Tác giả: Sujin Boriharnwanaket
Chuyển ngữ: Vietnam Dhamma Home
Ebook và bìa: Nguyen Huy

Pháp CHÂN ĐẾ

KHẢO CỨU PHÁP CHÂN ĐẾ

Tác giả: Sujin Boriharnwanaket
Chuyển ngữ: Vietnam Dhamma Home
Ebook: Nguyen Huy

Nhà xuất bản Văn hóa Thông tin

Namo Tassa Bhagavato Arahato
Sammāsambuddhassa

Con đem hết lòng thành kính đảnh lễ Đức Thế Tôn,
Bậc Arahán, Bậc Chánh Đẳng Giác

Contents

Lời giới thiệu

Vài lời về bản dịch Việt ngữ

PHẦN I GIỚI THIỆU CHUNG

CHƯƠNG 1 KINH ĐIỂN VÀ CÁC CHÚ GIẢI

CHƯƠNG 2 ĐỨC PHẬT

CHƯƠNG 3 TRÌNH BÀY VỀ PHÁP CHÂN ĐẾ (I) (TÂM VÀ TÂM SỞ – CITTA VÀ CETASIKA)

Tâm chân đế pháp – Citta Paramattha

Tâm sở chân đế pháp- Cetasika Paramattha

CHƯƠNG 4 TRÌNH BÀY VỀ PHÁP CHÂN ĐẾ (II) (SẮC PHÁP – RŪPA)

CHƯƠNG 5 TRÌNH BÀY VỀ PHÁP CHÂN ĐẾ (III) (NIẾT BÀN)

CHƯƠNG 6 CÁC KHÍA CẠNH KHÁC NHAU CỦA BỐN PHÁP CHÂN ĐẾ

Tất cả các pháp hữu vi đều vô thường

Tất cả các Pháp hữu vi đều khổ

Tất cả các Pháp đều vô ngã

Ngũ uẩn

PHẦN II TÂM

CHƯƠNG 7 GIỚI THIỆU CHUNG

CHƯƠNG 8 TÂM BIẾT ĐỐI TƯỢNG

CHƯƠNG 9 LỘ TRÌNH TÂM

CHƯƠNG 10 CHỨC NĂNG CỦA TÂM (CITTA)

CHƯƠNG 11 CÁC LỘ TRÌNH KHÁC NHAU

CHƯƠNG 12 BẢN CHẤT CỦA TỐC HÀNH TÂM (JAVANA-CITTA)

CHƯƠNG 13 SỰ TRẢI NGHIỆM PHÙ DU VỀ ĐỐI TƯỢNG

CHƯƠNG 14 VÒNG SINH TỬ LUÂN HỒI

CHƯƠNG 15 BẢN CHẤT CỦA QUẢ (VIPĀKA)
CHƯƠNG 16 TÂM VÀ TÂM SỞ (CITTA VÀ CETASIKA)
CHƯƠNG 17 CÁC TÂM THUỘC CÕI DỤC GIỚI
CHƯƠNG 18 CÁC CÕI TRÚ XỨ
CHƯƠNG 19 THỌ
CHƯƠNG 20 CÁC PHÁP TƯƠNG HỢP
CHƯƠNG 21 NHÂN (HETU)
CHƯƠNG 22 TỊNH HẢO VÀ BẤT TỊNH HẢO
CHƯƠNG 23 THẾ GIAN
CHƯƠNG 24 TÍNH CHẤT MUÔN MÀU VẺ CỦA TÂM
Phần III KHÁI NIỆM
CHƯƠNG 25 KHÁI NIỆM (I)
CHƯƠNG 26 KHÁI NIỆM (II)
CHƯƠNG 27 KHÁI NIỆM (III)
PHẦN IV SỰ PHÁT TRIỂN SAMATHA
CHƯƠNG 28 SỰ PHÁT TRIỂN SAMATHA
Mười biến xứ Kasina
PHẦN V SỰ PHÁT TRIỂN TUỆ GIÁC
CHƯƠNG 29 BA MƯƠI BẢY PHẨM TRỢ ĐẠO (CÁC NHÂN TỐ DẪN ĐẾN SỰ GIÁC NGỘ)
CHƯƠNG 30 CÁC TẦNG TUỆ MINH SÁT
CHƯƠNG 31 CÁC LOẠI THANH TỊNH
CHƯƠNG 32 BA MỨC ĐỘ TOÀN TRI (PARIÑÑĀ)
CHƯƠNG 33 BA LOẠI NHẬP ĐỊNH
PHẦN VI ĐỐI THOẠI VỀ VIPASSANĀ
CHƯƠNG 34 PHÁT TRIỂN TỰ NHIÊN
CHƯƠNG 35 ĐẶC TÍNH CỦA KHỔ (DUKKHA)
CHƯƠNG 36 Ý NGHĨA CỦA VÔ NGÃ (ANATTĀ)

PHỤ LỤC
Phụ lục I: Tâm (Citta)
Phụ lục II: Tâm sở (cetasika)
Phụ lục III: Sắc (Rūpa)
Câu hỏi cho phần Phụ lục

LỜI GIỚI THIỆU

"Khảo cứu pháp chân đế" là một kiệt tác được viết bởi Achaan Sujin Boriharnwanaket, với sự kham nhẫn và trạng thái khẩn cấp tu niệm, nhằm giúp mọi người có được hiểu biết đúng đắn về thực tại. Cuốn sách giải thích một cách chi tiết về tâm (citta), tâm sở (cetasika) và sắc (rūpa). Toàn bộ cuốn sách toát lên tâm từ rộng lớn. Achaan Sujin nhấn mạnh đi nhấn mạnh lại rằng, hiểu biết về mặt lý thuyết, tức là chỉ biết tên của các thực tại, sẽ không đủ, mặc dầu nó là nền tảng của hiểu biết trực nhận. Mục đích thực sự của việc nghiên cứu Giáo pháp là thấy rằng: chính khoảnh khắc này đây là pháp, là vô ngã. Tất cả các thực tại cần phải được biết bây giờ, khi chúng sinh khởi, để tà kiến về ngã có thể được tận diệt.

Achaan Sujin là một bậc thiện trí giải thích không mệt mỏi về sự thực hành đưa đến kinh nghiệm trực tiếp về thực tại. Achaan đã giảng Pháp từ hơn 40 năm, các bài giảng của Bà được phát sóng hàng ngày trên khắp đất nước Thái và còn có thể nghe được ở Cam Pu Chia, Lào và Malaysia. Cuốn sách này dựa trên các bài Pháp thoại của Bà.

Thông qua toàn bộ cuốn sách, Achaan Sujin chỉ ra sự thực về vô ngã (anattā). Sự dính mắc vào ý niệm về ngã rất vi tế và phức hợp, và vì vậy rất khó nhận ra. Chúng ta dính mắc vào ý niệm về một cái tôi phát triển tuệ giác. Tuy nhiên, ngay từ ban đầu, ta cần phải nhớ rằng không có ai hay cái ngã nào có thể điều khiển sự sinh khởi của chánh niệm (sati) và trí tuệ (paññā). Chánh niệm và trí tuệ là các tâm sở tịnh hảo (sobhana cetasika), chúng sinh khởi khi có các duyên tương ứng và ngay tại thời điểm ấy, chúng đã đảm nhận chức năng của mình. Dính mắc vào chánh niệm và trí tuệ sẽ phản tác dụng với sự phát triển của chúng. Duyên phù hợp cho sự sinh khởi của chánh niệm và trí tuệ là được nghe Chánh pháp do một thiện trí thức giảng giải và có sự suy xét chân chánh về những gì được nghe. Achaan Sujin là một thiện trí thức giúp đỡ nhiều người phát triển chánh niệm và trí tuệ.

Achaan Sujin giảng giải một cách chi tiết về tâm sinh khởi trong một tiến trình, với mục đích chỉ ra rằng tâm chỉ là một pháp hữu vi do duyên khởi, nằm ngoài sự kiểm soát và không phải là tự ngã. Người đọc có thể phân

vân liệu họ có thể tìm thấy các lời giảng về các tiến trình tâm ở đâu trong Kinh điển. Achaan Sujin có hiểu biết rất sâu rộng về toàn bộ Tam Tạng, các Chú giải và phụ Chú giải, Bà sử dụng các Kinh điển ấy làm nguồn cội cho các phần trình bày của mình. Cuốn "*Đạo Vô Ngại Giải*" (*Paṭisambhidāmagga*) của *Tiểu Bộ Kinh* (*Khuddaka Nikāya*) và "*Bộ Duyên Hệ* (*Paṭṭhāna*) nói về các tiến trình tâm. Nhiều chi tiết đã được nói tới trong *Thanh Tịnh Đạo* (*Visuddhimagga*) và trong *Chú Giải Bộ Pháp Tụ* (*Aṭṭhasālinī*) đều hoàn toàn dựa trên các Kinh điển truyền thống. Cuốn *Vi Diệu Pháp Toát Yếu*" (*Abhidhammattha Saṅgaha*) và phụ chú giải của nó, *Abhidhammattha-vibhāvinī-ṭīka*, là các tác phẩm dựa vào Kinh điển, cũng bàn về các tiến trình tâm.

Độc giả có thể cũng phân vân tại sao lại có nhiều chi tiết được dành để nói đến các cõi trú xứ khác nhau. Trong kinh điển, đặc biệt là trong *Tiền Thân Đức Phật* (*Jātaka*) – sách nói về các tiền kiếp của Đức Phật, ta sẽ gặp tên của các cõi này. Biết về các cõi ấy giúp ta thấy được sự phức hợp của các nguyên nhân, cái sẽ dẫn đến kết quả tương ứng.

Nhiều chi tiết nói về sự phát triển của samatha và tâm thiền (jhānacitta) cũng được trình bày với mục đích chỉ ra rằng chỉ có nhân đúng mới mang đến quả đúng. Samatha cần phải được phát triển với tâm thiện hợp trí. Khi không phải như vậy, sẽ là tà định sinh kèm với tham (lobha), chứ không phải là chánh định. Nếu ai đó ngồi thiền và cố gắng chú tâm mà không có chút hiểu biết nào thì sẽ có tà định. Mọi người nhầm lẫn cho cái chỉ là tham là sự chứng đắc tầng thiền và do vậy, Achaan giảng về những điều kiện cần có để đắc thiền và chỉ ra rằng việc ấy khó đến chừng nào.

Trong sự phát triển của vipassanā, tuệ giác được phát triển theo từng giai đoạn. Achaan Sujin giảng giải một cách chi tiết về các giai đoạn tuệ giác khác nhau để chỉ ra rằng sự phát triển tuệ giác là một tiến trình vô cùng dài lâu. Ta có thể đọc trong "*Thanh Tịnh Đạo*" (Chương XVIII – XXI) hay "*Đạo Vô Ngại Giải*" (*Luận Về Trí*, Chương V – XI) về các tầng tuệ nhưng lại với hiểu biết không đúng. Ta có thể cho rằng các tầng tuệ này có thể đạt tới bằng sự suy nghĩ về vô thường, khổ, vô ngã. Tuy nhiên, tất cả các giai đoạn tuệ giác này, từ tầng tuệ thứ nhất đến giây phút giác ngộ, đều được chứng nghiệm bằng sự trực nhận về danh và sắc. Dù là ở tầng tuệ nào, đối tượng của tuệ giác đều là các đặc tính của danh và sắc xuất hiện tự nhiên ở

khoảnh khắc hiện tại. Achaan Sujin nhấn mạnh điều này nhiều lần, bởi sự thực hành Giáo pháp phải hoàn toàn thống nhất với Tam Tạng.

Với sự trân trọng sâu sắc nhất của mình đối với sự chỉ dạy đầy sức thuyết phục của Achaan Sujin, tôi xin tặng bản dịch cuốn sách này cho các độc giả Anh ngữ.

Một phần của cuốn sách này dưới tiêu đề "*Khái Niệm Và Thực Tại*" đã được in riêng với sự giúp đỡ ấn tống của Robert Kirkpatrick, người có những nỗ lực mà tôi đánh giá cao.

Tôi chia các phần chính của cuốn sách này thành nhiều chương, mỗi chương có một tiêu đề riêng để tiện theo dõi cho bạn đọc. Phần lớn các chú thích cuối trang trong cuốn sách này là của tôi. Tôi bổ sung các chú thích ấy nhằm giúp những độc giả chưa quen thuộc với một số thuật ngữ và khái niệm trong cuốn sách.

Các trích dẫn từ Kinh bằng tiếng Anh hầu hết được lấy trong ấn phẩm của Pāli Text Society (P.T.S).

Mong rằng cuốn sách cơ bản cho tất cả những ai nghiên cứu Giáo pháp này sẽ mời gợi độc giả suy xét một cách kỹ lưỡng về các thực tại được Achaan Sujin giảng giải và phát triển thêm hiểu biết về chúng.

Nina Van Gorkom

VÀI LỜI VỀ BẢN DỊCH VIỆT NGỮ

Đây là công trình tập thể của các học trò Việt Nam của Achaan Sujin Boriharnwanaket. Chúng tôi xin chân thành gửi lời cảm ơn đến các đạo hữu g`ần xa đã góp ý kiến hoàn thiện bản thảo, đặc biệt là những góp ý quý báu của sư Tường Nhân cho ph`ần đ`ầu của bản dịch. Do hiểu biết của người dịch còn hạn hẹp, bản dịch này không tránh khỏi thiếu sót. Kính mong quý độc giả lượng thứ và hoan hỷ đóng góp ý kiến để ấn bản sau được hoàn chỉnh hơn.

Để bản dịch được ra mắt không thể không nhờ đến sự hùn phước tài chính của các đạo hữu g`ần xa. Xin tri ân và tùy hỷ thiện pháp của quý vị.

Chúng tôi xin h`ồi hướng ph`ần công đức này tới cha mẹ, th`ầy tổ, thân bằng quyến thuộc và bạn hữu, hiện ti`ền và quá vãng. Nguyện cho các vị ấy tùy hỷ phước thiện này! Nguyện cho phước thiện làm đây là duyên lành để dứt khỏi những ô nhiễm ngủ ng`ầm trong tâm trong ngày vị lai!

Sadhu! Sadhu! Sadhu!

PHẦN I
GIỚI THIỆU CHUNG

CHƯƠNG 1
KINH ĐIỂN VÀ CÁC CHÚ GIẢI

Phật ngôn – Pháp và Luật mà Đức Phật đã thuyết giảng bao gồm chín thể tài, đó là *Kinh (Sutta)*, *Ứng Tụng (Geyya)*, *Biện Giải (Veyyākaraṇa)*, *Kệ Tụng (Gāthā)*, *Cảm Hứng Ngữ (*hay *Tự Thuyết) (Udāna)*, *Phật Thuyết Như Vậy (Như Thị Ngữ) (Itivuttaka)*, *Tiền Thân Đức Phật (Bổn Sanh) (Jātaka)*, *Vị Tằng Hữu (Abbhuta)* và *Phương Quảng (Vedalla)*[1].

Kinh (Sutta)[2] bao gồm tất cả các bài thuyết Pháp, như *Hạnh Phúc Kinh (Mangala Sutta)*, *Tạng Luật (Vinaya Piṭaka*[3]*)* và *Nghĩa Tích (Niddesa)*.

Ứng Tụng (Geyya) bao gồm tất cả các bài kinh có kệ (gāthā), như *Thiên có kệ (Sagāthā-vagga)* trong *Tương Ưng Bộ Kinh (Saṃyutta Nikāya)*.

Biện Giải (Veyyākaraṇa), bao gồm tạng *Vi Diệu Pháp (Abhidhamma Piṭaka)*, các bài kinh không có kệ và những lời dạy của Đức Phật không nằm trong tám thể tài còn lại.

Kệ Tụng (Gāthā) bao gồm *Pháp Cú (Dhammapada)*, *Trưởng Lão Tăng Kệ (Theragāthā)* và *Trưởng Lão Ni Kệ (Therigāthā)* và các phần của *Kinh Tập (Sutta-nipāta)* không được gọi là "Kinh" và hoàn toàn dưới dạng kệ.

*Cảm Hứng Ngữ (*hay *Tự Thuyết – Udāna)* bao gồm tám mươi hai bài kinh với kệ được tụng bởi Đức Phật, với cảm hứng do trí và hỷ.

*Như Thị Ngữ (*hay *Bổn Sự – Itivuttaka)*[4] bao gồm một trăm mười bài kinh bắt đầu với "Phật Thuyết Như Vậy" (tiếng Pāli là "Vuttaṃ h'etaṃ Bhagavatā")

*Tiền Thân Đức Phật (*hay *Bổn Sanh Jātaka)* bao gồm năm trăm năm mươi câu chuyện về các tiền kiếp của Đức Phật và các đệ tử của Ngài, bắt đầu với *Chuyện Pháp Tối Thượng (Apaṇṇaka Jātaka)*

Vị Tằng Hữu (Abbhuta) bao gồm các bài kinh liên quan tới những điều diệu kỳ và tuyệt hảo.

Phương Quảng (Vedalla) bao gồm các bài kinh hỏi – đáp có kết quả là sự sinh khởi trí tuệ và hoan hỷ, chẳng hạn như *Kinh Tiểu Phương Quảng (Cullavedalla Sutta)*

Phật ngôn bao gồm tám mươi tư ngàn pháp uẩn. Đại đức Ānanda học tám mươi hai ngàn pháp uẩn từ Bậc Thiện Thệ và hai ngàn pháp uẩn từ các vị tỳ kheo, phần lớn là từ Đại đức Sāriputta (Xá Lợi Phất). Mỗi chủ đề là một pháp uẩn. Như vậy, một bài kinh về một chủ đề sẽ là một pháp uẩn. Khi có các câu hỏi và trả lời, mỗi câu hỏi là một pháp uẩn và mỗi câu trả lời lại là một pháp uẩn khác.

Khi kinh điển được chia thành *Tam Tạng (Tipiṭaka)*, chúng được xếp làm ba phần, bao gồm: *Tạng Luật (Vinaya)*, *Tạng Kinh (Suttanta)* và *Tạng Vi Diệu Pháp (Abhidhamma)*

Tạng Luật bao gồm năm quyển, đó là:

- *Yết Ma Và Truyền Giới Pháp (Parivāra)*
- *Đại Phân Tích (Mahāvibhaṅga)*
- *Phân Tích Tỳ Kheo Ni (Bhikkhunī-vibhaṅga)*[5]
- *Đại Phẩm (Mahāvagga)*
- *Tiểu Phẩm (Cullavagga)*

Chú giải cho *Tạng Luật* là *Samantapāsādikā*.

Cuốn *Tạng Kinh* bao gồm năm bộ *Nikāya*, đó là *Trường Bộ (Dīgha Nikāya)*[6] (hay *Đối Thuyết Của Đức Phật)*[7], *Trung Bộ (Majjhima Nikāya)*[8], *Tương Ưng Bộ (Saṃyutta Nikāya)*[9], *Tăng Chi Bộ (Aṅguttara Nikāya)*[10] và *Tiểu Bộ (Khuddaka Nikāya)*[11]

Trường Bộ Kinh (Dīgha Nikāya) là tập hợp các bài kinh dài ("dīgha" có nghĩa là "dài") bao gồm ba mươi tư bài kinh. Bộ này lại được chia làm ba phẩm (vagga)[12]:

- *Phẩm Giới Uẩn (Sīla-kkhandha-vagga)* ("sīla" có nghĩa là "giới", còn "khandha" có nghĩa là "uẩn", "nhóm")
- *Đại phẩm (Mahā-vagga)* ("mahā" có nghĩa là "đại", "lớn")

- *Phẩm Pāṭika (Pāṭika-vagga)*, gọi theo tên bài kinh đầu tiên; Pāṭika là một tên riêng.

Chú giải của bộ này là cuốn *Sumaṅgalavilāsinī*.

Trung Bộ Kinh (Majjhima Nikāya) là tập hợp các bài kinh có độ dài trung bình ("Majjhima" có nghĩa là "trung") và bao gồm một trăm năm mươi hai bài kinh. Bộ này được chia làm ba phần, tiếng Pāli gọi là "paṇṇāsa", có nghĩa là "năm mươi". Hai phần đầu tiên gồm năm mươi kinh mỗi phần, còn phần thứ ba gồm năm mươi hai kinh. Chúng được gọi như sau:

- *Mūla-paṇṇāsa* ("mūla" có nghĩa là "gốc rễ"), bao gồm năm phần, mỗi phần mười bài kinh.
- *Majjhima-paṇṇāsa*, bao gồm năm phần, mỗi phần mười bài kinh.
- *Upari-paṇṇāsa* ("upari" có nghĩa là "trên" hoặc 'về sau"), bao gồm năm phần, trong đó bốn phần có mười bài kinh và phần thứ năm có mười hai bài kinh.

Chú giải của bộ này là *Papañcasūdanī*.

Tương Ưng Bộ Kinh (Saṃyutta Nikāya) là một nhóm các bài kinh [theo chủ đề] ("saṃyutta" có nghĩa là "tương ứng, liên kết") được chia thành năm phần (thiên), đó là:

- *Thiên Có Kệ (Sagāthā-vagga)* ("gāthā" có nghĩa là "kệ, với kệ") bao gồm mười một chương (tương ưng)
- *Thiên Nhân Duyên (Nidāna-vagga)* ("Nidāna" có nghĩa là "nguồn gốc" hoặc "nguyên nhân"), bao gồm chín tương ưng
- *Thiên Uẩn (Khandha-vagga)* (bàn về ngũ uẩn), bao gồm mười ba tương ưng.
- *Thiên Sáu Xứ (Saḷāyatana-vagga)* ("Saḷāyatana" có nghĩa là "sáu xứ"), bao gồm mười tương ưng.
- *Thiên Đại Phẩm (Mahā-vagga)*, bao gồm mười hai tương ưng.

Chú giải của bộ này là cuốn *Sāratthappakāsinī*.

Tăng Chi Bộ Kinh (Aṅguttara Nikāya) bao gồm các bài kinh được xếp theo số lượng các chủ đề pháp (pháp số) đề cập tới trong mỗi bài. Chúng được xếp theo thứ tự tăng dần, từ một đến mười một. Tổng cộng có tất cả mười một chương (Nipāta). "Chương một Pháp" bao gồm tất cả các bài kinh với một loại chủ đề và cứ như vậy cho tới "Chương mười một Pháp". Chúng bao gồm như sau:

- *Eka-nipāta* ("eka" có nghĩa là "một"), *Chương Một Pháp*
- *Duka-nipāta* ("duka", xuất phát từ "dve" (hai) có nghĩa là "đôi"), *Chương Hai Pháp*
- *Tika-nipāta, Chương Ba Pháp*
- *Catuka-nipāta, Chương Bốn Pháp*
- *Pañcaka-nipāta, Chương Năm Pháp*
- *Chaka-nipāta, Chương Sáu Pháp*
- *Sattaka-nipāta, Chương Bảy Pháp*
- *Aṭṭhaka-nipāta, Chương Tám Pháp*
- *Navaka-nipāta, Chương Chín Pháp*
- *Dasaka-nipāta, Chương Mười Pháp*
- *Ekādasaka-nipāta, Chương Mười Một Pháp*

Chú giải của *Tăng Chi Bộ Kinh* là cuốn *Manorathapūranī*.

Ngoài bốn *Nikāya* này, còn có *Tiểu Bộ Kinh (Khuddaka Nikāya)*, bao gồm các lời dạy của Đức Phật. Kinh này gồm các bộ sau:

- *Kinh Tiểu Tụng (Khuddakapāṭha)*[13]
- *Kinh Pháp Cú (Dhammapada)*[14]
- *Kinh Phật Tự Thuyết (Cảm ứng ngữ) (Udāna)*
- *Kinh Phật Thuyết Như Vậy (Itivuttaka)*
- *Kinh Tập (Suttanipāta)*
- *Chuyện Thiên Cung (Vimānavatthu)*
- *Chuyện Ngạ Quỷ (Petavatthu)*
- *Trưởng Lão Tăng Kệ (Theragāthā)*
- *Trưởng Lão Ni Kệ (Therigāthā)*
- *Chuyện Tiền Thân Đức Phật (Jātaka)*

- *Đại Nghĩa Tích (Mahā-Niddesa)* ("niddesa" có nghĩa là "mô tả, trình bày")
- *Tiểu Nghĩa Tích (Cūḷa-Niddesa)* ("Cūḷa" và "Culla" có nghĩa là "nhỏ, tiểu")[15]
- *Đạo Vô Ngại Giải (Paṭisambhidāmagga)*
- *Thánh Nhân Ký Sự (Apadāna)*[16]
- *Phật Tông (Buddhavaṃsa)*
- *Hạnh tạng (CariyāPiṭaka)*

Các chú giải của *Tiểu Bộ Kinh* là các cuốn sau:

- *Paramatthajotikā*, chú giải cho *Tiểu Tụng (Khuddakapātha)* và *Kinh Tập (Suttanipāta)*[17]
- *Dhammapadaṭṭhakathā*, chú giải cho *Kinh Pháp Cú* (Dhammapada)
- *Paramatthadīpanī*, chú giải cho các cuốn *Kinh Phật Tự Thuyết (Cảm Ứng Ngữ) (Udāna)*, *Kinh Phật Đã Thuyết Như Vậy (Itivuttaka)*, *Chuyện Ngạ Quỷ (Petavatthu)*, *Trưởng Lão Tăng Kệ (Theragāthā)*, *Trưởng Lão Ni Kệ (Therīgāthā)*, *Hạnh Tạng (CariyāPiṭaka)* và *Chuyện Thiên Cung (Vimānavatthu)*[18]
- *Jātakatthavaṇṇanā*, Chú giải cho *Tiền Thân Đức Phật (Jātaka)*[19]
- *Saddhammapajjotika*, Chú giải cho *Đại Nghĩa Tích (Mahā-Niddesa)* và *Tiểu Nghĩa Tích (Cūḷa-Niddesa)*
- *Saddhammappakāsinī*, Chú giải cho *Đạo Vô Ngại Giải (Paṭisambhidāmagga)*
- *Visuddhajanavilāsinī*, Chú giải cho *Thánh Nhân Ký Sự (Apadāna)*
- *Madhuratthavilāsinī*, Chú giải cho *Phật sử (Buddhavaṃsa)*.

Tạng *Vi Diệu Pháp (Abhidhamma Piṭaka)* bao gồm bảy bộ sau:

- *Bộ Pháp Tụ (Dhammasaṅgaṇī)*, với Chú giải là *Aṭṭhasālinī*[20]
- *Bộ Phân Tích (Vibhaṅga)*, với Chú giải là *Xua Tan Si Ám (Sammohavinodanī)*[21].

- *Bộ Chất Ngữ (Giới Thuyết) (Dhātukathā)*
- *Bộ Nhân Chế Định (*hay *Nhân Thi thuyết-Puggalapaññatti)*
- *Bộ Ngữ Tông (*hay *Những điểm dị biệt – Kathāvatthu)*
- *Bộ Song Đối (Yamaka)*[22]
- *Bộ Duyên hệ (Paṭṭhāna)*[23]

Chú giải cho năm bộ sau là cuốn *Pañcappakara-ṇatthakathā*[24]

Đa số các chú giải cho *Tam Tạng* tới từ tay của nhà Chú giải vĩ đại Buddhaghosa[25]. Ngài đã dịch các Chú giải cổ sang tiếng Pāli, tập hợp và sắp xếp các tài liệu từ các Chú giải cổ được viết bằng tiếng Tích lan (Sri Lanka). Các Chú giải này, cuốn *Mahā-Atthakathā, Mahā-paccarī* và *Kuruṇḍi* có từ thời Trưởng lão Mahinda, con trai của Hoàng đế Asoka (A dục), người đã tới Sri Lanka để hoằng pháp.

Lại nữa, có các phụ chú giải, tiếng Pāli là "ṭīkā" chú thích cho các chú giải. Chúng bao gồm: *Sārattha Dīpanī*, phụ chú giải cho *Samantapāsādikā*, là chú giải của Tạng Luật; *Sārattha Mañjūsā*, phụ chú giải cho *Tạng Kinh*; *Paramatthapakāsinī*, phụ chú giải cho Tạng Vi Diệu Pháp; ngoài ra còn có các anuṭīkā ("anu" có nghĩa là "dọc theo"), là các chú thích về nghĩa từ và các thuật ngữ trong Phụ chú giải. Ngoài các tác phẩm đã được kể trên, có một số tài liệu cần thiết cho việc nghiên cứu Giáo pháp đã được soạn bởi các bậc Trưởng lão[26] đủ năng lực để nối tiếp Giáo pháp. Đó là các tác phẩm sau:

- *Mi Tiên Vấn Đáp (Milindapañha)*, được soạn vào khoảng năm 500 Phật Lịch (43 trước C.N).
- *Thanh Tịnh Đạo (Visuddhimagga)*, một bách khoa toàn thư về Đạo Phật, soạn bởi Buddhaghosa vào khoảng năm 1000 Phật lịch (457 sau C.N).
- *Vi Diệu Pháp Toát Yếu (Abhidhammattha Saṅgaha)*, soạn bởi Đại đức Anuruddha khoảng năm 1000 Phật lịch (457 sau C.N)[27].
- *Sārattha Saṅgaha*, soạn bởi Đại đức Nanda khoảng năm 1000 Phật lịch(457 sau C.N).

- *Paramattha Mañjūsa*, một phụ chú giải cho *Thanh Tịnh Đạo (Visuddhimagga)*, soạn bởi Đại đức Dhammapāla.
- *Saccasaṇkhepa* (Có nghĩa là "*Trình bày sự thật*"), soạn bởi Đại đức Dhammapāla.
- *Abhidhammattha-vibhāvinī-ṭīka*, một phụ chú giải cho *Vi Diệu Pháp Toát Yếu (Abhidhammattha Saṅgaha)*, soạn bởi Ngài Sumangala của Tích Lan (Sri Lanka).
- *Moha Vicchedanī*, lý giải *Bộ Pháp Tụ* và *Bộ Phân Tích*, soạn bởi Đại đức Kassapa của Tích Lan, khoảng năm 1703 Phật lịch (năm 1160 sau C.N)
- *Mangalattha Dīpanī*, lý giải *Hạnh Phúc Kinh (Mangala Sutta)*, thuộc *Tiểu Tụng* (*Khuddakapāṭha*, số 5), soạn bởi Đại đức Sirimangala ở Chiangmai (Thái lan)[28].

CHƯƠNG 2
ĐỨC PHẬT

Đức Phật – Bậc toàn giác, Bậc Ứng cúng đã bát niết bàn (parinibbāna) giữa hai cây Sāla trong rừng Sāla, tại nơi mai táng cho người Malla thuộc xứ Kusināra. Kể từ đó, các chúng sinh trên thế giới này không còn cơ hội được nghe Giáo lý được giảng trực tiếp từ Ngài nữa. Tuy nhiên, Đức Phật đã để lại Pháp (Dhamma) và Luật (Vinaya) mà Ngài đã thuyết làm vị thầy của chúng ta và đại diện cho Ngài sau khi nhập diệt[29].

Mức độ tôn kính mà mỗi người Phật tử dành cho Giáo pháp vi diệu của Đức Phật cũng tương ứng với mức độ kiến thức và hiểu biết về Pháp và Luật ấy của họ. Nếu ai đó được chiêm ngưỡng dung nhan hiển lộ sự hoàn mỹ của Đức Phật, được lắng nghe Giáo pháp trực tiếp từ Ngài, được chạm vào nẹp y của Ngài và đi sau Ngài từng bước nhưng không hiểu Giáo pháp thì người ấy cũng không thấy được Đức Phật. Những ai thấy và hiểu được Giáo pháp thì người ấy được gọi là người thấy Như Lai[30].

Có ba mức độ hiểu biết về Giáo lý của Đức Phật, tức là Giáo pháp mà Bậc toàn giác đã dạy, đó là:

- **Pariyatti (Pháp học):** là mức độ hiểu biết lý thuyết về Giáo pháp và Giới luật.
- **Paṭipatti (Pháp hành):** là mức độ thực hành; là sự phát triển hiểu biết về Giáo lý với mục đích để đạt được giác ngộ qua đó phiền não sẽ được tận diệt và khổ sẽ được chấm dứt.
- **Paṭivedha (Pháp thành):** là sự xuyên thấu và chứng ngộ trực tiếp Giáo lý qua đó các phiền não được tận diệt và chấm dứt khổ đau.

Câu nói của Đức Phật rằng "ai thấy Pháp là thấy Như Lai" là nói đến việc thấy và chứng ngộ Giáo lý mà Đức Phật đã giác ngộ. Đó chính là Pháp – bao gồm chín pháp siêu thế (lokuttaradhamma)[31]. Sự chứng ngộ trực tiếp ở mức độ pháp thành (paṭivedha) là kết quả của sự thực hành (paṭipatti), cũng là sự phát triển hiểu biết về Giáo pháp. Mức độ của paṭipatti (pháp hành) lại phụ thuộc vào pariyatti (pháp học), là sự nghiên cứu về Giáo pháp và Giới luật. Việc nghiên cứu này là nơi chúng ta nương nhờ, đó chính là

con đường từng bước dẫn tới Giáo pháp ở mức độ pháp hành (paṭipatti) và sau đó đến mức độ pháp thành (paṭivedha).

Giáo pháp của Đức Phật đã được gìn giữ bằng trí nhớ và lưu truyền nhờ truyền thống tụng đọc. Nó đã được tụng đọc theo sự ghi nhớ những gì được nghe từ các bậc A la hán đệ tử, những người đã thiết lập ba phần của Giáo lý được gọi là *Tam Tạng (Tipiṭaka)* tại kỳ kết tập *Tam Tạng* lần thứ nhất được tổ chức sau khi Đức Phật nhập diệt tại Rājagaha (Vương Xá). Giáo pháp đã được tụng đọc bằng trí nhớ và lưu truyền như vậy cho đến khi nó được lưu thành văn bản vào thế kỉ thứ nhất trước Công nguyên. Pháp và Luật được quy tụ bởi các vị A la hán đệ tử ở kỳ kết tập *Tam Tạng* lần thứ nhất bao gồm ba phần, đó là:

- *Tạng Luật (VinayaPiṭaka)*
- *Tạng Kinh (SuttantaPiṭaka)*
- *Tạng Vi Diệu Pháp (AbhidhammaPiṭaka)*

Tạng Luật (Vinaya Piṭaka) chứa đựng những quy tắc ứng xử cho các vị tỳ kheo để họ có thể sống cuộc đời phạm hạnh (brahmacariya[32]) hoàn hảo đến mức độ cao nhất. *Tạng Kinh (Suttanta Piṭaka)* bao gồm những nguyên lý của Giáo pháp được thuyết giảng cho những người khác nhau ở những nơi khác nhau. *Tạng Vi Diệu Pháp (Abhidhamma Piṭaka)* nói đến bản chất của các pháp, về các thực tại và các mối duyên hệ giữa nhân và quả của chúng.

Đức Phật đã chứng ngộ được bản chất thật của tất cả các thực tại và những mối duyên hệ nhân quả giữa chúng. Đức Phật đã giảng Pháp mà Ngài đã chứng ngộ để giúp các chúng sinh khác trong thế giới này. Với trí tuệ vô song, sự thanh cao và lòng từ vô hạn, Ngài đã giảng Pháp từ khi giác ngộ cho đến khi nhập niết bàn. Đức Phật đã vun bồi các ba la mật để có thể trở thành Bậc Toàn giác, Bậc A la hán, Bậc Chánh đẳng giác[33]. Ngài đã có được những thành tựu phi thường (sampadā)[34], đó là "thành tựu về nhân" (hetu), "thành tựu về quả" (phala) và "thành tựu về khả năng cứu độ chúng sinh" (sattupakāra)[35]

“Thành tựu về nhân” là sự thành tựu về các nguyên nhân đúng, tức là các ba la mật cần thiết để có thể giác ngộ và trở thành một vị Phật toàn giác. “Thành tựu về quả” là sự chứng đạt của bốn quả, hay kết quả, như sau:

- Thành tựu về trí tuệ (ñāṇasampadā). Đó là trí tuệ sinh khởi cùng với tâm đạo tại thời điểm giác ngộ[36]. Trí tuệ này là nền tảng và nguyên nhân sâu xa của sự toàn giác và của thập lực[37] (dasabala) của Ngài.
- Thành tựu về sự xả ly (pahānasampadā). Đó là sự tận diệt hoàn toàn tất cả các phiền não cùng với những xu hướng ngủ ngầm hay những tiền khiên tật (vāsanā). Tiền khiên tật được thể hiện qua thân và khẩu, nó có thể khó coi hay khó nghe và được tích lũy từ nhiều kiếp. Sự đoạn trừ các loại tiền khiên tật này chỉ có được ở một vị Phật toàn giác[38].
- Thành tựu về năng lực (ānubhāvasampadā). Đó là khả năng để đạt được cái mình muốn có.
- Thành tựu về sắc thân (rūpakāya sampadā). Bao gồm những đặc tính trên thân hiển lộ các phẩm chất cao thượng mà Ngài đã tích lũy trong các tiền kiếp[39]. Ngoài ra những đặc tính ấy rất dễ nhìn, khiến người ta ấn tượng và mang đến cho họ niềm hoanhỷ.

