi lên; Tam đạo đã được cùng hai loại tâm cùng và các pháp tương ưng; Đạo A-la-hán, thông qua các thành tố tâm đã đoạn trừ được

năm loại tâm Bất thiện cùng với các pháp ác nổi lên. Xuất phát từ thời điểm khi mà hai loại tâm Bất thiện đã được đoạn trừ thì chẳng còn cái gọi là Phiền não nào có thể nổi lên nơi một vị A-la-hán thông qua bất kỳ yếu tố tâm nào cả.

Đây là một ví dụ điển hình dùng để dẫn chứng: - Người ta kể lại có một nhà vua vĩ đại đã đặt lính canh phòng cẩn mật tại vùng biên giới tổ quốc và ngài đã sinh sống tại Thủ Đô hưởng thọ mọi vinh quang phú quý nơi vương quyền của mình. Thế rồi giặc giã phản loạn đã nổi lên tại vùng biên cương tổ quốc. Vào thời đó có mười hai tên tướng cướp đầu sỏ cùng với nhiều ngàn người đang cướp phá vương quốc. Các vị tướng lãnh liền báo cáo về kinh đô cho nhà vua: - Muôn tâu hoàng thượng, vùng biên cương vương quốc đang nổi loạn chống lại bệ hạ.” Nhà vua liền cử sứ giả đến báo rằng, ‘hãy triệt hạ quân cướp không một chút do dự.’ Ta sẽ trọng thưởng công việc của các khanh.’ Trận ra quân đầu tiên các vị tướng lãnh quân đội đã triệt phá được năm tên tướng cướp đầu sỏ cùng với nhiều ngàn quân lính của bọn chúng. Còn lại bảy tên tướng cướp khác liền kéo quân lính tiến về vùng rừng núi cổ thủ. Nhà vua lại sai người báo sự việc xảy ra. Nhà vua liền gửi tới một kho báu, nói rằng, ‘ta sẽ thưởng cho các ngươi; hãy bắt sống các tên tướng cướp đầu sỏ đó.’ Cuộc ra quân thứ hai các vị quân thần nhà vua đã chiến thắng được hai tên đầu sỏ tướng cướp và hạn chế được (giảm thiểu) sức mạnh của thuộc hạ bọn chúng. Toàn bộ bọn chúng chạy trốn và lánh mặt vào vùng rừng núi hiểm trở. Họ lại gửi xứ giả thông báo sự việc xảy ra cho nhà vua và ngài lại gửi đến cho họ một kho báu nữa hạ chỉ nói rằng, ‘hãy bắt hết bọn chúng không khoan nhượng!’ vào cuộc ra quân thứ ba các tướng lãnh quân đội đã giết được hai tên đầu sỏ tướng cướp khác nữa cộng với các đồng bọn, và rồi lại thông báo cho nhà vua biết sự việc đã diễn ra. Nhà vua lại gửi đến một kho báu khác nữa hạ chỉ nói rằng, ‘Hãy bắt hết các tên còn lại không chậm trễ!’ Cuộc ra quân tấn công lần thứ tư họ giết được năm tên đầu sỏ tướng, chẳng còn tên nào dám hành động nhân danh bất kỳ một tên cướp nào nữa sau cái chết thảm của mười hai tên đầu sỏ tướng cướp đó. Toàn cõi vương quốc trở nên thái bình thoát khỏi mọi hiểm nguy và thần dân sống trong yên ổn bỗng bẻ con cái nhảy múa ca hát trong cảnh thái bình. Và chung quanh nhà vua bao vây toàn là những vị anh hùng dân tộc [246] đang vui hưởng vinh quang phú quý nơi hoàng cung lộng lẫy. Ở đây nhà vua vĩ đại giống như Đấng Pháp Vương (King of law); các vị tướng thống lãnh đang trấn giữ các vùng biên cương được ví như các thiền sinh (aspirants) theo đuổi cuộc sống ẩn cư, mười hai tên đầu sỏ tướng cướp giống như mười hai loại tâm Bất thiện,[81] rất nhiều thuộc hạ của bọn chúng giống như các pháp ác nổi lên thông qua các sở hữu tâm; thời gian thông báo các cuộc phản loạn tại biên cương vương quốc cũng giống như thời gian các vị Luận sư được nhắc đến, khi mà các điều Phiền não nổi lên có liên quan đến một đối tượng: Tâu bệ hạ. Các điều Phiền não đang diễn ra trong tôi.’; kho báu được ban tặng kèm với một sứ giả; hãy bắt các tên cướp không chậm trễ.’ Giống như việc loan báo một giai đoạn trong cuộc sống ẩn cư do chân lý vương loan báo ‘hỡi chư vị Tỳ-khuru, hãy từ bỏ các điều Phiền não.’; thời gian hạ được năm tên đầu sỏ tướng cướp cùng với các thuộc hạ của bọn chúng giống như việc triệt hạ được năm loại tâm Bất thiện cộng với các pháp tương ưng nơi đạo Nhập Lưu. Việc loan báo tiếp theo tiến trình cho nhà vua giống như việc tường trình cho đức Phật Tối Cao về các việc công đức đã đạt được, việc ban tặng các kho báu trở lại, nói rằng, ‘hãy bắt cho được những tên cướp còn lại’ giống như việc loan báo thuộc Thiên định ở Bạc Nhất Lai do đấng Chí Tôn chỉ thị, việc hạn chế sức mạnh của hai tên đầu sỏ tướng cướp cùng với các thuộc hạ ở lần ra quân thứ hai giống như việc giảm nhẹ hai loại tâm thọ ưu cộng với các pháp tương ưng thông qua đạo Nhất Lai; việc tường thuật trở lại tiến trình chiến đấu cho nhà vua giống như Vị Luận sư dạy công đức (tức Đức Phật) đã chiếm lãnh được, việc ban tặng kho báu một lần nữa, phán rằng hãy bắt cho được các tên cướp không chậm trễ, cũng giống như việc Đức Thế Tôn loan báo Thiên quán ở Tam đạo; việc triệt hạ được hai tên tướng cướp đầu sỏ cùng với bọn thuộc hạ vào trận ra quân lần thứ ba cùng với các thuộc hạ bọn chúng giống như việc triệt hạ được hai loại tâm cùng với các pháp tương ưng thông qua đạo ở tam đạo; việc tường thuật tiến trình giao tranh cho nhà vua giống như việc Đấng Như Lai (Tathagata) chiếm đoạt được nhiều công đức; việc ban tặng trở lại một kho báu, nói rằng. ‘Hãy bắt cho được bọn chúng không chậm trễ’ giống như việc Đức Thế Tôn loan báo Thiên quán ở bậc A-la-hán; thời gian bảo đảm an toàn cho các làng mạc thị trấn sau khi đã triệt hạ được hết năm tên đầu sỏ tướng cướp cùng với bọn thuộc hạ của chúng ở lần ra quân thứ tư giống như việc một pháp bất thiện không còn khả năng nổi lên nữa. Thông qua một sở hữu tâm sau khi đã đoạn trừ được mười hai loại tâm Bất thiện, khi năm loại tâm Bất thiện còn lại cùng với các pháp tương ưng thông qua Đạo A-la-hán được đoạn trừ; việc nhà vua được hưởng vinh quang to lớn nơi hoàng cung tráng lệ bao quanh là các vị anh hùng cận thần và thần dân của ngài trong cảnh thái bình giống như [247] tận hưởng niềm vui vô tận do việc đạt đến bất kỳ thành tích nào do ba chánh quả đem lại, ngài có ý muốn nhắc đến: - Không tánh (emptiness), Vô tướng

(animitta) và vô nguyên (achanda) – thông qua Đấng Pháp Vương có các vị A-la-hán bao vây xung quanh.

(Đến đây kết thúc việc chú giải các từ ‘tâm thiện.’)

-ooOoo-

Phần IX

PHÁP BÁT THIỆN

Chương I

PHÁP TÓM LƯỢC CÁC TRẠNG THÁI TÂM

Giờ đây để làm rõ cách phân loại thuật ngữ ‘pháp bát thiện’ ta bắt đầu với câu hỏi quen thuộc. “Các pháp bát thiện là gì [82]?” Phần này gồm nhiều phân đoạn khác nhau xác định các pháp bát thiện, v.v... và thống nhất ý nghĩa các thuật ngữ này được hiểu theo cách thức chúng ta đã trình bày ở trên. Và chúng ta chỉ giải thích những điểm đặc biệt trong pháp này mà thôi.