Khi nguyên nhân, tức là sự thành tựu về các ba la mật, đã được hoàn mãn, nó sẽ làm duyên cho sự thành tựu về quả, cho sự giác ngộ và trở thành một vị Phật Chánh đẳng giác (Sammāsambuddha). Ngài đã trở thành vị Phật Chánh đẳng giác và chấm dứt khổ đau nội tại của vòng sinh tử luân hồi không phải cho bản thân. Ngài đã bồi bổ các ba la mật để có thể đạt được giác ngộ và chứng quả chánh biến tri để có thể dạy Giáo pháp cho các chúng sinh trên thế giới này, để họ cũng được thoát khổ. Nếu như Đức Phật đã bồi bổ các ba la mật chỉ để tận diệt phiền não và thoát khổ cho bản thân thì Ngài đã không được gọi là Đức Phật Chánh đẳng giác (hay Toàn giác)

Có hai loại Phật: Phật Toàn giác (Sammāsambuddha) và Phật độc giác (Paccekabuddha)[40].

Một vị Phật toàn giác là người đã tự mình chứng ngộ bởi trí tuệ sâu sắc của bản thân, thấy được sự thực về các pháp chưa từng được nghe[41] và đã chứng được chánh biến tri về các pháp đó, cũng như những năng lực thần thông.

Một vị Phật độc giác (Pacceka Buddha) là người cũng tự mình đạt được chân lý về tất cả các pháp mà Ngài chưa từng được nghe, nhưng không đạt được chánh biến tri cùng các thần thông.

Như vậy, nhân – hay sự vun bồi đầy đủ các ba la mật mang đến quả là việc đạt được Phật quả một cách tương ứng. Nhân và quả khác nhau giữa trường hợp của vị Phật độc giác và vị Phật toàn giác.

Thành tựu thứ ba của một vị Phật liên quan tới khả năng cứu độ chúng sinh (sattupākara). Đó là sự thành tựu về việc luôn trợ giúp cho các chúng sanh của thế giới này bởi khả năng và nỗ lực của Ngài cho việc ấy. Ngài muốn giúp đỡ cả những người xấu như Đề Bà Đạt Đa (Devadatta)[42]. Trong trường hợp những người tuệ căn chưa đủ mạnh, Đức Phật đợi đến thời gian chín muồi để có thể dạy dỗ họ. Ngài dạy Giáo pháp với mục đích duy nhất là giúp mọi người thoát khổ, không chút mong muốn mang lại danh dự hay của cải nào cho bản thân.

Khi Đức Phật Toàn giác đã hoàn mãn những thành tựu về nhân và quả, Ngài sẵn sàng giúp đỡ những người có thể tiếp nhận Giáo lý của Ngài để thoát khổ, và đó là thành tựu về sự cứu độ chúng sinh. Vì vậy, Ngài là bậc Toàn giác, bởi Ngài đã thành tựu cả ba loại thành tựu về nhân, về quả và về sự cứu độ chúng sinh.

Chính vì thế, Giáo pháp mà Đức Phật Toàn giác thuyết giảng là Giáo pháp mà Ngài đã xuyên thấu khi đạt được giác ngộ. Với sự giác ngộ, tất cả các phiền não được đoạn diệt. Đức Phật dạy Giáo pháp mà Ngài đã tự mình giác ngộ để những ai thực hành đúng đắn cũng có thể thoát khỏi phiền não.

Những người đệ tử Phật cần phải thẩm xét và nghiên cứu chân lý nơi Giáo pháp mà Đức Phật đã giác ngộ để tìm ra sự thật chính xác là gì. Sự thật mà Đức Phật đã chứng ngộ khác như thế nào với sự thật của thế giới quy ước?

Đức Phật đã chứng ngộ chân lý thông qua sự giác ngộ của mình và thuyết giảng cho các đệ tử, để họ cũng có được hiểu biết và thực hành Giáo pháp một cách đúng đắn cho đến khi họ cùng chứng ngộ chân lý ấy. Sự thật mà Đức Phật đã thuyết giảng là: tất cả những gì sinh khởi chỉ là pháp – dhamma[43], là thực tại không phải là ngã, không phải là một chúng sinh hay con người. Tất cả các pháp đều sinh khởi bởi có các duyên cho chúng sinh khởi, như tham, sân, trạo hối, cảm thọ ưu, cảm thọ hỷ, sự ghen tuông, sự bủn xỉn, lòng từ bi, cái thấy, cái nghe,… Tất cả đều là các loại pháp khác nhau. Có các loại pháp khác nhau là vì chúng sinh khởi bởi những duyên khácnhau.

Chúng ta nhầm lẫn cho rằng tham, sân và các pháp khác sinh khởi là ta, là chúng sinh, là con người, và đó chính là tà kiến, là hiểu biết sai lầm. Đó là tà kiến bởi lẽ những pháp ấy sau khi sinh khởi thì lại diệt đi, biến mất, chúng đều có tính chất luôn thay đổi từ khi sinh ra cho đến khi chết đi. Lý do khiến chúng ta cho đó là ta, là tự ngã, là chúng sinh, là con người chính là vô minh vềthực tại, vềcác pháp.

Bất cứ khi nào thấy, ta lại cho cái thấy, mà vềbản chất chỉ là một thực tại, là ta. Ta dính mắc vào ý niệm "tôi thấy". Khi nghe, ta cho rằng pháp (dhamma) đang nghe là ta, ta dính mắc vào ý niệm "tôi nghe". Khi ngửi, ta cho rằng pháp ngửi đó là ta và ta lại dính mắc vào ý niệm "tôi ngửi". Khi nếm, ta cũng cho rằng pháp nếm đó là ta, ta dính mắc vào ý niệm "tôi nếm". Khi kinh nghiệm đối tượng xúc chạm qua thân căn, ta cho rằng pháp kinh nghiệm đó là ta, ta dính mắc vào ý niệm "tôi kinh nghiệm". Khi nghĩ vềcác chủ đềkhác nhau, ta cho rằng pháp suy nghĩ đó là ta, ta dính mắc vào ý niệm "tôi nghĩ".

Sau khi giác ngộ sự thật vềtất cả các pháp, Đức Phật đã dạy chân lý ấy cho các đệ tử của mình để họ có thể hiểu các pháp là vô ngã, không phải là chúng sinh hay con người. Ngài dạy vềpháp chân đế (paramatthadhamma) – mỗi pháp đều có một đặc tính riêng không thể thay đổi. Đặc tính của các pháp chân đế không thể được thay đổi bởi bất kỳ ai, dù người ấy có biết vềchúng hay không, dù người ấy gọi chúng bằng tên gọi theo bất kỳ ngôn ngữ nào, hay không gọi tên chúng đi nữa thì đặc tính của chúng vẫn luôn như vậy. Pháp sinh khởi vì có những điều kiện phù hợp cho sự sinh khởi

của chúng và rồi diệt đi ngay. Như Đức Phật đã nói với Ngài Ānanda[44]: "*Cái gì sinh, cái gì đã tồn tại bởi duyên thì cũng sẽ diệt*".

Bởi vô minh, chúng ta hiểu sai và cho các pháp sinh và diệt là ta, là chúng sinh, là con người. Đó là nguyên nhân ngày càng có tham ái, dính mắc hơn với địa vị, xuất thân, gia đình, màu da của mình,… Trên thực tế, cái ta thấy chỉ là các màu sắc khác nhau sinh khởi qua mắt, không phải là ngã, không phải là con người, không phải là chúng sinh. Âm thanh được nghe không phải là ta, không phải là con người, không phải là chúng sinh. Cái xuất hiện qua các căn chỉ là những loại pháp khác nhau sinh khởi bởi các duyên tương ứng của chúng.

Tà kiến cho rằng các pháp là ta, là ngã, là con người, là chúng sinh có thể so với việc nhìn thấy một ảo ảnh. Những người đang đi trên sa mạc có thể nhìn thấy ảo ảnh về nước ở trước mặt họ nhưng đến khi tới nơi thì toàn bộ ảo ảnh đó biến mất, vì trên thực tế không có nước. Hình ảnh mà họ thấy chỉ là một ảo ảnh thị giác mà thôi. Hiểu biết sai lầm cho các pháp là ta, là chúng sinh, là con người cũng như vậy, nó được tạo ra bởi vô minh, bởi ngã tưởng và tà kiến.

Những từ như "chúng sinh", "con người", "nữ", "nam"… chỉ là những khái niệm được sử dụng để nói về cái mà ta thấy hoặc nghe. Hơn nữa, một điều hiển nhiên là những màu sắc khác nhau, âm thanh khác nhau, mùi vị khác nhau, nóng, lạnh, cứng, mềm, sự căng, chùng…, tất cả sự đa dạng về các đặc tính ấy, không thể xuất hiện nếu không có các pháp kinh nghiệm chúng, tức là cái thấy, cái nghe, cái ngửi, cái nếm, sự kinh nghiệm nóng, lạnh, cứng, mềm, căng, chùng, sự hay biết những thứ khác nhau và suy nghĩ.

Tất cả các pháp có thể kinh nghiệm mọi thứ khác nhau (như pháp kinh nghiệm màu sắc; pháp kinh nghiệm âm thanh; pháp kinh nghiệm mùi vị; pháp kinh nghiệm nóng, lạnh, cứng, mềm, căng, chùng; pháp biết được ý nghĩa của những thứ khác nhau và pháp suy nghĩ về những chủ đề khác nhau) được Đức Phật toàn giác gọi là tâm (citta).

CHƯƠNG 3
TRÌNH BÀY VỀ PHÁP CHÂN ĐẾ (I)
(TÂM VÀ TÂM SỞ – CITTA VÀ CETASIKA)

Tâm (citta) là pháp dẫn đầu trong việc nhận biết những gì xuất hiện, như cái thấy hoặc cái nghe. Tâm được phân chia thành 89 loại và trong một cách khác thì được chia thành 121 loại[45].

Tâm sở (cetasika) là một loại pháp (dhamma) khác sinh khởi cùng với tâm, kinh nghiệm cùng một đối tượng với tâm, diệt cùng tâm và sinh khởi ở cùng một căn với tâm. Mỗi tâm sở có một đặc tính riêng và đảm nhận một chức năng riêng. Có tất cả 52 loại tâm sở. Sắc (rūpa) là pháp không biết hay không kinh nghiệm gì cả, như màu sắc, âm thanh, mùi và vị. Có tất cả 28 loại sắc. Niết bàn là một pháp – nơi chấm dứt phiền não và khổ đau. Niết bàn không có nhân làm cho nó sinh khởi. Niết bàn không sinh không diệt.

Tâm chân đế pháp – Citta Paramattha

Khi chúng ta thấy màu sắc thì mắt không tự thấy, mắt chỉ là một duyên cho sự sinh khởi của cái thấy. Cái thấy là tâm (citta). Khi âm thanh in dấu (tác động) lên tai thì âm thanh và tai không kinh nghiệm gì cả, tai không phải là tâm. Pháp nghe âm thanh, kinh nghiệm âm thanh chính là tâm, vì vậy tâm chân đế pháp (citta paramattha[46]) chính là pháp kinh nghiệm màu sắc, âm thanh hay các đối tượng khác. Các pháp chân đế (paramatthadhamma) là thực và đầu là abhidhamma[47]– pháp vi diệu, đầu vô ngã và nằm ngoài sự kiểm soát, phụ thuộc vào các duyên tương ứng. Ngay nếu một vị Phật chưa ra đời và khám phá chân lý thì pháp vẫn sinh và diệt bởi các duyên riêng và có đặc tính riêng của chúng. Chúng ta đọc trong*Tăng Chi Bộ Kinh* (Chương ba pháp, phẩm 11 – 16, mục 134 – *Xuất hiện*) như sau:

"Này các Tỳ kheo, dầu các Như Lai có xuất hiện hay không xuất hiện, vẫn được an trú là pháp trú tánh của giới ấy, là pháp quyết định tánh, tức là: "Tất cả các hành là vô thường". Vấn đề này, Như Lai chánh giác tri, chánh giác ngộ, sau khi chánh giác tri, chánh giác ngộ, Như Lai tuyên bố, thuyết giảng, tuyên thuyết, xác nhận, khai thị, phân biệt, hiển thị: "Tất cả các hành là vô thường".

Này các Tỳ kheo, dầu các Như Lai có xuất hiện hay không xuất hiện, vẫn được an trú là pháp trú tánh của giới ấy, là pháp quyết định tánh, tức là: "Tất cả các hành là khổ". Về vấn đề này, Như Lai chánh giác tri, chánh giác ngộ, sau khi chánh giác tri, chánh giác ngộ, Như Lai tuyên bố, thuyết giảng, tuyên thuyết, xác nhận, khai thị, phân biệt, hiển thị: "Tất cả các hành là khổ".

Này các Tỳ kheo, dầu các Như Lai có xuất hiện hay không xuất hiện, vẫn được an trú là pháp trú tánh của giới ấy, là pháp quyết định tánh, tức là: "Tất cả các pháp là vô ngã". Về vấn đề này, Như Lai chánh giác tri, chánh giác ngộ. Sau khi chánh giác tri, chánh giác ngộ, Như Lai tuyên bố, thuyết giảng, tuyên thuyết, xác nhận, khai thị, phân biệt, hiển thị: "Tất cả các pháp là vôngã".

Đức Phật Toàn giác là vị thầy tối thượng, bởi Ngài đã tự chứng ngộ bản chất của tất cả các pháp. Ngài chứng ngộ sự thật rằng, các pháp là vô ngã, không phải là chúng sinh, không phải là con người và rằng chúng không thể bị kiểm soát bởi bất cứ ai.

Từ "abhi" có nghĩa là "vi diệu" hay "thù thắng". Abhidhamma có nghĩa là pháp có sức mạnh, vì nó là vô ngã, nằm ngoài sự kiểm soát của bất kỳ ai. Khi Đức Phật giác ngộ, Ngài đã thuyết giảng tất cả các pháp (dhamma) mà Ngài xuyên thấu, Ngài giảng về tính chất của chúng và các duyên hệ khiến chúng sinh khởi. Đức Phật tôn kính Pháp mà Ngài đã xuyên thấu. Chúng ta đọc trong *Tương Ưng Bộ Kinh* (Phần 6, Chương 6, Phẩm thứ nhất, Mục 2 – *Cung kính*) rằng Đức Phật, ngay sau khi giác ngộ, khi còn ngự lại ở Uruvelā, đã suy xét xem liệu Ngài có thể đảnh lễ ai, nhưng Ngài không thể tìm được ai trên thế gian thành tựu hơn Ngài về giới, định, tuệ, về sự giải thoát hay hiểu biết về sự giải thoát. Sau đó ta đọc:

Với pháp này, Ta đã Chánh đẳng giác, Ta hãy cung kính, tôn trọng và sống y chỉ Pháp này

Đức Phật không dạy rằng Ngài kiểm soát các pháp mà Ngài đã hoàn toàn chứng ngộ. Ngài tuyên bố rằng kể cả Ngài cũng không thể khiến cho ai đó có thể đắc được đạo quả, kinh nghiệm niết bàn và giải thoát khổ đau. Ngài

dạy rằng, chỉ có sự thực hành Pháp mới là nhân duyên cho một người có thể chứng nghiệm tâm đạo và tâm quả, kinh nghiệm niết bàn và thoát khổ.

Pháp chân đế (paramatthadhamma) hay vi diệu (abhidhamma) không phải là pháp nằm ngoài khả năng ta có thể hiểu, bởi lẽ pháp chân đế (paramatthadhamma) là thực tại. Chánh kiến, hay hiểu biết đúng, là biết được các đặc tính của pháp chân đế như chúng là. Tâm là một pháp chân đế sinh khởi và nhận biết những đối tượng khác nhau, chẳng hạn như màu, âm thanh, mùi, vị, đối tượng xúc chạm và những thứ khác, tùy thuộc vào loại tâm nào sinh khởi. Chẳng hạn, tâm sinh khởi và thấy màu sắc qua mắt là một loại tâm. Tâm sinh khởi và nghe âm thanh qua tai là một loại tâm khác. Tâm sinh khởi và kinh nghiệm cái lạnh, nóng, cứng, mềm, căng, chùng qua thân căn là một loại tâm khác. Tâm sinh khởi và suy nghĩ, nhận biết các đối tượng khác nhau qua ý căn lại là một tâm khác nữa. Tất cả những gì xảy ra đều tùy thuộc vào loại tâm sinh khởi và vào các yếu tố làm duyên tương ứng tạo nên sự sinh khởi của các loại tâm khác nhau.

Tại khoảnh khắc tâm nhìn thấy một cái gì đó, sẽ không chỉ có tâm thấy, hay chỉ có đối tượng được thấy, mà cần phải có cả đối tượng được thấy (đối tượng thị giác cũng như tâm thấy (nhãn thức). Bất cứ khi nào có một đối tượng được thấy, tức màu sắc, đương nhiên phải có một thực tại nữa là tâm thấy. Tuy nhiên, nếu ta chỉ quan tâm đến đối tượng được thấy, ta sẽ không thấy được sự thực, rằng đối tượng được thấy chỉ có thể xuất hiện bởi vì tâm sinh khởi và đảm nhận chức năng thấy đối tượng đó. Khi ta nghĩ về một chủ đề riêng biệt hay câu chuyện nào đó, chính do một tâm đang suy nghĩ về khái niệm hay ngôn từ ở những khoảnh khắc đó. Khi tâm sinh khởi, nó kinh nghiệm một cái gì đó và cái được biết bởi tâm đó được gọi bằng tiếng Pāli là ārammaṇa (cảnh).

Thuật ngữ "cảnh" ("ārammaṇa" hay "ālambana") trong Giáo pháp của Đức Phật toàn giác (Sammāsambuddha) nói đến cái được biết bởi tâm. Khi tâm sinh khởi và thấy cái xuất hiện qua mắt, nó là đối tượng của tâm tại thời điểm đó. Khi tâm sinh khởi và nghe âm thanh, âm thanh là đối tượng của tâm tại thời điểm đó. Khi tâm sinh khởi và kinh nghiệm mùi, mùi là đối tượng của tâm tại thời điểm đó. Cũng như vậy, tâm nếm, tâm kinh nghiệm lạnh, nóng, mềm, cứng, căng hay chùng qua thân căn hay tâm suy nghĩ về các chủ đề khác nhau… bất cứ cái gì được kinh nghiệm hay nhận biết bởi

tâm đều là đối tượng (cảnh) của tâm tại thời điểm đó. Bất cứ khi nào có tâm thì phải có một đối tượng cùng với tâm. Mỗi khi tâm sinh khởi, nó phải kinh nghiệm đối tượng, sẽ không thể có tâm không biết (không kinh nghiệm) gì cả. Không thể chỉ có một mình tâm – pháp nhận biết một cái gì đó, nếu không có đối tượng, tức là cái được nhận biết bởi nó.

Tâm là thực tại nhận biết một đối tượng, nó không chỉ tồn tại trong đạo Phật hay cõi người. Tâm nghe, thấy… là pháp chân đế, nó là phổ quát và không thuộc về ai. Nếu ai đó có ý niệm về người này thấy hay người kia nghe, thì đó là do vẻ bề ngoài của hiện tượng và do ký ức của người ấy. Nếu không có vẻ bề ngoài và không có ký ức, chúng ta sẽ không cho rằng tâm thấy là người này thấy hay tâm nghe là người kia nghe. Tâm là một pháp chân đế. Dù ai là người thấy hay người nghe thì tâm thấy chỉ thấy cái xuất hiện qua mắt, tâm nghe chỉ nghe âm thanh qua tai. Tâm thấy không thể kinh nghiệm âm thanh và tâm nghe không thể kinh nghiệm cái xuất hiện qua mắt. Không ai có thể có khả năng thay đổi đặc tính và bản chất của một pháp chân đế.

Tâm, một pháp chân đế sinh khởi và nhận biết đối tượng bởi những duyên tố tương ứng (yếu tố làm duyên). Nếu không có các duyên tố, tâm không thể sinh khởi. Chẳng hạn, nếu âm thanh không sinh khởi và in dấu (hay tác động) lên nhĩ căn thì tâm nghe (nhĩ thức) không thể sinh khởi được. Nếu mùi không sinh khởi và in dấu lên tỷ căn (tức là khứu giác) thì tâm kinh nghiệm mùi (tỷ thức) không thể sinh khởi. Các loại tâm khác nhau chỉ có thể sinh khởi bởi những duyên tố thích hợp cho sự sinh khởi của những loại tâm đó. Có 89 loại tâm khác nhau và trong một số trường hợp đặc biệt là 121 loại. Để tâm sinh khởi, không phải chỉ có một duyên tố mà cần nhiều duyên tố. Chẳng hạn, tâm thấy sinh khởi cần có những điều kiện như là mắt, hay sắc nhãn căn[48], và sắc là đối tượng thị giác hay màu sắc, cái xuất hiện qua mắt.

Tâm là pháp chân đế khác với sắc (rūpa). Các pháp chân đế không phải là sắc đều là danh (nāma). Tâm, tâm sở và niết bàn đều là danh pháp, còn sắc là sắc pháp[49].

Tâm sở chân đế pháp- Cetasika Paramattha

Khi tâm sinh khởi và nhận biết một đối tượng, một loại danh pháp khác đồng sinh khởi vớitâm và kinh nghiệm cùng đối tượng với tâm. Danh pháp đó là tâm sở (cetasika). Các ví dụ vềtâm sở là sân hận, tham ái, hỷ lạc, ưu sầu, keo kiệt, ghen tuông, từ ái hay bi mẫn. Các pháp ấy là tâm sở chân đế pháp, chứ không phải là tâm chân đế pháp.

Các trạng thái như sân hận, tham ái, hỷ lạc hay ưu sầu đều là các pháp có thật, chúng không phải là tự ngã, là chúng sinh hay con người. Chúng là các pháp luôn sinh khởi cùng tâm. Nếu không có tâm, các tâm sở như sân, tham, ưu không thể sinh khởi. Có tất cả 52 loại tâm sở chân đế pháp. Sân (dosa) là một loại tâm sở với đặc tính thô tháo và hung tợn. Tham ái hay dính mắc (lobha cetasika) là một loại tâm sở khác, với đặc tính dính mắc, không buông bỏ, khao khát đối tượng đang được kinh nghiệm. Như vậy, ta thấy các tâm sở không giống nhau và mỗi loại tâm sở là một pháp khác biệt, với đặc tính riêng của chúng. Chúng không chỉ có đặc tính riêng mà còn có các biểu hiện và cận nhân cho sự sinh khởi của chúng khác nhau.

Tâm chân đế pháp và tâm sở chân đế pháp là các danh pháp đồng sinh và đồng cảnh. Tâm sở đồng sinh đồng diệt với tâm, kinh nghiệm cùng đối tượng và sinh khởi cùng một căn với tâm (đồng căn). Như vậy, bất cứ khi nào tâm sinh và diệt, tâm sở cũng sinh và diệt. Tâm chân đế pháp và tâm sở chân đế pháp không thể tách rời, chúng không sinh diệt mà không có nhau.

Tuy nhiên, chúng là hai loại chân đế pháp khác nhau. Tâm đóng vai trò lãnh đạo trong việc nhận biết đối tượng, còn các tâm sở khác nhau sinh khởi cùng với tâm, kinh nghiệm cùng đối tượng với tâm, nhưng mỗi pháp lại có một đặc tính và chức năng khác nhau trong việc kinh nghiệm đối tượng. Bởi lẽ mỗi tâm sinh khởi lại đi kèm với một số lượng tâm sở khác nhau, do những khác biệt ấy mà tâm có tổng cộng 89 loại, hoặc 121 theo cách tính với một số trường hợp đặc biệt. Mỗi loại tâm lại khác biệt, bởi tâm nhận biết các đối tượng khác nhau, chúng có các chức năng khác nhau và sinh kèm bởi các tâm sở khác nhau. Chẳng hạn, một số tâm có đối tượng là cái xuất hiện qua mắt, số khác có đối tượng là âm thanh. Một số tâm đảm nhận chức năng thấy, một số tâm đảm nhận chức năng nghe. Một số tâm đi kèm với tham tâm sở (lobha cetasika), một số tâm lại đi kèm với sân tâm sở (dosacetasika).

Khi mọi người có thể tiếp nhận Giáo lý, lắng nghe lời giảng về Vi diệu pháp và thẩm sát các pháp chân đế xuất hiện với trí tuệ (paññā) đã được tích lũy trong quá khứ, tại khoảnh khắc ấy, họ có thể xuyên thấu bản chất thực sự của pháp chân đế. Vì vậy vào thời Đức Phật còn tại thế, khi Đức Thế Tôn, bậc vô song về khả năng giáo hóa, vừa kết thúc bài Pháp, đã có nhiều người đã giác ngộ và kinh nghiệm niết bàn. Những người ấy nghe Pháp, hiểu và thẩm xét chân lý và thấy được các pháp chân đế xuất hiện tại khoảnh khắc đó như chúng là. Chẳng hạn, khi Đức Phật giảng rằng nhãn thức (tâm đảm nhận chức năng thấy) là vô thường, họ có chánh niệm – tỉnh giác (sati-sampajañña, sati[50] và paññā) và trong khi thấy, họ biết được bản chất thật sự của tâm thấy đó; họ chứng nghiệm rằng đó chỉ là danh pháp, không phải là tự ngã, là chúng sinh hay con người. Khi nghe, họ có chánh niệm – tỉnh giác và biết được đặc tính của pháp đang nghe. Khi trí tuệ xuyên thấu đặc tính vô thường, sự sinh diệt và bản chất bất toại nguyện của pháp chân đế xuất hiện tại khoảnh khắc đó, dính mắc và tà kiến cho các pháp chân đế là ngã, là thường, là lạc có thể được loại bỏ.

Vì vậy, ta cần phải hiểu một cách đúng đắn rằng, Giáo pháp mà Đức Phật đã chứng ngộ và thuyết giảng, được kết tập và truyền tụng dưới tiêu đề *Tam Tạng (Tipiṭaka),* là đề cập tới bản chất thực sự của các pháp. Khi chúng ta đã nghiên cứu pháp chân đế và hiểu chúng là gì, chúng ta cần thẩm xét các pháp chân đế đang xuất hiện để có thể chứng ngộ bản chất thật sự của các đặc tính của chúng. Bằng cách ấy, hoài nghi và vô minh về các đặc tính của các pháp chân đế có thể được loại bỏ.

Khi nghiên cứu các pháp chân đế với mục đích có thêm hiểu biết về chúng, ta cũng phải thẩm sát xem những nhân khác nhau nào dẫn tới quả khác nhau nào. Đó chính là cách để hiểu thấu đáo bản chất của chúng. Chẳng hạn, ta nên biết liệu cái thấy với cái nghe có là một hay không. Ta cần phải biết chúng giống và khác nhau ở điểm nào. Quả là pháp thấy và pháp nghe cùng là tâm chân đế pháp, hay là thức. Tuy nhiên, chúng là các tâm (thức) khác nhau, vì các duyên tố cho sự khởi sinh của chúng là khác nhau. Tâm thấy, hay nhãn thức, phụ thuộc vào đối tượng thị giác xuất hiện qua mắt, đối tượng này in dấu lên nhãn căn (cakkhuppasāda); điều ấy tạo duyên cho sự sinh khởi của nhãn thức. Trong khi ấy, tâm nghe, hay nhĩ thức, phụ thuộc vào âm thanh in dấu lên nhĩ căn (sotappasāda); điều ấy tạo duyên

cho sự sinh khởi của nhĩ thức. Như vậy, nhãn thức và nhĩ thức có các chức năng khác nhau tùy thuộc vào các duyên tố khác nhau.

CHƯƠNG 4
TRÌNH BÀY VỀ PHÁP CHÂN ĐẾ (II)
(SẮC PHÁP – RŪPA)

Sắc chân đế pháp (rūpaparamatthadhamma) là thực tại không biết gì cả[51]. Nó sinh và diệt do duyên giống như tâm (citta) và tâm sở (cetasika).

Sắc pháp bao gồm 28 loại. Ý nghĩa của từ sắc (rūpa) khác với ý nghĩa của từ "vật chất" trong ngôn ngữ chế định, chẳng hạn cái bàn, cái ghế hay quyển sách. Trong 28 loại sắc, có một loại sắc là đối tượng thị giác (cảnh sắc), hay nói cách khác là màu sắc, là thứ có thể được tâm kinh nghiệm qua mắt. Cái xuất hiện qua mắt chỉ là một loại sắc có thể được thấy bởi tâm thấy (nhãn thức). Còn 27 loại sắc khác thì không thể được thấy bởi tâm là nhãn thức, nhưng có thể được kinh nghiệm qua các môn (cửa giác quan) tương ứng. Chẳng hạn, âm thanh có thể được kinh nghiệm bởi tâm qua tai.

Cũng như 27 loại sắc là những thực tại không nhìn thấy được, tâm (citta) và tâm sở (cetasika) cũng là những thực tại không nhìn thấy được, nhưng có một điểm khác biệt lớn giữa sắc pháp và danh pháp. Tâm và tâm sở là những pháp chân đế có thể kinh nghiệm được đối tượng, trong khi sắc là pháp chân đế không kinh nghiệm đối tượng nào cả. Sắc chân đế pháp là pháp hữu vi, nó có những duyên tố khiến nó sinh khởi. Sắc phụ thuộc vào những loại sắc khác để sinh khởi, nó không thể sinh khởi mà không có các sắc khác. Phải có một vài sắc sinh khởi cùng nhau trong một nhóm và phụ thuộc lẫn nhau. Các sắc trong một nhóm như vậy được gọi bằng tiếng Pāli là "kalāpa" hay tổ hợp sắc, các sắc trong một tổ hợp sắc (kalāpa) không thể tách rời khỏi nhau.

Sắc là một pháp vô cùng nhỏ và rất phức hợp. Nó luôn luôn sinh và diệt rất nhanh. Nếu so sánh thời gian tồn tại của một sắc pháp với thời gian tồn tại của một tâm, thì một sắc pháp sinh và diệt trong khoảng thời gian 17 tâm sinh và diệt tiếp nối nhau, và như vậy có nghĩa là cực kỳ nhanh. Chẳng hạn ở khoảnh khắc này, dường như tâm thấy (nhãn thức) và tâm nghe (nhĩ thức) xuất hiện cùng một lúc, nhưng trên thực tế nó sinh và diệt tách rời nhau, với hơn 17 sát na tâm giữa chúng. Vì vậy, sắc sinh khởi cùng nhãn thức phải sinh và diệt trước khi nhĩ thức sinh khởi. Mỗi sắc là vô cùng nhỏ. Nếu mỗi khối sắc sinh và diệt cùng nhau có thể chia ra làm các đơn vị hạt

nhỏ nhất, những hạt không thể chia ra được nữa thì những hạt ấy là một tổ hợp sắc vô cùng nhỏ gọi là kalāpa, mỗi nhóm bao gồm ít nhất tám loại sắc không thể tách rời. Tám sắc này được gọi là tám sắc bất ly (avinibbhoga rūpa). Trong tám sắc này có bốn sắc cơ bản gọi là tứ đại (mahā bhūta rūpa), bao gồm những sắc sau:

- Địa đại (paṭhavi dhātu) là sắc có tính chất cứng hoặc mềm;
- Thủy đại (āpo dhātu) là sắc có tính chất kết dính;
- Hỏa đại (tejo dhātu) là sắc có tính chất nóng hoặc lạnh;
- Phong đại (vāyo dhātu) là sắc có tính chất căng hoặc chùng.

Bốn loại sắc cơ bản hay tứ đại này sinh khởi phụ thuộc lẫn nhau và không thể tách rời. Hơn nữa chúng là duyên tố cho bốn loại sắc khác sinh khởi. Bốn loại sắc này phụ thuộc vào tứ đại, chúng sinh khởi cùng với tứ đại trong cùng một tổ hợp sắc. Đó là các loại sắc sau:

- Màu sắc (vaṇṇo) hay đối tượng thị giác – cảnh sắc, tức sắc xuất hiện qua mắt – nhãn căn;
- Mùi (gandho) là sắc xuất hiện qua mũi – tỷ căn;
- Vị (raso) là sắc xuất hiện qua lưỡi – thiệt căn;
- Dưỡng chất (ojā), sắc là một duyên tố cho sự sinh khởi của những sắc khác[52].

Bốn loại sắc này và tứ đại cùng nằm trong tám sắc bất ly. Tám sắc này tạo nên đơn vị sắc nhỏ nhất tức tổ hợp sắc (kalāpa), chúng sinh và diệt cùng nhau rất nhanh. Tứ đại không thể sinh khởi nếu không có bốn sắc y sinh này (upādāyarūpa[53]), bốn sắc y sinh này thì phụ thuộc vào tứ đại.

Tứ đại là duyên tố cho các sắc y sinh (sắc phụ thuộc) sinh khởi cùng với nhau trong cùng một nhóm. Tuy nhiên, mặc dù các sắc y sinh đồng sinh với tứ đại trong cùng một nhóm, chúng không phải là duyên tố cho sự sinh khởi của tứ đại.

Có 28 loại sắc, trong đó có 4 sắc chính là tứ đại và 24 sắc còn lại là sắc y đại sinh (hay sắc y sinh). Nếu tứ đại không sinh khởi thì cả 24 sắc phụ này không sinh khởi. 28 sắc có thể được sắp xếp theo nhiều cách khác nhau,

nhưng ở đây chúng sẽ được giảng trên cơ sở mối quan hệ phụ thuộc giữa chúng để có thể giúp ta hiểu hơn và dễ nhớ hơn.

Các tổ hợp sắc (kalāpa) khác nhau sinh và không diệt ngay lập tức. Một sắc có đặc tính (sabhāva rūpa – thực tính pháp), tức sắc với tính chất riêng của mình[54], có tuổi thọ 17 sát na tâm. Về sự sinh và diệt của sắc, có 4 khía cạnh có thể được hiểu, được gọi là 4 loại sắc tướng trạng (lakkhaṇa[55] rūpa):

- Upacaya rūpa là giai đoạn sinh của sắc[56].
- Santati[57] rūpa là giai đoạn trụ của sắc;
- Jaratārūpa là giai đoạn hoại của sắc
- Aniccatārūpa là giai đoạn diệt của sắc.

Bốn sắc tướng trạng này là những sắc không có tính chất riêng, hay asabhāva rūpa, chúng là những tướng trạng nội tại của tất cả các sắc. Tất cả các sắc có đặc tính riêng (tức sabhāva rūpa)[58] đều có bốn tướng trạng này. Sinh, trụ, hoại, diệt là bốn tướng trạng khác nhau của sắc. Nói cách khác, sắc sinh và sắc trụ là những tướng trạng thể hiện những khoảnh khắc mà sắc đã sinh khởi nhưng chưa diệt đi, còn sắc hoại là khoảnh khắc nó chuẩn bị diệt và sắc diệt là khoảnh khắc diệt đi của sắc.

Sắc không gian (ākāsa rūpa) có chức năng giới hạn, phân tách tất cả những nhóm tổ hợp sắc khác nhau. Không gian ở đây không phải là không gian vũ trụ mà là những đơn vị không gian rất nhỏ bao quanh mỗi tổ hợp sắc. Theo chức năng, nó được gọi là "**pariccheda rūpa**" (hay phân tách, giới hạn). Cái ta gọi là vật chất bao gồm những tổ hợp sắc, tức là những sắc sinh và diệt. Các sắc trong một tổ hợp sắc bám chặt vào nhau và không thể chia chẻ được. Vật chất, dù lớn hay nhỏ, chỉ có thể chia chẻ nhờ có sắc không gian nằm giữa các tổ hợp sắc khác nhau cho phép chúng có thể được chia tách khỏi nhau. Nếu không có sắc không gian hay còn gọi là pariccheda rūpa thì các sắc sẽ dính liền với nhau và không thể tách rời. Nhờ có sắc không gian bao quanh mỗi tổ hợp sắc, ngay cả những vật chất lớn cũng được chia chẻ ra thành những hạt rất nhỏ; nó chỉ có thể được tách ra ở những điểm có không gian. Sắc không gian là một loại sắc không đặc tính (asabhāva rūpa),

tức sắc không có đặc tính riêng và không sinh khởi một cách riêng rẽ, nó sinh và diệt cùng với các tổ hợp sắc khác và ở giữa chúng.

Dù sắc sinh khởi ở đâu, trong cõi nào, trong chúng sinh có sự sống hay là trong vật chất vô tri, thì luôn có tám loại sắc bất ly (avinibbhoga rūpa), bốn sắc không đặc tính riêng (lakkhaṇa rūpa) và sắc không gian (pariccheda rūpa). Như vậy, mười ba loại sắc này không bao giờ vắng mặt.

Đối với sắc thân của con người hay các chúng sinh khác ở các cõi có ngũ uẩn (danh và sắc) thì có các sắc pāsada rūpa (sắc thần kinh, sắc thanh triệt, hay sắc giác quan). Những sắc này được tạo ra bởi nghiệp (kamma). Đó là năm loại sắc sau:

- **Nhãn căn** (cakkhuppasāda rūpa) có thể được in dấu (tác động) bởi đối tượng thị giác (cảnh sắc).
- **Nhĩ căn**(sotappasādarūpa) có thể được in dấu (tác động) bởi âm thanh;
- **Tỷ căn** (ghānappasāda rūpa) có thể được in dấu(tác động) bởi mùi;
- **Thiệt căn** (jivhāppasāda rūpa) có thể được in dấu(tác động) bởi vị;
- **Thân căn (**kāyappasāda rūpa) có thể được in dấu (tác động) bởi đối tượng xúc chạm như nóng và lạnh (yếu tố hỏa đại), cứng và mềm (yếu tố địa đại) và căng, chùng (yếu tố phong đại).

Sắc thân không thể sinh khởi mà không có tâm. Trong các cõi có danh và sắc (nāma và rūpa) thì tâm phụ thuộc vào sắc thân. Mỗi tâm cần phải có một loại sắc riêng trên thân làm căn (cơ sở) thích hợp cho nó sinh khởi. Nhãn thức (cakkhu-viññāṇa), cái đảm nhận chức năng thấy, sinh khởi tại sắc nhãn căn (cakkhuppasāda rūpa). Nhĩ thức (sota- viññāṇa), cái đảm nhận chức năng nghe, sinh khởi tại sắc nhĩ căn (sotappasāda rūpa). Cũng như vậy đối với tỷ thức, thiệt thức và thân thức, mỗi thức đều sinh khởi tại sắc ở căn tương ứng.

Các loại tâm khác ngoài ngũ song thức này đều sinh khởi ở sắc căn được gọi là ý căn (hadaya rūpa).

Một số loại sắc được tạo bởi nghiệp và trong mỗi tổ hợp sắc do nghiệp sinh thì luôn có sắc mạng căn (jīvitindriya rūpa). Sắc này bảo tồn, duy trì sự sống của các sắc đi kèm trong một tổ hợp sắc. Vì vậy, sắc thân của con người và các chúng sinh hữu tình khác biệt với sắc trong vật chất vô tri.

Sự khác biệt về giới tính giữa đàn ông và đàn bà thường có ở loài người và các chúng sinh khác được tạo bởi một sắc được gọi là sắc tính (bhāvarūpa) bao gồm hai loại là:

- Sắc tính nữ (itthibhāva rūpa) là sắc bao trùm toàn thân, được thể hiện ở vẻ bên ngoài, cung cách, cử chỉ, cư xử mang tính chất của người nữ.
- Sắc tính nam (purisabhāva rūpa) bao trùm ở toàn thân, được thể hiện ở vẻ bên ngoài, cung cách, cử chỉ, cư xử mang tính chất của người nam.

Mỗi cá nhân với sắc tính riêng, sắc giới tính, sẽ có hoặc là sắc tính nam hoặc là sắc tính nữ. Trong một vài trường hợp, có thiếu sắc tính. Ngoài ra, những người sống trong các cõi Phạm thiên (là các cõi cao, nơi mà sự tái sinh là quả của sự chứng đắc các tầng thiền) thì không có duyên để có sắc tính.

Có thể có sự chuyển động của toàn thân hay từng phần ở loài người và các chúng sinh khác, nhưng cũng phải có một loại sắc cụ thể do tâm tạo ra. Nếu như chỉ có sắc được tạo bởi nghiệp mà thôi thì ta không thể cử động và làm những việc khác nhau. Để có được cử động của thân và thực hiện được các chức năng của nó, cần có 3 loại sắc thích ứng (vikāra[59] rūpa), bao gồm:

- Sắc nhẹ (lahūtarūpa) như thể hiện ở những người có sức khỏe.
- Sắc mềm (mudutārūpa) sự vắng mặt của cứng nhắc, như thể hiện ở da được mài bóng.
- Sắc nhu nhuyến (kammaññatā rūpa) như thể hiện ở vàng khi nung nóng chảy ra.

Ba loại sắc thích ứng này cũng là sắc không có đặc tính riêng (asabhāva rūpa). Chúng tạo nên tính thích nghi của bốn loại sắc chính – tứ đại, chúng khiến cho tứ đại nhẹ nhàng, mềm mại và nhu nhuyến. Ba sắc thích ứng này

chỉ sinh khởi ở thân của những chúng sinh hữu tình chứ không ở vật chất vô tri. Ba sắc thích ứng này không thể tách rời nhau. Nếu trong một tổ hợp sắc có sắc nhẹ thì cũng phải có sắc mềm và sắc nhu nhuyến. Các sắc thích ứng được tạo duyên bởi tâm, bởi nhiệt độ và dưỡng chất. Khi tâm tạo nên sự chuyển động ở một phần bất kỳ của thân cũng sẽ phải có các sắc thích ứng, tạo bởi nhiệt độ (nhiệt độ thích hợp không lạnh quá cũng không nóng quá), bởi dưỡng chất. Nếu không, sắc thân không thể cử động, ngay cả khi tâm muốn làm như vậy. Chẳng hạn như khi người bị liệt hoặc bong gân, trẹo mắt cá hay các bệnh khác.

Khi tâm muốn thể hiện ý mình bằng sắc trên thân, tâm tạo ra một loại sắc gọi là thân biểu tri (kāyaviññattirūpa), thể hiện bằng vẻ mặt, bằng cử chỉ của thân. Chẳng hạn, tâm thể hiện ý của nó bằng cách nhìn nghiêm khắc hay bằng cái nhăn mặt thể hiện sự không hài lòng hay coi thường. Nếu tâm không muốn thể hiện ý muốn của nó thì sắc biểu tri không sinh khởi.

Khi tâm là duyên tố cho âm thanh, chẳng hạn như lời nói hay những âm thanh khác mang ý nghĩa nhất định, tâm tạo ra sắc gọi là khẩu biểu tri (vaciviññattirūpa). Khi sắc này sinh khởi, nó sẽ là duyên tố để các sắc là phương tiện tạo âm, chẳng hạn như môi, sẽ tạo ra âm thanh. Nếu không có sự sinh khởi của khẩu biểu tri, sẽ không thể nói hay phát ra những âm thanh mang ý nghĩa nhất định.

Thân biểu tri và khẩu biểu tri cũng là các sắc không có đặc tính riêng (asabhāva rūpa), sinh và diệt cùng với các tâm tạo ra chúng.

Một số nguồn gộp 3 sắc thích ứng và 2 sắc biểu tri thành 5 sắc thích ứng (kỳ dị, đặc biệt).

Một sắc khác là âm thanh (sadda rūpa). Âm thanh khác với khẩu biểu tri. Âm thanh là sắc có thể tiếp xúc với nhĩ căn và là duyên tố cho sự sinh khởi của nhĩ thức. Một số âm thanh sinh khởi được tạo duyên bởi tâm và một số thì không – chẳng hạn như là âm thanh do sét, do bão, do tiếng máy hay là trống, từ đài hoặc từ tivi. Tóm lại, 28 loại sắc là bao gồm:

8 sắc bất ly (avinibbhoga rūpa), trong đó bao gồm tứ đại (mahā-bhūta rūpa), gồm có:

- Thủyđại
- Hỏa đại
- Địa đại
- Phong đại

4 sắc y sinh (upādāya rūpa), g`ồm có:

- Màusắc
- Mùi
- Vị
- Dưỡngchất.

Các sắc y sinh khác bao g`ồm tất cả những sắc sau:

- 5 sắc giác quan (pasādarūpa),
- 1 sắc ý căn(hadayavatthu),
- 1 sắc mạng căn (jīvitindriyarūpa),
- 2 sắc tính(bhāva-rūpa),
- 1 sắc âm thanh (saddarūpa)

Mười sắc y sinh sau là các sắc không có đặc tính riêng (asabhāva rūpa):

- 1 sắc không gian (pariccheda rūpa) chia chẻ các tổng hợpsắc
- 3 sắc thích ứng (vikārarūpa) – sắc nhẹ, sắc m`ềm và sắc nhunhuyến
- 2 sắc biểu tri – thân biểu tri (kāyaviññatti) và khẩu biểu tri(vaciviññatti)
- 4 sắc tướng trạng (lakkhaṇa rūpa) – sinh, trụ, hoại, diệt nằm trong tất cả các sắc, nhưng là sắc không có đặc tínhriêng.

Tổng cộng có 28 loại sắc bao g`ồm 4 sắc tứ đại và 24 sắc y sinh, trong đó có 10 sắc không có đặc tính riêng (asabhāva rūpa). Trong một số ngu`ồn tài liệu, số lượng sắc được tính có sự khác biệt. Chẳng hạn trong cuốn *Chú Giải Bộ Pháp Tụ (Atthasālinī)* (Quyển II, *Sắc pháp*, ph`ần I, chương 3, 339 – 340), ta thấy sắc lại được xếp thành 26 loại, bởi trong đó, địa đại, hỏa đại và phong đại được xếp vào một loại sắc là đối tượng xúc chạm (photthabbāyatana), tác động lên thân căn (kāyappasāda rūpa).

Luôn có nhiều sắc sinh khởi trong một tổ hợp sắc. Số lượng sắc sinh khởi cùng nhau có sự khác biệt tùy thuộc vào các loại sắc liên quan. Có vài cách sắp xếp 28 loại sắc, điều này sẽ được nói đến trong phần phụ lục.

CHƯƠNG 5
TRÌNH BÀY VỀ PHÁP CHÂN ĐẾ (III)
(NIẾT BÀN)

Niết bàn chin đế pháp là một loại thực tại chân đế khác. Đức Phật gọi đó là niết bàn vì đó là sự chấm dứt của "vāna", nghĩa là tham ái[60]. Niết bàn chân đế pháp là sự chấm dứt khổ – dukkha. Tâm (citta), tâm sở (cetasika), sắc (rūpa) là khổ bởi chúng vô thường, sinh và diệt. Tham ái cần phải được tận diệt để có sự chấm dứt dukkha. Tham ái là gốc rễ, là nguyên nhân của sự khởi sinh dukkha. Nó cũng là nguyên nhân của sự sinh khởi của ngũ uẩn (khandha), tức tâm, tâm sở và sắc[61]. Tham ái có thể được tận diệt bằng cách phát triển tuệ giác (paññā) cho đến khi đặc tính sinh diệt của tâm, tâm sở và sắc đã được xuyên thấu. Khi trí tuệ đã được phát triển tới mức độ niết bàn có thể được chứng ngộ và liễu tri một cách rõ ràng, sự dính mắc và tà kiến về tâm, tâm sở và sắc có thể được tận diệt. Niết bàn là pháp chấm dứt của dukkha(khổ), và sự chấm dứt của ngũ uẩn[62]. Niết bàn là thực tại, là pháp chân đế, là pháp có thể được liễu ngộ.

Niết bàn chân đế pháp có thể được xếp thành 2 loại[63]:

- **Hữu dư niết bàn** (Sa-upādisesa nibbāna dhātu), tức niết bàn với ngũ uẩn còn tồn tại;
- **Vô dư niết bàn** (An-upādisesa nibbāna dhātu), tức niết bàn không còn ngũ uẩn[64].

Từ "upādi" trong từ "upādisesa" là một cách nói khác về ngũ uẩn, bao gồm tâm, tâm sở và sắc. Niết bàn với ngũ uẩn còn tồn tại – hữu dư niết bàn – có nghĩa là tất cả các phiền não đã được tận diệt nhưng ngũ uẩn vẫn còn, sinh và diệt một cách liên tiếp. Còn niết bàn không còn ngũ uẩn – vô dư niết bàn – có nghĩa là sự tận diệt vĩnh viễn của ngũ uẩn, không còn sinh khởi trở lại nữa, đó cũng là bát niết bàn – parinibbāna của một bậc A la hán.

Như vậy, có hai loại niết bàn được tuyên thuyết[65].

Khi Đức Phật đạt giác ngộ dưới gốc cây Bồ đề, Ngài đã đạt được hữu dư niết bàn (Sa-upādisesa nibbāna dhātu). Ngài đã tận diệt hoàn toàn các phiền

não và tất cả các pháp (tâm, tâm sở) sinh kèm với phiền não, khiến chúng không bao giờ sinh khởi trở lại. Tuy nhiên, vẫn còn các ngũ uẩn, tức là các tâm và tâm sở không kèm phiền não và các sắc sinh và diệt liên tiếp.

Chúng ta đọc trong *Kinh Phật Thuyết Như Vậy* (*Tiểu Bộ Kinh*, Chương II, Phẩm II, It. 38), rằng Đức Phật nói với các vị tỳ kheo như sau:

"Nàycác Tỳ kheo, thế nào là niết bàn giới có dư y? Ở đây, này các Tỳ kheo, Tỳ kheo là bậc A la hán, các lậu hoặc đãtận, Phạm hạnh đã thành, việc nên làm đã làm, đã đặt gánh nặng xuống, đã đạt được mục đích, hữu kiết sử đã diệt, đã giải thoát nhờ chánh trí. Trong vị ấy, năm căn còn tồn tại, ngang qua các căn ấy, vị ấy hưởng thọ khả ý, không khả ý vì rằng tự ngã không có thương hại cảm giác lạc khổ. Với vị ấy, tham diệt, sân diệt, si diệt. Này các Tỳ kheo, đây gọi là niết bàn có dư y".

Vô dư niết bàn (an-upādisesa nibbāna) là niết bàn không còn ngũ uẩn. Khi Đức Phật tịch diệt giữa 2 cây Sāla, đạt bát niết bàn[66], đó được gọi là vô dư niết bàn – sự diệt đi vĩnh viễn của ngũ uẩn. Tâm, tâm sở và sắc tận diệt hoàn toàn không bao giờ sinh khởi nữa – đó là sự chấm dứt hoàn toàn của tái sinh, của vòng sinh tử luân hồi.

Có bốn giai đoạn giác ngộ. Ở mỗi giai đoạn, các phiền não nhất định được tận diệt. Vị Thánh Dự lưu (Sotāpanna) – người đã đạt được giai đoạn giác ngộ thứ nhất, vị Thánh Nhất lai (sakadāgāmī) – người đạt giai đoạn giác ngộ thứ hai và vị Thánh Bất lai (anāgāmī) – người đạt giai đoạn giác ngộ thứ ba đều được gọi là các bậc hữu học (sekha), bởi họ vẫn còn phải tiếp tục phát triển trí tuệ cao hơn để có thể tận diệt những phiền não còn lại. Vị A la hán được gọi là bậc vô học (asekha), bởi vị ấy đã tận diệt hoàn toàn các phiền não, đã đạt được sự toàn hảo và không cần phát triển paññā tới các mức độ cao hơn nữa.

Niết bàn là pháp chân đế có thể được sắp xếp theo ba đặc tính:

- Không (suññatta);
- Vô tướng (animitta);
- Vô dục (appaṇihita).

Niết bàn được gọi là không (suññatta) bởi nó trống rỗng các thực tại hữu vi; được gọi là vô tướng (animitta) bởi nó không có tướng trạng, hay các đặc tính của các thực tại hữu vi; được gọi là vô dục (appaṇihita) bởi nó không phải là cơ sở của tham ái như các thực tại hữu vi.

Khi ai đó đã phát triển tuệ giác tới mức độ sắp đạt được giác ngộ, người ấy có thể xuyên thấu các pháp xuất hiện tại những khoảnh khắc ấy là vô thường, khổ hay vô ngã. Chỉ có một trong ba đặc tính ấy có thể được chứng ngộ tại một thời điểm. Khi người ấy đắc niết bàn, lối giải thoát của người ấy là gì tùy thuộc vào việc đặc tính nào trong ba đặc tính của pháp hữu vi đã được người ấy xuyên thấu trong lộ trình giác ngộ. Khi một người chứng ngộ sự vô thường của các pháp, vị ấy được gọi là giải thoát (chứng ngộ Tứ Thánh Đế) bằng vô tướng (animitta vimokkha)[67]. Khi một người chứng ngộ tính chất khổ của các pháp, vị ấy được gọi là giải thoát bằng vô dục (appaṇihita vimokkha)[68]. Khi một người chứng ngộ sự vô ngã của các pháp, vị ấy được gọi là giải thoát bằng tính không (suññattavimokkha)[69].

Chung cho cả ba lối giải thoát này, người ta nhận thấy có bốn khía cạnh[70]:

- Theo nghĩa chiếm ưu thế: Khi một người chứng ngộ pháp là vô thường, sự giải thoát bằng vô tướng (animitta vimokkha) chiếm ưu thế. Khi một người chứng ngộ pháp là khổ, sự giải thoát bằng vô dục (appaṇihita vimokkha) chiếm ưu thế. Khi một người chứng ngộ pháp là vô ngã, sự giải thoát bằng tính không (suññattavimokkha) chiếm ưu thế.

- Theo nghĩa giữ vững: Khi một người chứng ngộ pháp là vô thường,tâm được giữ vững bởi sự giải thoát bằng vô tướng. Khi một người chứng ngộ pháp là khổ, tâm đượcgiữ vững bởi sự giải thoát bằng vô dục.Khi một người chứng ngộ pháp là vô ngã, tâm được giữ vững bởisự giải thoát bằng tính không.

- Theo nghĩa hướng tâm: Khi một người chứng ngộ pháp là vô thường, tâm hướng tới giải thoát bằng vô tướng. Khi một người chứng ngộ pháp là khổ, tâm hướng tới giải thoát bằng vô dục,

khi một người chứng ngộ pháp là vô ngã, tâm hướng tới giải thoát bằng tính không.

- Theo nghĩa dẫn dắt: Khi một người chứng ngộ khía cạnh vô thường của các pháp, tâm được dẫn tới niết bàn do khả năng giải thoát bằng vô tướng. Khi một người chứng ngộ khía cạnh khổ của các pháp, tâm được dẫn tới niết bàn do khả năng giải thoát bằng vô dục. Khi một người chứng ngộ khía cạnh vô ngã của các pháp, tâm được dẫn tới niết bàn do khả năng giải thoát bằng tính không.

CHƯƠNG 6
CÁC KHÍA CẠNH KHÁC NHAU CỦA BỐN PHÁP CHÂN ĐẾ

Tâm (citta), tâm sở (cetasika), sắc (rūpa) và niết bàn (nibbanā) là các pháp chân đế; chúng là thực tại. Tâm, tâm sở và sắc sinh và diệt một cách liên tiếp, chúng xuất hiện để có thể được nhận biết và nhờ đó có thể được biết rằng chúng là thực tại. Chẳng hạn, khi ta thấy màu, nghe âm thanh hay suy nghĩ, tâm sinh và diệt một cách liên tiếp và đảm nhận các chức năng khác nhau. Một số tâm thấy màu sắc, số khác nghe âm thanh, số khác suy nghĩ, tùy theo loại tâm và các duyên tố khiến chúng sinh khởi. Sự tiếp nối của tâm, tâm sở và sắc diễn ra vô cùng nhanh, đó là lý do vì sao chúng ta không nhận ra được sự sinh và diệt. Mọi người thường tưởng nhầm rằng sắc thay đổi dần dần và rằng tâm sinh khởi khi có một ai đó hay có một chúng sinh nào được sinh ra và vẫn là một tâm đó tồn tại kéo dài trong suốt cả cuộc đời và chỉ diệt đi khi người ấy chết.

Nếu chúng ta không nghiên cứu và thẩm sát Giáo pháp, nếu ta không phát triển chánh niệm (sati) và trí tuệ (paññā) để có thể chứng nghiệm được những đặc tính của tâm, tâm sở và sắc thì chúng ta sẽ không biết gì về bản chất thực sự của danh pháp và sắc pháp, tức là của tâm, tâm sở và sắc luôn sinh và diệt liên tục.

Các pháp có thể sinh khởi như vậy vì có những yếu tố làm duyên cho sự sinh khởi của chúng. Chúng không thể sinh khởi nếu như không có các duyên tố. Đại đức Sāriputta (Xá Lợi Phất) đã có niềm tin vào Giáo lý của Đức Phật khi Ngài gặp Đại đức Assaji, một tỳ kheo thuộc nhóm năm đại đệ tử đầu tiên của Đức Phật. Đại đức Sāriputta ấn tượng về cử chỉ và hành vi của Đại đức Assaji đến mức Ngài đã đi theo vị này để hỏi xem ai là vị thầy tế độ của vị ấy và về những gì mà vị thầy tế độ này đã dạy. Đại đức Assaji đã trả lời như sau[71]:

“Pháp sanh lên do nhân,
Như lai giảng nhân ấy,
Nhân diệt thời pháp diệt,
Đại sa môn nói vậy”

Nếu như Đức Phật không dạy về các pháp và về mối duyên hệ giữa chúng mà Ngài đã xuyên thấu qua sự giác ngộ của mình, sẽ không ai biết được pháp nào sinh khởi từ những duyên nào. Sẽ không ai biết được các pháp làm duyên cho sự sinh khởi của từng loại tâm chân đế pháp, tâm sở chân đế pháp và sắc chân đế pháp. Với sự giác ngộ của mình, Đức Phật đã xuyên thấu bản chất của tất cả các pháp. Ngài đã dạy rằng các pháp sinh khởi đều bởi các duyên tố tương ứng và Ngài cũng dậy các duyên tố nào tạo duyên cho sự sinh khởi của các pháp nào. Pháp không thể sinh khởi nếu không có các yếu tố làm duyên.

Chúng ta nói về con người, về các chúng sinh khác hay về các chư thiên, rằng họ sinh ra, nhưng trên thực tế chỉ có citta (tâm), cetasika (tâm sở) và rūpa (sắc) được sinh khởi. Khi có một loại tâm nhất định sinh kèm với tâm sở sinh khởi cùng với sắc, trong ngôn ngữ chế định, chúng ta nói rằng một con người đã ra đời. Khi tâm và tâm sở sinh khởi với sắc của một vị chư thiên, ta nói rằng vị chư thiên ấy đã sinh ra. Con người, các chúng sinh khác và các vị chư thiên sinh ra ở các cõi khác nhau vì các duyên tố cho sự tái sinh trong mỗi trường hợp là khác nhau, những duyên tố này rất đa dạng và phức hợp. Tuy nhiên, khi Đức Phật đạt giác ngộ, bằng chánh biến tri của mình, Ngài đã xuyên thấu bản chất thật của tất cả các pháp cũng như tất cả những yếu tố khác nhau làm duyên cho sự sinh khởi chúng. Ngài dạy về bản chất thực của từng pháp và giảng rằng các pháp sinh khởi đều do duyên.

Các pháp sinh khởi được gọi là **saṅkhāra dhamma**, tức là các pháp hữu vi. Chúng ta biết rằng có tâm, tâm sở và sắc bởi chúng sinh khởi và chúng sinh khởi do những duyên tố tương ứng. Do vậy tâm, tâm sở và sắc là các pháp hữu vi[72].

Giáo lý của Đức Phật hoàn hảo đến từng chữ và từng nghĩa. Ngài giảng về các chủ đề về Pháp và đưa ra thêm giải nghĩa để mọi người có thể hiểu được. Ngài đã thêm từ mô tả ý nghĩa khiến cho nghĩa trở nên rõ ràng hơn nữa. Mọi người có thể hiểu nhầm lời dạy của Đức Phật về các **pháp hữu vi** (saṅkhāra dhamma) là các pháp sinh khởi do duyên; họ có thể hiểu nhầm rằng các pháp đã sinh rồi có thể tiếp tục tồn tại. Vì vậy, Đức Phật đã dạy rằng tất cả các pháp hữu vi cũng là saṅkhata dhamma[73], tức là các pháp

sinh và rồi diệt[74]. Đức Phật sử dụng cả hai thuật ngữ "saṅkhata dhamma" và "saṅkhāra dhamma" để giải thích rằng một pháp sinh khởi bởi có các yếu tố làm duyên cho sự sinh khởi của chúng và khi các duyên tố ấy diệt đi thì pháp sinh khởi bởi các duyên tố ấy cũng phải diệt đi. Saṅkhata dhamma là các pháp đã sinh và diệt, vì vậy saṅkhāra dhamma là các pháp hữu vi được tạo bởi các duyên tố cũng là saṅkhata dhamma[75]. Các pháp chân đế bao gồm tâm, tâm sở và sắc đều vừa là các pháp hữu vi saṅkhāra dhamma, vừa là saṅkhata dhamma, và có những đặc tính như sau:

- **Sabbe saṅkhārā aniccā –** Tất cả các pháp hữu vi đều vô thường
- **Sabbe saṅkhāra dukkha –** Tất cả các pháp hữu vi đều khổ
- **Sabbe dhammā anattā –** Tất cả các pháp đều vô ngã[76]

Tất cả các pháp hữu vi đều vô thường

Tất cả các pháp hữu vi đều vô thường. Sự hủy hoại và vô thường của sắc pháp là rõ ràng, nhưng sự vô thường của danh pháp thì khó nhận ra hơn. Chúng ta đọc trong *Tương Ưng Bộ Kinh* (Phần 2, Thiên Nhân Duyên, Ch.12.7, Đại Phẩm Thứ 7, *Vô Văn*) rằng Đức Phật khi ở tại Sāvatthī, trong chùa Kỳ viên tại vườn của trưởng giả Cấp Cô Độc, nói với các tỳ kheo như sau:

"Này các Tỳ kheo, kẻ vô văn phàm phu có thể nhàm chán, viễn ly, giải thoát thân do bốn đại tạo thành này. Vì cớ sao? Này các Tỳ kheo, vì họ thấy được cái thân do bốn đại tạo thành này được tăng, được giảm, được thủ, được xả. Do vậy, ở đây kẻ vô văn phàm phu có thể nhàm chán, viễn ly, giải thoát.

Và này các Tỳ kheo, cái gọi là tâm, là ý, là thức, ở đây, kẻ vô văn phàm phu không đủ để có thể nhàm chán, không đủ để có thể viễn ly, không đủ để có thể giải thoát. Vì sao? Đã lâu ngày, này các Tỳ kheo, kẻ vô văn phàm phu đắm trước, xem là của tôi, chấp thủ: "Cái này là của tôi, cái này là tôi, cái này là tự ngã của tôi. Do vậy, ở đây, kẻ vô văn phàm phu không đủ để có thể nhàm chán, không đủ để có thể viễn ly, không đủ để có thể giải thoát.…

Còn cái gọi là tâm này, là ý này, là thức này, này các Tỳ kheo, cả đêm và ngày, khởi lên là khác, diệt đi là khác"

Mặc dù tâm, tâm sở và sắc luôn luôn sinh và diệt, rất khó mà hiểu được điều này và buông xả, loại bỏ dính mắc vào nāma (danh) và rūpa (sắc). Danh (nāma) và sắc (rūpa) cần được thẩm xét và hiểu bởi trí tuệ (paññā) để sự dính mắc có thể được diệt trừ. Chúng ta đọc trong *Kinh Pháp Cú* (đoạn 277 – 280, *Tiểu Bộ Kinh*) rằng Đức Phật đã nói:

Tất cả hành vô thường
Với Tuệ, quán thấy vậy
Đau khổ được nhàm chán
Chính con đường thanh tịnh
Tất cả hành khổ đau
Với Tuệ, quán thấy vậy,
Đau khổ được nhàm chán
Chính con đường thanh tịnh.
Tất cả pháp vô ngã,
Với Tuệ, quán thấy vậy,
Đau khổ được nhàm chán
Chính con đường thanh tịnh.

Khi ta chưa liễu ngộ được sự sinh diệt của danh pháp và sắc pháp để nhờ đó sự dính mắc vào tà kiến được loại bỏ, ta chưa thể xuyên thấu được Tứ Thánh Đế và trở thành bậc thánh nhân đã giác ngộ. Bậc thánh nhân hiểu được ý nghĩa của từ "giác ngộ" hay "Phật quả", tức là sự giác ngộ của Đức Phật. Người ấy hiểu điều ấy không chỉ dựa trên lý thuyết về các pháp mà Đức Phật đã dạy, mà bằng trí tuệ trực nhận về các pháp mà Đức Phật đã xuyên thấu khi giác ngộ. Thánh nhân đã diệt bỏ hoàn toàn hoài nghi về các pháp mà Đức Phật đã xuyên thấu vì các vị ấy đã tự mình chứng ngộ các pháp ấy[77]. Thánh nhân đã liễu ngộ ý nghĩa của cụm từ "Phật quả", vì bằng sự giác ngộ, vị ấy đã tự mình xuyên thấu bản chất các pháp mà Đức Phật đã dạy. Người hiểu và thấy pháp là thấy Như Lai[78]. Người nghiên cứu Giáo pháp và thực hành Giáo pháp để xuyên thấu bản chất thật của thực tại có thể đạt được giác ngộ và loại trừ được phiền não tùy thuộc vào mức độ giác ngộ đã đạt được, có thể là mức độ của bậc Thánh Dự lưu (Sotāpanna),

bậc Thánh Nhất lai (Sakadāgāmī), bậc Thánh Bất lai (Anāgāmī) hay bậc Thánh A la hán (Arahat)[79].

Tất cả các Pháp hữu vi đều khổ

Tất cả các pháp hữu vi đều sinh và diệt, dù là tâm thiện hay bất thiện, dù là sắc đẹp hay sắc xấu, tất cả đều sinh và diệt như nhau. Sự sinh và diệt của thực tại, tính vô thường của chúng, là khổ (dukkha). Bản chất khổ nội tại của các pháp hữu vi không chỉ bao hàm những đau khổ kinh nghiệm khi đau trên thân, khi bệnh tật hay gian truân, khi phải xa lìa người thân yêu hoặc phải sống cùng với người không ưa thích. Bản chất khổ hàm chứa trong tất cả các pháp hữu vi chính là ở sự vô thường của chúng; khi vừa sinh khởi thì chúng đã diệt đi và vì vậy chúng không thể được coi là phúc lạc. Một số người có thể thắc mắc, tại sao tất cả các pháp hữu vi đều là khổ, tại sao cả những tâm kinh nghiệm hạnh phúc và hưởng thụ các đối tượng khả ái cũng là khổ. Kể cả các tâm kinh nghiệm hạnh phúc cũng tồn tại ngắn ngủi và vì vậy chúng là khổ. Tất cả các pháp hữu vi – tâm, tâm sở và sắc đều là khổ vì chúng là vô thường, chúng không trường tồn.

Tất cả các Pháp đều vô ngã

Tất cả các pháp là vô ngã. Cả bốn pháp chân đế tâm, tâm sở, sắc và niết bàn đều vô ngã. Chúng không phải là tự ngã, chúng không nằm trong sự kiểm soát của ai cả.

Niết bàn là pháp chân đế, là thực tại. Niết bàn không phải là pháp hữu vi mà là pháp vô vi (visaṅkhāra[80] dhamma). Niết bàn là pháp không sinh khởi[81], đối nghịch với pháp hữu vi. Saṅkhāra dhamma là pháp sinh khởi do duyên, còn visaṅkhāra dhamma là pháp không sinh khởi nên nó không được tạo duyên bởi bất cứ thứ gì.

Niết bàn là asaṅkhata dhamma, tức là một loại pháp không phải là saṅkhāta[82]. Saṅkhāta dhamma là pháp sinh và diệt còn asaṅkhata dhamma là pháp không sinh không diệt. Niết bàn không sinh khởi và không diệt đi vì nó là vô duyên khởi.

Tâm, tâm sở và sắc đều là pháp hữu vi (saṅkhāra dhamma), chúng thuộc về pháp thế gian, lokiya. Chúng đều chịu sự tận diệt[83]. Niết bàn là pháp vô vi, visaṅkhāra dhamma và là siêu thế – lokuttara. Từ "lokuttara" có nghĩa là vượt lên trên thế gian, thoát khỏi thế gian[84].

Tóm tắt các pháp chân đế bao gồm:

Các pháp hữu vi – saṅkhāra dhamma và saṅkhāta dhamma:

Danh pháp – Nāma dhamma (pháp nhận biết đối tượng) trong đó có:

– Tâm chân đế pháp (Citta Paramattha) bao gồm 89 hoặc 121 loại tâm.
– Tâm sở chân đế pháp (Cetasika Paramattha) bao gồm 52 loại tâm sở.

Sắc pháp – Rūpa dhamma (thực tại không kinh nghiệm đối tượng), hay sắc chân đế pháp (rūpa paramattha dhamma) bao gồm 28 loại sắc.

Pháp vô vi – visaṅkhāra dhamma và asaṅkhata dhamma: Danh pháp (loại không nhận biết đối tượng) là niết bàn chân đế pháp.

Ngũ uẩn

Ngũ uẩn (khandha) bao gồm:

- Sắc uẩn (rūpakkhandha), gồm các loại sắc,
- Thọ uẩn (vedanākkhandha)
- Tưởng uẩn (saññākkhandha)
- Hành uẩn (saṅkhārakkhandha), gồm tất cả cả tâm sở còn lại trừ thọ và tưởng
- Thức uẩn (viññāṇakkhandha), gồm tất cả các loại tâm[85].

Bốn thực tại chân đế và ngũ uẩn

- Tâm (citta) là thức uẩn (viññāṇakkhandha)
- Tâm sở (cetasika) là thọ uẩn (vedanākkhandha), tưởng uẩn (saññākkhandha), hành uẩn (saṅkhārakkhandha)
- Sắc là sắc uẩn (rūpakkhandha)

- Niết bàn không phải là uẩn vì nó thoát ly khỏi các uẩn (khandhavimutta)

Từ uẩn ở đây nói đến pháp (dhamma) có thể được mô tả là quá khứ, tương lai hay hiện tại, bên ngoài hay bên trong, thô hay tế, cao thượng hay hạ liệt, gần hay xa. Như vậy, uẩn là pháp hữu vi, do duyên tạo, sinh và diệt, vì vậy được mô tả ở quá khứ, hiện tại và tương lai,… Trong khi ấy, niết bàn vô vi pháp là pháp không sinh khởi, không do duyên tạo[86]. Không thể nói niết bàn đã sinh khởi, chưa sinh khởi, hay sẽ sinh khởi. Nó không thể được mô tả trong quá khứ, tương lai hay hiện tại, vì vậy niết bàn không phải là uẩn, và nó hoàn toàn ly uẩn (khandhavimutta).

Chúng ta đọc trong *Tương Ưng Bộ Kinh* (Phần 3, Ch. 22, I5§48, *Các Uẩn*) rằng Đức Phật khi ngự ở Sāvatthī đã giảng cho các vị Tỷ kheo về ngũ uẩn và ngũ thủ uẩn như sau:

"Nhân duyên ở Sāvatthī…

Này các Tỳ kheo, Ta sẽ giảng năm uẩn và năm thủ uẩn, hãy lắng nghe… Này các Tỳ kheo, thế nào là năm uẩn?

Này các Tỳ kheo, phàm có sắc gì quá khứ, vị lai, hiện tại, thuộc nội hay ngoại, thô hay tế, liệt hay thắng, xa hay gần[87]; đây gọi là sắc uẩn.

Này các Tỳ kheo, phàm có thọ gì… phàm có tưởng gì… phàm có các hành gì…

Này các Tỳ kheo, phàm có thức gì quá khứ, vị lai, hiện tại, thuộc nội hay ngoại, thô hay tế, liệt hay thắng, xa hay gần; đây gọi là thức uẩn.

Những cái này, này các Tỳ kheo, được gọi là năm uẩn.

Và này các Tỳ kheo, thế nào là năm thủ uẩn?

Này các Tỳ kheo, phàm có sắc gì quá khứ vị lai, hiện tại, thuộc nội hay ngoại… hoặc xa hay gần, có lậu hoặc, được chấp thủ; đây gọi là sắc thủ uẩn.

Này các Tỳ kheo, phàm có thọ gì… phàm có tưởng gì… phàm có các hành gì…

Này các Tỳ kheo, phàm có thức gì, quá khứ, vị lai, hiện tại, thuộc nội hay ngoại, thô hay tế, liệt hay thắng, xa hay gần, có lậu hoặc, được chấp thủ; đây gọi là thức thủ uẩn.

Này các Tỳ kheo, đây được gọi là năm thủ uẩn."

Ba pháp chân đế phân chia theo ngũ uẩn

- Tâm (citta), bao gồm 89 tâm (hoặc 121 tâm) là Thức uẩn
- Tâm sở (cetasika) bao gồm 52 loại tâm sở, trong đó:
- Tâm sở thọ là Thọ uẩn
- Tâm sở tưởng là Tưởng uẩn
- 50 tâm sở còn lại là Hành uẩn
- Sắc pháp có 28 loại là Sắc uẩn

Ngũ uẩn phân chia theo ba pháp chân đế

- Sắc uẩn là Sắc chân đế pháp (bao gồm 28 sắc)
- Thọ uẩn là Tâm sở chân đế pháp (thọ)
- Tưởng uẩn là Tâm sở chân đế pháp (tưởng)
- Hành uẩn là 50 tâm sở chân đế pháp còn lại
- Thức uẩn là Tâm chân đế pháp (bao gồm 89 hoặc 121 loại tâm)

****

Câu hỏi

1. Những pháp chân đế nào là pháp hữu vi (do duyên sinh)?
2. Các pháp hữu vi có phải là hành uẩn không?
3. Pháp vô vi – visaṅkhāra (không do duyên sinh) có phải là saṅkhāta dhamma không?
4. Uẩn nào là pháp vô vi?