Về điểm này, nhằm xác định chính xác từng trường hợp cụ thể, chúng ta biết rằng không giống như lãnh vực thiện, các lãnh vực bất thiện không hề tồn tại đồng loạt. Chính vì thế, tuy chúng tồn tại nơi cõi Dục giới là điều chắc chắn, tâm bất thiện cũng không được sử lý giống như chúng ta đã làm đối với tâm thiện.[83] Đối với cụm từ ‘tương ưng tà kiến (*ditthi*)’ cũng tương tự như *ditthi-gatam*, *gūthagatam*, *muttagatam*, v.v... cũng vậy. Hoặc giả, vì ở đây không tồn tại bất kỳ loại thuật ngữ nào mang ý nghĩa như vậy, vì thế cho nên thuật ngữ này chỉ đơn giản có nghĩa là ‘tà kiến’ hay ‘quan điểm không đúng’ mà thôi và *ditthigatasampayuttam* đơn giản chỉ mang ý nghĩa tương ưng tà kiến (hay quan điểm không đúng). Nguồn gốc quan điểm sai lạc (tà kiến) này được gọi là *ditthigata* ta nên hiểu theo những nguyên do sau đây: - trước tiên là nghe theo tà thuyết, do ác bạn dữ, không muốn thấy các vị Thánh Nhân (Ariyans), tư tưởng thiếu hệ thống; nói cách khác: từ những học thuyết liên quan đến nhiều tà kiến khác nhau, động tác nghe biết như vậy xảy ra trước do nhiều tưởng tượng mơ hồ và phù phiếm, do thiếu tính xác thực trí tuệ và thiếu khảo sát kỹ lưỡng, tình bằng hữu xấu được hiểu như là bầu bạn với những hạng người thiếu giới luật, họ không thể nắm được chân đế đích thực; không muốn thấy các vị Thánh Nhân như Chư Phật và những người có lòng tốt chẳng hạn; họ chẳng am hiểu gì về pháp luật bậc thánh, như Tứ niệm xứ chẳng hạn v.v...; họ lại không có giới luật và chẳng tuân thủ những điều học liên quan đến Giới Luật Thánh (gồm các điều học được giảng dạy trong Giới Bản (*pātimokkha*), những khả năng thu thúc, chánh niệm, tỉnh giác và đoạn trừ chẳng hạn) và học thuyết của nơi các vị thiện tâm, rồi bê tha trong những dịp lễ lạc, bữa bãi từ chỗ thiếu suy xét có hệ thống xuất khởi từ những lý do vừa nêu trên. Tức là tâm này là vô dẫn mà có cần phải xem xét theo phương pháp vừa được nêu ở trên[84].

[248] Trong đoạn tóm lược về các hiện trạng[85], ‘xúc’(*phassa*) câu sanh với tâm bất thiện. Và cũng vậy đối với ‘Thọ’ (*vedana*) tức là cảm giác’ v.v...Như vậy những điều bất thiện tồn tại nơi các hiện trạng này chính là điều duy nhất giúp ta phân biệt được những hiện trạng vừa đề cập đến ở trên.

Nhất tâm (*one-pointedness*) chính là vững tâm không có phóng dật để thực hiện sát sanh. v.v... Tuy nhiên, những ai tâm nhập định (hay nhập thiền) thì không bao giờ còn bị phóng dật và không thể dùng hung khí một cách bừa bãi để sát sanh bất kỳ sanh linh nào. Đang khi (tập trung tư tưởng) trộm cắp tài sản của người khác. Với tâm [được kiềm chế] cho do một chức năng duy nhất ta dễ dàng rơi vào tà dâm hay (hành vi sai trái). Chính vì thế ta luôn thấy xuất hiện nhất tâm nơi các hành vi bất thiện.

‘Tà kiến’ tức quan điểm ‘không trung thực’; hoặc, xuất khởi từ hành vi chấp nhận một cách sai quấy, quan điểm lệch lạc cũng chính là tà kiến vậy. Một quan điểm bất đắc dĩ khởi xuất nơi người không ngoan gây ra điều thất lợi cũng được gọi là tà kiến. Cũng tương tự như vậy đối với ‘tà tánh v.v... Hơn thế nữa, thông qua tà kiến các pháp tương ưng nhìn một cách sai lệch hoặc chính tà kiến được nhìn một cách lệch lạc; hay tà kiến chỉ là một hành vi quan sát lệch lạc mà thôi.- thế nên đây chính là tà kiến vậy. Tà kiến có trạng thái không khéo phán đoán; tà đạo là phạm sự; và nhận thức sai lầm là thành tựu; không muốn thấy các vị Thánh nhân làm nguyên nhân gần. Tà kiến phải được coi như là

một sai lầm lớn nhất. Nơi ‘tà tư duy v.v... chỉ có thuật ngữ ‘tà’ được coi là đặc điểm dễ để nhận ra nhất. Những gì còn lại nên được hiểu theo cùng một cách thức như tâm thiện.

Liên quan đến vô tâm lực, vô úy lực. Ý nghĩa của ‘lực’ sẽ được làm rõ trong đoạn chú giải sau đây. Và trong các đoạn khác bàn về ‘vô tâm’ có nghĩa là không hồ thẹn và ghê tởm; pháp không hồ thẹn và ghê tởm chính là vô tâm vậy. Không sợ khiển trách chính là vô úy. Đối với những đặc tính này vô tâm có sẵn trạng thái ghê tởm những hành vi bất chính nơi thân v.v... hay là không hồ thẹn. Tính không sợ bị khiển trách có trạng thái không tỏ ra nhút nhát trước hành vi bất chính nơi thân v.v... hay không sợ hãi. Không hồ thẹn với tư cách là một sức mạnh lại chính là vô tâm lực, tính vô lo bị khiển trách với tư cách là một sức mạnh lại chính là vô úy lực vậy. Đây chính là ý nghĩa hiểu một cách trừu tượng. Việc tường trình chi tiết nên được hiểu là đối nghịch lại với điều đã được bàn đến ở trên. [86]

Thông qua các pháp tương ưng với tính tham dục, hoặc giả chính tính tham dục, hay chỉ là một hành vi tham dục. – [249] Đó chính là ‘khát ái’ (hoặc tham dục) thông qua đó lại pháp tương ưng được coi như là bị mê muội, hay chính bản thân mê muội, hay chính là hiện trạng mê muội- điều này chính là tính ‘si mê’ vậy. Liên quan đến những trạng thái này, tính ‘tham’ lại có trạng thái chính là chấp cứng được đối tượng giống như bàn tay có chất dính. Phận sự là dính mắc cảnh giống như một miếng thịt được quăng vào chảo nóng; phận sự không buông bỏ cảnh giống như một vết nhơ muội đèn; nguyên nhân gần ưa thích những pháp trôi buộc như kiến kiết sử. Lớn lên nơi một dòng sông ái dục. Nó cuốn đi bất kỳ những chúng sanh nào và đưa vào địa ngục như là một dòng sông với một dòng chảy mạnh cuốn đi bất kỳ vật gì rơi vào trong đó và cuốn ra ngoài biển khơi mênh mông. Chính vì thế nó nên được lưu ý một cách cẩn thận.

Si mê có trạng thái là mù quáng hay đối nghịch lại với trí tuệ; bản chất không thể thâm nhập được, hay mang phận sự là che đậy bản chất nội tại của một đối tượng. Thành tựu của (si mê) mang tính đối nghịch lại với chánh đạo hay tạo ra tính mù quáng; nguyên nhân gần chính là tác ý không khéo; và nên được đánh giá như là nguồn gốc toàn bộ những pháp bất thiện.

Chúng bị ham muốn, hay nó tự ham muốn, hay chỉ việc ham muốn này, đây chính là tham dục; nó có trạng thái là ước ao biến tài sản của người khác thành của riêng mình; phận sự của tham dục là tìm kiếm ước muốn đó; thành tựu của tham dục chính là nhìn chăm vào tài sản của người khác; nguyên nhân gần chính là tưởng tượng giá trị lớn lao trước tài sản của người khác. Tuy nhiên, tham dục chỉ xuất hiện dưới dạng duy nhất là nhìn chăm vào tài sản của người khác, và nổi lên khi có được sức tưởng tượng lớn lao (hay đánh giá cao) đối với tài sản đó. Tham dục nên được coi như một cánh tay giang rộng của tâm trước với tài sản của người khác và sẵn sàng vơ lấy.

Trong câu ‘chỉ’ chỉ ở đây hệ tại ở chỗ loại bỏ được phóng dật nơi các đối tượng khác. Chỉ nâng cao và hỗ trợ tâm làm khởi xuất những điều bất thiện.- đây chính là việc ‘hỗ trợ’ ‘bất phóng dật’ có nghĩa là không bị phân tâm.

Nơi tâm này, niềm tin, chánh niệm, trí tuệ và sáu cặp không được loại bỏ. Và tại sao vậy? chắc chắn sẽ chẳng có niềm tin xuất hiện nơi tâm của người không đức tin. Chính vì thế mà tâm này không được đề cập đến. Điều gì vậy! Phải chăng những người nào có những tà kiến sẽ không tin vào chính các Đạo sư của mình hay sao? Đúng vậy. Nhưng đó là thiếu niềm tin. Thiếu niềm tin chỉ thể hiện nơi sự thừa nhận các từ ngữ mà thôi; theo nghĩa đen, đây chẳng phải là hành động không biết phân biệt (mà chỉ là si mê) [250] hay là tà kiến mà thôi và như vậy cũng chẳng có chánh niệm khởi xuất nơi một trí tuệ không được chánh niệm canh giữ. Chính vì thế ta cũng không cứu xét đến điểm này. Điều chi vậy! phải chăng một người có ý tưởng lệch lạc (tà kiến) không nhớ được một hành vi do chính họ thực hiện hay sao? Họ làm được điều đó, nhưng đó chẳng phải là chánh niệm. Qui trình tâm bất thiện chính là do chỉ một phương cách nhớ lại mà ra. Chính vì thế chánh niệm không được cứu xét ở đây. Thế thì tại sao người ta lại nói ‘tà niệm’ nơi Kinh Phật đó thì sao? [87] Trong Kinh được thực hiện thông qua phương pháp giải thích như vậy là để hoàn tất diễn giải “Tà Đạo” và khái niệm “tà tánh” đó chính là do các uẩn bất thiện được loại khỏi và tỏ ra đối nghịch với chánh niệm. Nhưng trong phương pháp tối thượng nơi (Vi Diệu Pháp) cho thấy tâm bất thiện chẳng có chánh niệm đâu. Chính vì thế mà ta không cứu xét điểm này. Và nơi tâm tạo ra mù quáng và ngu ngốc thì chẳng xuất khởi khôn ngoan đâu. Chính vì thế điều này cũng không được cứu xét. Như thế thì phải chăng nơi những người có ý kiến sai lệch (tà kiến) chẳng tồn tại trí tuệ lừa đảo hay sao? Chắc chắn là có. Nhưng đó không phải là trí tuệ; và đó chỉ là trò bịp bợm (*māyā*) mà thôi, hiểu theo nghĩa thực tế đó chính là

khát ái mà thôi. Hơn thế nữa, tâm này có liên đới với nỗi đau khổ, tính trì trệ, nặng nề, tính thô bạo, cứng cỏi, công kênh, thiếu lành mạnh, cong queo và khúc khuỷu. Chính vì thế niềm tin và sáu cặp [tịnh tâm và tịnh thân] không được cứu xét đến ở đây.

Vì có quá nhiều thuật ngữ được sắp xếp theo thứ tự được chỉ rõ cùng với ba mươi hai thuật ngữ đã được thiết lập trong bản văn Kinh Phật như là các sở hữu tâm, đến đây để giải thích rõ cái gọi là ‘bất kỳ hiện trạng nào’, hay bất kỳ hiện trạng nào (xuất hiện) vào dịp đó.’ Về điểm này ý nghĩa nên được hiểu như sau: - Nơi toàn bộ tâm bất thiện có đến mười hiện trạng, có nghĩa là: dục, thắng giải, tác ý, ngã mạn, ganh tị, bòn xén, hôn trầm và thụy miên, trạo sự và hối hận, đã được đề cập đến trong Kinh Phật, và xuất hiện nơi nhiều đoạn Kinh Phật như ta đã thấy. Những trạng thái này được đề cập đến trong bản chú giải nói về các ‘trạng thái bất kỳ nào’. Nhưng nơi tâm này thì dục, thắng giải, tác ý và phóng dật - là bốn trạng thái có tên gọi là ‘các chi liên tục’ chính là vì ‘bất kỳ trạng thái nào’ trong đó có ba chi đầu tiên xuất hiện nên được hiểu theo cách thức đã đề cập đến ở trên. Những trạng thái này nơi này nơi khác có thể là trạng thái thiện hay trạng thái bất thiện. Ngoài ra, hiện trạng còn lại chỉ là hiện trạng tâm phóng dật mà thôi.- do đó ta gọi là trạng thái phóng dật hay trạo cử. Hiện trạng này có đặc tính kích động tâm làm trạng thái giống như gió làm cho mặt nước giao động lắc lư; có dao động là phận sự. Giống như ngọn cờ bay tung tăng trước gió, quay cuồng là thành tựu giống như tro được rải đống phải hòn đá dội lại; không khéo tác ý là nguyên nhân gần; và nên được coi như là tâm phóng dật đối với một đối tượng bị kích động. Như vậy [251] cả thầy có tới ba mươi sáu thuật ngữ trong phân đoạn tóm lược bản về các hiện trạng này. Ba mươi hai trạng thái bắt đầu thông qua xúc và bốn trạng thái còn lại thuộc ‘bất kỳ trạng thái nào’. Không kể bốn yếu tố liên tục, thì chỉ có ba mươi hai thuật ngữ xuất hiện trong bản văn Kinh Phật mà thôi; nhưng ở đây bằng cách kể luôn cả những gì không kể đến ở trên, thì năm nhóm xúc, Tâm, Tứ, Hỷ, Nhất tâm, cần quyền và mạng quyền, tà kiến, còn các sức mạnh gồm có: vô tầm lực, vô úy lực, tham lam và si mê. Như vậy có cả thầy mười sáu trạng thái.

Trong số mười sáu trạng thái này có bảy trạng thái xuất hiện dưới cùng một loại duy nhất. Còn chín diễn ra dưới các dạng khác nhau. Bảy trạng thái vừa kể là gì vậy? – xúc, tưởng, tư, tứ, hỷ, mạng quyền và si mê - bảy trạng thái này xuất hiện dưới cùng một loại duy nhất. Thọ, tâm, tầm, nhất tâm, cần quyền, tà kiến, vô tầm lực, vô úy lực và tham lam. – chín hiện trạng này xuất hiện dưới những loại khác nhau. Trong đó có sáu hiện trạng được qui thành hai loại, một trạng thái được qui thành ba loại, một trạng qui thành bốn loại và một thành sáu loại, Và bằng cách nào vậy? thông qua tâm, tầm, tà kiến và vô tầm lực, vô úy lực và tham lam.- Sáu hiện trạng này lại qui thành sáu loại. Nói rộng ra: - Thoạt tiên: tâm thông qua năm nhóm xúc được gọi là thức; thông qua các khả năng kiểm chế được gọi là úy quyền. Tầm thông qua các chi thiền (Jhana) được gọi là tầm, thông qua các Chi Đạo được gọi là tà tư duy. Tà kiến được gọi với tên đó trong quá trình các Chi Đạo và trong nghiệp đạo. ‘Sức mạnh’ không hồ thẹn được gọi như vậy thông qua ‘vô tầm lực’. Và vô tầm cũng có tên gọi như vậy là do ‘cặp huỷ diệt thế gian’ Và cũng như vậy đối với vô úy lực. Tham lam có tên như vậy thông qua hai nhân và nghiệp đạo. Như vậy sáu trạng thái này được qui thành hai loại mà thôi và thọ có tên gọi như vậy thông qua năm nhóm tiếp xúc. Lạc thông qua các chi thiền (Jhana), và lạc quyền thông qua các quyền. Như vậy một trạng thái được qui thành ba loại. Và nghị lực được gọi là cần quyền thông qua các quyền. Tà cần thông qua các chi đạo. ‘cần’ thông qua các ‘sức mạnh’ và hỗ trợ (alambana) thông qua các Cặp Chung Cuộc’ (final pairs)[88] – như vậy có một trạng thái được qui về bốn loại. Và Định (concentration) lại có tên là nhất tâm thông qua các chi thiền (jhana), lực quyền thông qua các quyền. Tà định thông qua các chi đạo, định lực thông qua các ‘sức mạnh’, [252] chỉ thông qua các Cặp Chung cuộc nhờ vào phương pháp đơn nhất trong mẫu đề nhị[89] thứ hai, và phương pháp bất phóng dật nơi mẫu đề nhị thứ ba. – Như vậy một trạng thái có thể được xếp loại ở sáu nơi khác nhau. Toàn bộ những trạng thái này hợp thành chín nhóm nhờ vào năm nhóm xúc, chi thiền (jhana), quyền, lực, chi đạo, nhân, nghiệp đạo yếu tố ‘huỷ diệt thế gian’, và các cặp kệ chung cuộc. Điều gì cần được bàn đến trong đoạn phác thảo các hiện trạng này đã được đề cập đến trong phần chú giải về tâm thiện.

Đến đây kết thúc phân đoạn phác thảo các hiện trạng.

-ooOoo-

Chương II

LOẠI TÂM BẤT THIỆN ĐẦU TIÊN

Trong phần đoạn chú giải[90], phần giải thích về nhất tâm, có một thành ngữ kép, ‘trạng thái vững chắc và kiên định’ đồng nghĩa với hiện trạng ổn định. Nhưng thành ngữ này đã được đề cập đến trong phần giải thích về tâm thiện, tức ‘hiện trạng này đứng vững đâm vào hay thâm nhập vào đối tượng[91] không được kể đến ở đây. Thực vậy, nơi tâm bất thiện như đã chứng minh ở trên, là nhất tâm hiện tại hơi yếu một chút. Ý muốn nói là không tán loạn đối nghịch lại với tán loạn, được tạo ra thông qua phóng dật và bối rối không đạt đến được ở đây. Nhưng ta không thể phóng dật trước các hiện trạng cùng tồn tại gọi là trạng thái không tán loạn, điều không tán loạn là bất phóng dật; thông qua nhất tâm bất thiện thì hiện trạng tâm này là không tán loạn. Hiện trạng này không rung động nhờ những pháp đồng sanh – đây chính là sức mạnh định lực. Chính vì tập trung và gắn với đối tượng lại bị hư hỏng, nên định lực đã trở thành tà định. Như vậy ở đây ta nên hiểu theo nghĩa này.