5. Pháp vô vi (asaṅkhata dhamma) thuộc về pháp thế gian hay pháp siêu thế?
6. Tâm có phải là hành uẩn không?
7. Tâm sở có phải là hành uẩn không?
8. Pháp chân đế nào là thọ uẩn?
9. Uẩn nào không phải là pháp chân đế?
10. Pháp chân đế nào không phải là uẩn?

PHẦN II
TÂM

CHƯƠNG 7
GIỚI THIỆU CHUNG

Chúng ta đọc trong *Tương Ưng Bộ Kinh* (Phần I, Phẩm "Trên dưới", *Vô Tâm*, ấn bản năm 1979) rằng, có vị chư thiên đã hỏi:

Vật gì dắt dẫn đời?
Vật gì tự não hại?
Và có một pháp nào,
Mọi vật đều tùy thuộc?
Đức Phật đã trả lời:
Chính tâm dắt dẫn đời,
Chính tâm tự não hại,
Chính tâm là một pháp,
Mọi vật đều tùy thuộc.

Bài kinh này chỉ cho chúng ta thấy sức mạnh của tâm (citta[88]). Tâm là yếu tố kinh nghiệm một thứ gì đó, là thực tại kinh nghiệm đối tượng. Nó có vai trò dẫn đầu, lãnh đạo trong việc nhận biết đối tượng[89]. Không chỉ có tâm thấy, tâm nghe, tâm ngửi, tâm nếm, hay tâm kinh nghiệm đối tượng xúc chạm, mà còn cả tâm nghĩ về các chủ đề khác nhau. Thế giới của mỗi người được điều khiển bởi tâm của mình. Tâm của một số người đã tích lũy rất nhiều thiện pháp. Ngay cả khi họ gặp một người có rất nhiều phiền não, họ vẫn có thể có từ tâm, bi mẫn và sự quân bình, bởi họ có rất nhiều tích lũy về thiện pháp. Trong khi ấy, thế giới của người khác có thể là thế giới của oán thù, khó chịu, sân hận và trái ý, tương ứng với tích lũy của họ. Vì vậy, trên thực tế mỗi người luôn luôn là thế giới của riêng mình.

Có vẻ như tất cả chúng ta đang sống với nhau trong cùng một thế giới, tuy nhiên trên thực tế, các sắc khác nhau xuất hiện qua mắt, tai, mũi, lưỡi, thân và ý. Tất cả những hiện tượng ấy không thể nào xuất hiện và có tầm quan trọng đến như vậy nếu không có tâm, tức là yếu tố kinh nghiệm chúng. Vì tâm kinh nghiệm các đối tượng xuất hiện qua ngũ môn và qua ý môn, nên thế giới của mỗi người là do tâm mình ngự trị.

Thế giới nào tốt hơn? Thế giới ở nơi đó có nhiều thiện pháp đã được tích lũy để từ, bi, hỷ, xả có thể sinh khởi, hay thế giới của hận, thù và khó

chịu? Những người khác nhau có thể gặp cùng một người và biết cùng một thông tin về người ấy, nhưng thế giới của mỗi người trong họ sẽ tiến triển với từ bi hay sân hận thì tùy thuộc vào năng lực của tâm đã tích lũy những xu hướng khác nhau trong mỗi người.

Do bởi đối tượng thị giác xuất hiện qua mắt, dường như có nhiều người sống cùng với nhau trên thế giới này ở cùng một thời điểm và cùng một nơi nhất định. Tuy nhiên nếu có hiểu biết rõ ràng về đặc tính của yếu tố đang kinh nghiệm, tức là pháp sinh và thấy đối tượng xuất hiện tại khoảnh khắc đó, thì ta biết rằng, khi có cái thấy trong một khoảnh khắc ngắn ngủi, chỉ có thế giới của cái thấy mà thôi. Khi đó không có con người, không có chúng sinh khác và những thứ khác. Tại thời điểm của cái thấy, suy nghĩ về hình dạng chưa xuất hiện, suy nghĩ về câu chuyện về cái được thấy cũng chưa xuất hiện.

Tuy nhiên, khi chúng ta nghĩ rằng có thế giới, chúng sinh, con người và các thứ khác nhau, chúng ta phải biết rằng đó chỉ là khoảnh khắc tâm suy nghĩ về đối tượng thị giác đã xuất hiện với tâm thấy. Cái thấy xuất hiện ở một khoảnh khắc khác với khoảnh khắc suy nghĩ về cái đã xuất hiện. Với tất cả mọi người, tâm xuất hiện chỉ trong một khoảnh khắc rồi được tiếp nối bởi tâm tiếp theo và điều này xảy ra một cách liên tục. Vì vậy dường như có cả một thế giới rộng lớn với nhiều người và nhiều thứ khác nhau. Tuy nhiên, chúng ta phải có hiểu biết đúng về thế giới là gì. Chúng ta phải biết rằng chỉ có một thực tại xuất hiện ở một thời điểm và chỉ trong một sát na. Tâm sinh và diệt, tiếp nối cái này sau cái kia rất nhanh, khiến dường như thế giới không tan rã, thế giới tồn tại kéo dài với chúng sinh, con người và những thứ khác nhau. Trên thực tế, thế giới chỉ tồn tại trong một khoảnh khắc, tức là ở lúc tâm sinh và hay biết một đối tượng, chỉ trong một khoảnh khắc đó mà thôi; và rồi thế giới diệt đi cùng với tâm.

Trong cuốn *Bộ Pháp Tụ* (*Dhammasaṅgaṇi*, quyển 1, phần 1, ch.1, mục 6 – 7) một số từ đồng nghĩa cho tâm đã được đưa ra. Tâm được gọi là mano hay mānasa (tâm), hadaya (tim), hay paṇḍara (cái trong sáng), manāyatana (tâm căn), manindriya (căn ý), viññāṇa (thức), viññāṇakhandha (thức uẩn), hay mano-viññāṇa dhātu (ý thức giới)[90].

Đức Phật sử dụng nhiều từ đồng nghĩa khác nhau cho tâm để các đặc tính của tâm có thể được hiểu. Tâm là một thực tại, đó là một giới (yếu tố) kinh nghiệm một thứ gì đó, nhưng rất khó để hiểu được đặc tính của giới (yếu tố) kinh nghiệm. Mọi người có thể ít nhiều hiểu được tâm là gì, họ biết đâu là tâm, cái mà ai cũng có, nhưng nếu ta chỉ biết điều ấy và không thực sự thẩm định tính chất của tâm thì chúng ta sẽ không biết được tâm sinh khởi ở khoảnh khắc nào.

Trong cuốn *Chú Giải Bộ Pháp Tụ (Atthasālinī)* có nói rằng, thực tại này được gọi là citta bởi tính chất muôn màu muôn vẻ của nó (trong tiếng Pāli, từ "vicitta" có nghĩa là đa dạng, muôn màu muôn vẻ). Không chỉ có một loại yếu tố kinh nghiệm, một loại tâm, mà có nhiều loại tâm khác nhau. Tâm có muôn màu vẻ. Tính chất đa dạng của nó thể hiện khi chúng ta nghĩ về các chủ đề khác nhau, chẳng hạn, chúng ta nghĩ về điều sẽ làm vào một ngày cụ thể. Khi xem xét điều ấy rõ hơn, ta sẽ thấy rằng, suy nghĩ sinh khởi tương ứng với tính chất đa dạng của tất cả các loại tâm khác nhau.

Chúng ta sẽ làm gì hôm nay, chiều nay hay ngày mai? Nếu như không có tâm thì chúng ta không thể thực hiện bất cứ hành động nào. Việc chúng ta có thể có những hành động khác nhau trong một ngày là do tính chất đa dạng của tâm trong mỗi chúng ta. Chúng ta có thể thấy rằng các hành vi qua thân và khẩu trong cuộc sống hàng ngày của ta khác nhau là do đặc tính đa dạng của tâm trong mỗi người. Khi ta suy nghĩ, tâm là thực tại suy nghĩ và mỗi người lại nghĩ theo một cách. Những người khác nhau quan tâm đến Giáo pháp và nghiên cứu nó, suy xét và ngẫm nghĩ về nó theo những cách khác nhau. Họ có quan điểm khác nhau về việc thực hành. Thế giới tiến triển theo sự đa dạng của tâm mỗi người. Thế giới được cấu tạo bởi những người khác nhau, ở những đất nước khác nhau và tham gia vào những nhóm khác nhau. Và những cá nhân khác nhau này tạo duyên cho các sự kiện trên thế giới. Điều ấy xảy ra là bởi sự đa dạng trong suy nghĩ của mỗi cá nhân. Thế giới hôm nay tiến triển theo cách này là do tính chất đa dạng của tâm, của mọi người ở thời điểm này. Thế giới sẽ như thế nào trong tương lai? Nó cũng sẽ tương ứng với tính chất đa dạng của tâm suy nghĩ về nhiều chủ đề khác nhau.

Vì thế, ta thấy rằng tâm có tính chất muôn màu vẻ. Tâm thấy qua mắt là một loại tâm, nó khác với tâm nghe qua tai, đó lại là một loại tâm khác.

Tâm suy nghĩ lại là một tâm khác nữa.

Sách *Chú Giải Bộ Pháp Tụ* nói rằng, tâm được gọi là "mano" bởi nó xác định và biết đối tượng hay cảnh (ārammaṇa hoặc ālambana). Thuật ngữ "đối tượng" – "ārammaṇa" có nghĩa là "cái được biết bởi tâm". Khi tâm – pháp kinh nghiệm sinh khởi, nó hay biết cái được gọi là "đối tượng".

Âm thanh là một thực tại, khi những vật chất cứng tiếp xúc với nhau thì có duyên tố cho sự sinh khởi của âm thanh. Tuy nhiên, khi tâm sinh khởi không kinh nghiệm âm thanh, tại khoảnh khắc đó âm thanh không phải là đối tượng. Mọi thứ có thể sinh khởi nếu có duyên, nhưng nếu tâm không kinh nghiệm nó thì khi đó không phải là ārammaṇa, không phải là đối tượng.

Tâm được gọi là tâm hay hadaya, bởi vì nó có tính chất ở bên trong. Tâm là bên trong, vì nó là thực tại kinh nghiệm đối tượng xuất hiện. Đối tượng ở bên ngoài, đó là cái mà tâm kinh nghiệm.

Sự nghiên cứu về tâm thực chất là việc thẩm xét các thực tại đang xuất hiện tại giây phút hiện giờ, các thực tại ở bên trong cũng như các thực tại bên ngoài, và bằng cách ấy ta sẽ hiểu được đặc tính của tâm. Tâm là một thực tại, nhưng nó ở đâu? Tâm là một thực tại ở bên trong. Khi có cái thấy, màu sắc xuất hiện ở bên ngoài và tâm là thực tại ở bên trong, nó kinh nghiệm cái xuất hiện qua mắt.

Khi phát triển hiểu biết, ta cần thẩm định đặc tính của thực tại như chúng là theo sự thật mà Đức Phật đã chứng ngộ sau khi đắc Phật quả và thuyết giảng cho những người khác. Ngài đã dạy tứ niệm xứ[91]. Niệm tâm (cittanupassanā satipaṭṭhāna) có nghĩa rằng, chẳng hạn, khi có cái thấy, sati hay biết, không quên đặc tính của nó. Ta cần phải thẩm xét, nghiên cứu và hướng sự chú ý của ta với thực tại của cái thấy, để dần dần có thêm cái hiểu về nó, chúng ta có thể biết được rằng đó là một yếu tố kinh nghiệm đối tượng qua mắt.

Khi nghe âm thanh, chánh niệm (sati) có thể sinh khởi và hay biết về âm thanh, rồi như vậy, cái nghe có thể được biết là một thực tại kinh nghiệm, và rằng đó là một thực tại ở bên trong. Không dễ dàng thẩm định thực tại

ấy và biết nó như nó là, thực tại nghe âm thanh sinh khởi kinh nghiệm một âm thanh xuất hiện và rồi diệt đi ngay lập tức. Tất cả các tâm đều như vậy, nó sinh khởi, kinh nghiệm đối tượng trong một khoảnh khắc cực kỳ ngắn ngủi và rồi lại diệt đi một cách nhanh chóng.

Khi ta có hiểu biết đúng về tâm thấy, tâm nghe và tâm suy nghĩ thì tứ niệm xứ (satipaṭṭhāna) sinh khởi và hay biết về đặc tính của tâm tại khoảnh khắc ấy, nó có thể được hiểu chỉ là một thực tại, một yếu tố kinh nghiệm cái gì đấy. Paññā (trí tuệ) có thể được phát triển nhất quán với Giáo lý mà Đức Phật đã dạy. Khi ấy, trí tuệ có thể xuyên thấu các đặc tính của thực tại, Tứ Thánh Đế có thể được chứng ngộ và phiền não có thể được tận diệt tại những giai đoạn giác ngộ khác nhau. Những giai đoạn đó bao gồm: quả vị Dự lưu (Sotāpanna), quả vị Nhất lai (Sakadāgāmī), quả vị Bất lai (Anāgāmī), quả vị A la hán (Arahat).

Tâm là một thực tại sinh và diệt ngay lập tức. Sự diệt đi của tâm trước làm duyên cho sự sinh khởi của tâm tiếp theo, tâm thấy sinh và diệt, tâm thấy không tồn tại một cách liên tục. Cũng không tồn tại liên tục tâm nghe, tâm kinh nghiệm đối tượng xúc chạm và tâm suy nghĩ. Khi ta ngủ say và không mơ, vẫn có tâm sinh và diệt, cái này tiếp nối cái khác. Tuy nhiên, tại những khoảnh khắc đó, tâm không kinh nghiệm đối tượng qua mắt, tai, mũi, lưỡi, thân và ý môn.

Tâm không kinh nghiệm bất kỳ đối tượng qua sáu môn nào gọi là bhavanga-citta (tâm hộ kiếp). Tâm này làm nhiệm vụ giữ mạng sống và duy trì sự tương tục trong cả kiếp sống. Tâm hộ kiếp sinh và diệt cho đến khi có một loại tâm khác sinh khởi và kinh nghiệm đối tượng qua mắt, tai, mũi, lưỡi, thân và ý môn. Tâm hộ kiếp sinh khởi giữa các tiến trình của tâm kinh nghiệm đối tượng qua sáu môn[92], và điều này diễn ra một cách liên tục cho đến cuối cuộc đời của một con người.

Tâm được gọi là "trong" hay là "sáng" (*Bộ Pháp Tụ – Dhammasaṅgaṇi*), bởi vì tâm chỉ có đặc tính biết rõ đối tượng của nó. Vì vậy tính chất của nó là trong sáng. Cuốn *Chú Giải Bộ Pháp Tụ* (*Aṭṭhasālinī*, quyển I, phần IV, chương II, 140) nói, "Tâm được gọi là "rõ", theo nghĩa là "vô cùng trong sáng" (parisuddhaṭṭhena paṇḍaraṃ), khi nói đến tâm hộ kiếp (bhavanga-citta). Vì vậy, đức Phật nói; "Này các tỳ kheo,

tâm sáng lấp lánh (pabhassaraṃ), nhưng bị ô nhiễm bởi các ô nhiễm thình lình." Sau đó *Chú Giải Bộ Pháp Tụ* giải thích rằng khi tâm là bất thiện, nó vẫn được gọi là trong sáng (paṇḍaraṃ).

Đặc tính của tâm là biết rõ đối tượng, vì vậy tính chất (sabhāva) của nó là trong sáng. Kể cả khi nó sinh kèm với các tâm sở bất thiện làm nó ô nhiễm, nó vẫn được gọi là trong sáng.

Tâm chỉ trong sáng ở khoảnh khắc nó không kinh nghiệm đối tượng qua các môn (giác quan) như mắt, tai, mũi, lưỡi, thân và ý. Tất cả những ai đang ngủ say trông đều rất ngây thơ, trong sáng, người ấy không kinh nghiệm thích hay không thích, không ghen tuông, không bủn xỉn, không ngã mạn. Người ấy cũng không có từ tâm hay bi mẫn, vì vậy, các phẩm chất thiện và bất thiện không sinh khởi bởi vị ấy không thấy, không nghe, không kinh nghiệm đối tượng xúc chạm hay suy nghĩ.

Tuy vậy, chúng ta cần phải biết rằng, bất cứ khi nào tâm xuất hiện kinh nghiệm đối tượng qua một trong sáu môn thì tâm sẽ bị cuốn vào đó và vì vậy, nó không còn trong sáng nữa. Nhiều loại phiền não khác nhau đã được tích lũy trong tâm và những cái đó tạo duyên cho sự sinh khởi của thích thú và dính mắc khi ta thấy một cái gì đó dễ chịu, và sự sinh khởi của chán nản và khó chịu khi ta thấy cái gì đó bất khả ái[93].

Khi tâm sinh khởi và hay biết đối tượng qua một trong sáu căn thì có thọ gì? Thọ hỷ, thọ ưu và thọ trung tính là những thực tại không phải là tâm. Chúng là các tâm sở mà Đức Phật gọi là thọ tâm sở (vedanā cetasika). Tâm hay tâm sở đều là danh, nhưng tâm là vương, là người dẫn đầu trong việc hay biết một đối tượng. Tâm khác với thọ tâm sở, là cái cảm nhận những gì dễ chịu, khó chịu hay trung tính về đối tượng đang xuất hiện. Các pháp không sinh khởi một mình, chúng phụ thuộc vào các pháp khác cùng sinh khởi với chúng và tạo duyên cho chúng. Tâm phải sinh khởi cùng lúc với tâm sở và tâm sở cũng phải đồng sinh với tâm. Tâm và tâm sở phải sinh khởi cùng nhau và diệt đi cùng nhau. Chúng kinh nghiệm cùng đối tượng, chúng sinh khởi và diệt đi ở cùng một căn. Mỗi một tâm sinh khởi được tạo duyên bởi các tâm sở khác sinh kèm với nó. Mỗi tâm đảm nhận một chức năng khác nhau và vì vậy có rất nhiều loại tâm khác nhau.

Chúng ta không thích khi tâm khó chịu, bối rối, trạo cử, buồn rầu hay lo lắng. Chúng ta thích khi tâm hạnh phúc, vui vẻ và mê đắm với những đối tượng dễ chịu. Tuy nhiên, khi tâm vui vẻ, nó cảm thấy hạnh phúc và hoàn toàn bị cuốn vào sự vui thú, khi ấy tâm không còn trong sáng nữa, bởi nó sinh kèm với tâm sở tham (lobha cetasika). Lobha (tham) là một pháp vui thú trong đối tượng, dính mắc vào nó và bị chìm đắm trong nó. Đức Phật dạy mọi người nghiên cứu và thẩm định các thực tại để chánh niệm của tứ niệm xứ (satipaṭṭhāna) có thể hay biết đặc tính của thực tại đang xuất hiện[94] và để hiểu biết đúng về chúng có thể được phát triển. Điều ấy có nghĩa rằng ta phải thẩm định các thực tại, nhận ra các đặc tính của chúng để có thể nhận biết về chúng một cách chi tiết, chính xác như chúng là. Bằng cách ấy, ta có thể biết được pháp nào là thiện (kusala), pháp nào là bất thiện (akusala) và pháp nào vừa không phải là thiện, vừa không phải là bất thiện. Chúng ta có thể biết bất thiện là bất thiện, dù là ở mức độ nào đi nữa, thô hay tế. Chúng ta cần phải biết rằng không chỉ có sân (dosa) là bất thiện pháp (akusala dhamma) mà còn có nhiều loại tâm sở bất thiện khác.

Mọi người hỏi họ phải làm gì để tránh tâm sân. Tất cả các pháp đều vô ngã và vì vậy, dosa (sân) cũng là vô ngã. Sân sinh khởi bởi những duyên tương ứng của nó. Có những người có thể tận diệt được sân hoàn toàn và nó không bao giờ sinh khởi nữa. Những người ấy đã phát triển trí tuệ và chứng ngộ Tứ Thánh Đế tới mức độ quả vị Bất lai (Anāgāmī).

Tại mỗi giai đoạn của giác ngộ, Tứ Thánh Đế lại được chứng nghiệm. Thánh đế thứ nhất là sự thật về Khổ. Tất cả các pháp hữu vi (saṅkhāra dhamma) đều vô thường, sinh rồi diệt đi ngay lập tức, vì vậy chúng là khổ, bất toại nguyện (dukkha), và không đáng để bám vào, chúng không thể là nơi nương nhờ. Thánh đế thứ hai là sự thật về nguồn gốc của Khổ (dukkha samudaya). Đó là tham ái (tanhā), là tâm sở tham (lobha cetasika). Tham ái và dính mắc là nguyên nhân, là gốc rễ của sự sinh khởi khổ. Thánh đế thứ ba là sự thật về sự diệt khổ (dukkha nirodha) và đó là niết bàn. Niết bàn là thực tại chấm dứt khổ đau, bởi vì khi niết bàn được chứng ngộ, các phiền não làm duyên cho sự sinh khởi của khổ được tận diệt. Thánh đế thứ tư là sự thật về con đường dẫn tới sự chấm dứt của khổ (dukkha nirodha gāmini paṭipadā). Đó là con đường Bát Chánh Đạo, hay cũng chính là sự phát triển

tứ niệm xứ, là sự phát triển tuệ giác chứng ngộ Tứ Thánh Đế. Đó là thực hành dẫn tới sự chấm dứt dukkha.

Tứ Thánh Đế được chứng ngộ khi đắc đạo, nhưng có những mức độ giác ngộ khác nhau ở bốn giai đoạn. Những người chứng ngộ Tứ Thánh Đế và kinh nghiệm niết bàn ở lần thứ nhất được gọi là vị Thánh Dự lưu (Sotāpanna). Vị Thánh Dự lưu đã diệt bỏ tà kiến về ngã (diṭṭhi) và hoài nghi về các đặc tính của thực tại.

Khi vị Thánh Dự lưu đã phát triển trí tuệ nhiều hơn, vị ấy có thể đạt được quả vị Nhất lai (Sakadāgāmī). Khi vị ấy chứng ngộ Tứ Thánh Đế đến mức độ đó và kinh nghiệm niết bàn lần nữa thì các dính mắc thô với các đối tượng của cái thấy, âm thanh, mùi, vị và xúc chạm được tận diệt ở giai đoạn này.

Khi vị Thánh Nhất lai đã phát triển trí tuệ đến mức độ đạt được tầng thánh thứ ba, quả vị Bất lai (Anāgāmī), người ấy đã chứng ngộ Tứ Thánh Đế tới mức độ đó và kinh nghiệm niết bàn một lần nữa. Sự dính mắc vào các đối tượng thị giác, vào âm thanh, mùi, vị và sự xúc chạm và tâm sân hoàn toàn bị tận diệt ở giai đoạn này.

Khi vị Thánh Bất lai lại phát triển trí tuệ thêm nữa, có thể đạt được mức độ thứ tư, mức độ cuối cùng của sự giác ngộ, quả vị toàn hảo của bậc A la hán. Vị ấy chứng ngộ Tứ Thánh Đế đến mức độ đó và kinh nghiệm niết bàn lần nữa. Và tất cả các pháp bất thiện còn lại được hoàn toàn tận diệt ở giai đoạn đó. Khi vị A la hán tịch diệt, có sự chấm dứt hoàn toàn của ngũ uẩn, khi ấy gọi là khandha parinibbāna và vị ấy không còn tái sinh nữa.

Như vậy chúng ta thấy rằng, trí tuệ siêu thế của bậc thánh nhân, tức người đã đạt được giác ngộ, diệt bỏ phiền não theo từng giai đoạn, tương ứng với mức độ giác ngộ đã đạt được. Khi hiểu điều này, chúng ta cũng phải suy xét một cách kỹ lưỡng, đâu là sự thực hành đúng đắn để phát triển trí tuệ, cái có thể hiểu đúng những gì đang xuất hiện và diệt trừ phiền não. Sự thực hành phải nhất quán với Giáo lý mà Đức Phật đã dạy.

Đức Phật giải thích tâm không chỉ là cái "trong sáng" (paṇḍara) mà Ngài cũng dùng từ manāyatana (ý xứ) để chỉ tâm, khiến đặc tính của tâm có thể được hiểu rõ ràng hơn. Āyatana được giải thích trong cuốn *Chú Giải Bộ*

Pháp Tụ là trú xứ, là nơi sinh, nơi gặp gỡ và là nhân. Người ta giải thích rằng nơi sinh, nơi gặp gỡ và nhân là những thuật ngữ phù hợp cho tâm. Tâm là nơi sinh bởi vì xúc hay xúc tâm sở (phassa cetasika) cùng các tâm sở khác sinh khởi trong tâm. Tâm là nơi gặp gỡ, bởi các đối tượng từ bên ngoài, chẳng hạn như đối tượng thị giác, âm thanh, mùi, vị và đối tượng xúc chạm gặp nhau ở trong tâm bằng cách là đối tượng của nó. Còn về nhân (hetu), tâm là nhân, hay là duyên cho xúc và cho các tâm sở khác sinh khởi cùng với nó theo mối liên hệ của đồng sinh duyên (sahajāta-paccaya).

Mỗi tâm là một thực tại, một yếu tố kinh nghiệm đối tượng, chúng ta sẽ hiểu một cách rõ ràng rằng tâm có đặc tính vô ngã, nếu ta biết rằng tâm là manāyatana tức là ý xứ, là nền tảng phụ thuộc của thực tại, là nơi sinh, nơi gặp gỡ và là nhân.

Có các duyên tố cho sự sinh khởi của đối tượng thị giác, âm thanh, mùi, vị, xúc chạm (nóng, lạnh, cứng, mềm), tuy nhiên nếu tâm không sinh khởi và kinh nghiệm đối tượng ấy, nếu tâm không phải là nơi gặp gỡ cho chúng thì không có đối tượng nào trong những đối tượng ấy có thể xuất hiện. Vì vậy, cái có thể được kinh nghiệm qua mắt không thể xuất hiện, tương tự như vậy, âm thanh, mùi, vị, nóng lạnh, cũng không thể xuất hiện được. Đó là bởi tâm là thực tại kinh nghiệm đối tượng, nó là nền tảng, là nơi sinh, nơi gặp gỡ, là nhân cho các thực tại xuất hiện. Màu sắc ở lưng của ta không thể xuất hiện, vì nó không gặp tâm in dấu lên nhãn căn, không tiếp xúc với tâm, vì vậy, tâm không thể sinh khởi và thấy đối tượng nào ở lưng của ta.

Mặc dù nghiệp tạo duyên cho nhãn căn sinh và diệt liên tục trong kiếp sống nếu ta không bị mù, tâm thấy không thể nào sinh khởi liên tục. Bất cứ khi nào màu sắc xuất hiện, tâm là ý xứ, là nơi gặp gỡ cho sắc là đối tượng thị giác in dấu lên nhãn căn (cakkhuppasāda rūpa) ở thời điểm đó. Sắc in dấu lên nhãn căn, là sắc xứ (rūpāyatana), tức là xứ của đối tượng thị giác, và nhãn căn được in dấu bởi đối tượng thị giác là nhãn xứ (cakkhāyatana). Tất cả các pháp gặp gỡ ở thời điểm ấy được gọi là xứ (āyatana). Cũng như vậy khi âm thanh in dấu lên nhĩ căn và gặp tâm kinh nghiệm nó. Như vậy, tâm là ý xứ (manāyatana), là nơi gặp gỡ của các pháp đang xuất hiện.

Như chúng ta đã thấy, cuốn *Chú Giải Bộ Pháp Tụ* chỉ ra rằng, tâm là một nhân cho sự sinh khởi của phassa (xúc) và của các tâm sở khác đồng sinh với tâm. Phassa hay tâm sở xúc, là một trong 52 loại tâm sở, là một loại danh tiếp xúc với đối tượng. Xúc là tâm sở xúc, là danh, nó khác với sự tiếp xúc bằng thể chất xảy ra khi một cái cây rơi và chạm vào đất chẳng hạn. Sắc là âm thanh có thể in dấu lên sắc là nhĩ căn nhưng nếu xúc không sinh khởi và tiếp xúc với âm thanh in dấu lên nhĩ căn thì tâm nghe không sinh khởi được.

Xúc (phassa) là một loại danh (nāma) sinh khởi cùng với tâm và diệt cùng với nó. Xúc kinh nghiệm cùng một đối tượng với tâm và sinh khởi cùng một nơi với tâm. Vì vậy, tâm là duyên cho xúc. Ở các cõi có ngũ uẩn thì tâm và tâm sở luôn luôn sinh khởi với một sắc nhất định, là nơi sinh cho tâm và tâm sở, gọi là sắc căn (vatthu rūpa). Nhãn căn là vatthu rūpa, bởi vì nhãn căn là nơi sinh cho nhãn thức và tâm sở đồng sinh với nó[95]. Thực tại không thể tự sinh khởi một mình, khi một thực tại sinh khởi, cần phải có các thực tại khác sinh khởi cùng với nó vào cùng thời điểm và làm duyên cho nó. Khi một thực tại làm duyên cho một thực tại khác sinh khởi cùng với nó, mối duyên hệ ấy được gọi là đồng sinh duyên (sahajāta-paccaya)[96].

Một pháp làm duyên (paccaya) là pháp hỗ trợ cho các pháp khác sinh khởi, tồn tại. Rõ ràng là mỗi pháp sinh khởi đều là pháp hữu vi (saṅkhāra dhamma) vì nó phụ thuộc vào các pháp khác để làm duyên cho sự sinh khởi của nó. Nếu như không có các yếu tố làm duyên thì không có pháp nào có thể sinh khởi.

Các pháp khác nhau là những loại duyên khác nhau. Một số pháp tạo duyên cho các pháp khác sinh khởi cùng với chúng, đó gọi là đồng sinh duyên (sahajāta-paccaya). Một số pháp khác sinh khởi trước pháp mà chúng tạo duyên, đó được gọi là tiền sinh duyên (purejāta-paccaya). Và một số pháp khác lại sinh khởi sau pháp mà chúng tạo duyên, đó được gọi là hậu sinh duyên (pacchājāta-paccaya).

Tâm là đồng sinh duyên đối với tâm sở sinh khởi cùng với nó, và tâm sở là đồng sinh duyên đối với tâm sinh khởi cùng với chúng. Khi xúc sinh

khởi và tiếp xúc với đối tượng, tâm sinh khởi cùng với xúc tâm sở kinh nghiệm đối tượng ấy, chứ không phải là một đối tượng khác. Khi phassa (xúc tâm sở) sinh khởi và tiếp xúc với âm thanh thì nhĩ thức sinh khởi cùng với xúc tâm sở có đối tượng là âm thanh.

Có bốn loại thực tại chân đế (paramattha dhamma): tâm (citta), tâm sở (cetasika), sắc (rūpa) và niết bàn (nibbāna). Mỗi pháp chân đế có thể là duyên cho sự sinh khởi của các pháp chân đế khác là pháp hữu vi (saṅkhāta dhamma). Tâm có thể làm duyên cho sự sinh khởi của các tâm sở và các sắc, mặc dù không phải tất cả các tâm đều tạo duyên cho sự sinh khởi của các sắc. Tâm sở tạo duyên cho sự sinh khởi của tâm và của sắc, trừ một số trường hợp. Sắc tạo duyên cho sự sinh khởi của các sắc khác. Sắc làm duyên cho sự sinh khởi của tâm khi nó là căn (vatthu), tức là căn vật chất của tâm, và khi nó là đối tượng của tâm. Tất cả các pháp này đều vận hành theo tính chất của các pháp chân đế được tạo duyên theo phương thức đồng sinh duyên (sahajāta-paccaya) và các loại duyên hệ khác.

Tâm và tâm sở là đồng sinh duyên cho sắc sinh khởi cùng chúng ngay tại sát na sinh của tâm. Mỗi sát na tâm có thể được chia thành ba tiểu sát na:

1. Sát na sinh (uppāda khaṇa)
2. Sát na trụ (tiṭṭhi khaṇa), khi nó chưa diệt đi và
3. Sát na diệt (bhanga khaṇa)

Tâm không điều khiển được sự sinh khởi của sắc. Loại sắc được tạo duyên bởi tâm – sắc do tâm sinh (cittaja rūpa) – sinh cùng với tâm ngay ở sát na sinh của tâm. Tuy nhiên, khi thức tái tục (paṭisandhi-citta) sinh khởi thì khác, tại khoảnh khắc đó không có sắc do tâm sinh mà chỉ có sắc do nghiệp sinh (kammaja rūpa) sinh khởi cùng với thức tái tục, cái cũng được tạo duyên bởi nghiệp (kamma). Khi thức tái tục đã diệt đi thì tâm tiếp theo, tức là tâm hộ kiếp (bhavanga-citta) đầu tiên trong một kiếp sống, sẽ tạo duyên cho sắc sinh khởi cùng với nó. Và từ thời điểm đó trong suốt kiếp sống ấy, tâm sẽ làm duyên cho sắc.

Tuy nhiên, ngũ thức là ngoại lệ, chúng không tạo ra sắc nào. Có năm cặp (ngũ song) thức và mỗi cặp bao gồm tâm quả thiện (kusala vipākacitta) và tâm quả bất thiện (akusala vipākacitta). Có năm cặp thức như sau: nhãn

thức, nhĩ thức, tỷ thức, thiệt thức và thân thức. Cũng như vậy, tử thức (tâm tử) của một vị A la hán không còn tạo nên sắc nào nữa. Ngoài những loại tâm kể trên, mỗi tâm sinh khởi ở trong những cõi có ngũ uẩn đều tạo duyên cho sắc sinh khởi cùng một lúc với nó tại sát na sinh[97].

Mỗi người tích lũy những xu hướng rất đa dạng (vicitta). Một số người tích lũy rất nhiều bất thiện (akusala), còn một số khác tích lũy nhiều thiện (kusala). Nếu ta có hiểu biết đúng về cách phát triển tứ niệm xứ thì nó có thể được phát triển. Tất cả các loại thiện pháp được tích lũy đều có ích. Chúng có thể trở thành ba la mật (pāramī) trợ duyên cho chánh niệm hay biết đặc tính của các thực tại, cái là vô ngã, không phải là chúng sinh hay con người, và nhờ vậy, Tứ Thánh Đế có thể được chứng ngộ. Phiền não có thể được tận diệt ở các giai đoạn khác nhau, nhưng với người mới bắt đầu phát triển tứ niệm xứ, chánh niệm về thực tại vẫn còn rất yếu ớt. Sự dính mắc vào ý niệm về ngã bám rễ rất sâu dày. Dù đang thấy hay nghe, đang không thích những bất thiện của mình, hay đang tạo thiện pháp, ta đều cho những thực tại ấy là mình. Ta cho rằng thiện pháp của ta thuộc về một ai đấy, một tự ngã.

Việc nghiên cứu về tâm chân đế pháp (citta paramattha dhamma) có thể là một trợ duyên cho hiểu biết trực tiếp về đặc tính của tâm ở thời điểm hiện tại. Nhờ vậy, có thể có hiểu biết trực tiếp về đặc tính của tâm thấy, tâm nghe hay tâm suy nghĩ hiện giờ. Mục đích của việc nghiên cứu Giáo pháp là hiểu biết trực tiếp về thực tại thông qua tứ niệm xứ. Tứ niệm xứ có thể sinh khởi và hay biết về đặc tính của yếu tố kinh nghiệm đối tượng đang xuất hiện.

Khi nghiên cứu tâm, chúng ta đừng nên cho rằng chúng ta có thể hiểu rõ ràng ngay lập tức về đặc tính của tâm. Hơn nữa, việc nghiên cứu tâm không nên bị thúc đẩy bởi mong muốn trở thành một người có nhiều hiểu biết về tâm. Hiểu biết có được nhờ việc nghiên cứu có thể là một sự tích lũy của hành uẩn – "saṅkhārakkhanda", tức uẩn (khanda) bao gồm tất cả các tâm sở, kể cả các tâm sở tịnh hảo, ngoại trừ thọ và tưởng – để làm duyên cho sự sinh khởi của tứ niệm xứ. Chánh niệm có thể hay biết các đặc tính của tâm là danh, là yếu tố kinh nghiệm đối tượng, ở ngay thời điểm hiện giờ. Bằng cách ấy, trí tuệ có thể phát triển và tận diệt tà kiến cho các

thực tại là ta, đó nên là mục đích của việc nghiên cứu Giáo pháp của chúng ta.

CHƯƠNG 8
TÂM BIẾT ĐỐI TƯỢNG

Chúng ta đọc trong *Chú Giải Bộ Pháp Tụ* (*Aṭṭhasālinī*) phần về các khía cạnh của tâm (Quyển 1, phần 2, chương 1, mục 63, bản 1976): Tâm được gọi như vậy bởi nó nghĩ đến đối tượng của nó, nó nhận biết rõ ràng đối tượng của nó. Chúng ta đọc:

"Cũng như từ "tâm" là chỉ chung tất cả các loại tâm hiệp thế (lokiya)[98]: thiện (kusala), bất thiện (akusala) hay đại duy tác (Mahā-kiriya)[99], nó được gọi là "tâm" bởi nó được tích lũy do năng lực của các tốc hành tâm [javana] trong lộ trình [tâm]. Và quả (vipāka) được gọi là "tâm" bởi nó được tạo duyên bởi những nghiệp đã tích lũy[100] và phiền não.