Trong phần diễn giải về cần quyền[92] thì phương pháp được nêu lên ở trên – cụ thể là ‘cố gắng đẩy lùi tính tham dục’[93] không thể thực hiện được ở đây. Chỉ được hiểu theo nghĩa không nao núng vì các pháp đồng sanh chính là ‘sức mạnh’ được gọi là cần lực được hiểu ở đây.

Phân diễn giải về các tà kiến[94] hiểu theo nghĩa quan điểm không đúng đắn, những quan điểm như vậy được gọi là *ditthigata* (*trương ung tà kiến*) gồm trong sáu mươi hai quan điểm dị giáo[95] mà ra. Ý nghĩa của từ này đã được bàn đến ở trên. Chỉ nguyên từ ‘quan điểm cho là’ đã là điều khó có thể hiểu được tỷ như ‘quan điểm cho là cánh rừng rậm nhiệt đới,’ cánh rừng ở đây có thể là khu đất hoang mọc đầy cỏ dại, có thể là cánh rừng rậm nhiệt đới, hay cánh rừng trên một ngọn núi. Từ ‘quan điểm’ cho là cũng ám chỉ điều gì đó nguy hiểm và dễ sợ hiểu theo nghĩa ‘quan điểm cho là một vùng hoang dã’ giống như cánh đồng hoang đầy trộm cướp và động vật hoang dã dữ tợn, một vùng hoang dã đầy cát, khô cằn vì thiếu nước, chẳng tìm được bất kỳ loại thực phẩm nào. Cũng có ‘quan điểm cho là’ thông qua chánh kiến đây là điều khiến ta phải lao đao và khó chịu và có thể ngược lại như ‘quan điểm cho là điều gì đó lộn xộn.’ Vì một khi tà kiến nổi lên, nó xuyên qua chánh kiến, và đi ngược lại với chánh kiến. Đã một thời xuất phát từ những quan điểm thay đổi và dao động của những người chủ trương thường kiến và Đoạn kiến cho rằng ‘quan điểm chính là một cuộc hỗn chiến.’ Một người có quan điểm lại không thể giữ vững được quan điểm của mình tức là lúc thì theo đuổi quan điểm của những người chủ trương thường kiến, lúc khác lại ngã theo phái đoạn kiến. Lại có quan điểm tù túng có nghĩa là ‘bị gông cùm’ xuất hiện từ thuật ngữ ‘quan điểm tù túng.’ Nó (quan điểm) chộp chặt lấy đối tượng giống như cá sáu ngoạm chặt lấy con mồi v.v... là một kẻ xấu số nào đó. – chính vì vậy quan điểm lại có nghĩa là ‘kìm chặt lại’ và quan điểm ‘cố định’ là do những quan điểm đó đã được định sẵn rồi. Vì thế một tà kiến hay là một quan điểm xuất phát từ ‘sức mạnh’ trong qui trình tồn tại tự củng cố và kiên định vững vàng. Nhờ đặc tính vĩnh cửu v.v... quan điểm này trở nên thuyết phục- chính vì thế ta có thuật ngữ ‘thâm tín’ (hay là khuynh hướng). Chuyển qua bản chất nội tại nơi các vật thể., tà kiến coi các vật thể này là tà đạo, là thường hằng - đây chính là một ‘tà giáo’. Tà kiến này chính là một đường lối thấp hèn, vì nó đem lại nhiều điều thất lợi; hoặc giả, tà kiến này chính là con đường dẫn đến những địa điểm đau khổ thấp hèn. – chính vì thế ta có thuật ngữ ‘thông qua con đường này’. Xuất phát từ hiện trạng không phải là chánh đạo, tà kiến trở thành ‘tà đạo.’ Giống như một người đi lạc đường, cho dù người đó cho rằng đây là con đường dẫn đến ngôi làng cần đến, thì đi theo con đường đó ta không tài nào đến được ngôi làng vậy. Chính vì thế mà những tà kiến xuất khởi từ đây. Cho dù ta coi đó là đường dẫn đến vận may hạnh phúc, thì ta cũng chẳng tài nào chiếm được vận may đó; do đó vì không phải là chánh đạo dứt khoát tà kiến chính là ‘tà đạo’. Xuất phát từ bản chất sai lệch chỉ có tà tánh xảy ra mà thôi. (Chính vì ta có thể tưởng tượng ra mình đang đi phà vượt sông) những kẻ khờ dại thường xuyên lướt qua một ý nghĩ, hay một quan điểm xuất phát từ thái độ đi lang thang đó đây - chính vì thế ta có thuật ngữ ‘chỗ cạn’. Đây là một chỗ cạn, một nơi đầy bất trắc thất lợi – như vậy nơi đó là một ‘căn nguyên tà giáo’(tithayatana), hay hiểu theo nghĩa nơi sanh, một cư ngụ (ayatana) của một người theo tà giáo. (tittha) chính là tithayatana. Trạng thái hay bản chất nội tại đó chính là nghịch chấp (vipariyessagaha); hay là một chấp thủ(gaha) do đối tượng đã trở thành đối tượng đem lại; như vậy đối tượng được coi như là *vipariyessagaha*. Nghịch chấp chính là ý nghĩa nên được hiểu trong mạch văn này.

Trong phần chú giải về vô tâm và vô úy, ý nghĩa ở đây nên được hiểu ngược lại với những gì đã bàn về tâm và úy. Và ‘sức mạnh’ này được gọi là vô tâm vô úy cũng đồng nghĩa với không run sợ trước những pháp câu sanh.

Trong phần chú giải về tính tham lam và si mê^[96] ‘tính tham lam (greed) có nghĩa là ‘thèm muốn’ trở thành ‘thèm muốn’ chính là có tâm trạng thèm khát, ‘thèm muốn’ ở đây lại chính là tâm tương ứng với tham muốn, hay một người có tâm địa đỏ; tính tham muốn chính là hiện trạng tâm thèm khát’ hay là có liên quan đến cách thức đó. Say đắm ‘infatuation’ chính là một hiện trạng hay một con người có tâm địa như vậy. Tham ác ‘Covetousness’ có nghĩa là thèm khát tham muốn, điểm này đã được giải thích về tham. (greed) [254] ‘căn bất thiện’ có nghĩa là điều bất thiện cộng với căn, nguyên do của những gì được coi là bất thiện. ‘không biết hay thiếu ‘tầm nhìn sâu rộng’ là điều ngược lại với có Minh và kiến. Không lãnh hội (nhận thức) có nghĩa là không nắm bắt được, không theo kịp với những gì chúng ta phải đương đầu. Hiểu biết thấu đáo^[97] về sự vật chính là óc phán đoán; thiếu phán đoán’ là tình trạng ngược lại với phán đoán; ‘không giác ngộ’ chính là không thể liên kết sự vật với vô thường, khổ não, và vô ngã; nhận thức một cách không thực tế, méo mó cũng là một cách thiếu giác ngộ vậy. ‘Không thể nhập’ tức là không thể thâm nhập thấu đáo vào học thuyết ‘Tứ Diệu Đế’ được. ‘không tiếp thu (grasping) chính là không thể am hiểu được ngay cả một sự kiện riêng rẽ thuộc kinh nghiệm ngoại xứ theo luật vô thường tự nhiên. v.v... Không thể khảo sát kỹ lưỡng được bất kỳ sắc pháp nào – tức là ‘thiếu khả năng chấp thủ thấu đáo.’ Không thấm nhuần, chính là thiếu tính quan tâm vô tư.^[98] Không biết nhìn vấn đề dựa trên bản chất sự vật. Điều này được hiểu là ‘không phản kháng.’ Chẳng có một hành vi đơn lẻ nào trong số những hành vi thiện và bất thiện mà vọng tưởng này hình dung ra được. Do tính hư hống và không thể hiểu không được bản chất nội tại nơi sự vật- Đây chính là hành vi ‘thiếu phản tỉnh,^[99] hay do hành vi si mê này ta không thể tự mình thực hiện nổi những suy tư trước bất kỳ một hành động nào. - Đây chính là hành vi không phản tỉnh. Si mê (si) đó phá hoại tính liên tục trong sáng nơi tâm, vì nếu thiếu vắng si mê này thì tâm ta rất trong sáng và tinh sạch, si mê này phá hoại lòng trinh trong.’ Hiện trạng khờ khạo chính là tính ngu si. Bị mê muội lại là ‘si mê’ si mê thái quá là ‘si ám’. bị mê muội trong mọi lãnh vực chính là tính ‘u muội’. Điều không phải kiến thức mà lại đối nghịch lại ta gọi là ‘vô minh.’ Ý nghĩa các từ sau đây, ‘bộc lưu’, ‘phược’ cũng đã được đề cập đến. Hiện trạng những nằm xuống liên tục tiềm ẩn một ý nghĩa ‘tùy miên’ – đây chính là ‘thành kiến’. Những bao vây và nô dịch hóa tâm – có nghĩa là ‘xâm nhập’^[100] Không thể thực hiện được những gì có lợi do không thể dành được lợi nhuận – nó khiến ta tụt hậu - đây là hàng ‘rào cản’; ở đây ta nên hiểu là khiến ta trở thành khắp khiêng ị ạch. Khó mở ra hay gỡ bỏ được được hiểu là một vật ‘cản.’ Chính vì thế một vật cản bằng sắt rất khó gỡ bỏ được gọi là *mahapaligha*, cũng như vậy si mê này giống như một ‘vật cản’ và vì vậy ta mới gọi là ‘vật cản’. Những gì còn lại xem ra ý nghĩa đã quá rõ ràng.

[255] Phân đoạn Tóm Lược và ‘rỗng không’ phải được hiểu theo nghĩa như đã diễn giải theo phương pháp đã đề cập đến ở trên.

Đến đây kết thúc việc diễn giải về loại tâm bất thiện đầu tiên.

-ooOoo-

Chương III

LOẠI TÂM BẤT THIỆN THỨ NHÌ VÀ CÁC LOẠI TÂM TIẾP THEO

Trong loại tâm thứ nhì^[101], khảo sát thành ngữ ‘nhờ sự trợ giúp bên ngoài’.^[102] Cũng chỉ là một biến thể mà thôi. Ý nghĩa điều đó cũng đã được thảo luận ở trên. Nhưng ngoài ra, cho dù (giống như ở loại tâm đầu tiên) tâm này khởi xuất nơi một người cộng với hỷ làm cho kinh nghiệm dục giới của mình gọi lên tham dục, và (nói một cách khôi hài) kẻ nào coi những khái niệm là ‘một chúng sanh’ hay là ‘một người’ (như là điều gì đó hoàn toàn trung thực), thế nên cho dù điều này có thể xảy ra thông qua sự “trợ giúp bên ngoài” – nghĩa là, đã xảy ra một cách cố ý hay có phương pháp – trong một thời điểm như vậy ta nên hiểu loại tâm này sắp sửa qua đi. Như vậy, khi một cậu con trai trong một gia đình quý phái hỏi cưới một thiếu nữ (cô gái) lại có quan điểm đối nghịch, và họ không đồng ý cho nàng cưới. Cho rằng, ‘nàng và chàng có quan điểm khác nhau,’ Một số những họ hàng khác lại muốn gả cô gái cho cậu con trai. Chồng lại những người trên, nói rằng. ‘Cậu con trai này sẽ làm bất kỳ việc gì cần phải làm’ và cùng với những người theo tà kiến này, cậu con trai cũng đi theo tà kiến luôn. Và thoát tiên chỉ có một ý kiến khác nhau thôi, nhưng thời gian trôi qua, những hành động của những người theo tà kiến cũng được chấp nhận, và cậu con trai cũng đã chấp nhận tà kiến, nói rằng điều đó khiến tôi vô cùng hài lòng.

Hơn nữa, nơi loại tâm này, trong số những trạng thái ‘bất kỳ thế nào’ thì hôn trầm và thụy miên (sloth and torpor) lại là những trạng thái phụ vào. Trong số này có một số trạng thái mang tính uể oải, và số khác lại chính là trạng thái hôn trầm, thiếu cố gắng, khó khăn do thiếu khả năng, chính là ý nghĩa ở đây. Từ ghép hôn trầm và thụy miên (sloth and torpor) chính là hôn trầm cộng với thụy miên. và trong đó hôn trầm có trạng thái là thiếu vắng hay đối nghịch với cố gắng, phá hủy tinh tấn là phạm sự của hôn trầm, lui sụt nơi những pháp tương ưng là thành tựu. Thụy miên lại có trạng thái là công kênh khó vận dụng. Đóng cửa tâm là phạm sự[103] co dím lại trước đối tượng, hay buồn ngủ là cách thành tựu và cả hai hiện trạng trên đều có tư tưởng không theo hệ thống nào cả, không kích thích sự bất mãn[104] hay lười biếng [hay ham mê] được coi như là nguyên nhân gần vậy.

Đến đây kết thúc loại tâm thứ hai.

Loại tâm thứ ba nổi lên nơi một người vì vui vẻ mà để cho kinh nghiệm dục giới của mình gọi lên tham dục, người đó không đếm xỉa đến những khái niệm [một cách sai lầm] như vậy là một ‘chúng sanh’ ‘một con người’ [được coi như là điều gì đó hoàn toàn trung thực] người này đi tìm kiếm những cuộc chơi gà, đồ vật, đánh bốc, khiêu vũ và nhạc hội, v.v... hay để tâm [256] lắng nghe nhưng âm thanh êm dịu, v.v... [đối với các giác quan khác.] Ở đây có năm yếu tố không bao giờ chấm dứt[105] cùng với ngã mạn. Ở đây ngã mạn đang được tưởng tượng ra (cho rằng đây chỉ là tưởng tượng vô ích). Có tính kiêu căng là trạng thái. Tự khen mình làm phạm sự, ước muốn quảng bá chính mình như là một khẩu hiệu là thành tựu, tham dục tách ra từ thái độ ngoan cố như là nguyên nhân gần, và nên được coi như là một [hình thức] điên rồ.

Đến đây kết thúc loại tâm ly tà kiến thứ ba.

Một khi hiện diện ở những nơi đề cập đến ở trên (trận đã gà, v.v...) người ta nhổ nước miếng lên đầu một người nào đó, phủi bụi khỏi chân, rồi những người này, rồi để tránh bị phi nhổ và bụi bẩn, những người này đã hăm hở nhìn nhau liên tục cũng như nhìn những người có thể thấy thông qua những lỗ hồng này lỗ hồng nọ. Khi có một cuộc rước nhà vua đi ngang qua, một cuộc chiêu đãi đang diễn ra, loại tâm thứ tư này nổi lên. Có tới bảy trong số mười ‘hoặc bất kể tâm nào (or-whatever)’ [106] cùng với Hôn trầm và thụy miên (sloth and torpor) nổi lên, trong đó có hai loại tâm là tà kiến kế tiếp được biết đến. Trừ loại tâm này thì việc liệt kê những hiện trạng nên được hiểu theo các loại khác.

Đến đây kết thúc loại tâm thức thứ tư.

Loại tâm thứ năm nổi lên nơi một chúng sanh thọ xả khởi dậy tham dục nơi kinh nghiệm dục giới của mình. Và một khi người đó coi những khái niệm đó là một “chúng sanh” hay một “con người” v.v... là trung thực tuyệt đối. Thọ xả thì không có hoan hỷ, sáng khoái. Toàn bộ những gì còn lại giống như loại tâm đầu tiên.

Đến đây kết thúc loại tâm thứ năm

Loại tâm thứ sáu, thứ bảy, thứ tám nên được hiểu theo cùng một cách như ở loại tâm thứ hai, thứ ba và thứ tư thông qua thay đổi thọ xả.

Nơi tám loại tâm kể trên, câu hành với tham dục, lại có hai loại trường là câu sanh trưởng và ở đây ta nên hiểu theo kiểu ngược lại.

*

Loại tâm thức thứ chín nổi lên nơi kẻ nào với vẻ buồn sâu u thảm đã để cho kinh nghiệm dục giới của mình khởi dậy sân hận. Trong việc xác định cơ hội nơi tâm này, ‘tính buồn sâu ám chỉ tâm bị sân hận làm hư hỏng, hay một trí tuệ đề tiện nhờ có được cảm nhận dễ chịu). Hiện trạng tâm như vậy chính là buồn sâu (hay là tính ủ ê). ‘câu hành ưu’ có nghĩa là về ủ ê.[107] Điều này ảnh hưởng đến đối tượng không có tâm từ bi – đây chính là sân hận. ‘tương ưng phần nộ’ có nghĩa là đi kèm theo phương cách đó. [257] Trong phần tóm tắt về các hiện trạng, trong ba thọ, thọ ưu hay buồn rầu do nỗi đau khổ ta thấy xuất hiện nơi ý nghĩa của thuật ngữ thọ đã được giải thích ở trên; cũng như vậy đối với các thuật ngữ thọ khổ và thọ ưu.

Liên quan đến những trạng thái, v.v... Buồn sầu u ám cảm nhận đối tượng không đáng ưa thích làm trạng thái, tận dụng điều không được hài lòng này bằng cách này cách khác làm phận sự với khổ tâm là thành tựu. Và có sắc ý vật làm nguyên nhân gần.

Sân hận và sân ác đã được thảo luận liên quan đến những nhân và nghiệp đạo, như thể tham dục và tham ác đã được nói tới trong tâm thứ nhất. ‘Sân hận’ có thể được định nghĩa như, thông qua tâm này [các pháp tương ưng] xúc phạm đến [đối tượng] hay chính sân hận đã làm xúc phạm hay chỉ đơn giản xúc phạm. Sân hận đã bay thẳng vào nỗi tức giận và tính cáu kỉnh làm trạng thái, giống như một con rắn bị đập, trải dài thân ra hay quần quai như thể khi nọc độc thoát ra ảnh hưởng làm phận sự; hay đốt cháy toàn bộ những gì khiến nó lệ thuộc[108] làm phận sự. Giống như một vụ cháy rừng; gây xúc phạm và gây thiệt hại là cách thành tựu, giống như địch thủ gặp dịp may; có cơ sở nơi việc làm bất mãn làm nguyên nhân gần, giống như nước tiêu trộn với độc được.