Hơn nữa, cả bốn loại (thiện, bất thiện, quả, duy tác)[101] đều được gọi là "tâm-citta" bởi vì chúng có tính chất đa dạng (vicitta) tương ứng với hoàn cảnh. Ý nghĩa của từ tâm có thể được hiểu bởi khả năng tạo ra những hiệu ứng khác nhau của nó"

Khi nghiên cứu sách vở đời sau thuộc Kinh điển, ta thấy người ta đề cập đến sáu đặc tính của tâm. Những khía cạnh này thực chất được lấy từ cuốn *Aṭṭhasālinī*, chú giải của *Bộ Pháp Tụ* (*Dhammasaṅgaṇi*), là cuốn sách đầu tiên của tạng *Vi diệu pháp*. Các khía cạnh của tâm có thể được chia làm năm hoặc sáu loại:

1. Được gọi là tâm vì nó nghĩ (cinteti)[102] về một đối tượng, nó biết một đối tượng một cách rõ ràng.
2. Được gọi là tâm vì nó được tích lũy do năng lực của các tốc hành tâm (javana)[103] trong lộ trình.
3. Được gọi là tâm vì nó là pháp tích lũy quả của nghiệp và phiền não.
4. Được gọi là tâm vì nó có tính chất đa dạng theo hoàn cảnh. Trong các sách vở được viết về sau, khía cạnh này được nói đến ở hai mặt: thứ nhất, tâm đa dạng bởi nó kinh nghiệm nhiều đối tượng khác nhau, thứ hai, tâm đa dạng bởi các tâm sở sinh kèm, hay còn gọi là các pháp tương hợp (sampayutta dhamma).

5. Được gọi là tâm bởi khả năng tạo ra nhiều hiệu ứng khác nhau. Tất cả các khía cạnh này sẽ được nói đến cụ thể để các đặc tính của tâm có thể được hiểu một cách thống nhất với những giải thích trong *Chú Giải Bộ Pháp Tụ (Aṭṭhasālinī)*.

Tất cả chúng ta đều nghĩ rất nhiều. Nếu ta nhận ra mình đang suy nghĩ, và suy xét điều ấy một cách cẩn trọng thì ta sẽ thấy rằng chúng ta thật sự bận bịu với suy nghĩ, rằng ta có thể nghĩ một thời gian lâu về nhiều thứ khác nhau. Chúng ta không thể nào ngăn cản suy nghĩ được, nó luôn luôn xảy ra. Vì vậy, một số người không muốn suy nghĩ, họ muốn yên tĩnh. Họ cho rằng sẽ có lợi ích trong việc ngăn cản suy nghĩ bởi họ thấy rằng khi suy nghĩ thì họ lo lắng và bất an. Họ cảm thấy trạo cử và bối rối bởi tham hoặc sân.

Chúng ta cần phải biết rằng tâm thực chất là một thực tại suy nghĩ. Sắc thì không thể nghĩ. Khi ta suy xét về những đối tượng mà tâm nghĩ tới thì chúng ta sẽ biết tại sao tâm lại nghĩ về đối tượng ấy, dù chúng ta đôi khi không thích nghĩ về đối tượng ấy chút nào. Việc tâm sinh khởi và suy nghĩ đi suy nghĩ lại về những gì xuất hiện qua mắt, tai, mũi, lưỡi, thân và ý là hoàn toàn tự nhiên. Chúng ta tưởng rằng những chủ đề mà tâm nghĩ tới đều rất nghiêm túc và quan trọng, nhưng thực chất, suy nghĩ chỉ sinh khởi bởi tâm sinh khởi và suy nghĩ về một đối tượng rồi sau đó lại diệt đi ngay. Nếu tâm không nghĩ về tất cả những thứ mà chúng ta cho là rất quan trọng, thì chúng sẽ không tồn tại chút nào. Như chúng ta đọc trong *Chú Giải Bộ Pháp Tụ*, tâm được gọi như vậy bởi nó suy nghĩ, nó biết đối tượng một cách rõ ràng.

Có nhiều loại thực tại khác nhau là pháp kinh nghiệm đối tượng, mỗi loại có đặc tính riêng của nó. Tâm sở là một loại thực tại kinh nghiệm đối tượng, nhưng nó không phải là vương, là pháp dẫn đầu trong việc nhận biết đối tượng. Tâm sở sinh khởi cùng với tâm, chúng kinh nghiệm cùng đối tượng với tâm, nhưng mỗi thực tại lại đảm nhận một chức năng riêng. Ví dụ như xúc tâm sở (phassa cetasika) sinh khởi cùng với tâm nhưng đảm nhận chức năng riêng của nó. Nó kinh nghiệm đối tượng bằng cách tiếp xúc với đối tượng. Nếu xúc tâm sở không sinh khởi và đảm nhận chức năng của mình khi kinh nghiệm đối tượng thì không thể có sự tiếp xúc với đối tượng. Xúc tâm sở kinh nghiệm đối tượng chỉ bằng cách xúc chạm đối

tượng ấy, nhưng nó không biết đối tượng theo cùng một cách với tâm, cái nhận biết rõ ràng đối tượng.

Trí tuệ (paññā) là một tâm sở nhận biết khác, chẳng hạn như biết đặc tính của một thực tại đang xuất hiện là vô ngã, không phải là một con người hay chúng sinh. Nó xuyên thấu đặc tính thực sự của thực tại xuất hiện qua sáu căn. Còn tâm thì là thực tại biết rõ ràng đối tượng của nó, như đã giải thích ở trên.Tuy nhiên, cách tâm biết đối tượng khác với cách của xúc (phassa) – cái chỉ chạm vào đối tượng, hay khác với cách của tưởng (saññā) – cái ghi nhận đặc tính của đối tượng, hay khác với trí tuệ (paññā) – cái xuyên thấu bản chất thực của thực tại.

Tâm là một thực tại nhận biết, biết một cách rõ ràng các đặc tính khác nhau của các đối tượng đang xuất hiện. Liệu cái đang xuất hiện hiện giờ qua mắt vào thời điểm này chỉ là một màu, hay có nhiều màu sắc khác nhau đang sinh khởi? Thực tại là pháp có thật (sacca dhamma), nó có thể được kiểm chứng. Chúng ta cần phải tìm hiểu xem liệu ở khoảnh khắc này, chúng ta chỉ thấy một thứ, chỉ thấy một màu hay chúng ta thấy nhiều màu sắc đang xuất hiện, một cách chi tiết, để chúng ta có thể phân biệt những thứ được nhận biết. Ví dụ như liệu ta có thể phân biệt một viên kim cương thật và một viên kim cương giả?

Tâm là một thực tại thấy và biết một cách rõ ràng. Nó biết rõ ràng các đặc tính khác nhau của các đối tượng khác nhau đến cả những chi tiết nhỏ nhất. Lúc này, sắc là nhãn căn có đặc tính soi sáng đặc biệt, nó có thể so sánh với một tấm gương mà trên đó, hình ảnh của bất kỳ cái gì đi qua đều có thể được phản ánh một cách rõ ràng. Nhãn căn chỉ tiếp xúc với đối tượng thị giác và nhĩ căn chỉ tiếp xúc với âm thanh, tỷ căn chỉ tiếp xúc với mùi và thiệt căn chỉ tiếp xúc với vị, còn thân căn thì chỉ tiếp xúc với sắc là đối tượng xúc chạm.

Bất cứ khi màu sắc nào xuất hiện, dù của một viên kim cương thật hay của một viên kim cương giả, của ngọc, của đá hay màu sắc trong cặp mắt của ai đó thể hiện lòng ghen tuông, tất cả đều xuất hiện trước tâm thấy (nhãn thức).

Cái xuất hiện qua mắt hiện giờ xuất hiện trước nhãn thức và được nó biết tường tận. Nó thấy tất cả các màu của các đối tượng khác nhau xuất hiện và như vậy, ý nghĩa của mọi thứ có thể được nhận biết, hình dạng có thể được nhận biết và có thể có suy nghĩ về cái xuất hiện qua mắt.

Âm thanh xuất hiện qua nhĩ căn chỉ là một hay nhiều âm thanh khác nhau? Mỗi âm thanh đều khác biệt tùy thuộc vào các duyên tố tạo nên sự sinh khởi của âm thanh ấy. Cho dù có bao nhiêu người trên thế gian thì âm thanh của mỗi người đều khác nhau. Tâm có thể biết rõ các âm thanh khác nhau xuất hiện. Tâm biết âm thanh của sự giễu cợt, nhạo báng, miệt thị, của một cái quạt, một thác nước, của tiếng khóc của một con thú, hay tiếng gọi khác nhau của những loài vật và cả tiếng của người bắt chước muông thú. Tâm có thể biết rõ đặc tính của những âm thanh khác nhau, nó nghe được tất cả các âm thanh khác nhau.

Tất cả các loại thực tại có thể xuất hiện khi tâm sinh khởi và biết rõ đối tượng đang hiện diện. Tâm ngửi qua mũi (tỷ thức) có thể sinh khởi và biết rõ các mùi khác nhau đang xuất hiện. Nó có thể biết rất rõ mùi của các loại thú khác nhau, các loại cây hoa khác nhau, mùi của thức ăn, của món cà ri, của đồ ngọt. Ngay cả khi chúng ta chỉ ngửi mà không thấy, chúng ta cũng có thể biết mùi đó là gì.

Tâm kinh nghiệm vị giác qua lưỡi (thiệt thức) có thể sinh khởi và biết rõ các vị khác nhau. Có nhiều loại vị, chẳng hạn như vị của thịt, của rau, của trái cây, trà, cà phê, của đường, của muối, nước chanh, nước cam hay nước me. Tất cả những vị ấy đều hoàn toàn khác nhau, nhưng tâm nếm vẫn có thể biết rõ từng vị một đang xuất hiện. Tâm có thể phân biệt sự khác biệt vi tế nhất về vị, nó biết chúng một cách chi tiết. Chẳng hạn như khi chúng ta nếm thử thức ăn thì tâm có thể biết chắc chắn là cái gì đang thiếu. Nó biết loại gia vị nào phải thêm vào, thức ăn cần phải tẩm ướp như thế nào cho được ngon hơn.

Tâm kinh nghiệm đối tượng xúc chạm in dấu lên thân căn, biết rõ sự khác biệt giữa những đối tượng xúc chạm khác nhau. Chẳng hạn nó biết đặc tính lạnh của không khí và đặc tính lạnh của nước hay đặc tính lạnh của thời tiết. Nó biết đặc tính của lụa hay của len chạm vào thân căn.

Có người nói rằng khi người ấy đang đứng ở trên đường và có sự hay biết về tính cứng xuất hiện, người ấy nghĩ rằng đó là tính cứng của con đường, biết rõ rằng đây là tính cứng của con đường, đây là tính cứng của giầy hay tính cứng của tất (vớ). Tất cả những cái đó là suy nghĩ về đặc tính cứng xuất hiện. Tâm suy nghĩ sinh khởi do duyên. Khi tính cứng in dấu lên thân căn và ta nghĩ cái gì cứng đây, là con đường, là cái giầy hay cái tất, có thể có sự nhận biết rằng không ai tránh được việc suy nghĩ về những thứ khác nhau. Tuy nhiên, trí tuệ (paññā) cần phải hiểu rằng tâm sinh khởi biết một cách rõ ràng đối tượng ở một thời điểm và rồi diệt đi một cách nhanh chóng. Bằng cách ấy, đặc tính của thực tại có thể được biết như chúng là. Suy nghĩ về con đường, về đôi giầy hay về cái tất không sinh khởi cùng lúc với khoảnh khắc nhận thấy đặc tính cứng.

Nếu chúng ta hiểu một cách rõ ràng rằng không phải là một tự ngã nào suy nghĩ, mà chỉ là tâm hay biết một đối tượng và nghĩ về đối tượng ấy, thì khi ấy có thể có duyên cho tuệ giác (paññā) phát triển để biết được đặc tính của thực tại như chúng là. Tâm suy nghĩ khác với tâm thấy. Tâm thấy (nhãn thức) biết một đối tượng qua nhãn căn, trong khi tâm nghĩ (ý thức) biết một đối tượng qua ý môn. Khi một thực tại xuất hiện qua thân căn, dù là đặc tính cứng hay mềm thì đương nhiên tại thời điểm đó ta vẫn chưa biết cái in dấu lên thân căn là gì. Về sau ta sẽ biết được đối tượng cứng hay mềm đó là gì. Khi chạm vào cái gì đó trong bóng tối, ta thường bật đèn lên để xem ta chạm vào cái gì. Như vậy chúng ta có thể hiểu rằng, tại khoảnh khắc tâm kinh nghiệm tính cứng thì nó không suy nghĩ, rằng suy nghĩ lại là một loại tâm khác.

Khi tâm chỉ kinh nghiệm tính cứng mà thôi thì không có thế giới của con đường, của giầy hay của tất. Không có thế giới của các thực tại chế định hay khái niệm. Sẽ chỉ có thực tại kinh nghiệm đặc tính cứng. Thực tại kinh nghiệm tính cứng không phải là một con người hay chúng sinh, đó chỉ là một loại danh (nāma) sinh và diệt. Tâm sinh khởi sau đó có thể nghĩ về cái đang xuất hiện qua mắt, tai, mũi, lưỡi, thân hay qua ý môn. Nó nghĩ một câu chuyện về cái đã xuất hiện. Vì chúng ta bận bịu với suy nghĩ của mình quá, ta quên mất rằng tâm sinh khởi kinh nghiệm tính cứng cùng sắc là tính cứng đã diệt đi mất rồi.

Cũng như vậy, tâm suy nghĩ về tính cứng diệt ngay lập tức. Danh (nāma) và sắc (rūpa) sinh và diệt, tâm sinh và diệt, cái này sau cái khác một cách liên tục và sắc cũng như vậy. Điều này xảy ra nhanh đến mức chúng ta không nhận ra sự sinh diệt của chúng. Chúng ta không nhận ra rằng danh pháp (nāma dhamma) và sắc pháp (rūpa dhamma) sinh và diệt đều là vô ngã. Tâm là một thực tại biết rõ ràng đối tượng xuất hiện dù nó xảy ra qua mắt, tai, mũi, lưỡi, thân, hay qua ý môn. Mỗi khi tâm sở xúc tiếp xúc với đối tượng, lại có tâm sinh khởi cùng với nó biết rõ đặc tính của đối tượng ấy. Nó biết những đối tượng khác nhau. Khi nói về tâm, thực tại kinh nghiệm một cái gì đó, rằng nó có đặc tính biết rõ đối tượng, chúng ta cần phải hiểu điều ấy có nghĩa là gì? Nó có nghĩa là tâm biết những đặc tính khác nhau của các đối tượng khác nhau xuất hiện qua năm căn môn (năm cửa giác quan) hay qua ý môn.

Tâm là một thực tại biết rõ ràng đối tượng và đối tượng là một duyên tố cho tâm sinh khởi và kinh nghiệm nó. Đối tượng chính là cảnh duyên (ārammaṇa-paccaya), tức là một yếu tố làm duyên cho sự sinh khởi của tâm bằng cách là đối tượng của nó. Tâm không thể sinh khởi mà không biết đối tượng. Nhưng bên cạnh cảnh duyên cũng có nhiều loại duyên hệ khác cho từng loại tâm sinh khởi.

****

Câu hỏi

1. Tâm sở xúc, tâm sở tưởng, trí tuệ và tâm hay biết đối tượng theo những cách khác nhau nào?

2. Thế nào là cảnh duyên?

3. Đối tượng nào có thể là cảnh duyên?

CHƯƠNG 9
LỘ TRÌNH TÂM

Chúng ta đọc trong cuốn *Chú Giải Bộ Pháp Tụ – Aṭṭhasālinī* (Quyển I, Phần II, Chương I, Mục 63, ấn bản 1976) về tâm (citta) như sau:

"Cũng như từ tâm (citta) chỉ chung tất cả các loại [citta] hiệp thế (lokiya): thiện (kusala), bất thiện (akusala) hay đại duy tác (Mahā-kiriya))[104]*, nó được gọi là "tâm" bởi nó được tích lũy do năng lực của các tốc hành tâm [javana] trong lộ trình [tâm]"*

Để có thể hiểu được khía cạnh "được tích lũy do năng lực của các tốc hành tâm" của tâm, chúng ta phải nhớ rằng tâm sinh và diệt nối tiếp nhau rất nhanh và rằng các phẩm chất thiện hay bất thiện (tức là các tâm sở) đồng sinh đồng diệt với tâm được tích lũy từ sát na tâm này sang sát na tâm khác.

Khi tâm sinh khởi và thấy cái xuất hiện qua mắt, nghe âm thanh qua tai hay kinh nghiệm đối tượng ngũ quan khác, thường người ta không biết rằng mỗi kinh nghiệm ấy chính là đặc tính của tâm. Chúng ta vẫn dễ nhận thấy tâm hơn khi nó kinh nghiệm đau khổ, buồn bã hay khó chịu, hoặc khi cảm thấy sung sướng, dễ chịu, khi có sân hận hay từ ái, khi có ý muốn giúp đỡ ai đấy, hay đối xử với người ấy một cách trìu mến. Mỗi tâm sinh và diệt rất nhanh được tiếp nối bởi tâm tiếp theo và vì vậy những tích lũy của tâm trước sẽ được chuyển sang tâm tiếp theo. Dù tâm là thiện (kusala citta) hay bất thiện (akusala citta), mỗi tâm sinh và diệt lại làm duyên cho tâm tiếp theo sinh khởi ngay sau nó. Chính vì vậy, những xu hướng được tích lũy từ tâm trước có thể chuyển sang tâm tiếp nối và luôn có sự tương tục.

Chúng ta có thể nhận thấy mọi người có những khuynh hướng khác nhau, tính cách khác nhau. Và sở dĩ có điều ấy là bởi các khuynh hướng ấy đã được tích lũy trong tâm và chuyển từ tâm trước sang tâm tiếp nối. Một số người có khuynh hướng làm việc thiện, họ có thể làm như vậy bởi thiện tâm trong quá khứ sinh khởi và diệt đi được tiếp nối bởi tâm tiếp theo tích lũy các khuynh hướng thiện. Và như vậy, các duyên tố cho sự sinh khởi về sau của thiện pháp được tạo ra. Cũng tương tự như vậy đối với trường hợp của bất thiện tâm, dù đó là tâm bất thiện tham căn, sân căn hay si căn; khi

bất thiện pháp diệt đi, nó tạo duyên cho sự sinh khởi của tâm tiếp theo và như vậy khuynh hướng bất thiện được tích lũy trong tâm trước sẽ chuyển sang tâm tiếp và bằng cách ấy, lại có các duyên tố cho sự sinh khởi của bất thiện tâm trong tương lai.

Sở dĩ tâm nối tiếp nhau được, đó là do vô gián duyên (anantara-paccaya): mỗi tâm là vô gián duyên cho tâm tiếp theo. Điều ấy có nghĩa rằng, tâm trước tạo duyên cho sự sinh khởi của tâm sau, tiếp nối ngay sau khi tâm trước đã diệt đi. Mỗi tâm đều là vô gián duyên cho tâm tiếp theo, ngoại trừ tâm tử (cuti-citta) của một vị A la hán. Tâm này không thể là vô gián duyên, bởi một khi nó diệt đi thì parinibbāna (bát niết bàn hay sự tịch diệt hoàn toàn của ngũ uẩn) sẽ xảy ra. Vì vậy tử thức của một vị A la hán không được tiếp nối bởi thức tái tục hay bởi một tâm nào khác.

Tóm tắt lại các các duyên hệ mà chúng ta đã bàn tới bao gồm:

1. Đồng sinh duyên (Sahajāta-paccaya)
2. Cảnh duyên (Ārammaṇa-paccaya)
3. Vô gián duyên (Anatara-paccaya)

Hãy đọc lại lời trích dẫn từ cuốn *Chú Giải Bộ Pháp Tụ (Aṭṭhasālinī)* về khía cạnh thứ hai của tâm:

"Cũng như từ tâm (citta) chỉ chung tất cả các loại [citta] hiệp thế (lokiya): thiện (kusala), bất thiện (akusala) hay đại duy tác (mahā-kiriya), nó được gọi là tâm bởi vì nó được tích lũy do năng lực của các tốc hành tâm [javana] trong lộ trình [tâm]"

Điều này nghe có vẻ phức tạp nhưng thực chất là nói đến các thực tại trong cuộc sống hàng ngày. Mọi người đã nghe nhiều về từ "tâm thiện" (kusala citta) hay "tâm bất thiện" (akusala citta), nhưng có thể họ không quen thuộc lắm với từ "thế gian" hay "đại tâm duy tác" (Mahā-kiriyacitta) hay thuật ngữ "lu ồng tốc hành tâm trong một lộ trình".

Khi phân chia theo chủng loại (jāti) thì tâm có 4 loại:

- Tâm thiện (Kusala citta)
- Tâm bất thiện (Akusala citta)

- Tâm quả (Vipākacitta)
- Tâm duy tác (Kiriyacitta)

Kusala citta (tâm thiện) là tâm có tính chất thiện, nó là nguyên nhân tạo nên kết quả khả ái (kusala vipāka) trong tương lai. Khi tâm thiện và các tâm sở đồng sinh – cái là nhân cho quả tương lai đã diệt đi, những tính chất thiện của tâm đó sẽ được chuyển sang tâm tiếp và rồi sang những tâm sau nữa. Và như vậy chúng có thể tạo duyên cho sự sinh khởi của tâm quả thiện (kusala vipākacitta) và các tâm sở đồng sinh trong tương lai, chúng là quả của tâm thiện đã sinh khởi trước đó. Chú giải có giải thích rằng, các tâm sở sinh khởi cùng tâm quả (vipākacitta) là tâm sở quả (vipāka cetasika), nhưng vì tâm là yếu tố dẫn đầu nên người ta chỉ nói "tâm quả"; thực chất, các tâm sở đồng sinh cũng là vipāka.

Có một ví dụ khác về việc chỉ đề cập đến từ "tâm-citta" trong khi cũng hàm ý đến các tâm sở đồng sinh, đó là từ "cittaja rūpa", tức sắc do tâm sinh. Trên thực tế, sắc do tâm sinh sinh khởi bởi được tâm cùng các tâm sở đồng sinh tạo duyên. Như vậy từ "cittaja rūpa" cũng hàm ý đến các tâm sở đồng sinh tạo duyên cho sự sinh khởi của sắc đó. Cũng tương tự như vậy, từ "tâm quả" (vipākacitta) cũng hàm chứa cả các tâm sở quả (vipāka cetasika) đồng sinh.

Tâm bất thiện là một thực tại có hại và nguy hiểm. Nó làm sinh khởi kết quả bất hạnh, bất khả ái dưới những dạng khác nhau của tâm quả bất thiện (akusala vipākacitta).

Ngoài tâm bất thiện, tâm thiện và tâm quả, còn có một loại tâm nữa, đó là kiriyacitta (tâm duy tác hay tâm vô ký). Tâm duy tác không phải là tâm thiện cũng không phải là tâm bất thiện, vì vậy nó không phải là duyên cho sự sinh khởi của tâm quả. Nó cũng không phải là tâm quả bởi vì tâm quả là kết quả của của tâm thiện hay tâm bất thiện. Như vậy ta thấy, các tâm có thể được chia làm bốn loại: thiện (kusala), bất thiện (akusala), quả (vipāka), duy tác (kiriya).

Nếu chúng ta không nghiên cứu thực tại chân đế một cách chi tiết, chúng ta sẽ không biết khi nào tâm là thiện, khi nào là bất thiện, khi nào là quả và khi nào là duy tác. Thức tái tục (paṭisandhi-citta) là tâm đầu tiên sinh khởi

trong kiếp sống này. Hiện giờ chúng ta đang sống là bởi thức tái tục đã sinh khởi và tạo duyên cho chúng ta là một cá nhân cụ thể trong kiếp sống này. Thức tái tục không phải là tâm thiện, cũng không phải là tâm bất thiện, khi sinh khởi, nó không tạo ra bất cứ một nghiệp nào qua thân, khẩu, ý. Thức tái tục là tâm quả; nó sinh khởi do được tạo duyên bởi một nghiệp cụ thể. Dầu có bao nhiêu nghiệp (kamma) đã được tạo ra trong mỗi kiếp sống của chúng ta, bất cứ nghiệp nào trong số đó đều có thể tạo duyên cho sự sinh khởi của thức tái tục hay của bất cứ loại tâm quả nào, nghiệp (kamma) đó được gọi là kamma-paccaya (duyên nghiệp) của thức tái tục hoặc một loại tâm quả khác. Sinh ra trong cõi người, tức là một cõi an lành, phải là kết quả của nghiệp thiện. Trong trường hợp ấy, thức tái tục đó là tâm quả thiện (kusala vipākacitta). Sinh ra trong một cõi ác (cõi địa ngục, ngạ quỷ, atula hay súc sinh) là kết quả của nghiệp bất thiện. Thức tái tục sinh khởi trong cõi ác đạo là tâm quả bất thiện (akusala vipāka).

Một nghiệp đã tạo trong quá khứ sẽ làm duyên cho sự sinh khởi của thức tái tục, tức tâm đầu tiên của kiếp sống này, nó tiếp nối ngay sau tử thức của kiếp sống cũ. Sau khi thức tái tục đã diệt đi, vẫn nghiệp ấy sẽ làm duyên cho sự sinh khởi của các tâm quả tiếp theo đảm nhận chức năng duy trì kiếp sống (bhavanga-citta). Bhavanga-citta, hay tâm hộ kiếp, sẽ duy trì sự tương tục của sự sống của một người dưới dạng một cá nhân cụ thể. Nó đảm nhận chức năng ấy trong suốt kiếp sống, giữa các tâm lộ, cho đến khi tử thức sinh khởi và ta chấm dứt cuộc sống trong cõi này. Con người của kiếp sống này không còn tồn tại nữa. Trong một kiếp sống, các nghiệp khác có thể làm duyên cho sự sinh khởi của các tâm quả (vipākacitta) khác nhau, kinh nghiệm đối tượng qua mắt, tai, mũi, lưỡi và qua thân.

Thiện pháp là một thực tại tốt đẹp, không thể chê trách, không gây tác hại. Một số người cho rằng họ chỉ có thể tạo thiện pháp nếu giàu có và có đủ tiền tiêu, họ quên rằng ta có thể quảng đại và giúp đỡ mọi người theo những cách khác. Dù một người chưa có nhiều tiền, vẫn có những thứ người ấy có thể chia sẻ với những người khác để giúp họ. Nếu ta không thể làm điều ấy thì đó là thiện pháp hay bất thiện pháp? Nếu một người có ít phương tiện, không biết thiện pháp chính là tâm tốt, lành và không có lỗi lầm, người ấy sẽ rất buồn và cho rằng mình không thể tạo phước. Nhưng trên thực tế, có rất nhiều loại thiện pháp mà chúng ta có thể làm, ngoài việc

bố thí tiền bạc. Ta có thể có từ tâm với ai đó và đối xử với người ấy như với một đạo hữu, khi ấy tâm rất mềm mại và hiền hòa. Ta có thể nói ra những lời nói trìu mến, âu yếm tự đáy lòng. Luôn luôn có nhiều cách, nhiều phương tiện để hỗ trợ mọi người và chia sẻ với họ. Vào những khoảnh khắc như vậy, tâm là thiện, là pháp không có lỗi lầm, không gây tác hại hay nguy hiểm.

Khi có ngã mạn, cho rằng mình quan trọng, giỏi hơn hay thông minh hơn người khác, khi tự so sánh mình với người khác và suy nghĩ dưới góc độ "người ấy" và "tôi", không thể có thiện tâm sinh khởi. Tại những khoảnh khắc như vậy ta không thể giúp người khác, không thể có sự chia sẻ hay bố thí; khi ấy có tâm bất thiện (akusala citta), là pháp có tính chất bất thiện, gây tác hại.

Nếu thực sự hiểu đặc tính của thiện, ta sẽ tìm được cách thức và phương tiện để phát triển nhiều loại thiện. Tuy nhiên nếu một người muốn giữ mọi thứ cho mình thì người ấy sẽ không thể nào quảng đại được. Người ấy muốn có sự an tịnh, hay dính mắc vào ý niệm diệt bỏ phiền não để có thể trở thành một vị Thánh Dự lưu (Sotāpanna), nhưng người ấy lại không thể cho đi.

Mỗi người có những tích lũy cho các loại thiện hoặc bất thiện khác nhau. Ta cần phải xem xét và thẩm định tâm của mình và tìm ra liệu vẫn còn rất nhiều sự bủn xỉn, hay liệu ta đang dần cho đi những thứ cần thiết cho những người khác. Bằng cách ấy, sự quảng đại có thể trở thành bản tính và thậm chí sẽ trở thành một yếu tố mạnh mẽ trợ duyên cho trí tuệ (paññā) sinh khởi, trí tuệ ấy sẽ tiêu diệt tà kiến cho danh (nāma) và sắc (rūpa) là ta. Khi trí tuệ đã được phát triển, nó có thể trở nên sắc bén đến mức niết bàn có thể được chứng ngộ.

Chúng ta có thể cho rằng mình muốn không có phiền não, nhưng khi phiền não sinh khởi, dường như thực tế là chúng ta muốn có chúng, chúng ta có thể có ngã mạn, thấy mình quan trọng, hay ghen tị. Ai đó có thể nói rằng những phiền não như vậy cần phải được tận diệt, rằng ta cần phải hoan hỷ trong hạnh phúc của người khác, rằng ta cần có từ tâm với một người khó chịu, nhưng liệu ta có theo được những lời khuyên ấy không? Những người muốn giận dữ, những người muốn coi thường người khác, những

người kiêu ngạo và ghen tuông không thể làm theo những lời khuyên vun bồi thiện pháp. Điều ấy chỉ ra rằng, sự diệt trừ phiền não không thể nào xảy ra ngay lập tức mà chỉ có thể tới một cách rất từ từ. Trí tuệ có thể dần dần phát triển và đôi khi nó có thể sinh khởi. Nếu ta thực sự muốn diệt trừ phiền não, ta cần biết rằng mọi loại thiện pháp cần phải được phát triển. Sẽ không đúng khi cho rằng chỉ cần bố thí mà không phải chú ý đến phiền não vẫn còn sinh khởi. Biết được phiền não của mình là tối quan trọng.

Một người có thể muốn an tịnh vì người ấy thường cảm thấy bất an và trạo cử. Do những suy nghĩ của mình mà người ấy trở nên giận dữ, bối rối và dường như có những tình huống khiến người ấy luôn lo lắng và khó chịu. Lý do là tại những khoảnh khắc như vậy, người ấy không tự kiểm tra tâm của mình mà thay vào đó lại chỉ để ý đến người mà người ấy đang khó chịu. Nếu như ta để ý đến những người khác theo một cách bất thiện, tâm bất thiện sẽ sinh khởi và tâm sẽ bị trạo cử, lo lắng và bất an. Một người có thể nhận ra mình đang bực bội và khi ấy, người đó chỉ muốn được bình yên. Nhưng người ấy không thấy được rằng khi không có sân hận, giận dữ thì sẽ không bất an, còn chính khi giận dữ, đau khổ thì cảm giác bất an hiện diện. Khi ta giận dữ và bất an, tâm bất thiện đang hiện diện, đó là pháp gây hại.

Nếu ta có thể chánh niệm sau khi đã giận dữ, chúng ta có thể nghĩ đến người khác theo cách thức có thể làm sinh khởi tâm từ, bi, hỷ, xả và ngay lập tức khi ấy sẽ có sự an tịnh. Khi từ, bi, hỷ, xả sinh kèm với tâm, đó là tâm thiện (kusala citta), không có tham, sân, si; khi ấy có sự an tịnh. Có sự an tịnh thực sự với mỗi thiện tâm. Như vậy, nếu muốn diệt bỏ phiền não, ta phải vun bồi tất cả các loại thiện pháp, chứ không riêng bố thí (dāna).

Nhắc lại trích đoạn từ cuốn *Chú Giải Bộ Pháp Tụ – Aṭṭhasālinī* (Quyển I, Phần II, Chương I, Mục 62) về khía cạnh thứ hai của tâm:

" …Cái được biết là hiệp thế (lokiya): thiện (kusala), bất thiện (akusala) hay đại duy tác (Mahā-kiriya), được gọi là tâm bởi vì nó được tích lũy do năng lực của các tốc hành tâm [javana] trong một lộ trình [tâm]"

Từ "luồng" hay "tương tục" – tiếng Pāli là "santāna" – nói đến sự sinh và diệt của tâm một cách liên tiếp theo một chuỗi. Tâm thấy, nghe, ngửi, nếm,

hay tâm kinh nghiệm đối tượng xúc chạm là tâm quả, không phải là tâm thiện hay tâm bất thiện. Chính vì vậy, những tâm này không phải là các tâm sinh và diệt trong luồng tốc hành tâm (javana) của một lộ trình[105]. Tâm quả (vipākacitta) là quả của nghiệp quá khứ. Khi một nghiệp đã chín muồi và sẵn sàng trổ quả thì cũng có những yếu tố làm duyên đảm nhận vai trò của mình và tâm quả có thể sinh khởi. Có nhiều loại quả khác nhau đảm nhận những chức năng khác nhau, chẳng hạn như thấy hoặc nghe. Tâm quả không sinh khởi trong luồng tốc hành tâm (javana), nó là quả được tạo ra bởi nghiệp thiện hoặc bất thiện đã tích lũy và tạo duyên cho sự sinh khởi của quả. Tâm quả sinh và rồi diệt đi không thể tạo nên sự sinh khởi của bất cứ tâm quả nào khác.

Chúng ta cần phải có cái hiểu đúng đắn về khía cạnh thứ hai của tâm, rằng tâm thiện, tâm bất thiện hoặc tâm duy tác xếp trong một luồng tốc hành tâm của lộ trình tâm. Trước hết chúng ta phải biết các tâm sinh khởi trong một lộ trình (vīthi-citta, hay tâm lộ) là gì. Nó là loại tâm nào và khi nào chúng sinh khởi? Các tốc hành tâm (javana) trong một lộ trình là những chuỗi liên tiếp của tâm thiện (kusala citta) hoặc tâm bất thiện (akusala citta). Đối với một vị A la hán, thay cho tâm thiện và tâm bất thiện, tâm đại duy tác (mahā-kiriyacitta) sẽ đảm nhận chức năng của tốc hành tâm[106]. Một vị A la hán có những loại tâm khác tạo duyên cho các cử động trên thân, cho khẩu và ý sinh khởi trong luồng tốc hành tâm.

Trước hết, chúng ta cần biết rằng vīthi-citta (tâm lộ, tức các tâm sinh khởi trong một lộ trình) không phải là tâm tái tục, tâm hộ kiếp (bhavanga-citta) hay tâm tử. Tất cả các loại tâm khác với các tâm này đều được gọi là tâm lộ. Tâm (thức) tái tục sinh và diệt chỉ một lần trong một cuộc đời, nó tiếp nối tâm tử (tử thức) của kiếp sống trước và chỉ đảm nhận chức năng tái sinh. Tại khoảnh khắc không có cái nghe, ngửi, nếm, hay kinh nghiệm đối tượng xúc chạm thì thức tái tục là tâm quả, là quả của nghiệp. Thức tái tục sinh khởi trong cõi người là quả thiện (kusala vipākacitta), tức là kết quả của thiện nghiệp (kusala kamma).

Nghiệp (kamma) không chỉ tạo nên thức tái tục. Khi thức tái tục đã diệt đi, nghiệp vẫn tạo duyên cho sự sinh khởi của tâm tiếp theo cũng cùng loại tâm quả với thức tái tục và đảm nhận chức năng hộ kiếp (bhavanga). Như

ta đã thấy, loại tâm này sẽ duy trì sự tiếp tục của kiếp sống của một người dưới dạng một cá nhân cụ thể cho đến khi chết. Chừng nào tử thức chưa sinh khởi thì tâm hộ kiếp sinh và diệt còn đảm nhận chức năng duy trì sự tương tục của kiếp sống ấy. Chúng đảm nhận chức năng của mình tại các khoảnh khắc không có cái thấy, nghe, ngửi, nếm, xúc chạm hay suy nghĩ. Như vậy, thức tái tục, bhavanga-citta và tử thức không sinh khởi trong một lộ trình, chúng không được gọi là vīthi-citta (tâm lộ).