Do sân hận tâm bị ô nhiễm: - đây chính là ‘ác tính (điều ác)[109] hay phá huỷ những điều ta đã tu luyện được nơi giới Luật, là thiền chứng những gì là đẹp, lợi ích và sung sướng tốt đỉnh v.v... đây chính là sân ác theo nghĩa nó chỉ là sân hận (dosa) (một thuật ngữ ở trên đã bàn tới ở trên).

Và nơi tâm thứ chín này, có tới hai mươi chín thuật ngữ xếp theo thứ tự quyền hạn, tạo thành mười bốn thuật ngữ bằng cách loại bớt những gì không được đề cập đến. Nhờ đó mà có sự khác biệt giữa các nhóm. Sắp xếp được hay không thể phân loại là điều cần lưu ý ở đây.

Còn về thuật ngữ ‘hoặc bất luận điều gì’ (or whatever), dục, thắng giải, tác ý và phóng dật lại tỏ ra hết sức rõ ràng minh bạch. Nhưng những điều này lại xuất hiện theo nhóm năm có sự hiện diện của một hay ba loại: đó là ganh tị, bòn sẻn và hối hận. Ba hiện trạng này được biết đến với đặc tính không kiên định, hay thuộc dạng ‘bất luận đặc tính nào’. Trong số những đặc tính này ‘ganh tị’ chính là hành vi[110] đồ kỵ. Nó có trạng thái là ganh ghét, không thể cam chịu trước điều phát đạt của người khác, phận sự của nó là tỏ ra không hoan hỷ trước sự thịnh vượng như vậy. Tâm này thành tựu ở chỗ quay lưng lại sự thịnh vượng như vậy. Nguyên nhân gần chính là sự thịnh vượng kiêu đó, và ganh tị nên được gọi là một ‘kiết sử’ vậy.

‘Bòn sẻn’[111] là hiện trạng tỏ ra vẻ bủn xỉn đê tiện. Trạng thái của hiện trạng này là hành vi dấu diếm ‘che giấu tài sản của mình, hoặc đã đạt được hay sắp sửa đạt đến; việc không chịu chia sẻ của cải mình có với người khác làm phận sự; chùn bước trước những chia sẻ như vậy hay tính keo kiệt hoặc có cảm giác cay cú trước của cải của người khác [258][112] như là thành tựu; tài sản của chính mình là nguyên nhân gần; và được coi như là một điều bất thiện tâm.

Một hành vi đê tiện được gọi là *kukata*; là hiện trạng tâm hay làm trái ý, được tạo ra thông qua một hành vi như vậy. Đối tượng của hành vi này chính là ‘hối hận’ (*kukkucca*)[113]. Trạng thái của điều này chính là lòng hối tiếc, buồn bã vì những công việc làm được uỷ nhiệm hay bị bỏ sót là phận sự, hối hận là thành tựu có những công việc đã làm và không làm là nguyên nhân gần và điều này được coi như là một hiện trạng ‘kiết sử’ vậy.

Còn có quá nhiều điều đặc biệt trong phân đoạn phác thảo này.

Trong việc chú giải về thọ[114] trong phân đoạn chú giải thì ‘thọ khổ’ nên được hiểu theo nghĩa đối nghịch với thọ lạc.

Trong việc chú giải về sân hận[115] (lòng căm ghét), hãm hại hay thù ghét người khác chính là sân hận. ‘thái độ hãm hại’ là một hành vi hay là một kiểu gây xúc phạm. ‘Hận thù’ chính là hiện trạng tâm gây xúc phạm hay một người thường gây ra hiện trạng này. Sự xúc phạm hiểu theo nghĩa bản chất[116] bỏ bê chính là một ‘sân độc.’ Việc ‘đôi lập’ chính là một hành vi hay là cách thức đối việc xúc phạm này điều gây đối nghịch liên tục được gọi là thái độ ‘đối nghịch’ điều này nói lên hiện trạng của một người hay một tâm hồn đối nghịch hay thù nghịch. Một con người thô lỗ hay có ác tâm chính là hạng người ‘lỗ mắng’. Hiện trạng của một người như vậy chính là hạng người lỗ mắng. Nói về lỗi phạm này không thể tìm ra được một thuật ngữ nào chính xác cả. Trong cơn tức giận không có được lời nói kết luận hay ngay cả lời nói trong cơn tức giận cũng vậy, chẳng có một chừng mực nào cả. từ *asuropa* một số người khác lại đọc là *assuropa* tức là làm ‘đồ lệ,’ vì nước mắt đã phải rơi xuống. Quan điểm này không mấy hợp lý. Vì một con người hạnh phúc đôi khi cũng đồ lệ. Còn liên quan đến thuật ngữ *attamanatā*, sự không hoan hỷ của tâm có nghĩa là thiếu tâm về bản ngã, đối

ngịch với tâm về bản ngã, như đã được giải thích ở trên. Nhưng vì điều này chỉ thuộc tâm mà thôi chứ không thuộc về chúng sanh[117] chính vì thế ta nói rằng đây là điều thuộc về tâm. Ở đây cũng như trong đoạn đề cập đến trong bản trích yếu và “rỗng Không” điều còn lại nên được hiểu thông qua phương pháp được nêu lên ở trên.

Loại Tâm thứ mười

Tâm thứ mười, vì được tạo ra do những trợ giúp bên ngoài nên chỉ nổi lên nơi một người bị người khác thôi thúc, người này thường nhớ lại những điều xúc phạm của người khác, người này luôn nhớ lại những điều người khác xúc phạm đến mình và nổi giận. Trong loại tâm này cũng có tới hai mươi chín thuật ngữ được sử dụng: nhưng chỉ còn có mười bốn thuật ngữ được nói đến vì chỉ nói đến điều không chú trọng, và trong ‘loại bất luận pháp nào (or-whatever)’ Hôn trầm và thuy miên (sloth and torpor) không còn thấy nổi lên ganh tị, bòn sẻn và hối hận. Vào thời điểm ganh tị nổi lên v.v...thì một trong số tâm thuộc bất kỳ pháp nào (or-whatever) ở bất kỳ thời điểm nào cũng nổi lên cùng với một hoặc hai trong số đó. Toàn bộ những điều còn lại trong phân đoạn này cũng giống như loại tâm thứ chín đã đề cập đến ở trên. Nhưng nơi hai loại tâm này thì ưu quyền lại là một yếu tố [259] chỉ có câu sanh trưởng mà thôi; cảnh trưởng không thể có được[118], vì tức giận không quan tâm hay tôn trọng bất kỳ điều gì hết.

Loại Tâm thứ mười một

Loại tâm thứ mười một chỉ xuất hiện khi nào có mỗi nghi ngờ nổi lên nơi một người có thọ xả trước sáu cảnh trần. Xác định lý do xuất hiện loại tâm này chúng ta thấy có một cụm từ mới đó là: - ‘tương ưng nghi hoặc’ [119] trong phần phác thảo chúng ta chỉ thấy có cụm từ ‘có nghi hoặc’ xuất hiện là điều đã quá rõ ràng. Ở đây nghi hoặc có nghĩa là loại bỏ khỏi cách điều trị[120] [tức là trí tuệ]. Hay khi một người nào đó nghiên cứu về bản chất nội tại qua đó lại phải chịu đau khổ và mệt mỏi (*kicchatī*) – như vậy đây là mối nghi hoặc. Tâm này có thay đổi liên tục là trạng thái, có giao động tâm là phân sự, có tính do dự và không chắc chắn trong việc nắm bắt là thành tựu. Tác ý không khéo là nguyên nhân gần, và tâm này nên được coi như là mối nguy đối với chứng đắc.

Có tới hai mươi ba thuật ngữ được xếp theo thứ tự liên quan đến loại tâm này; bằng cách loại bỏ bớt những điều không đáng quan tâm còn lại mười bốn loại qua đó chúng ta nên hiểu ta có thể xác định được các nhóm có thể và không thể phân loại được. Hai loại tác ý và phóng dật chỉ mang tính chất ‘hoặc bất luận điều gì’ (or-whatever) mà thôi.

Trong việc chú giải về nhất tâm,[121] vì đặc tính ‘phóng dật’ tỏ ra hơi yếu và vì loại tâm thứ mười một, chỉ có giây phút tĩnh lặng[122] tâm nổi lên mà thôi. Chính vì thế không cần đề cập đến tính chất ‘bền vững’ v.v... và đây chỉ là một thuật ngữ, – tính quân bình tâm’ - được khẳng định, về vấn đề này, trong phần chú giải ở phần phác thảo, ta cũng đã đề cập đến Định (*samadhi bala*) v.v... thế nên ta không cần cứu xét đến ở đây.

Trong phần chú giải về tình trạng phân vân hay nghi hoặc: ‘nghi hoặc’ (*kankha*) chính là một hành vi nghi ngờ. Mỗi nghi ngờ trước đó được cho là gây ra mỗi nghi ngờ tiếp theo sau, hoặc giả từ này chỉ là một trạng thái hay là một thái độ mà thôi. Tâm đã bị tiêm nhiễm nghi hoặc thì tỏ ra ‘mơ hồ’. Tình trạng lưỡng lự chẳng phải là ‘tính thông minh đâu.[123] ‘Tình trạng lưỡng ước’ cũng đã được giải thích ở trên. Hiểu theo nghĩa ‘chập chờn’ như đã giải thích ở trên ta thấy điều này chỉ là một hiện trạng đưa qua lại, ‘do dự giữa hai hiện trạng.’ Vì nó ngăn cản chúng đắc đạt được hiện trạng này giống như một đoạn đường có hai nhánh – một con đường rẽ làm đôi. Tính dao động chính là hiện trạng không ổn định trong quyết định bất kỳ điều gì trước một hiện trạng nào đó, và như vậy, liệu hiện trạng này là vĩnh cửu hay vô thường? [260] Vì ta có thể ‘hiểu được’ điều gì là chắc chắn, tức khắc xuất hiện điều ‘ta không thể chắc chắn có thể hiểu được.’ ‘Thoái thác’ chỉ trong trường hợp chúng sanh không có khả năng quyết định, rút lui trước đối tượng. ‘Tính lưỡng lự’ khi chúng sanh không thể lao vào. ‘Không thể lao vào’ là thiếu khả năng lao vào công việc. ‘Thiếu linh động tâm’ cũng là thiếu khả năng lao vào ngay chính sự việc. Tính sơ cứng tâm chính là thiếu khả năng tiến thành công việc như định đoạt những gì liên quan đến đối tượng. Và ở đây ‘không nhân nhượng’ là ý nghĩa chính xác. Vì tình trạng bối rối đang khi nổi lên đã khiến cho tâm trở nên sơ cứng. Nhưng ta có thể nói, vì ngay lúc xuất hiện nó bắt lấy đối tượng, nó cào xước tâm, chính vì thế ta gọi điều này là ‘giày vò tâm’ những gì còn lại nơi toàn bộ các đoạn khác coi như đã rõ ràng.

Trong việc xác định thời điểm loại tâm thứ mười hai xảy ra, ta có cụm từ ‘tương ưng phóng dật’ [124] xuất hiện. Loại tâm này – cụ thể là thọ xả trước cảnh trần, đã trở thành xao động. Trong các ‘hiện trạng tóm lược’ hiện trạng xao động ở đây thay thế chỗ cho hiện trạng bối rối. (hay hoài nghi). Theo thứ tự các thuật ngữ thì có tới hai mươi tám từ, làm thành mười bốn cặp bằng cách thêm vào hiện trạng không được tính đến. Nhờ thông qua những hiện trạng này ta nên hiểu việc sắp xếp thành các nhóm có thể phân loại hoặc không thể phân loại được. Hai hiện trạng ‘hoặc bất kỳ điều gì (or-whatever) cũng xuất hiện đó là thắng giải và tác ý.

Trong phần chú giải về ‘phóng dật,’ [125] tác phẩm chú giải có cụm từ ‘thuộc tâm’ nên được hiểu là loại bỏ chúng sanh con người sang một bên. ‘Phóng dật’ chính là phương thức tâm khi bị kích thích, bị kích động ‘không vắng lặng’ chính là bất an. ‘việc rung động’ chính là vút bừa bãi tâm. ‘Sự rối loạn tâm’ chính là một trạng thái quay cuồng như thể ta lắc lư một bánh xe đang di chuyển, hay một con bò v.v... Thông qua thành ngữ này chỉ nhằm làm dao động đối tượng; phóng dật làm giao động đối tượng duy nhất, con nghi ngờ lại làm giao động rất nhiều đối tượng; những gì còn lại trong các đoạn nên được hiểu bằng phương pháp đã nêu lên ở trên.

Đến đây trong hai loại tâm vừa nêu trên, ở đây có một sự phân biệt rạch rạch. Khi được hỏi, ‘Có bao nhiêu loại tâm cuốn khỏi một đối tượng? Thừa ta nên được khẳng định có hai đối tượng tương ưng phóng dật và câu hành hoài nghi. Đối với những đối tượng này thì điều sau [261] luôn luôn cuốn khỏi; loại thứ nhất khi đã có được cơ sở giành lại được thắng giải. Tâm này liền cuốn khỏi khung cảnh hoạt động. Giống như hai hòn đá lăn xuống một dốc, hòn đá tròn sẽ lăn xuống ngay, còn hòn đá hình chữ nhật cũng lăn xuống nhưng có nhiều lúc lại ngưng lại không lăn. Chính vì thế nên việc ứng dụng một dụ ngôn nên được hiểu như vậy.

Trong toàn bộ mười loại tâm việc phân loại từ thấp tới cao v.v... [126] chưa được đề cập đến. Vì toàn bộ những tâm này đều thuộc loại thấp cả. Câu sanh trưởng [127] chúng có thể đạt được, ta vẫn chưa đề cập đến. Vì phương pháp này ta đã chứng minh ở trên. Nhưng trong số mười hai loại tâm này, do thiếu trí tuệ, ta chẳng phát hiện được điều gì tương tự như thâm trưởng cả. Hai loại tâm cuối cùng lại có một trưởng (không có thâm trưởng) có thể chúng ta đã đề cập đến. Nhưng điều này (có nghĩa là câu sanh) cũng không xuất hiện, vì cả hai không nổi lên với bất kỳ một hiện trạng câu sanh nào cả, như là dục trưởng v.v... và vì do Bộ Vị Trí (patthāna) ngăn cản lại. Nhưng một khi hành động được sử dụng hết thông qua mười hai loại tâm bất thiện này, ngoại trừ có một loại câu hành theo với phóng dật, mười một loại tâm còn lại đều có dính líu đến tái sanh. Khi loại tâm câu hành theo với nghi hoặc, lại tỏ ra yếu thế và không đạt đủ thắng giải, cũng có dính líu đến tái sanh, thì tại sao lại tâm không câu hành phóng dật, nhưng lại mạnh và đã đạt được thắng giải lại không dính líu như vậy? Vì tâm này không phải là một hiện trạng đạo thiên quán [128] có thể di chuyển được. Giả như tâm này đem lại tái sanh, thì sẽ rơi vào một sắp loại gọi là ‘có thể do chánh đạo thiên quán di chuyển được. (Nhưng tâm này đã không làm được như vậy) chính vì thế, ngoại trừ tâm này thì mười một tâm nêu trên đều có dính líu đến tái sanh. Hơn thế nữa khi bất kỳ một loại tâm nào đã được một hành động tận dụng hết, liền xảy ra tái sanh nơi bốn khổ cảnh do sở hữu tư đó, và tái sanh được thực hiện do tâm ý thức giới vô nhân câu hành xả quả bất thiện. Và cũng xảy ra tái sanh nơi bốn khổ cảnh do loại tâm câu hành phóng dật. Nếu vậy, thì chắc chắn thiên quán sẽ loại bỏ tâm đó. Nhưng loại tâm này tồn tại không dẫn đến sự tái sanh nơi địa ngục diễn ra, chính vì thế tâm thức này không xuất hiện nơi đoạn này.

Đến đây kết thúc việc diễn giải từ ngữ Những Pháp bất thiện

-ooOoo-

[1] Nghĩa đen là ‘siêu phàm hay siêu thế (lokuttarra) B.P.E. 82 : ‘liên quan đến tư tưởng cao siêu.’

[2] Bhava: các hình thức tái sanh – nghĩa đen là tái hiện hữu [re] (becoming)

[3] Dhs. § 277

[4] Bhaveti. Xin đọc tác phẩm trên, tr. 217

- [5] Xin tham khảo ở tác phẩm trên. tr. 57 tt.
- [6] Tiếp vĩ ngữ ‘*gatani*’ không mang ý nghĩa gì cả.- tr.
- [7] *Pyī* bỏ qua điểm này.
- [8] Xin tham khảo ở trên, tr. 242tt.
- [9] Theo như các Luận sư nói lại
- [10] Các Luận sư
- [11] Xin tham khảo *B.P.E.*, § 277, n. 2
- [12] *Dhs.* §283. *B.P.E.*; được gọi là: ‘Thành Tổ Đạo’
- [13] Xin tham khảo ở trên tr. 142 tt.
- [14] *Dhs.* §296
- [15] Xin tham khảo ở trên tr. 161.
- [16] Có nghĩa là những pháp tương ưng, hai là người nghe.
- [17] Có nghĩa là Thanh tịnh các chúng sinh (hữu thể) Thanh tịnh các pháp tương ưng, hay Thanh tịnh cuộc sống.
- [18] Xin đọc ở trên. trang 174 tt.
- [19] Như trên.
- [20] *Dhs.* § 285
- [21] Nt. §§ 287-95.
- [22] Nt. § 296
- [23] nt. § 299
- [24] Tương Ưng Bộ (*Samyutta*) i. 76 § 6 *passim*
- [25] Nt. 103 tt.
- [26] Không thấy nêu lên trong Kinh Phật.
- [27] Đây là kiểu chơi chữ không thể tạo ra được trong Anh ngữ *Setu*- có nghĩa là cái đập. Hay là lối đi, hay là đê được lấy ra từ chữ *Sin*. Có nghĩa là trôi buộc. – Ed (NXB)
- [28] *Dhs.* § 300.
- [29] *Dhs.* § 301.
- [30] Bốn điều thiết yếu cho cuộc sống người tu trì là – thực phẩm, y phục, chỗ ở và thuốc men- Ed (NXB)
- [31] Tà mạng do những cố ý xấu xa tạo ra chính là: ăn mặc những trang phục kém phẩm chất, khoe khoang về những pháp thánh nhân, hành xử như thể ta đã đạt đến được bậc thánh vĩ đại.
- [32] Ác hạnh thông qua thân nghiệp có ba cách, và có bốn cách thông qua khẩu nghiệp mà xuất hiện