Khi ngủ sâu, ta không kinh nghiệm đối tượng qua ngũ quan, ta cũng không suy nghĩ. Khi ấy các tâm hộ kiếp (bhavanga-citta) sinh và diệt liên tục, cái này sau cái khác cho đến khi chúng ta lại mơ và thức dậy và rồi lại bắt đầu có cái thấy, cái nghe, kinh nghiệm các đối tượng của ngũ quan và suy nghĩ về những chủ đề khác nhau, về thế gian này. Thế gian không xuất hiện với thức tái tục, với tâm hộ kiếp và với tử thức. Tại khoảnh khắc tâm quả sinh khởi và đảm nhận chức năng tái sinh và chức năng hộ kiếp, những đối tượng khác nhau của thế gian (trong trường hợp của chúng ta, đó là thế giới của con người) không xuất hiện. Nếu bây giờ chúng ta ngủ sâu, chúng ta sẽ không biết gì cả, chúng ta sẽ không thấy ai ở đây, không kinh nghiệm âm thanh, mùi hay sức nóng. Tâm hộ kiếp không liên quan đến bất cứ thứ gì trên thế giới này. Nó thậm chí không biết chúng ta là ai, chúng ta ở đâu, ai là bà con, bạn bè của chúng ta. Nó không biết gì về của cải, cấp bậc, địa vị, về hạnh phúc hay đau khổ. Nhưng khi không ngủ say, ta nhớ những thứ ở thế gian này, những người khác nhau, những câu chuyện khác nhau liên quan với thế giới mà chúng ta sống.

Khi chúng ta thấy, không có tâm hộ kiếp mà là tâm lộ sinh khởi và thấy cái xuất hiện qua mắt. Tâm thấy, tâm biết đối tượng được thấy, tâm thích cái xuất hiện qua mắt, tâm kinh nghiệm các đối tượng qua tai, mũi, lưỡi, thân hoặc ý môn đều là các tâm lộ (vīthi-citta). Khi chúng ta nghe âm thanh và thích hay không thích âm thanh ấy, không có tâm hộ kiếp mà chỉ có tâm lộ.

Tất cả các tâm sinh khởi và kinh nghiệm đối tượng thị giác qua mắt là các tâm thuộc lộ trình tâm qua nhãn môn (cakkhu-dvāra vīthi-citta). Có các tâm lộ thuộc lộ trình tâm qua nhĩ môn, tỉ môn, thiệt môn, thân môn và qua ý môn, tất cả đều kinh nghiệm đối tượng tương ứng qua căn tương ứng.

Pháp là danh xuất hiện tự nhiên trong cuộc sống hàng ngày là các tâm hộ kiếp sinh và diệt, cũng như các tâm lộ sinh khởi và kinh nghiệm đối tượng qua một trong sáu cửa giác quan (môn). Các tâm hộ kiếp và tâm lộ sinh khởi liên tục tiếp nối nhau, cái này sau cái kia.

Khi chúng ta sinh ra trong một cõi có ngũ uẩn, nơi có cả danh và sắc, nghiệp (kamma) sẽ tạo duyên cho sự sinh khởi của sắc do nghiệp sinh (kammaja rūpa). Các sắc này có bao gồm trong đó nhãn căn, nhĩ căn, tỉ căn, thiệt căn, thân căn. Các sắc này sinh và diệt một cách liên tiếp. Chúng cho ta khả năng kinh nghiệm đối tượng của ngũ căn, nhờ vậy, ta không bị mù, bị điếc hay tàn tật. Tuy nhiên, khi tại một thời điểm cụ thể nào đó, nghiệp không còn tạo duyên cho sự sinh khởi của sắc là nhãn căn thì chúng ta sẽ bị mù, chúng ta không còn thấy gì cả. Như vậy nhãn thức và các ngũ thức khác chỉ có thể sinh khởi khi có đủ duyên.

Chừng nào tâm lộ chưa sinh khởi, tâm hộ kiếp sinh và diệt một cách liên tục. Khi sắc là đối tượng tiềm ẩn của ngũ môn xuất hiện và in dấu lên một căn tương ứng, tâm lộ không thể sinh khởi ngay lập tức. Trước hết, có các tâm hộ kiếp sinh và diệt trước khi các tâm thuộc lộ trình ngũ môn kinh nghiệm sắc đó.

Sắc sinh và diệt rất nhanh nhưng tâm sinh và diệt còn nhanh hơn. Khoảng thời gian sắc sinh và diệt bằng 17 lần tâm sinh và diệt. Khi một sắc in dấu lên một căn tương ứng, như ta đã biết, trước tiên có một vài tâm hộ kiếp sinh và diệt. Tâm hộ kiếp đầu tiên sinh khởi khi sắc in dấu lên căn tương ứng được gọi là "atīta-bhavanga" (hộ kiếp quá khứ). Tâm hộ kiếp này cùng loại với tâm hộ kiếp sinh khởi trước đó. Từ "atīta-bhavanga" (hộ kiếp quá khứ) được sử dụng để chỉ ra độ dài thời gian sắc in dấu lên căn tương ứng để được kinh nghiệm bởi các tâm lộ. Tính từ hộ kiếp quá khứ (atīta-bhavanga), nó không thể kéo dài hơn 17 sát na tâm.

Khi hộ kiếp quá khứ đã diệt đi, nó tạo duyên cho tâm hộ kiếp tiếp theo, hộ kiếp rung động. Nó bị khuấy lên, làm cho rung động bởi đối tượng, do đó được gọi là bhavanga calana (hộ kiếp rung động)[107]. Tâm này vẫn là tâm hộ kiếp bởi tâm lộ vẫn chưa xuất hiện và dòng tâm hộ kiếp vẫn còn tiếp tục. Khi hộ kiếp rung động đã diệt đi, tâm hộ kiếp tiếp theo sinh khởi và đó là bhavangupaccheda (hộ kiếp dứt dòng), chấm dứt dòng tâm hộ kiếp, bởi

nó là tâm hộ kiếp cuối cùng trước khi tâm lộ sinh khởi. Khi hộ kiếp dứt dòng đã diệt, tâm lộ xuất hiện và bắt đầu kinh nghiệm những đối tượng xuất hiện qua mắt, tai, mũi, lưỡi và ý môn.

Tất cả các tâm lộ kinh nghiệm đối tượng thị giác qua mắt là các tâm thuộc lộ trình tâm qua nhãn môn (cakkhu-dvāra vīthi-citta), bởi chúng kinh nghiệm đối tượng thị giác in dấu lên nhãn căn và vẫn chưa diệt đi.

Tất cả các tâm lộ kinh nghiệm đối tượng qua tai là các tâm thuộc lộ trình tâm qua nhĩ môn (sota-dvāra vīthi-citta), bởi chúng kinh nghiệm âm thanh in dấu lên nhĩ căn và vẫn chưa diệt đi. Cũng như vậy đối với trường hợp của các tâm lộ kinh nghiệm các đối tượng thông qua các môn khác, chúng được đặt tên theo môn tương ứng.

Các tâm lộ của lộ trình ý môn (mano-dvārā vīthi-citta), có thể kinh nghiệm mọi loại đối tượng. Khi lộ trình ý môn đi sau lộ trình ngũ môn thì các tâm lộ của lộ trình ý môn sẽ kinh nghiệm đối tượng thị giác, âm thanh, mùi, vị, hay đối tượng xúc chạm được kinh nghiệm bởi các tâm lộ của lộ trình ngũ môn trước đó. Tâm lộ của ý môn cũng có thể kinh nghiệm đối tượng là pháp trần (dhammārammaṇa), là đối tượng chỉ có thể được kinh nghiệm qua ý môn.

CHƯƠNG 10
CHỨC NĂNG CỦA TÂM
(CITTA)

Tâm-citta có thể kinh nghiệm tất cả các đối tượng qua sáu môn. Các đối tượng kinh nghiệm bởi tâm có thể chia làm sáu loại.

1. Đối tượng thị giác – **rūpārammaṇa**, có thể được nhận biết bởi tâm qua nhãn môn và ý môn.
2. Âm thanh – **saddārammaṇa**, có thể được nhận biết bởi tâm qua nhĩ môn và ý môn.
3. Mùi – **gandhārammaṇa**, có thể được nhận biết bởi tâm qua tỉ môn và ý môn.
4. Vị – **rasārammaṇa**, có thể được nhận biết bởi tâm qua thiệt môn và ý môn.
5. Đối tượng xúc chạm – **phoṭṭhabbārammaṇa**, có thể được nhận biết bởi tâm qua thân môn và ý môn.
6. Pháp trần – **dhammārammaṇa**, chỉ có thể được nhận biết qua ý môn mà thôi.

Các tâm sinh khởi trong lộ trình ý môn (mano-dvārā vīthi-citta) có thể kinh nghiệm sáu loại đối tượng. Còn các loại đối tượng là pháp trần (dhammārammaṇa) chỉ được biết qua lộ trình ý môn.

Mỗi tâm sinh khởi đảm nhận một chức năng và rồi diệt đi. Thức tái tục, cái tiếp nối tử tâm của kiếp trước đảm nhận chức năng tái sinh chỉ một lần mà thôi. Sau khi tâm đó diệt đi, các tâm hộ kiếp (bhavanga-citta) sinh khởi. Tất cả các tâm hộ kiếp, bao gồm hộ kiếp quá khứ (atīta-bhavanga), hộ kiếp rung động (bhavanga calana), hộ kiếp dứt dòng (bhavangupaccheda) cùng đảm nhận chức năng hộ kiếp; chúng duy trì sự liên tục của một kiếp sống. Hộ kiếp dứt dòng là tâm hộ kiếp cuối cùng sinh khởi trước khi dòng hộ kiếp ngưng lại và bắt đầu chuỗi các tâm sinh khởi theo lộ trình. Hộ kiếp dứt dòng được tiếp nối bởi tâm đầu tiên của lộ trình ấy, tức một tâm lộ (vīthi-citta). Tâm đầu tiên này đảm nhận chức năng hướng tâm (āvajjana), nó hướng tâm tới đối tượng xuất hiện qua một trong các môn (cửa giác quan). Nó không tham gia vào chuỗi tiếp nối của các tâm hộ kiếp mà hướng về đối tượng đang in dấu lên một trong các căn. Nếu đối tượng in

dấu lên nhãn căn, ngũ môn hướng tâm (pañca-dvārā-vajjana-citta-citta) sinh khởi và đảm nhận chức năng hướng vào nhãn môn. Nếu đối tượng in dấu lên một trong các căn khác thì ngũ môn hướng tâm sẽ đảm nhận chức năng hướng tới đối tượng qua các môn tương ứng. Nó kinh nghiệm đối tượng đang tiếp xúc với một trong năm căn nhưng nó không thấy, nghe, ngửi, nếm và xúc chạm như ngũ thức. Nếu đối tượng tiếp xúc với ý môn chứ không tiếp xúc với một trong ngũ môn thì ý môn hướng tâm sẽ sinh khởi, đó là một loại tâm khác với ngũ môn hướng tâm; nó đảm nhận chức năng chỉ hướng đến đối tượng qua ý môn mà thôi.

Trong quá trình sinh và diệt của các tâm hộ kiếp, mùi, chẳng hạn, có thể sinh khởi và in dấu lên sắc là tỷ căn. Hộ kiếp quá khứ sinh khởi và diệt đi và được tiếp nối bởi hộ kiếp rung động và lại được tiếp nối bởi hộ kiếp dứt dòng. Hộ kiếp dứt dòng được tiếp nối bởi ngũ môn hướng tâm. Tâm này hướng tới đối tượng, nó biết rằng đối tượng đang in dấu lên tỷ môn nhưng nó vẫn chưa thể ngửi được. Điều ấy giống như khi ta biết một vị khách đã tới cửa nhưng vẫn chưa nhìn thấy được người ấy và không biết người ấy là ai.

Tất cả chúng ta đều có những vị khách tới thăm. Khi nói đến các vị khách, ta dễ nghĩ đến con người, nhưng trên thực tế, các vị khách của chúng ta lại là các đối tượng khác nhau xuất hiện qua mắt, tai, mũi, lưỡi, thân và ý. Khi thấy đối tượng thị giác xuất hiện qua mắt thì đối tượng thị giác là vị khách của chúng ta. Khi nghe âm thanh thì âm thanh là vị khách của chúng ta. Khi ta không nghe thì âm thanh chưa xuất hiện, vị khách của chúng ta chưa xuất hiện qua nhĩ môn. Khi mùi xuất hiện, mùi là một vị khách xuất hiện qua tỷ môn chỉ trong một khoảnh khắc và sau đó biến mất. Bất cứ khi nào một đối tượng xuất hiện qua các môn thì đối tượng đó được coi là một vị khách tới qua môn đó. Đối tượng ấy chỉ xuất hiện trong một khoảnh khắc ngắn ngủi và biến mất đi hoàn toàn không bao giờ quay trở lại trong vòng luân hồi.

Những người già cả thường cảm thấy cô đơn khi không có ai bên cạnh. Khi còn trẻ họ gặp gỡ nhiều người, họ vui thú với sự có mặt của người thân và bè bạn. Nhưng khi họ già hơn thì số lượng những vị khách (mà họ nhìn nhận là con người) giảm đi. Khi ta hỏi những người già điều gì họ mong muốn nhất, họ thường trả lời rằng họ muốn có những người khác

bên cạnh. Họ cảm thấy hạnh phúc khi có người tới thăm, họ thực sự muốn trò chuyện với mọi người. Tuy nhiên, trên thực tế, tất cả mọi người đều có khách tại mỗi khoảnh khắc thấy, nghe, ngửi, nếm hay kinh nghiệm đối tượng xúc chạm. Thông thường khi những vị khách như vậy tới, tâm căn tham sinh khởi và vui thú với những gì xuất hiện qua mắt, tai, mũi, lưỡi, hay thân.

Có những loại khách khác nhau. Không ai thích một vị khách có lòng dạ xấu xa, nhưng ai cũng muốn gặp gỡ người thân và bè bạn. Trên thực tế, những đối tượng khác nhau xuất hiện qua các căn chỉ là sắc (rūpa) mà thôi. Sắc không biết gì cả và vì vậy nó không có ý định xấu đối với ai hết. Vậy khi nào vị khách ấy là kẻ thù, người thân hay bạn hữu? Thực chất, khi một đối tượng xuất hiện và có sự vui thú và dính mắc vào đối tượng ấy thì khi đó có kẻ thù. Bởi sự vui thú với dính mắc là bất thiện pháp (akusala dhamma). Bất thiện pháp (akusala dhamma) không phải là một người bạn cho bất kỳ ai. Còn thiện pháp (kusala dhamma) thì giống như những người thân, sẵn sàng giúp đỡ, nhiệt tình tương trợ vào mọi lúc. Như vậy chúng ta cần phải biết những đặc tính khác biệt của tâm thiện (kusala citta) và tâm bất thiện (akusala citta).

Bất thiện tâm là pháp xấu ác, có hại, giống như kẻ thù và ngược với bạn hữu. Khi ta nghĩ về một kẻ thù, ta có thể sợ hãi và không muốn có mặt người ấy. Tuy nhiên, đó chính là tâm bất thiện có tính chất xấu ác, là duyên tố tạo ra kẻ thù trong tương lai. Ngược lại, thiện tâm, giống như một người thân và bạn hữu, lại là duyên tố cho "sự thăm hỏi" của người thân và bạn hữu trong tương lai[108].

Sắc không phải là duyên tố cho bạn hay thù, bởi sắc không biết gì cả; nó không có những tác ý xấu hay tốt. Âm thanh xuất hiện chỉ là một thực tại không kinh nghiệm gì cả, nó không mong muốn ai nghe nó. Âm thanh là sắc sinh khởi bởi có những duyên tố cho nó sinh khởi. Âm thanh in dấu lên nhãn căn luôn phụ thuộc vào các duyên tố. Khi ngủ say, chúng ta không nghe thấy cả những âm thanh đáng ghê sợ, điếc tai của sấm sét. Khi đó âm thanh của tiếng sấm không phải là vị khách của chúng ta. Tuy nhiên đối với một số người khác thì đó lại là vị khách của họ nếu có những duyên tố được tích lũy khiến cho nhĩ căn của người ấy được tác động (in dấu) bởi

âm thanh đó. Cũng tùy thuộc vào các yếu tố làm duyên mà một đối tượng có thể là vị khách của ai đó qua các môn như mắt, tai, mũi, lưỡi và thân. Nghiệp (kamma) được tích lũy sẽ tạo nên sự sinh khởi của tâm quả (vipākacitta), cái kinh nghiệm đối tượng qua các môn ấy.

Như vậy các vị khách xuất hiện qua mắt, tai, mũi, lưỡi, thân là đối tượng thị giác, âm thanh, mùi, vị và đối tượng xúc chạm, chúng chỉ xuất hiện trong một khoảnh khắc và rồi diệt đi, chúng biến mất không còn bao giờ quay lại. Không có chúng sinh, con người, tự ngã hay bất cứ cái gì ở đó. Không ai biết được trong một ngày, vị khách nào sẽ tới qua cửa nào và vào khoảnh khắc nào.

Bất cứ khi nào tâm kinh nghiệm đối tượng qua mắt, qua các căn khác hay qua ý căn thì đều được gọi là tâm lộ (vīthi-citta), tức là tâm sinh khởi trong một lộ trình. Ngũ môn hướng tâm, cái tiếp nối hộ kiếp dứt dòng (bhavangupaccheda) là tâm lộ đầu tiên của một lộ trình qua ngũ môn. Tâm này đảm nhận chức năng hướng tới đối tượng, nó chỉ biết rằng đối tượng đang in dấu trên ngũ căn. Như vậy, nó khác với tâm đảm nhận chức năng thấy hay các ngũ thức khác. Nếu ngũ môn hướng tâm vẫn chưa sinh khởi và diệt đi thì các tâm lộ khác của lộ trình qua ngũ môn đó chưa thể sinh khởi, dù đó là lộ trình qua ngũ môn, nhĩ môn, tỉ môn, thiệt môn hay thân môn.

Như vậy, ngũ môn hướng tâm là tâm lộ đầu tiên trong một lộ trình tâm và nó hướng tới đối tượng qua một trong năm môn. Vì vậy nó được gọi là pañca-dvārā-vajjana-citta-citta (ngũ môn hướng tâm)[109] và được đặt tên theo môn tương ứng. Khi nó hướng đến đối tượng thị giác qua nhãn môn, nó được gọi là nhãn môn hướng tâm (cakkhu-dvārāvajjana-citta). Cũng như vậy, các ngũ môn hướng tâm hướng đến đối tượng qua các môn khác được gọi là nhĩ môn hướng tâm, tỉ môn hướng tâm, thiệt môn hướng tâm và thân môn hướng tâm. Tuy nhiên tên chung "ngũ môn hướng tâm" cũng có thể được sử dụng cho mỗi loại tâm này, vì nó đảm nhận chức năng hướng tới tất cả năm môn đó.

Có một loại tâm khác là tâm lộ đầu tiên của lộ trình ý môn kinh nghiệm các đối tượng khác nhau qua ý môn. Trước khi tâm thiện hoặc tâm bất thiện trong một lộ trình ý môn sinh khởi nghĩ về những đối tượng khác nhau thì

phải có một tâm đảm nhận chức năng hướng tới đối tượng đang tiếp xúc với ý môn. Tâm này, cái được gọi là ý môn hướng tâm, là tâm lộ (vīthi-citta) đầu tiên của lộ trình qua ý môn. Nếu tâm này không sinh khởi thì các tâm lộ kinh nghiệm đối tượng qua ý môn không thể sinh khởi. Ý môn hướng tâm khác với ngũ môn hướng tâm. Ngũ môn hướng tâm chỉ có thể sinh khởi ở lộ trình của ngũ môn mà không thể sinh khởi ở lộ trình ý môn. Còn ý môn hướng tâm chỉ có thể đảm nhận chức năng hướng tâm qua ý môn.

Như vậy có hai loại tâm lộ đảm nhận chức năng ngũ môn hướng tâm: Ngũ môn hướng tâm đảm nhận chức năng hướng tâm qua ngũ môn và ý môn hướng tâm đảm nhận chức năng hướng tâm qua ý môn.

Chúng ta có thể phân vân liệu ngũ môn hướng tâm hiện giờ có đang sinh khởi không? Chắc chắn phải có, nếu không sẽ không có cái thấy, nghe, ngửi, nếm hay kinh nghiệm đối tượng xúc chạm. Tại khoảnh khắc này, cũng có ý môn hướng tâm. Các tâm lộ khác nhau sinh khởi kinh nghiệm đối tượng qua một trong ngũ môn và rồi diệt đi. Khi lộ trình ngũ môn kết thúc, có nhiều tâm hộ kiếp xuất hiện liên tiếp và rồi tâm lộ của lộ trình ý môn sinh khởi kinh nghiệm cùng đối tượng với các tâm lộ của lộ trình ngũ môn trước đó. Chúng kinh nghiệm đối tượng này qua ý môn (là tâm sinh trước ngũ môn hướng tâm và được gọi là hộ kiếp dứt dòng)[110].

Khi ngủ say, chúng ta không kinh nghiệm bất cứ đối tượng nào qua một trong sáu căn, ngũ môn hướng tâm hay ý môn hướng tâm không thể sinh khởi ở thời điểm đó. Cũng như vậy, khi không ngủ, có những khoảnh khắc chúng ta không thể kinh nghiệm bất cứ đối tượng nào qua một trong sáu môn. Tại những khoảnh khắc đó, ngũ môn hướng tâm và ý môn hướng tâm không sinh khởi, thay vào đó, có các tâm hộ kiếp sinh khởi giữa những lộ trình khác nhau của tâm.

Trong lộ trình ngũ môn, có bảy loại tâm lộ sinh khởi theo một trật tự cố định. Khi tâm lộ đầu tiên – ngũ môn hướng tâm sinh khởi, nó đảm nhận chức năng hướng tới đối tượng và khi diệt đi, nó đảm nhận chức năng làm duyên cho tâm lộ thứ hai sinh khởi. Trong lộ trình nhãn môn, nhãn thức sinh khởi và đảm nhận chức năng của cái thấy chỉ một lần và diệt đi. Cũng như vậy đối với trường hợp của các lộ trình ngũ môn khác: nhĩ thức, tỷ

thức, thiệt thức và thân thức sinh khởi, đảm nhận chức năng của chúng một lần và diệt đi. Các loại tâm nằm ngoài ngũ song thức này không thể tiếp nối ngũ môn hướng tâm.

Ngũ môn hướng tâm là tâm lộ đầu tiên. Nhãn thức hay một trong các loại thức khác là tâm lộ thứ hai trong lộ trình ấy. Khi tâm lộ thứ hai đã diệt đi và được tiếp nối bởi tâm lộ thứ ba, đó là tiếp nhận tâm (sampaṭicchana-citta). Tâm này đảm nhận chức năng tiếp nhận (sampaṭicchana). Nó tiếp nhận đối tượng từ môt trong các thức tương ứng. Khi tiếp nhận tâm (sampaṭicchana-citta) diệt đi, tâm lộ thứ tư xuất hiện, đó là suy đạt tâm (santīraṇa-citta). Tâm này đảm nhận chức năng thẩm định (suy đạt) đối tượng, nó thẩm định đối tượng chỉ một lần và rồi diệt đi. Tâm lộ thứ năm là xác định tâm (votthapana-citta). Đó thực chất là cùng một loại tâm với ý môn hướng tâm (mano-dvārāvajjana-citta). Nhưng trong lộ trình ngũ môn hướng tâm, nó đảm nhận chức năng xác định đối tượng và vì vậy nó được gọi theo chức năng của nó là xác định tâm (votthapana-citta). Nó xác định liệu tâm thiện, tâm bất thiện hay tâm duy tác sẽ tiếp nối. Nó dọn đường cho các loại tâm này.

Khi xác định tâm đã diệt đi, tâm lộ thứ sáu sinh khởi. Nó có thể là tâm thiện, tâm bất thiện hay đại duy tác (mahā-kiriyacitta). Có nhiều loại thiện, bất thiện, đại duy tác khác nhau và trong một lucng tốc hành tâm (javana-citta), những tâm ấy sẽ thuộc cùng loại thiện, bất thiện, đại duy tác. Chúng đảm nhận chức năng của javana (đổng lực tâm, tốc hành tâm) "chạy qua" đối tượng[111]. Như đã nói đến trong *Chú Giải Bộ Pháp Tụ – Aṭṭhasālinī* (Quyển I, phần II, Chương I, mục 63, ấn bản 1976), loại tâm này "được tích lũy do năng lực của chuỗi tốc hành tâm".

Tất cả các loại tâm lộ kinh nghiệm đối tượng qua mắt, tai, mũi, lưỡi, thân và ý môn sinh khởi theo một trật tự cố định. Trật tự cố định này (citta niyāma) xảy ra theo lộ trình của nó do duyên và không có tự ngã nào có thể có khả năng kiểm soát trật tự này.

Bởi các duyên tương ứng mà tâm lộ đầu tiên – ngũ môn hướng tâm – sinh khởi đảm nhận chức năng của nó một lần và rồi diệt đi. Loại tâm lộ thứ hai trong lộ trình qua nhãn môn là nhãn thức sinh khởi, đảm nhận chức năng của cái thấy một lần và rồi diệt đi. Loại thứ ba là tiếp nhận tâm

(sampaṭicchana-citta) sinh khởi một lần và rồi diệt đi. Loại thứ tư là suy đạt tâm (santīraṇa-citta) sinh khởi chỉ một lần. Loại tâm lộ thứ năm là xác định tâm (votthapana-citta) sinh khởi chỉ một lần. Loại tâm lộ thứ sáu có thể là thiện, bất thiện, đại duy tác đảm nhận chức năng của tốc hành tâm và chức năng này được đảm nhận bảy lần bởi bảy tốc hành tâm sinh khởi liên tiếp. Các tốc hành tâm (javana-citta) xếp theo chuỗi tiếp nối như vậy cũng là do duyên. Việc loại tâm lộ này xuất hiện rồi diệt đi bảy lần một cách liên tiếp cũng là do các duyên tố quyết định.

Đối với những người chưa phải là A la hán, tâm đảm nhận chức năng của tốc hành tâm phải là tâm thiện hoặc tâm bất thiện. Đối với các vị A la hán, không còn tâm thiện hay tâm bất thiện nữa mà là đại duy tác tâm đảm nhận chức năng của tốc hành tâm. Một vị A la hán chỉ có các tâm thuộc loại tâm quả và tâm duy tác. Có một vài loại tâm duy tác. Sau cái thấy, nghe, nếm, ngửi, kinh nghiệm đối tượng xúc chạm và trong khi suy nghĩ, lúng tốc hành tâm (javana-citta) của một vị A la hán được gọi là duy tác hiệp thế (thế gian). Vào khoảnh khắc ấy, tâm kinh nghiệm đối tượng thị giác, âm thanh, mùi, vị, đối tượng xúc chạm, là những đối tượng thuộc về hiệp thế.

Sau khoảnh khắc của cái thấy, ta vui thú với những gì đã thấy và khi ấy, bất thiện tâm có căn tham xuất hiện bảy lần. Như vậy, bất thiện tâm sẽ xuất hiện bảy lần thường xuyên hơn nhãn thức, cái chỉ thấy một lần. Bằng cách ấy, bất thiện được tích lũy trong cuộc sống hàng ngày và điều này liên quan đến tất cả chúng ta. Do những tích lũy ngoan cố của bất thiện, sự tận diệt phiền não là cực kỳ khó khăn, nó không thể được đạt tới nếu không có hiểu biết đúng về thực tại. Nếu ai đó cho rằng tận diệt phiền não là dễ dàng thì người ấy cần phải học về lộ trình của sự tích lũy, sự tích lũy của tham, sân, si và tất cả những thói xấu khác. Chúng ta cần phải biết rằng phiền não sinh khởi bảy lần thường xuyên hơn cái thấy, nghe, ngửi, nếm và kinh nghiệm sự xúc chạm – những loại tâm chỉ sinh khởi một lần. Nếu ai đấy còn mong đợi và vẫn còn thắc mắc khi nào mình sẽ xuyên thấu được Tứ Thánh Đế thì người ấy đã không tính đến nhân và quả như chúng là, người ấy không suy xét những nhân duyên đã được tích lũy trong vòng sinh tử luân hồi. Chúng ta cần phải phát triển hiểu đúng về đặc tính của tất cả các loại thực tại để có thể biết được chúng như chúng là. Khi ấy, chúng

ta sẽ xuyên thấu Tứ Thánh Đế, các phiền não có thể được tận diệt theo từng giai đoạn.

Khi ta nghe Pháp hay nghiên cứu đối tượng của tâm, chánh niệm của tứ niệm xứ (satipaṭṭhāna) có thể hay biết về các thực tại như chúng là và khi ấy ta đang đi theo sự thực hành đúng đắn. Điều đó có nghĩa là chúng ta đang phát triển con đường sẽ dẫn đến sự chứng ngộ niết bàn, thực tại là nơi chấm dứt của mọi phiền não. Khi chánh niệm không hay biết về các đặc tính của thực tại đang xuất hiện, chúng ta đang không phát triển con đường dẫn tới sự tận diệt phiền não, kể cả khi có thiện pháp (kusala dhamma) sinh khởi.

Cuốn *Chú Giải Bộ Pháp Tụ – Aṭṭhasālinī* có nói trong phần Mātikā (Quyển I, phần I, chương I, *Mẫu đề Tam*, mục 44, ấn bản 1976) rằng các pháp bất thiện (akusala dhamma) cũng như pháp thiện (kusala dhamma) nếu không thuộc con đường Bát Chánh Đạo[112] sẽ dẫn tới sự tích lũy tiếp tục của vòng luân hồi. Chúng ta đọc về các bất thiện và thiện không thuộc Bát Chánh Đạo như sau:

"Dẫn tới sự tích lũy [ācayagāmin] là những trạng thái riêng biệt lặp lại, sinh và tử trong vòng luân hồi như một người xếp gạch xếp lớp này sau lớp khác tạo nên một bức tường."

Khi ta không hay biết về đặc tính của thực tại khi chúng xuất hiện, không hiểu chúng như chúng là, thì dù bất kể bất thiện pháp hay thiện pháp đang có mặt, ta vẫn đang tích lũy và chồng chất kiếp sống này sau kiếp sống khác, giống như một người xếp gạch, đặt những lớp gạch lên nhau, lớp này sau lớp kia cho đến khi nó trở thành một bức tường. Tuy nhiên khi chánh niệm xuất hiện hay biết đặc tính của thực tại như chúng là, đó chính là Đạo lộ; đó là sự tán ly (apācayagāmin)[113], bởi ta không chồng chất pháp dẫn tới sự tích lũy, cũng giống như một người phá đi các bức tường mà những người xếp gạch đã tạo nên. Tại khoảnh khắc này chúng ta giống người phá gạch hay chúng ta giống người xếp gạch?

Tâm lộ đầu tiên, ngũ môn hướng tâm; tâm lộ thứ hai, một trong ngũ song thức; tâm lộ thứ ba, tiếp nhận tâm; tâm lộ thứ tư, suy đạt tâm; tâm lộ thứ năm, xác định tâm; những tâm này không sinh khởi theo chuỗi bởi mỗi loại

chỉ có một tâm sinh và rồi diệt đi. Mặc dù xác định tâm có thể sinh khởi hai hoặc ba lần nếu sắc là đối tượng đã diệt đi trước khi luồng tốc hành tâm xuất hiện[114], cũng không thể nói rằng xác định tâm sinh khởi theo chuỗi riêng như trong trường hợp của tốc hành tâm.

Chỉ có một loại tâm lộ thứ sáu là tốc hành tâm (javana-citta) mới xếp trong một chuỗi (luồng, chặp) liên tục, bởi thường có bảy tâm thuộc loại này sinh và diệt một cách liên tiếp. Khi chúng ta bị bất tỉnh, tốc hành tâm sinh và diệt sáu lần và trước khi chúng ta chết, nó chỉ sinh khởi năm lần liên tiếp. Vì tốc hành tâm sinh và diệt liên tiếp bảy lần, chúng sinh khởi thường xuyên hơn những loại tâm lộ khác. Vì vậy người ta nói rằng các tâm lộ tốc hành (javana vīthi-citta) xếp với nhau theo một chuỗi.

****

Câu hỏi

1. Thế nào là vô gián duyên (anantara-paccaya)?
2. Có bao nhiêu chủng loại (jāti) của tâm và tâm sở và đó là những loại nào?
3. Thế nào là tâm lộ (vīthi-citta?) Tâm nào không phải là tâm lộ?
4. Thế nào là hộ kiếp quá khứ (atīta-bhavanga)?
5. Có thể có tâm hộ kiếp (bhavanga-citta) khi ta không ngủ hay không?
6. Những đối tượng nào được biết bởi ngũ môn hướng tâm và thông qua các môn (cửa giác quan) nào?
7. Thông qua các môn nào ý môn hướng tâm biết một đối tượng?
8. Thông qua bao nhiêu môn tâm nhận biết pháp trần?
9. Chức năng nào được đảm nhận bởi ngũ môn hướng tâm và thông qua các môn nào?

10. Các chức năng nào được đảm nhận bởi ý môn hướng tâm và qua bao nhiêu môn?

CHƯƠNG 11
CÁC LỘ TRÌNH KHÁC NHAU

Khi chúng ta thấy và dính mắc vào đối tượng thị giác, vui thú với đối tượng ấy, dường như đó chỉ là một sự dính mắc "bình thường" và vô hại. Tuy nhiên chúng ta phải nhận ra rằng ngay cả sự dính mắc bình thường cũng là một pháp có hại. Kết quả của nó là đau khổ (dukkha) và sự tích lũy dần dần các duyên tố gây thêm đau khổ về sau. Đúng là khổ không sinh khởi ngay lập tức khi chỉ có một lượng dính mắc nhỏ. Tuy nhiên khi dính mắc đã được tích lũy nhiều hơn thì nó sẽ trở nên mạnh mẽ và có thể lớn tới mức độ của một triền cái (nīvaraṇa), là một loại phiền não cản trở thiện pháp, mang đến lo âu và o bế. Khi ấy tính chất nặng nề sẽ trở nên rõ ràng, sự nặng nề của bất thiện (akusala), là pháp có tính chất trạo cử, bất an.

Chúng ta có thể tự mình tìm hiểu xem liệu trong một ngày, từ khi thức giấc cho tới khi đi ngủ, lu ồng tốc hành tâm (javana-citta) bất thiện hay lu ồng tốc hành tâm thiện sinh khởi thường xuyên hơn. Chúng ta có thể làm gì để thoát khỏi bất thiện? Trên thực tế, chúng ta đều đang dùng thuốc độc, thứ thuốc độc của bất thiện, và khi nhận ra điều ấy, chúng ta cần phải tìm ra loại thuốc đúng để chữa bệnh. Nếu ta không nhận ra rằng mình đang dùng thuốc độc thì chúng ta sẽ tích lũy xu hướng dùng thêm nó. Hiệu ứng độc hại của nó sẽ dần càng tăng thêm. Chỉ có một loại thuốc có thể chữa lành cho chúng ta, đó là sự phát triển hiểu biết đúng đắn về thực tại, sự phát triển của tứ niệm xứ (satipaṭṭhāna). Nếu chánh niệm (sati) của tứ niệm xứ chưa sinh khởi, sẽ không có cách nào thoát khỏi sự tích lũy bất thiện pháp. Bất thiện sẽ được tích lũy hiều hơn nữa và sẽ không nhiều cơ hội cho sự sinh khởi của các loại thiện pháp khác nhau. Trong khi ấy, khi ta phát triển tứ niệm xứ, chánh niệm có thể sinh khởi thay cho bất thiện và khi ấy, xác định tâm (votthapana-citta) – tâm sinh khởi ngay trước lu ồng tốc hành tâm – có thể là vô gián duyên[115] cho sự sinh khởi của thiện tâm tùy theo tích lũy của mỗi người. Tâm thiện (kusala citta) có thể sinh kèm với mức độ chánh niệm hay biết thực tại đang xuất hiện.

Các lu ồng tâm lộ tốc hành (javana vīthi-citta) thiện và các lu ồng bất thiện sinh và diệt một cách liên tiếp và chúng luôn tích lũy thiện hoặc bất thiện. Điều ấy khiến mỗi người có những xu hướng tích lũy khác nhau và có

những hành xử khác nhau. Những tích lũy trong tâm của mỗi người là vô cùng phức hợp. Kể cả các vị A la hán, những người đã đạt đến mức độ toàn hảo, cũng có những xu hướng khác nhau. Họ nổi trội với những phẩm chất khác nhau. Ngài Xá Lợi Phất (Sāriputta) là bậc thượng thủ về trí tuệ, Ngài Mục Kiền Liên (Moggallāna) là bậc thượng thủ về thần thông, Ngài Đại Ca Diếp (Mahā Kassapa) là bậc thượng thủ về hạnh đầu đà, Ngài cũng khuyến khích mọi người tu tập theo hạnh đầu đà, và Ngài A Nâu Lâu Đà (Anuruddha) là bậc thượng thủ về thiên nhãn thông. Các tâm lộ tốc hành của mỗi chúng ta đều xếp theo luồng, tích lũy các loại thiện và bất thiện hết lần này này sang lần khác. Chính vì lý do ấy mà bây giờ, chúng ta suy nghĩ, nói và hành xử theo những cách hoàn toàn khác nhau.

Các tâm thiện (kusala), bất thiện (akusala) hay đại duy tác (mahā-kiriya) xếp trong luồng tốc hành tâm khiến mọi người có những cách hành xử khác nhau nơi thân và khẩu. Có thể có những người thấy một vị A la hán và coi thường vị ấy, họ phán xét vị ấy bởi hành vi bên ngoài mà vị ấy đã tích lũy từ rất rất lâu. Vị Bà la môn Vassakāra, khi đó là Quốc vương nước Ma Kiệt Đà (Magadha) chẳng hạn. Ông ta đã mắc một sai lầm nghiêm trọng khi phán xét sai về một vị A la hán qua hành vi bên ngoài của vị ấy. Khi vị Bà la môn thấy Đại Ca Chiên Diên (Mahā Kacchana) đi xuống từ trên núi, ông ta nói rằng Đại Ca Chiên Diên có hành vi giống một con khỉ. Sự kiêu ngạo của Vassakāra được duyên bởi sự tích lũy các tâm lộ tốc hành của ông ta. Đức Phật huấn thị vị Bà la môn này sám hối với ngài Đại Ca Chiên Diên, nhưng ngã mạn đã tích lũy đã khiến ông ta không thể làm như vậy. Đức Phật đã tiên đoán rằng Bà la môn Vassakāra sau khi chết sẽ tái sinh thành một con khỉ trong cánh rừng tre. Vì thế Vassakāra đã trồng chuối và những thứ khác mà loài khỉ có thể ăn được để khi tái sinh thành một con khỉ trong rừng tre, ông ta sẽ có sẵn vật thực để ăn.

Chúng ta nên thấy mối hiểm họa của sự tích lũy bất thiện pháp trong các tốc hành tâm lộ (javana vīthi-citta) sinh và diệt một cách liên tiếp bảy chặp. Bất thiện được tích lũy đi tích lũy lại cho đến khi trở thành bản chất của mỗi người và thể hiện ra trong hành vi và lời nói. Những hành xử đã tích lũy ấy được gọi là "vāsanā" (tiền khiên tật)[116] trong tiếng Pāli. Kể cả khi một người đã trở thành A la hán, vẫn có những xu hướng được tích lũy trong tâm tạo duyên cho các cách hành xử khác nhau. Đức Phật là người

duy nhất có thể tận diệt được các tiềm khiên tật (vāsanā). Tất cả các vị A la hán đã tận diệt mọi phiền não một cách hoàn toàn đến mức mà không còn một chút mầm mống cấu uế nào còn tồn tại trong các vị ấy, tuy nhiên các vị ấy không thể tận diệt được các tiềm khiên tật. Đó là bởi họ đã tích lũy các tiềm khiên tật trong một khoảng thời gian vô cùng tận trong vòng luân hồi do năng lực của các tốc hành tâm lộ.

Tóm tắt lại các loại tâm lộ (vīthi-citta) khác nhau trong lộ trình qua ngũ môn, chúng bao gồm 7 loại:

1. Tâm lộ thứ nhất là ngũ môn hướng tâm (pañca-dvārāvajjana-citta)

2. Tâm lộ thứ hai là ngũ song thức[117] (dvi-pañca-viññāṇa) là nhãn thức, nhĩ thức, tỉ thức, thiệt thức và thân thức.

3. Tâm lộ thứ ba là tiếp nhận tâm (sampaṭicchana-citta) tiếp nhận đối tượng của tâm trước nó (một trong ngũ thức) sau khi thức đó đã diệt đi.

4. Tâm lộ thứ tư là suy đạt tâm (santīraṇa-citta) xem xét và thẩm định về đối tượng.

5. Tâm lộ thứ năm là xác định tâm (votthapana-citta) đảm nhận chức năng xác định xem tâm tiếp theo sẽ là tâm thiện, tâm bất thiện hay tâm duy tác (trong trường hợp của một vị A la hán).

6. Tâm lộ thứ sáu là luồng tốc hành tâm lộ (javana vīthi-citta) thường xuất hiện trong bảy chặp liên tiếp. Javana có thể được dịch là đổng lực hay chạy, tốc hành. Nó chạy một cách nhanh chóng qua đối tượng với tâm thiện, tâm bất thiện hay tâm duy tác.

7. Tâm lộ thứ bảy là tâm đăng ký (tadārammaṇa vīthi-citta). "Tadārammaṇa" có nghĩa là "đối tượng ấy" được dịch ra tiếng Anh là "đăng ký". Nó đảm nhận chức năng tiếp nhận đối tượng, bám vào đối tượng sau các tốc hành tâm nếu đối tượng ấy vẫn chưa diệt đi, bởi sắc tồn tại không nhiều hơn 17 sát na tâm.

Nếu sắc (rūpa) sinh khởi tại thời điểm của hộ kiếp quá khứ (atīta-bhavanga), tóm tắt sau sẽ thể hiện 15 tâm đầu tiên sinh khởi trong quá trình tồn tại của sắc đó.

- Khi một sắc sinh và in dấu lên một trong các ngũ căn, sát na đầu tiên của tâm sinh và diệt được gọi là hộ kiếp quá khứ (atīta-bhavanga).
- Hộ kiếp rung động (bhavanga calana) là sát na tâm thứ hai.
- Hộ kiếp dứt dòng (bhavangupaccheda) là sát na tâm thứ ba.
- Ngũ môn hướng tâm là sát na tâm thứ tư.
- Một trong các ngũ song thức là sát na tâm thứ năm.
- Tiếp nhận tâm là sát na tâm thứ sáu.
- Suy đạt tâm là sát na tâm thứ bảy.
- Xác định tâm là sát na tâm thứ tám.
- Tốc hành tâm (javana-citta) thứ nhất là sát na tâm thứ chín.
- Tốc hành tâm thứ 2 là sát na tâm thứ mười.
- Tốc hành tâm thứ 3 là sát na tâm thứ mười một.
- Tốc hành tâm thứ 4 là sát na tâm thứ mười hai.
- Tốc hành tâm thứ 5 là sát na tâm thứ mười ba.
- Tốc hành tâm thứ 6 là sát na tâm thứ mười bốn.
- Tốc hành tâm thứ 7 là sát na tâm thứ mười lăm.

Kể từ khoảnh khắc hộ kiếp quá khứ (atīta-bhavanga), thời điểm mà sắc (rūpa) là đối tượng sinh khởi, có 15 sát na trôi qua cho đến khi tốc hành tâm thứ bảy diệt đi. Như vậy vẫn còn hai sát na nữa trước khi sắc diệt hẳn, vì so với tuổi thọ của danh (nāma) thì sắc (rūpa) tồn tại lâu hơn 17 lần. Những người sinh ra ở các cõi dục giới có tích lũy nghiệp (kamma) trong quá khứ liên quan đến đối tượng thị giác, âm thanh, mùi, vị, đối tượng xúc chạm, tức là các đối tượng của ngũ quan. Khi các tốc hành tâm đi qua một đối tượng ngũ quan và đối tượng ấy vẫn chưa diệt, nghiệp sẽ tạo duyên cho sự sinh khởi của một tâm quả sau luồng tốc hành tâm dưới dạng tâm mót hay tâm đăng ký (tadālambana-citta), nó "treo" trên đối tượng ấy. Điều này tương ứng với bản chất của các chúng sinh ở cõi dục giới. Tâm mót (tadālambana-citta) tiếp nhận đối tượng sau luồng tốc hành tâm (javana-citta) và có hai tâm như vậy nối tiếp nhau.

Tâm mót (tadālambana-citta) là tâm lộ cuối cùng đảm nhận chức năng trong một lộ trình và kinh nghiệm đối tượng qua các môn tương ứng. Sau đó, tâm hộ kiếp lại sinh khởi nối tiếp nhau cho đến khi các tâm lộ của lộ trình mới sinh khởi và kinh nghiệm đối tượng qua một trong các môn.

Tại khoảnh khắc của tâm hộ kiếp (bhavanga-citta), thế giới này không xuất hiện. Không có sự ghi nhớ nào liên quan đến con người và các sự kiện khác nhau trên thế giới này. Cũng giống như khi ta ngủ say và không có sự hay biết về tất cả những gì liên quan đến thế giới. Tại khoảnh khắc ta ngủ say hay giữa các lộ trình tâm, chỉ có các tâm hộ kiếp sinh và diệt. Thức tái tục (paṭisandhi-citta), tâm hộ kiếp (bhavanga-citta) và tử thức (cuti-citta) không phải là các tâm lộ (vīthi-citta), chúng không kinh nghiệm đối tượng qua một trong sáu căn[118]. Tử thức hay tâm tử là tâm cuối cùng của một kiếp sống. Nó đảm nhận chức năng kết thúc một kiếp sống dưới dạng một con người cụ thể. Nó được tiếp nối bởi thức tái tục của kiếp sống mới và sau đó lại là những tâm lộ kinh nghiệm đối tượng liên quan đến thế giới của kiếp sống sau, một kiếp sống khác. Chừng nào tâm tử vẫn chưa sinh khởi thì chúng ta vẫn sống trong kiếp này. Ngoài các tâm hộ kiếp không biết những gì liên quan đến thế giới, có các tâm lộ chỉ có nhiệm vụ biết các đối tượng của thế giới này, tức đối tượng thị giác, âm thanh, mùi, vị và đối tượng xúc chạm.

Một lộ trình qua ngũ môn đầy đủ với bảy loại tâm lộ có thể được tóm tắt như sau:

<table>
<tr><td>Hộ kiếp quá khứ, một sát na</td><td rowspan="3">Không phải là vīthi-citta</td><td rowspan="6">Thời gian sinh, trụ và diệt của một sắc bằng 17 sát na tâm</td></tr>
<tr><td>Hộ kiếp rung động, một sát na</td></tr>
<tr><td>Hộ kiếp dứt dòng, một sát na</td></tr>
<tr><td>Ngũ môn hướng tâm, một sát na</td><td rowspan="3">5 sát na tâm lộ (vīthi-citta)</td></tr>
<tr><td>Một trong các ngũ song thức</td></tr>
<tr><td></td></tr>
</table>

Tiếp nhận tâm, một sát na		
Suy đạt tâm, một sát na		
Xác định tâm, một sát na		
Tâm thiện/bất thiện, hoặc tâm duy tác	7 chặp tốc hành tâm lộ (javana vīthi-citta)	
Tâm thiện/bất thiện, hoặc tâm duy tác		
Tâm thiện/bất thiện, hoặc tâm duy tác		
Tâm thiện/bất thiện, hoặc tâm duy tác		
Tâm thiện/bất thiện, hoặc tâm duy tác		
Tâm thiện/bất thiện, hoặc tâm duy tác		
Tâm thiện/bất thiện, hoặc tâm duy tác		
Tâm mót	2 sát na tâm lộ	
Tâm mót		

Sau khi các tâm lộ của một lộ trình ngũ môn đã sinh khởi kinh nghiệm đối tượng qua một trong ngũ căn (sắc giác quan hay pasāda-rūpa) diệt đi, sẽ có các tâm hộ kiếp sinh và diệt một cách liên tiếp giữa các lộ trình. Sau đó, ý môn hướng tâm sinh khởi và kinh nghiệm qua ý môn (hộ kiếp dứt dòng hay bhavangupaccheda) cùng một đối tượng với các tâm lộ của lộ trình ngũ môn trước đó vừa diệt đi. Lộ trình của các tâm kinh nghiệm đối tượng qua ý môn không kéo dài như lộ trình qua ngũ môn, không có hộ kiếp quá khứ (atīta-bhavanga) trước khi lộ trình qua ý môn bắt đầu. Đối tượng vừa được kinh nghiệm bởi các tâm thuộc lộ trình ngũ môn không còn in dấu lên nhãn căn hay một trong các ngũ căn khác nữa khi lộ trình ý môn bắt đầu. Cần phải có các tâm hộ kiếp trước lộ trình ý môn; hai loại tâm hộ kiếp cuối cùng sinh và diệt đó chính là hộ kiếp rung động (bhavanga calana, tức là nó bị khuấy lên bởi đối tượng đó) và hộ kiếp dứt dòng (bhavangupaccheda).

Sau khi tâm này diệt đi, ý môn hướng tâm sinh khởi và đó chính là tâm lộ đầu tiên của lộ trình ý môn kinh nghiệm cùng một đối tượng với tâm của lộ trình ngũ môn. Ý môn hướng tâm – cái đảm nhận chức năng hướng đến đối tượng qua ý môn thì khác với ngũ môn hướng tâm – cái chỉ đảm nhận chức năng của mình qua một trong ngũ môn. Ý môn hướng tâm "suy ngẫm về" đối tượng và kinh nghiệm nó quá ý môn. Bất cứ khi nào ta suy nghĩ về những đối tượng khác nhau, điều xảy ra rất thường xuyên, thì tại khoảnh khắc đó, tâm không kinh nghiệm đối tượng qua mắt, tai, mũi, lưỡi và thân nữa.

Sau khi hộ kiếp rung động, hộ kiếp dứt dòng và ý môn hướng tâm đã sinh và diệt đi thì tâm thiện hoặc bất thiện sẽ sinh khởi, trong trường hợp của những người không phải là bậc A la hán. Các loại tâm lộ này đảm nhận chức năng tốc hành và chúng sinh diệt liên tiếp bảy lần. Sau khi các tâm ấy diệt đi, nếu như đối tượng là rất rõ[119] sẽ có tâm mót (tadārambana citta) sinh khởi liên tiếp hai lần.

Như vậy sẽ chỉ có ba loại tâm lộ sinh khởi kinh nghiệm đối tượng qua ý môn. Đó là: ý môn hướng tâm (mano dverajjavana vīthi-citta); bảy tốc hành tâm (javana vīthi-citta); hai tâm mót (tadālambana hay tadārammaṇa vīthi-citta).

Tóm tắt lộ trình ý môn với ba loại tâm lộ:

Hộ kiếp rung động, một sát na	Không phải là tâm lộ
Hộ kiếp dứt dòng, một sát na	
Ý môn hướng tâm, một sát na	Tâm lộ
Tâm thiện/bất thiện, hoặc tâm duy tác	7 chặp tốc hành tâm lộ
Tâm thiện/bất thiện, hoặc tâm duy tác	
Tâm thiện/bất thiện, hoặc tâm duy tác	
Tâm thiện/bất thiện, hoặc tâm duy tác	
Tâm thiện/bất thiện, hoặc tâm duy tác	
Tâm thiện/bất thiện, hoặc tâm duy tác	
Tâm thiện/bất thiện, hoặc tâm duy tác	
Tâm mót	2 sát na tâm lộ

Khi ta thấy cái xuất hiện qua mắt, tất cả các tâm lộ sinh khởi trong lộ trình nhãn căn kinh nghiệm đối tượng thị giác qua nhãn môn là các tâm thuộc lộ trình nhãn môn. Có bảy loại tâm lộ khác nhau tất cả. Chúng phụ thuộc vào nhãn môn, kinh nghiệm đối tượng qua nhãn môn chừng nào đối tượng ấy vẫn chưa diệt đi. Cũng như vậy đối với các lộ trình qua bốn môn còn lại. Trong mỗi lộ trình ấy có bảy loại tâm lộ kinh nghiệm đối tượng xuất hiện qua các môn tương ứng chừng nào đối tượng ấy vẫn chưa diệt đi.

Số lượng tâm lộ kinh nghiệm đối tượng trong lộ trình ngũ môn có thể khác nhau. Có bốn loại lộ trình của ngũ môn, được gọi là "vāra" trong tiếng Pāli:

1. Loại vāra thứ nhất là lộ trình kết thúc với tâm mót (tadālambana-citta) được gọi là tadālambana vāra.

2. Loại vāra thứ hai là lộ trình kết thúc với lu ồng tốc hành tâm (javana-citta) được gọi là javana vāra.

3. Loại vāra thứ ba là lộ trình kết thúc với xác định tâm (votthapana-citta) được gọi là votthapana vāra.

4. Loại vāra cuối cùng là lộ trình vô ích được gọi là mogha vāra.

Một vāra là một chuỗi các tâm lộ sinh và diệt một cách liên tiếp và kinh nghiệm đối tượng qua cùng một môn. Trong một số lộ trình, có bảy loại tâm lộ sinh khởi, một số khác thì sáu, một số khác thì năm và một số thì không có tâm lộ nào sinh khởi cả, chỉ có hộ kiếp quá khứ và hộ kiếp rung động.

Trong trường hợp của một lộ trình vô ích, khi sắc in dấu lên một trong các ngũ căn thì hộ kiếp sinh khởi ở thời điểm ấy, tức hộ kiếp quá khứ (atīta-bhavanga) sẽ không được tiếp nối ngay lập tức bởi hộ kiếp rung động (bhavanga calana). Có một vài sát na hộ kiếp quá khứ sinh và diệt trước khi hộ kiếp rung động, cái được khuấy động bởi đối tượng, sinh khởi và tâm này sẽ được tiếp nối bởi vài sát na hộ kiếp rung động sinh và diệt. Vì đối tượng là sắc in dấu lên căn tương ứng sẽ diệt đi (không tồn tại quá 17 sát na tâm), không có đủ duyên cho các tâm lộ sinh và kinh nghiệm đối tượng đã in dấu lên một trong những ngũ môn ấy. Trường hợp đó được gọi là lộ trình vô ích.

Lộ trình vô ích này có thể so sánh với tình huống khi ai đó ngủ say và được đánh thức nhưng vẫn không thức dậy và sau đó lại bị đánh thức tiếp nhưng vẫn không thức dậy. Trong trường hợp của một lộ trình vô ích, ngũ môn hướng tâm không sinh khởi; chỉ có hộ kiếp quá khứ và hộ kiếp rung động. Đối tượng trong lộ trình vô ích đó được gọi là "rất nhẹ" (atiparitta). Bởi nó in dấu lên ngũ căn và chỉ tác động đến các tâm hộ kiếp mà thôi, nó không tạo duyên được cho sự sinh khởi của các tâm lộ; nó diệt đi trước khi những tâm lộ ấy có cơ hội sinh khởi.

Cũng có những trường hợp có một vài hộ kiếp quá khứ sinh và diệt sau đó được tiếp nối bởi một vài hộ kiếp rung động sinh và diệt, sau đó hộ kiếp dứt dòng sinh khởi và dòng tâm hộ kiếp ngưng lại. Khi ấy ngũ môn hướng tâm rồi một trong các ngũ song thức, rồi tiếp nhận tâm, rồi suy đạt tâm có thể sinh khởi và diệt đi tiếp nối nhau. Sau đó, xác định tâm sinh khởi nhưng vì sắc không thể tồn tại quá 17 sát na tâm cho nên cũng không có cơ hội cho các tốc hành tâm sinh khởi để kinh nghiệm sắc đó. Trong trường hợp ấy, lại có hai hoặc ba sát na của xác định tâm sinh và diệt rồi sau đó sắc diệt đi và lộ trình kết thúc. Loại lộ trình này được gọi là lộ trình kết thúc với xác định (votthapana vāra) bởi votthapana-citta (xác định tâm) là tâm lộ cuối cùng của lộ trình ấy.

Tất cả những điều này tương ứng với các thực tại sinh khởi trong cuộc sống của chúng ta. Khi một đối tượng in dấu lên một trong ngũ căn thì lộ trình đầy đủ của bảy loại tâm lộ sinh và diệt không phải lúc nào cũng sinh khởi. Có lúc sẽ không có tâm lộ và khi ấy thì được gọi là lộ trình vô ích. Có những lúc, lộ trình sẽ kết thúc với xác định tâm (votthapana-citta) và

được gọi là votthapana vāra. Trong trường hợp ấy, đối tượng được gọi là nhẹ (paritta) bởi nó chỉ làm đối tượng cho năm loại tâm lộ và rồi diệt đi.

Lại có những trường hợp, khi xác đinh tâm sinh và diệt và được tiếp nối bởi bảy tốc hành tâm (javana-citta) sinh và diệt một cách liên tiếp và rồi đối tượng diệt đi. Trong trường hợp ấy tâm mót (tadālambana vīthi-citta) không sinh khởi và lộ trình ấy kết thúc với tốc hành tâm và được gọi là javana vāra, với sáu loại tâm lộ, trong đó loại tâm lộ cuối cùng chính là tốc hành tâm kinh nghiệm đối tượng. Đối tượng của một lộ trình như vậy thì được gọi là lớn (mahanta), bởi vì nó rõ ràng và nó làm duyên được cho sự sinh khởi của tâm thiện hay tâm bất thiện hoặc tâm đại duy tác trong trường hợp của một vị A la hán.

Cuối cùng, cũng có khi tốc hành tâm đã sinh và diệt liên tiếp bảy lần và đối tượng đó vẫn chưa diệt hẳn. Khi ấy lại có duyên cho hai tâm mót (tadārammaṇa-citta) sinh khởi và kinh nghiệm đối tượng vẫn còn chưa diệt đi đó. Các tâm lộ cuối cùng kinh nghiệm đối tượng đó được gọi là tâm mót. Đó là lộ trình kết thúc với tâm mót và được gọi là tadārammaṇavāra. Đối tượng của loại lộ trình này được gọi là rất lớn (atimahanta). Đối tượng này rất rõ ràng, lộ trình chạy qua nó một cách trọn vẹn với tâm lộ mót (tadālambana vīthi-citta) tiếp nối các tâm lộ tốc hành (javana vīthi-citta) kinh nghiệm đối tượng chưa diệt đi.

Trong trường hợp lộ trình qua ý môn, có hai loại lộ trình có thể xảy ra. Loại thứ nhất là lộ trình kết thúc với tốc hành tâm và loại thứ hai là lộ trình kết thúc với tâm mót. Đối tượng của lộ trình kết thúc với tốc hành tâm thì được gọi là "tối" (avibhūta); bởi vì nó không rõ bằng đối tượng của lộ trình kết thúc bằng tâm mót. Đối tượng của lộ trình kết thúc với tâm mót được gọi là "sáng" (vibhūta) bởi vì nó rõ ràng hơn đối tượng của lộ trình kết thúc với tốc hành tâm.

Có sáu cửa giác quan (môn) khác nhau. Môn thứ nhất là phương tiện qua đó các tâm lộ biết một đối tượng khác với đối tượng của tâm hộ kiếp. Trong sáu cửa giác quan qua đó các tâm lộ kinh nghiệm đối tượng thì năm môn là sắc (rūpa) và một môn là danh (nāma). Tóm tắt về sáu môn, chúng bao gồm:

- Nhãn môn (cakkhu-dvāra) là sắc nhãn căn (cakkhu-pasāda rūpa) tức là phần nhạy của mắt[120].
- Nhĩ môn (sota-dvāra) là sắc nhĩ căn (sotappasāda rūpa) tức là phần nhạy của tai.
- Tỉ môn (ghāṇa-dvāra) là sắc tỉ căn (ghānappasāda rūpa) tức là phần nhạy của mũi.
- Thiệt căn (jivhā-dvāra) là sắc thiệt căn (jivhāppasāda rūpa) tức là phần nhạy của lưỡi.
- Thân căn (kāya-dvāra) là sắc thân căn (kāyappasāda rūpa) tức là phần nhạy của thân.
- Ý môn (mano-dvāra) là hộ kiếp dứt dòng (bhavangupacchedacitta)[121], tâm đi trước ý môn hướng tâm.

Sáu sắc là căn (vatthu) nơi sắc (rūpa) sinh khởi trong các cõi có ngũ uẩn, tức bao gồm cả danh (nāma) và sắc (rūpa). Sáu loại sắc này được gọi là căn vật chất (sắc căn). Tóm tắt, chúng bao gồm:

- Cakkhuppasāda rūpa (sắc thần kinh mắt), là cakkhu-vatthu (nhãn căn), tức nơi khởi nguồn, gốc rễ của nhãn song thức (cakkhu-viññāṇa);
- Sotappasāda rūpa (sắc thần kinh tai), là sota-vatthu (nhĩ căn) cho nhĩ song thức (sota-viññāṇa);
- Ghānappasāda rūpa (sắc thần kinh mũi), là ghāṇa-vatthu (tỉ căn) cho tỉ song thức (ghāṇa-viññāṇa);
- Jivhāppasāda rūpa (sắc thần kinh lưỡi), là jivhā-vatthu (thiệt căn) cho thiệt song thức (jivhā-viññāṇa);
- Kāyappasāda rūpa (sắc thần kinh thân), là kāya-vatthu (thân căn) cho thân song thức (kāya-viññāṇa);
- Hadaya rūpa (tâm cơ hay ý căn), là nơi khởi nguồn của tất cả tâm khác với ngũ song thức nói trên trong các cõi có ngũ uẩn.

Năm sắc giác quan vừa có thể là môn, vừa có thể là căn. Sắc nhãn căn (cakkhuppasāda rūpa) là nhãn môn cho tất cả các tâm của lộ trình nhãn môn, bao gồm: nhãn môn hướng tâm, nhãn thức, tiếp nhận tâm, suy đạt tâm, tốc hành tâm và tâm mót, cùng kinh nghiệm đối tượng thị giác qua nhãn căn và chưa diệt đi. Tuy nhiên, sắc thần kinh mắt (cakkhuppasāda

rūpa) cũng là nhãn căn (cakkhu-vatthu), là nơi khởi nguồn của chỉ hai loại nhãn thức, tức tâm quả thiện (kusala vipākacitta) và tâm quả bất thiện (akusala vipākacitta). Các loại tâm khác của lộ trình nhãn môn như nhãn môn hướng tâm, tiếp nhận tâm, suy đạt tâm, xác định tâm, tốc hành tâm và tâm mót thì sinh khởi ở ý căn (hadaya vatthu). Cũng như vậy đối với những trường hợp của các sắc giác quan (pasāda rūpa) khác, chúng là cửa (môn) cho các tâm lộ tương ứng, nhưng chỉ là căn cho các song thức tương ứng mà thôi.

Sắc ý căn là cơ sở, là nơi khởi nguồn cho các tâm liên quan, nhưng không phải là môn.

****

Câu hỏi

1. Tại sao số lượng các tâm lộ của lộ trình ý môn ít hơn số lượng các tâm lộ của các lộ trình ngũ môn?

2. Tâm tham căn kinh nghiệm đối tượng qua bao nhiêu môn?

3. Ngũ môn hướng tâm có thể kinh nghiệm đối tượng qua bao nhiêu môn?

4. Ý môn hướng tâm có thể kinh nghiệm đối tượng qua bao nhiêu môn?

5. Thế nào là lộ trình vô ích (mogha vāra), lộ trình tốc hành (javana vāra), lộ trình xác định (votthapana vāra) và lộ trình mót (tadālambana vāra)?

6. Thế nào là đối tượng tối (avibhūta) và đối tượng sáng (vibhūta)?

7. Sắc nào là căn cho thức tái tục sinh khởi ở cõi có ngũ uẩn?

8. Sắc nào là căn cho tâm bất thiện sinh khởi ở cõi có ngũ uẩn?

9. Sắc nào là căn cho tâm duy tác sinh khởi ở cõi có ngũ uẩn?

10. Những sắc nào là căn cho các tâm thuộc lộ trình nhĩ môn?

11. Những sắc nào là căn cho các tâm sở khác nhau sinh khởi ở cõi có ngũ uẩn?

CHƯƠNG 12
BẢN CHẤT CỦA TỐC HÀNH TÂM
(JAVANA-CITTA)

Sự sinh diệt của các tâm hộ kiếp (bhavanga-citta) và của các tâm lộ, tức là các tâm sinh khởi trong lộ trình, chính là cuộc sống hàng ngày của chúng ta. Khi chúng ta nghe về các thuật ngữ của Giáo pháp mô tả chức năng và đặc tính của các thực tại khác nhau nhưng không hiểu ý nghĩa của các thuật ngữ ấy, ta có thể có sự hoài nghi. Tất cả các thuật ngữ này giải thích các đặc tính của thực tại, những thực tại ấy không chỉ tồn tại trong các cuốn sách mà xuất hiện chính trong cuộc sống hàng ngày. Chúng sinh khởi mỗi khi tâm thấy, nghe, ngửi, nếm, kinh nghiệm đối tượng xúc chạm hoặc suy nghĩ sinh khởi. Ở thời điểm này, chúng ta đang thấy, và như vậy chúng ta có thể biết rằng đang có các tâm sinh khởi trong một lộ trình. Có sự sinh khởi của nhãn môn hướng tâm, của nhãn thức, tiếp nhận tâm, suy đạt tâm, xác định tâm và các tốc hành tâm (javana-citta). Tất cả các tâm này sinh và diệt một cách liên tiếp. Hiểu biết đúng về Giáo pháp sẽ nhắc nhở chúng ta suy xét liệu tốc hành tâm sinh khởi sau cái thấy, cái nghe hay các ngũ quan khác là tâm thiện (kusala citta) hay tâm bất thiện (akusala citta). Các tốc hành tâm sinh khởi theo chặp trong một lượng riêng.

Khi chúng ta học về bốn loại tâm: thiện (kusala citta), bất thiện (akusala citta), quả (vipāka) và duy tác (kiriya), chúng ta sẽ biết tâm nào là nhân, tạo ra quả dưới dạng của tâm quả (vipākacitta) sinh khởi về sau. Chúng ta cũng biết tâm nào là vipāka, là quả được tạo ra bởi nhân là nghiệp đã tạo trong quá khứ. Chúng ta cần phải biết chủng loại (jāti) của tâm sinh khởi trong các lộ trình và của những tâm không sinh khởi trong các lộ trình. Chẳng hạn chúng ta cần phải biết rằng thức tái tục chính là tâm quả, là quả của nghiệp. Chỉ có một nghiệp trong các nghiệp quá khứ là duyên cho thức tái tục sinh khởi tiếp nối tử thức của kiếp sống trước. Thức tái tục là tâm quả đảm nhận chức năng tái sinh chỉ một lần thôi, nó đảm nhận chức năng này một lần duy nhất trong cả một kiếp sống, ở thời điểm đấu tiên của kiếp sống ấy, khi nó tiếp nối tử thức của kiếp sống trước. Như vậy nó không thể đảm nhận chức năng này lần thứ hai trong một kiếp. Thức tái tục sinh khởi và diệt đi ngay lập tức nó, không tồn tại kéo dài.

Thức tái tục, có chủng loại (jāti) là quả (vipāka), là "vô gián duyên" (anatara-paccaya) cho sự sinh khởi tức thì của tâm tiếp theo. Tâm này không phải là tâm lộ (vīthi-citta), nó đảm nhận chức năng hộ kiếp (bhavanga) và cũng là quả. Nghiệp không chỉ làm duyên cho sự sinh khởi của thức tái tục, mà nó còn tạo duyên cho sự sinh khởi của các tâm hộ kiếp. Tâm hộ kiếp tiếp nối ngay sau thức tái tục được gọi là hộ kiếp đầu tiên (paṭhamabhavanga). Các tâm hộ kiếp tiếp theo sinh khởi trong suốt cuộc đời cho đến khi tử thức sinh khởi không được gọi bằng một tên riêng nào. Chúng có nhiều vô kể.

Tâm hộ kiếp sinh và diệt một cách liên tục, nối tiếp nhau, cho đến khi tâm lộ xuất hiện. Các tâm lộ đầu tiên sinh khởi trong một lộ trình là những tâm đảm nhận chức năng hướng đến đối tượng. Có hai loại hướng tâm: ngũ môn hướng tâm đảm nhận chức năng hướng tâm tới các ngũ môn và ý môn hướng tâm đảm nhận chức năng hướng tâm tới ý môn. Cả hai loại tâm này đều là tâm duy tác (kiriyacitta), không phải là tâm thiện (kusala citta), tâm bất thiện (akusala citta) hay tâm quả (vipākacitta). Các loại tâm duy tác này có thể kinh nghiệm cả đối tượng dễ ưa, khả ái (iṭṭhārammaṇa) và đối tượng bất khả ái (aniṭṭhārammaṇa). Trong trường hợp của tâm quả thì khác, bởi tâm quả bất thiện (akusala vipākacitta) chỉ kinh nghiệm đối tượng bất khả ái còn quả thiện (kusala vipākacitta) chỉ kinh nghiệm đối tượng khả ái.

Cuốn *Chú Giải Bộ Pháp Tụ – Atthasālinī* (Quyển I, phần X, chương VI, mục 293) giải thích đặc tính của tâm duy tác là "chỉ làm, hay hành của một chức năng"[122]. Có những loại tâm duy tác khác nhau: tâm duy tác của vị A la hán đảm nhận chức năng của tốc hành tâm; và các tâm duy tác không đảm nhận chức năng của tốc hành tâm (javana) mà chỉ đảm nhận các chức năng khác là chung cho cả các vị A la hán và những ai chưa phải là A la hán. Các tâm duy tác không đảm nhận chức năng của tốc hành tâm được *Chú Giải Bộ Pháp Tụ* mô tả rằng "chúng vô sinh, giống như một cái cây có hoa bị gió táp". Khi một bông hoa rụng xuống, sẽ không có quả nữa, như vậy tâm duy tác được ví như bông hoa ấy, nó không thể tạo quả. Có hai loại tâm duy tác không đảm nhận chức năng của tốc hành tâm, đó là: ngũ môn hướng tâm và ý môn hướng tâm. Ngũ môn hướng tâm chỉ đảm nhận chức năng hướng tâm đến đối tượng, trong khi ấy, ý môn hướng tâm lại đảm

nhận hai chức năng: chức năng hướng qua ý môn và chức năng xác định đối tượng (votthapana) qua ngũ môn.

Ngoài hai loại tâm duy tác này là chung cho cả các vị A la hán và những ai chưa phải phải là A la hán, có những loại tâm duy tác khác đảm nhận chức năng của tốc hành tâm, nhưng chỉ là trong trường hợp của các vị A la hán mà thôi. Cuốn *Chú Giải Bộ Pháp Tụ* có nói đến điều này trong cùng phần đó và giải thích:

"Cái đã đạt đến trạng thái của [tốc hành tâm (ở đây nói đến tâm duy tác của một vị a la hán)] thì vô sinh giống như hoa của một cây đã nhổ rễ".

Chỉ một vị A la hán mới có các tâm duy tác đảm nhận chức năng của tốc hành tâm (javana), những tốc hành tâm đó không phải là thiện, cũng không phải là bất thiện, chúng không thể tạo quả. Chúng không có quả, giống như bông hoa của một cái cây đã bị nhổ rễ, bởi các vị A la hán đã tận diệt mọi phiền não. Các loại tâm duy tác này chỉ đơn thuần đảm nhận chức năng của tốc hành tâm.

Trong lộ trình nhãn môn, khi ngũ môn hướng tâm đã diệt đi rồi, nó được tiếp nối bởi nhãn thức, là tâm quả (vipākacitta), là kết quả của nghiệp đã tạo. Nghiệp thiện (kusala kamma) làm duyên cho nhãn thức là quả thiện (kusala vipāka), thấy đối tượng thị giác đẹp, dễ chịu và khả ái. Nghiệp bất thiện (akusala kamma) làm duyên cho nhãn thức là quả bất thiện (akusala vipāka), thấy đối tượng thị giác xấu, không dễ chịu, bất khả ái. Tâm lộ nghe qua tai – nhĩ thức cũng là tâm quả. Không ai biết được loại âm thanh nào nhĩ thức sẽ nghe ở một thời điểm cụ thể. Tất cả đều phụ thuộc vào duyên; vào nghiệp đã tạo trong quá khứ. Khi mùi được ngửi qua mũi, đó chính là tâm quả là tỉ thức. Khi vị được nếm qua lưỡi, đó chính là tâm quả là thiệt thức. Khi đối tượng xúc chạm được kinh nghiệm qua thân căn như nóng, lạnh, cứng, mềm, đó chính là tâm quả là thân thức. Nghiệp là duyên cho tất cả các tâm quả sinh khởi và kinh nghiệm đối tượng sau khi ngũ môn hướng tâm đã đảm nhận chức năng của mình là hướng đến đối tượng.

Ngũ song thức, chẳng hạn như thấy hay nghe, là vô gián duyên (anantarapaccaya) cho sự sinh khởi của tâm tiếp theo – tiếp nhận tâm, cái tiếp nhận đối tượng. Tiếp nhận tâm là tâm quả, nó là kết quả của cùng một

nghiệp đã tạo ra các ngũ song thức trước đó. Khi tiếp nhận tâm đã diệt đi thì vẫn nghiệp đó sẽ tạo ra suy đạt tâm, cái cũng là tâm quả và đảm nhận chức năng suy đạt sau khi chức năng tiếp nhận đã được thực hiện.

Các tâm lộ là tâm quả và sinh khởi trong lộ trình ngũ môn bao gồm: nhãn thức, nhĩ thức, tỉ thức, thiệt thức và thân thức, tiếp nhận tâm và suy đạt tâm. Các tâm này không sinh khởi theo chặp trong một luồng riêng như tốc hành tâm; chúng chỉ là kết quả của nghiệp. Chúng sinh khởi, đảm nhận chức năng riêng của mình và rồi diệt đi. Sau khi suy đạt tâm đã diệt đi thì xác định tâm sinh khởi, tâm này thực chất là ý môn hướng tâm (mano-dvārāvajjana-citta) đảm nhận chức năng xác định trong lộ trình của ngũ môn. Xác định tâm là tâm duy tác chỉ đảm nhận chức năng của nó và rồi diệt đi; nó không sinh khởi theo chặp liên tục trong luồng riêng. Khi nó diệt đi, nó được tiếp nối bởi các tốc hành tâm lộ (javana vīthi-citta), cái đảm nhận chức năng "chạy qua đối tượng", chúng có thể là tâm thiện hoặc tâm bất thiện trong trường hợp của những người không phải là A la hán. Như chúng ta đã thấy, đối với các vị A la hán, luồng tốc hành tâm luôn là tâm duy tác. Thông thường có bảy chặp tốc hành tâm thuộc cùng một loại, sinh và diệt một cách liên tiếp; và như vậy các tâm này sinh và diệt theo chặp trong một luồng riêng. Điều ấy đang xảy ra ở chính khoảnh khắc này.