- [33] Dhs. § 337. *B.P.E.* § 337a có nghĩa là có một quyền nữa được thêm vào số những quyền đã được nêu lên trong §§ 58, 74.
- [34] Nt. §§344, 345; xin tham khảo §§132-45 (tiêu đề) trong đó Hội Thánh Điển Pali (P.T.S.) xuất bản hình như đã bỏ qua từ *sunnatam*.
- [35] Nt. §§ 344-57.
- [36] The insight... (dịch sau tr. 300)
- [37] Dịch sau tr. 300
- [38] Dịch sau tr. 300
- [39] Hội Thánh Điển Pali (P.T.S.). ii 35.
- [40] Gán cho ngài Abhirupnanda. Pss. Thuộc các tỳ khuru ni, câu 20 và cho Ananda nói với Vangisa. Psss các Tăng đoàn câu. 1226. nhưng xin tham khảo S. iii. 135 tt; A. ii 165.- Ed (NXB)
- [41] Xin đọc *attanimittam*
- [42] Dhs. §§ 1031-2
- [43] Đó là tính vô thường, khổ và vô ngã.
- [44] Pts. ii. *vimokkhakatha*, đặc biệt là trang 64
- [45] Dhs. §§ 277 tt.
- [46] Luật tạng i. 97, § 20
- [47] Xin đọc *Compendium*. Tr. 55-75
- [48] Trung Bộ Kinh (*Majjhima*) iii. 270., đặc biệt là trong 277.
- [49] Quả Nhất lai của người trở lại một lần, Quả Bất lai, và quả vị A-la-hán
- [50] Tên này có nghĩa là ‘ một con người nhỏ nhắn mà tuyệt vời thuộc lòng được Tam Tạng.’. xin đọc tiếp theo dưới đây ở trang 354. Tên này dùng để phân biệt ngài với Culanaga, là người đã đi kèm theo Mahinda sang Ceylon. *Sāmantapāsādikā* Tr. 313- ed
- [51] Có nghĩa là định tâm nay như thể người đó có khả năng đạt đến các cõi Vô sắc giới – Ed (NXB)
- [52] *Avyakata*. Có nghĩa là vô ký.
- [53] Đối với từ *Nibbanassa* xin đọc *Nidhanassa*... (P.T.S.) Ed (NXB)
- [54] *Gotrabhu* hay là tuệ Chuyển Tộc’ cụ thể là tâm siêu thế của Đức Phật và những vị đồ đệ tuyển chọn của ngài. đây là giây phút diễn ra trước giai đoạn nhập thiền . Xin tham khảo *Compendium*, tr. 215. – Tr.
- [55] *Anuloma*, giai đoạn tiền tục ‘*adoption*’ sửa lại cho thích hợp
- [56] Và vì thế không thể trở thành nguyên nhân sửa chữa lại được (*adoption*).
- [57] Giống như sức mạnh của một người xuống cấp về già.
- [58] Xin đọc *Compendium*, loc. Cit.
- [59] Cụ thể là, nhờ bản chất hạ cấp tái sanh. “*Adoption*’ (*gotrabhu*) sẽ trở thành Thuận thứ (*amuloma*) – Tr.

[60] Thanh Tịnh Đạo (*Visuddhimagga*) tr. 674

[61] 7 tùy miên (*anusaya*). Cuốn Compendium. Tr. 176.- Tr.

[62] Đoạn này Hội Thánh Điển Pali (P.T.S.) không thấy đăng tải. Ed – Ed (NXB)

[63] Định tâm này đem lại hiệu quả nơi địa ngục và nơi những khuynh hướng hạnh phúc vượt lên trên cả bảy lần tái sinh.- Tr.

[64] Trong bản văn Kinh Phật là *Pakinnakakatha nitthita* (*kết thúc Bài Pháp về tự tướng* (các đặc tính đặc thù) nhưng không rõ ràng Bài Pháp này khởi đầu từ chỗ nào.

[65] Một số người đọc là Vibhav-ento, -eti, thay vì bhav-ento, peti, như vậy trật nghĩa đi thành” giờ đây trong việc giải thích tâm thiện, Luận sư (Đức Phật)giải thích’, v.v...- Tr..

[66] Dhs. § 358

[67] nt. §362.

[68] Dhs. § 363

[69] Như trên § 364.

[70] P.B.E . §364a. xin tham khảo thêm *Itivuttaka*, tr. 53.

[71] (Bộ phân tích (Vibhanga), Ch. iv., vii- xi.

[72] Được mô tả trong Dialogue, i. 27-55

[73] Xin đọc *Katham* thay vì *Katam*

[74] Xin đọc satta akusala... cụ thể ở đây, có bốn loại đã bị tách ly khỏi tà kiến, hai loại có căn nơi sân hận, và một loại có liên quan đến phóng dật. Tr.

[75] Cùng tồn tại cùng với những bảy loại này.- *Pyī*.

[76] Cụ thể là bốn loại tâm bất tương ưng tà kiến và một loại tâm bất tương ưng phóng dật. – Psi.

[77] *Vitandavadins*. Xin tham khảo Dialogues i. 14, n. 3; 167tt; và ở trên 5. n.3.

[78] Dhs. § 296. và xem ở trên. tr. 295

[79] Theo như Phân đoạn (*Tīkā*) thì ‘dục’ ở đây là (chanda)-tức là ái (tanha) và các tùy miên. Dưới dạng ái dục và ngã mạn.

[80] Tương Ứng Bộ (*Samyutta*). Iii. 131.

[81] Xin xem ở trên phần IX

[82] Dhs. § 365

[83]. Theo như trong bài đọc của M. đăng trong Hội Thánh Điển *Pāli* (P.T.S.) ed – Ed (NXB)

[84] Phật Pháp. 207; cũng đọc thêm 102; 215.

[85] Dhs. § 365.

[86] Xin đọc trang. 198.

[87] E.g. *Trường Bộ Kinh* (*Digha Nikaya* III 254, 287, v.v...; *Trung Bộ Kinh* (*Majjhima*) i. 118. iii 77, v.v... và v.v...

[88] *Dhs* §§ 1254 tt.

[89] Xin xem *Dhs* § 1355f.; §§ 54, 57. *B.P.E.* đó là tính ‘điềm tĩnh’ và ‘quân bình’.

[90] *Dhs* § 375

[91] Xin đọc trang 194.

[92] *Nt.* §376

[93] Xin tham khảo tr. 193

[94] *Nt.* § 381

[95] Xin tham khảo như ở trên. tr. 321

[96] *Dhs* §§ 389, 390

[97] Nghĩa đen là nhận thức những sự vật một cách thích hợp (*anurupato... anubodho*. Xin đọc như vậy.)

[98] Nghĩa đen là thiếu lòng quan tâm sòng phẳng.

[99] Nghĩa đen là thiếu việc làm được bày ra trước mắt.

[100] Xin tham khảo Points of Controversy. Tr. 288 (*pariyutthanam*)

[101] *Dhs.* § 399

[102] *B.P.E.*: Có nghĩa là ‘do mục tiêu ý thức thúc đẩy’

[103] Xin đọc là *odahanarasam*, *Onahanarasam* có nghĩa là ‘bị trói buộc và những trạng thái liên đới.’

[104] Cụ thể là, nơi những chỗ ở yên tĩnh, an lạc, trí tuệ v.v... - *Pyi*

[105] Xin xem ở trên. tr. 334.

[106] Xin đọc ở trên tr. 334

[107] *Dhs.* § 413.

[108] Sắc Tim hay sắc ý vật (*hadaya-vatthu*)

[109] *Dhs* § 419

[110] *Nt.* § 1121.

[111] *Dhs.* §1122

[112] *Katukancukata*.

[113] Xin tham khảo *B.P.E.*, tr. 312, n.4

[114] *Dhs* § 415

[115] *Nt.* § 418.

[116] *Pakatibhavo*

[117] *Satto*, tức là một thực thể trường tồn một cách tuyệt đối, là linh hồn, chúng sanh.

[118] Xin đọc ở trên, tr. 284

[119] *Dhs* §§ 422-425.

[120] Cīkiccha, không thấy Hội Thánh Điển *Pāli* (P.T.S.) nhắc đến vấn đề này.

[121] *Dhs* § 424

[122] Một số người đọc là *idam cittam dubbalam, ettha pavatti thitimattam eva*, ‘loại tâm này có hơi yếu và đây chỉ là một chuỗi hành động tĩnh mà thôi.’

[123] Xin đọc *Vimati ti na mati*.

[124] *Dhs* § 427

[125] *Nt.* § 429

[126] Xin tham khảo ở trên tr. 284

[127] Xin tham khảo ở trên. tr. 284

[128] Xin tham khảo tr. 57

-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