Trong cuốn *Chú Giải Bộ Pháp Tụ* có sử dụng một ví dụ để giải thích sự sinh khởi của tâm lộ kinh nghiệm đối tượng trong lộ trình ngũ môn. Chúng ta đọc:

Có một vị vua kia lên giường và chìm vào giấc ngủ say. Người hầu cận đang ngồi xoa bóp chân cho nhà vua; một người canh cổng điếc đang đứng ở cửa. Có ba tên lính canh đứng thành hàng. Thế rồi có một người dân trong làng lân cận đem đến dâng cho hoàng đế quà tặng, chạy lại gõ cửa. Vì điếc nên người canh cổng không nghe thấy tiếng động. Còn người đang xoa bóp chân cho nhà vua lại ra hiệu và người canh cửa liền mở cửa ra xem. Người lính canh đầu tiên nhận lấy món quà dành dâng cho nhà vua, rồi trao lại cho người lính canh thứ hai, rồi người này lại trao lại cho người lính canh thứ ba, đến lượt người này liền dâng món quà lên cho hoàng thượng, ngài liền thọ hưởng món quà này.

Khi suy xét ví dụ này, chúng ta sẽ hiểu được chức năng được đảm nhận bởi mỗi tâm lộ sinh khởi và kinh nghiệm đối tượng. Sự in dấu của đối tượng lên nhãn căn giống như là việc dân làng mang tới món quà và gõ vào cửa. Ví dụ này chỉ cho chúng ta thấy rằng đối tượng chỉ có chức năng là in dấu lên căn tương ứng. Dân làng không thể vào yết kiến vua, mà món quà ấy cần phải được giao cho người lính thứ nhất, người lính thứ 2, rồi người lính thứ 3, sau đó mới được chuyển đến tay nhà vua. Chức năng của ngũ môn hướng tâm có thể được so sánh với việc ra hiệu của người hầu cận đang xoa chân nhà vua. Người ấy biết rằng có một người khách đã tới và gõ cửa. Ngũ môn hướng tâm hướng đến đối tượng, in dấu lên một trong các môn tương ứng và rồi diệt đi. Sau đó, trong trường hợp của lộ trình nhãn môn, thì nhãn thức sinh khởi và đảm nhận chức năng của cái thấy qua nhãn căn, lúc đó là nhãn môn. Điều này được so với người giữ cửa bị điếc mở cửa và nhìn. Chỉ có nhãn thức đảm nhận chức năng thấy đối tượng in dấu lên nhãn môn. Đối tượng thị giác chỉ in dấu lên sắc là nhãn căn và các tâm của lộ trình nhãn môn cần phải biết đối tượng ấy; đối tượng không thể chạy trốn hay thâm nhập vào một căn khác. Nhãn thức không thể đảm nhận chức năng tiếp nhận đối tượng, nó chỉ thấy đối tượng và rồi diệt đi. Như vậy tiếp nhận tâm được so sánh với người lính gác thứ nhất, tiếp nhận món quà và đưa nó cho người lính gác thứ hai. Suy đạt tâm như người lính gác thứ hai suy xét món quà và đưa nó cho người lính gác thứ ba. Xác đinh tâm như lính người gác thứ ba, xác định món quà và sau đó đưa món quà cho Đức vua. Vị Vua thọ hưởng món quà ấy ám chỉ lu ̀ng tốc hành tâm tiếp nối sau xác định tâm và tận hưởng đặc tính chính yếu của đối tượng ấy.

Vị vua thọ hưởng đối tượng và điều này giải thích đặc tính của tâm thiện và tâm bất thiện đảm nhận chức năng của tốc hành tâm là chạy qua đối tượng; qua mắt, tai, mũi, lưỡi, thân hoặc ý môn. Tốc hành tâm thọ hưởng đối tượng với tham, với sân hay với si; hoặc nó có thể là tâm thiện hay, trong trường hợp của vị A la hán, là tâm duy tác. Tốc hành tâm đảm nhận chức năng riêng của chúng, chúng không tiếp nhận đối tượng, không suy đạt hay xác định đối tượng, bởi những tâm trước đó đã đảm nhận những chức năng ấy rồi. Do vậy, có duyên tố cho sự sinh khởi của tâm thiện, tâm bất thiện hay tâm duy tác chạy qua đối tượng trong một lu ̀ng tiếp nối bảy chặp tâm cùng một loại. Tốc hành tâm lộ (javana vīthi-citta) thọ hưởng đối

tượng ấy. Trong trường hợp một lộ trình "vô ích"[123], âm thanh, chẳng hạn, in dấu lên nhãn căn nhưng sẽ không có cái nghe; và các tốc hành tâm sẽ không sinh khởi. Cũng như vậy, trong lộ trình kết thúc với xác định tâm, các tốc hành tâm là tâm thiện, tâm bất thiện hay tâm duy tác sẽ không sinh khởi. Khi ấy sẽ không có sự thọ hưởng đối tượng, còn các tốc hành tâm sinh và diệt một cách liên tục trong một luồng bảy chặp tâm cùng một loại, hoặc thiện, bất thiện hay duy tác luôn thọ hưởng, tiêu hóa đối tượng.

Việc có bảy tốc hành tâm sinh và diệt một cách liên tục và thọ hưởng đối tượng là theo duyên hệ. Tốc hành tâm đầu tiên là tập hành duyên (asevana-paccaya) cho tốc hành tâm thứ hai; cái sinh khởi và thọ hưởng đối tượng một lần nữa và cứ như vậy cho đến tốc hành tâm thứ bảy; tốc hành tâm này không phải là tập hành duyên (asevana-paccaya) cho tâm tiếp theo. Tốc hành tâm lộ thiện (kusala javana vīthi-citta), tốc hành tâm lộ bất thiện (akusala javana vīthi-citta) hay tốc hành tâm lộ duy tác (kiriyajavana vīthi-citta) đều có thể là tập hành duyên (asevana-paccaya) cho sự sinh khởi của các tâm tiếp theo. Nhờ loại duyên hệ này, có sự lặp lại của các tâm cùng một tính chất, sinh khởi và đảm nhận chức năng của tốc hành tâm; và như vậy tâm thiện và tâm bất thiện có đủ sức mạnh để làm duyên nghiệp cho sự sinh khởi của quả (vipāka) trong tương lai. Hơn thế nữa, chúng có thể là thân y duyên (upanissaya-paccaya), cho sự sinh khởi một lần nữa các tốc hành tâm lộ thiện hay tốc hành tâm lộ bất thiện trong tương lai. Sự sinh khởi thường xuyên trong các luồng tâm bất thiện khác nhau làm duyên cho sự tích lũy ngày càng tăng của bất thiện. Bởi vậy, chúng ta mê đắm với những gì mà mình thấy ngay từ khi thức dậy và mở mắt. Khi chúng ta ngủ say và không mơ là lúc có các tâm hộ kiếp, nhưng khi mơ hay suy nghĩ thì không có tâm hộ kiếp mà là các tâm thuộc lộ trình ý môn, cái là suy nghĩ. Khi có các tâm hộ kiếp, chúng ta không hay biết bất cứ đối tượng nào thông qua một trong sáu môn, là những đối tượng của thế gian này, nhưng điều ấy không có nghĩa rằng ta không còn phiền não nữa. Cùng với các tâm hộ kiếp, vẫn còn có các phiền não ngủ ngầm (anusaya kilesa) khác.

Có ba mức độ của phiền não:

- **Phiền não vi tế (anusaya kilesa)**, là phiền não đã được tích lũy nằm trong tầng lớp ngủ ngầm của dưới dạng các khuynh hướng

ngủ ngầm.

- **Phiền não bậc trung (pariyuṭṭhāna[124]kilesa)**, sinh khởi cùng với các tốc hành tâm.
- **Phiền não bậc thô (vītikkama[125]kilesa)**, sinh khởi cùng với các tốc hành tâm.

Như vậy, ngay cả với các tâm không phải là tốc hành tâm, vẫn có những phiền não dưới dạng ngủ ngầm. Các vị A la hán đã hoàn toàn tận diệt phiền não và vì vậy không còn các phiền não ngủ ngầm nữa.

Tâm lộ thấy đối tượng thị giác xuất hiện qua mắt, nghe âm thanh qua tai hoặc kinh nghiệm các đối tượng dục giới được tiếp nối trong cùng lộ trình ấy bởi các tốc hành tâm xếp trong lưỡng các tâm tốc hành dục giới (kāmāvacara citta) cùng loại: tâm thiện, tâm bất thiện hay tâm duy tác.

Trong trường hợp của lộ trình nhãn môn, có bảy loại tâm lộ[126]. Cũng như vậy trong trường hợp của lộ trình nhĩ môn hay các lộ trình ngũ môn khác, đều có bảy loại tâm lộ khác nhau. Trong trường hợp của ý môn thì có ba loại tâm lộ khác nhau.

****

Câu hỏi

1. Các tâm lộ nào thuộc lộ trình ngũ môn và lộ trình ý môn là các tâm quả?

2. Những người không phải là A la hán có bao nhiêu loại tâm duy tác?

3. Vị A la hán có bao nhiêu loại tâm duy tác không phải là tốc hành tâm lộ?

4. Thế nào là tập hành duyên (asevana-paccaya)?

5. Những tâm nào có thể là tập hành duyên?

CHƯƠNG 13
SỰ TRẢI NGHIỆM PHÙ DU VỀ ĐỐI TƯỢNG

Có 89 loại tâm (citta) tất cả và những loại này có thể được chia theo bốn chủng loại (jāti):

- Kusala (thiện), 21 loại tâm;
- Akusala (bất thiện), 12 loại tâm;
- Vipāka (quả), 36 loại tâm;
- Kiriya (duy tác), 20 loại tâm.

Khi nghiên cứu cách sắp xếp các tâm theo chủng loại, chúng ta cần phải biết những loại tâm nào sinh khởi nơi bậc phàm nhân (putthujana), nơi bậc thánh nhân (ariyan, tức là những người đã đạt được giác ngộ) như sau:

- Bậc phàm nhân có các tâm thuộc bốn chủng loại: thiện (kusala); bất thiện (akusala); quả (vipāka) và duy tác (kiriya).

- Bậc thánh thứ nhất, bậc Dự lưu (Sotāpanna) là người đã đạt được tầng tuệ thứ nhất của sự giác ngộ, cũng có các tâm thuộc bốn chủng loại.

- Bậc thánh thứ hai, bậc Nhất lai (Sakadāgāmī), là người đã đạt được giai đoạn thứ hai của sự giác ngộ, cũng có các tâm thuộc bốn chủng loại.

- Bậc thánh thứ ba, bậc Bất lai (Anāgāmī), là người đã đạt được giai đoạn thứ ba của sự giác ngộ, cũng có các tâm thuộc bốn chủng loại.

- Bậc thánh cuối cùng, bậc A la hán (Arahat), người đã hoàn toàn tận diệt phiền não ở giai đoạn thứ tư của sự giác ngộ, có các tâm thuộc hai chủng loại, đó là: quả (vipāka) và duy tác (kiriya).

Chúng ta không nên chỉ biết một loại chủng loại cụ thể của một tâm nào đó, chúng ta cũng cần phải biết chức năng của tâm đó. Thức tái tục là tâm quả (vipākacitta), là kết quả của nghiệp (kamma). Tâm đảm nhận chức năng tái sinh ở một cõi lành là quả thiện (kusala vipāka), là kết quả của nghiệp thiện (kusala kamma). Tâm đảm nhận chức năng tái sinh ở một cõi xấu, chẳng

hạn như địa ngục, là quả bất thiện (akusala vipāka), đó là kết quả của nghiệp bất thiện (akusala kamma). Chỉ các tâm quả thiện và tâm quả bất thiện đảm nhận chức năng của sự tái sinh mới được gọi là thức tái tục.

Bất cứ tâm quả thiện hoặc tâm quả bất thiện nào đảm nhận chức năng hộ kiếp (bhavanga) thì được gọi là tâm hộ kiếp (bhavanga-citta).

Nhãn thức là loại tâm quả không thể đảm nhận chức năng tái tục hay chức năng hộ kiếp. Nó chỉ đảm nhận chức năng của cái thấy. Nó được gọi là nhãn thức, bởi vì nó là tâm biết đối tượng thị giác, nó thấy đối tượng thị giác qua mắt. Như vậy chúng ta có thể hiểu được rằng tâm biết các đối tượng qua các cửa giác quan khác nhau được đặt tên theo chức năng mà chúng đảm nhận.

Câu hỏi: Tại sao tâm lại không có năm chủng loại mà chỉ có bốn, chẳng hạn như: thiện (kusala); bất thiện (akusala); quả thiện (kusala vipāka); quả bất thiện (akusala vipāka) và duy tác (kiriya)?

Trả lời: Bạn đang hỏi tại sao lại không có năm loại chủng loại. Có hai chủng loại của tâm là nhân: thiện và bất thiện; và vì vậy bạn nghĩ rằng sẽ phải có tương ứng hai chủng loại của tâm là quả: quả thiện, quả bất thiện. Như vậy thì sẽ phải có năm chủng loại. Tuy nhiên, chỉ có bốn chủng loại bởi vì vipāka chỉ là quả, nó không thể được gọi là hạ, trung, hay thượng như đối với nghiệp[127]. Tâm thiện, tâm bất thiện là những tâm là nhân, chúng rất đa dạng. Chúng có rất nhiều sắc thái và mức độ, dưới đây, tôi sẽ đưa ra cho các bạn một số ví dụ:

Tâm thiện và tâm bất thiện là khác nhau khi kinh nghiệm đối tượng qua mắt, tai, mũi, lưỡi, thân và ý môn. Chúng đa dạng bởi chúng tạo những loại nghiệp khác nhau, tốt cũng như xấu. Có nghiệp ở mức độ bố thí (dāna); trì giới (sīla) và phát triển tâm trí (bhāvanā), trong đó bao gồm cả sự phát triển của samatha (qua đó các phiền não được chế ngự) và sự phát triển của trí tuệ (paññā). Sự phát triển của trí tuệ có nhiều mức độ, chẳng hạn như nghe Pháp, luận giải về Pháp hay phát triển tứ niệm xứ (satipaṭṭhāna) hay còn gọi là phát triển minh sát tuệ (vipassanā).

Các nghiệp khác biệt bởi chúng được thực hiện qua thân, khẩu và ý. Chúng sinh kèm với các tâm sở (cetasika) khác nhau và chúng có những yếu tố chủ đạo khác nhau[128]. Như vậy ta thấy rằng những thực tại là nhân, tức là các tâm thiện và bất thiện, thì rất đa dạng, chúng có nhiều mức độ và nhiều sắc thái, còn tâm quả (vipākacitta) thì không có sự đa dạng ấy. Quả chỉ là kết quả của nghiệp đã được tạo từ trước. Khi nghiệp đã chín muồi và có đủ duyên tố để trổ quả thì tâm quả sẽ sinh khởi. Tâm quả (vipākacitta) có thể đảm nhận chức năng tái tục, chức năng hộ kiếp (bhavanga) hay các chức năng khác: Nó có thể kinh nghiệm những đối tượng khác nhau qua mắt, tai, mũi, lưỡi thân và ý môn.

Cái thấy ở thời điểm này là tâm quả, nó sinh khởi do được duyên bởi nghiệp đã tạo trong quá khứ. Nhưng tâm quả là cái thấy (nhãn thức) thì không thể tạo ra nghiệp mới.

Khi nhĩ thức kinh nghiệm âm thanh, đó là tâm quả, nhưng nhĩ thức không thể tạo ra quả. Vì vậy tâm quả không phải là nguyên nhân, nó không tạo ra kết quả. Nó không thể tạo ra những việc làm qua thân hay qua khẩu. Nó không thể sinh kèm với những tâm sở có tính chất thiện của bi, hỷ hay của các tâm sở giới phần (virati cetasika-tiết chế) chánh ngữ, chánh nghiệp và chánh mạng[129].

Tâm quả không phải là pháp có tính chất hạ, trung hay thượng, nhưng nghiệp (kamma) thì có tính chất hạ, trung hay thượng, nó tạo ra kết quả tương ứng và vì thế có những mức độ quả (vipāka) khác nhau. Vì quả không phải là nguyên nhân tạo quả, mà chỉ là quả của một nhân, của thiện nghiệp hoặc bất thiện nghiệp, vì vậy chỉ có một chủng loại là quả (vipāka). Như chúng ta đã thấy, quả không có được sự đa dạng của các pháp là nguyên nhân, bao gồm thiện và bất thiện, được sắp xếp thành hai loại chủng loại khác nhau. Đây là câu trả lời cho câu hỏi của bạn.

Tất cả các tâm quả đều là kết quả của nghiệp đã được tạo trong quá khứ. Có bốn loại, đó là:

- Nhãn thức là tâm quả
- Tiếp nhận tâm là tâm quả
- Suy đạt tâm là tâm quả

- Tâm mót hay tâm đăng ký cũng là tâm quả

Chúng ta cần phải biết khi nào thì có tâm quả, tâm thiện, tâm bất thiện hay tâm duy tác. Khi chúng ta thấy một đối tượng thị giác dễ chịu, nhãn thức khi ấy là quả thiện. Tiếp nhận tâm, suy đạt tâm và đăng ký tâm đi liền ngay sau đó cũng là quả thiện. Sau khi đối tượng thị giác và các tâm lộ (vīthi-citta) của lộ trình nhãn môn diệt đi, các tâm hộ kiếp sinh khởi và rồi diệt đi liên tiếp, cho đến khi các tâm lộ lại sinh khởi và biết một đối tượng khác xuất hiện. Chúng ta cần phải nhớ rằng, khi nhãn thức thấy một đối tượng thị giác qua mắt, nhãn thức cũng như các tâm quả trong lộ trình đó đều là kết quả của một nghiệp đã được tạo trong quá khứ.

Khi ta nghe một âm thanh dễ chịu hay khó chịu, đó chính là khoảnh khắc của quả tâm lộ (vipāka vīthi-citta) nghe âm thanh và rồi diệt đi hoàn toàn. Tuy nhiên, có những duyên khiến một số lượng lớn các tâm bất thiện thích hoặc không thích các sắc (rūpa) sinh khởi qua mắt, tai, mũi, lưỡi hay thân căn. Thích và không thích không bao giờ thiếu trong cuộc đời, chúng sinh khởi rất nhiều lần, xuất phát từ những gì xuất hiện qua sáu căn.

Với hiểu biết lý thuyết có được nhờ việc nghe Pháp mà Đức Phật đã dạy, bất thiện pháp chưa thể được tận diệt. Chúng ta có thể biết rằng thấy chỉ là vipāka, là kết quả của nghiệp đã được tạo trong quá khứ, nhưng chỉ biết điều này trên lý thuyết không thôi thì chưa đủ. Chỉ với hiểu biết về mặt lý thuyết, chúng ta không thể nào ngăn cản sự sinh khởi của tham (lobha) khi thấy một cái gì đó dễ chịu.

Chúng ta cần phải nghiên cứu thực tại để trí tuệ có thể được phát triển tới mức độ thấy được bản chất của thực tại, nó có thể thấy rằng thực tại không phải là chúng sinh, là con người, không phải là tự ngã. Khi ta nghiên cứu Giáo pháp và nghiên cứu một cách cẩn thận, chi tiết, chúng ta sẽ thấy rõ hơn mối hiểm họa của bất thiện, và chúng ta sẽ muốn phát triển tất cả các mức độ của thiện pháp. Chúng ta cần phải biết rằng nếu chúng ta không phát triển thiện pháp, chúng ta sẽ bị xiết chặt trong lưới phiền não.

Chúng ta có thể cho rằng mọi thứ đều thuộc về mình, nhưng suy nghĩ ấy chỉ xảy ra ở những khoảnh khắc các tâm lộ sinh khởi. Khi các tâm lộ không sinh khởi, chúng không kinh nghiệm bất cứ đối tượng nào qua sáu môn.

Tại những khoảnh khắc ngủ say, sẽ không có sự dính mắc, không có say mê, mong mỏi hay thèm khát, không có sự dính mắc vào các uẩn (khandha) mà chúng ta vẫn thường cho là ta. Lý do là, ở những khoảnh khắc như vậy, tâm lộ không sinh khởi để biết các đối tượng qua sáu môn. Như vậy, chỉ ở những khoảnh khắc ngủ say thì mới không có sự vướng mắc hay dính líu vào các đối tượng của ngũ dục, hay những câu chuyện mà chúng ta nghĩ tới. Vậy tại sao chúng ta không phát triển tuệ giác (paññā) để sự dính mắc vào các đối tượng qua sáu môn có thể được tận diệt và để bớt đi bất thiện pháp?

Thực tại chỉ xuất hiện tại các khoảnh khắc có các tâm lộ (vīthi-citta) sinh khởi. Khi một tâm sinh khởi và rồi diệt đi, nó biến mất hoàn toàn. Khi một sắc sinh khởi và sau đó diệt đi, nó cũng biến mất hoàn toàn. Đối tượng thị giác xuất hiện qua nhãn căn chỉ một khoảnh khắc trước đây thôi cũng đã hoàn toàn diệt đi, cũng như tất cả các tâm vừa sinh khởi trong lộ trình của nhãn môn. Tất cả các tâm, tất cả các sắc sinh khởi và rồi diệt đi và biến mất mãi mãi.

Tuy nhiên, chừng nào sự sinh và diệt của danh (nāma) và sắc (rūpa) chưa được chứng ngộ trực tiếp bằng tuệ giác, chúng ta sẽ không thể hiểu được diệt là gì. Chúng ta chưa trực nhận được sự sinh khởi và diệt đi của bất kì thực tại nào qua sự phát triển vipassanā. Chúng ta có thể nói rằng tại khoảnh khắc này, cái thấy đang diệt đi, rằng tiếp nhận tâm, suy đạt tâm và xác định tâm, các tốc hành tâm và các tâm đăng ký đang diệt đi, nhưng thực chất sự diệt đi của các pháp chưa được xuyên thấu bởi tuệ giác. Tuệ giác (paññā) phải được phát triển để có thể xuyên thấu được danh và sắc. Kể cả khi trí tuệ chưa đạt được đến mức độ đó thì cũng rất cần thiết phải nghe Pháp và suy xét để hiểu biết đúng có thể phát triển và trở nên sắc bén hơn, sâu sắc hơn. Hiểu biết đúng cần phải được tích lũy và có thể là nhân duyên cho tứ niệm xứ (satipaṭṭhāna) sinh khởi và hay biết các đặc tính của pháp sinh và diệt. Bằng cách ấy, tuệ giác có thể dần được phát triển và xuyên thấu các đặc tính của các pháp để có thể nhận ra rằng chúng không phải là con người, không phải là ta, không là tự ngã.

Trong cuốn *Chú Giải Bộ Pháp Tụ* (*Atthasālinī*, quyển II, Phần II, Chương I, *Tam đề*, mục 261, ấn bản 1999) giải thích ý nghĩa của các pháp quá khứ như sau: "*quá khứ có nghĩa là đã qua khỏi ba tiểu sát na*".

Ba tiểu sát na này là: sát na sinh (uppāda khaṇa); sát na trụ (tiṭṭhi khaṇa) và sát na diệt (bhanga khaṇa)[130].

Tâm có thời gian tồn tại cực kỳ ngắn ngủi: nó sinh, trụ và rồi diệt đi ngay lập tức. Sát na sinh của nó không phải là sát na trụ và cũng không phải là sát na diệt. Sát na trụ cũng không phải là sát na sinh và không phải sát na diệt. Sát na diệt cũng không phải là sát na sinh và sát na trụ. Khi tâm đã sinh khởi, nó có mặt và tồn tại, khoảnh khắc của sự có mặt và tồn tại ấy (sát na trụ) không thể được gọi là quá khứ, nhưng tại thời điểm ấy, sát na sinh của nó đã thuộc về quá khứ.

Khi tìm hiểu về sắc, chúng ta học rằng sắc có nguồn gốc từ nghiệp (kammaja rūpa – sắc do nghiệp sinh) sinh khởi ở mỗi thời điểm của tâm. Như vậy, nó sinh khởi ở sát na sinh của tâm, ở sát na trụ của tâm và ở sát na diệt của tâm. Sắc do nghiệp sinh (kammaja rūpa) sinh khởi ở ba tiểu sát na tâm trong suốt cuộc đời của chúng ta. Tuy nhiên, trong 17 sát na tâm trước tử thức thì nghiệp không tạo ra sắc nữa, sắc được tạo bởi nghiệp đã hết khi tử thức diệt đi[131]. Đó là sự chấm dứt của ngũ uẩn tạo nên kiếp sống của một người cụ thể.

Sắc bắt nguồn từ tâm (cittaja rūpa – sắc do tâm sinh) sinh khởi ở khoảnh khắc sinh của tâm. Thức tái tục, ngũ song thức và bốn tâm quả vô sắc giới (arūpāvacara vipākacitta)[132] và tử thức của một vị A la hán không tạo ra sắc.

Sắc bắt nguồn từ nhiệt độ (utuja rūpa – sắc do nhiệt sinh – tức hỏa đại ở nhiệt độ thích hợp) sinh khởi ở khoảnh khắc trụ của nhiệt độ[133].

Sắc bắt nguồn từ dưỡng chất (āhāraja rūpa – sắc do dưỡng chất sinh) sinh khởi ở khoảnh khắc trụ của dưỡng chất (ojā rūpa) ở trong thực phẩm được ăn. Khi những tinh chất trong vật thực ấy đã được tiêu thụ thì nó có thể tạo nên các sắc khác.

Tâm sinh và diệt rất nhanh và như vậy cả ba tiểu sát na tâm biến mất ngay lập tức. Như được giải thích trong *Chú Giải Bộ Pháp Tụ* , bất cứ pháp nào

đã qua đều đã đi khỏi ba sát na: sinh, trụ và diệt; nó đã biến mất vĩnh viễn, không để lại gì.

Trong cùng mục đó của cuốn *Chú Giải Bộ Pháp Tụ* (*Atthasālinī*, – quyển II, Phần II, Chương I, *Tam đề*, mục 261, ấn bản 1999) đã giải thích những từ đồng nghĩa của từ "quá khứ". Chúng ta đọc: "*diệt" tức là "đã tận diệt*". Pháp quá khứ thì đã diệt đi hoàn toàn, giống như một ngọn lửa đã bị dập tắt. Kinh điển lại tiếp tục: "*tan biến", tức là băng hoại, hủy diệt, đi khỏi*. Không còn gì nữa, giống như một người đã chết, không còn tồn tại. Đó là đặc tính của diệt. Sách tiếp tục giải thích: "*thay đổi" có nghĩa là biến chuyển qua sự từ bỏ đặc tính gốc*. Như vậy chừng nào một pháp còn giữ tính chất bình thường, gốc rễ của nó thì nó tồn tại, nhưng khi nó từ bỏ tình chất gốc của mình thì nó không còn tồn tại nữa. Và Kinh điển nói tiếp: *"chấm dứt" có nghĩa là đã tới cái được gọi là "diệt"*. Nó không thể tồn tại thêm nữa, đó chính là ý nghĩa của diệt. Sau đó Kinh điển lại giải thích: …*"diệt tận"* …Từ này mạnh hơn thuật ngữ trước ("chấm dứt"), nó có nghĩa là biến mất hoàn toàn, không còn gì sót lại. Và cuối cùng, sách nói: *"tan biến sau khi đã sinh khởi", có nghĩa là đi khỏi sau khi đã tới*. Điều ấy không có nghĩa rằng pháp không tồn tại, nó đã tồn tại bởi vì nó đã sinh khởi, nhưng sau khi sinh khởi thì nó ra đi, biến mất một cách hoàn toàn, không còn gì sót lại. Chúng ta đọc tiếp Kinh điển như sau:

"Các pháp đã qua này là những gì? Sắc, thọ, tưởng, hành, thức."

Đó chính là ngũ uẩn, là các pháp hữu vi (saṅkhāta dhamma). Ngũ uẩn bao gồm các thực tại sau:

- **Sắc uẩn (rūpakkhandha):** tất cả các sắc (rūpa) sinh và diệt.
- **Thọ uẩn (vedanākkhandha):** tất cả các cảm thọ (vedanā) sinh và diệt.
- **Tưởng uẩn (saññākkhandha):** tưởng tâm sở (saññācetasika) sinh và diệt.
- **Hành uẩn (saṅkhārakkandha):** 50 loại tâm sở (cetasika), ví dụ như tham, sân, si, ghen tị, bủn xỉn, tín, tấn và trí tuệ; chúng sinh và diệt.
- **Thức uẩn (viññāṇakkhandha):** từng loại tâm sinh và diệt.

Tất cả những gì sinh khởi đều là pháp hữu vi, nó là một trong ngũ uẩn và nó cũng diệt đi. Chúng ta vẫn còn mong muốn, dính mắc vào uẩn nào? Mỗi uẩn (khandha) sinh và diệt, nó biến mất, tan biến hoàn toàn không còn gì sót lại, không có gì đáng dính mắc vào.

Chỉ với kiến thức có được nhờ đọc và nghe thì phiền não không thể được tận diệt; chúng sẽ vẫn còn xuất hiện với đầy đủ sức mạnh của chúng. Khi chúng ta suy xét về các pháp và có được hiểu biết đúng về chúng, thì các nhân duyên cho sự sinh khởi của chánh niệm đang được tích lũy. Khi ấy, chánh niệm (sati) có thể hay biết và ghi nhận được các đặc tính của các pháp mà trước đó chúng ta mới chỉ có cái hiểu về mặt lý thuyết nhờ việc nghe. Bằng cách ấy, trí tuệ có thể xuyên thấu được các thực tại sinh và diệt và tà kiến cho rằng các thực tại là chúng sinh, là con người có thể được loại bỏ.

Ta có thói quen dính mắc vào những gì xuất hiện qua mắt, tai, mũi, lưỡi, thân và ý môn. Chúng ta coi đó là ta, là ngã, là của cải của ta. Trên thực tế thì mọi thứ chỉ xuất hiện ở khoảnh khắc có sự sinh khởi của các tâm lộ (vīthi-citta). Các pháp là quả (vipāka) là quả của nghiệp. Chúng ta có thể có nhà cửa, của cải, quần áo và đồ trang sức đẹp đẽ và hấp dẫn, nhưng trên thực tế chỉ có tâm quả là quả của các nghiệp quá khứ sinh khởi và kinh nghiệm những đối tượng ấy qua các căn. Tâm xuất hiện và kinh nghiệm đối tượng ở một khoảnh khắc và rồi diệt đi, nó biến mất mãi mãi, không hề tồn tại kéo dài. Không ai có thể biết nghiệp nào sẽ tạo ra quả nào trong tương lai. Lý do là bởi chúng ta đã tạo cả nghiệp thiện lẫn nghiệp bất thiện trong quá khứ. Khi có các duyên tố phù hợp cho nghiệp tạo quả thì tâm quả sẽ sinh khởi và kinh nghiệm đối tượng qua một trong sáu môn.

Khi chúng ta học về chân lý vô thường và suy ngẫm về điều ấy, chúng ta sẽ được thúc giục bền bỉ hay biết về các đặc tính của những thực tại đang xuất hiện. Nếu chánh niệm có thể hay biết các đặc tính của các pháp và trí tuệ thẩm xét các pháp ấy, lần này qua lần khác, thì các pháp ấy có thể được chứng ngộ như chúng là; không phải là ngã, chỉ là danh và sắc xuất hiện đơn lẻ tại mỗi thời điểm qua sáu môn.

Với hiểu biết đúng về các đặc tính của các pháp, sẽ có nhân duyên cho tốc hành tâm lộ thiện (kusala javana vīthi-citta). Nếu chúng ta không nghe Giáo

pháp và không thẩm xét các thực tại, chúng ta sẽ không biết khi nào có quả, là kết quả của nghiệp quá khứ và khi nào là tốc hành tâm lộ thiện hay bất thiện (kusala javana vīthi-citta hay akusala javana vīthi-citta) sinh khởi theo chặp. Nếu không biết được điều ấy, ta sẽ không thấy được mối nguy hiểm và bất lợi của bất thiện và sẽ không muốn phát triển thiện pháp. Như vậy thì vòng luân hồi sẽ kéo dài vô tận. Trong một ngày có nhiều tâm thiện hơn hay có nhiều tâm bất thiện hơn? Trong tương lai, kết quả tương ứng của nghiệp sẽ sinh khởi, có thể là quả thiện hay quả bất thiện. Việc suy xét về những thực tại xuất hiện trong cuộc sống hàng ngày của chúng ta là rất lợi lạc.

Các đặc tính cụ thể của các tâm và chức năng của chúng:

Có tất cả 14 chức năng của tâm:

1. Chức năng tái sinh (paṭisandhi): Cái tiếp nối chức năng của tử thức ở kiếp sống trước. Các tâm đảm nhận chức năng tái sinh bao gồm 19 loại tâm quả (vipākacitta)[134]:

- Kāmāvacara vipākacitta (tâm quả dục giới): 10 loại
- Rūpāvacara vipākacitta (tâm quả sắc giới – quả của các tầng thiền sắc giới): 5 loại
- Arūpāvacara vipākacitta (tâm quả vô sắc giới – quả của các tầng thiền vô sắc giới)[135]: 4 loại

2. Chức năng hộ kiếp (bhavanga): là sự bảo tồn tính tương tục trong một kiếp sống. Các tâm đảm nhận chức năng hộ kiếp cũng bao gồm 19 loại tâm quả (vipākacitta). Bất cứ loại tâm nào đảm nhận chức năng tái sinh trong một kiếp sống cũng đảm nhận chức năng hộ kiếp sau khi thức tái tục đã diệt đi. Các tâm hộ kiếp sinh khởi trong một kiếp sống cũng cùng là một loại với thức tái tục (paṭisandhicitta). Chúng sinh và diệt liên tiếp cho đến khi các tâm lộ sinh khởi và kinh nghiệm đối tượng qua một trong sáu môn và khi các tâm lộ của lộ trình ấy diệt đi, các tâm hộ kiếp cùng loại với thức tái tục sẽ nối tiếp. Điều này xảy ra liên tục cho đến khi tử thức xuất hiện ở cuối kiếp sống.

3. Chức năng hướng tâm (āvajjana): là sự hướng đến đối tượng in dấu lên một trong sáu môn. Hướng tâm là tâm lộ đầu tiên sinh khởi trong một lộ trình và kinh nghiệm đối tượng qua một trong sáu môn. Có hai loại tâm duy tác đảm nhận chức năng hướng tâm là:

- Ngũ môn hướng tâm (pañca-dvārāvajjana-citta).
- Ý môn hướng tâm (mano-dvārāvajjana-citta).

4. Chức năng thấy (dassana kicca): có hai loại tâm quả đảm nhận chức năng thấy, đó là:

- Nhãn thức là tâm quả bất thiện (akusala vipākacitta)
- Nhãn thức là tâm quả thiện (kusala vipākacitta)

5. Chức năng nghe (savana kicca): có hai loại tâm quả đảm nhận chức năng nghe, đó là:

- Nhĩ thức là tâm quả bất thiện (akusala vipākacitta)
- Nhĩ thức là tâm quả thiện (kusala vipākacitta)

6. Chức năng ngửi (ghāyana kicca): có hai loại tâm quả đảm nhận chức năng ngửi, đó là:

- Tỉ thức là tâm quả bất thiện (akusala vipākacitta).
- Tỉ thức là tâm quả thiện (kusala vipākacitta)

7. Chức năng nếm (sāyana kicca): có hai loại tâm quả đảm nhận chức năng nếm, đó là:

- Thiệt thức là tâm quả bất thiện (akusala vipākacitta)
- Thiệt thức là tâm quả thiện (kusala vipākacitta)

8. Chức năng kinh nghiệm đối tượng xúc chạm thông qua thân căn (phusana kicca): có hai loại tâm quả đảm nhận chức năng này, đó là:

- Thân thức là tâm quả bất thiện (akusala vipākacitta)
- Thân thức là tâm quả thiện (kusala vipākacitta)

9. Chức năng tiếp nhận (sampaṭicchana kicca): là sự tiếp nhận đối tượng sau khi ngũ song thức đã diệt đi. Có hai loại tâm đảm nhận chức

năng của tiếp nhận, đó là:

- Tiếp nhận tâm là tâm quả bất thiện (akusala vipākacitta)
- Tiếp nhận tâm là tâm quả thiện (kusala vipākacitta)

10. Chức năng suy đạt (santīraṇa kicca): là sự suy đạt về đối tượng xuất hiện qua một trong năm môn, Có ba loại tâm đảm nhận chức năng này, đó là:

- Suy đạt tâm sinh kèm với thọ xả (upekkhā) là quả bất thiện.
- Suy đạt tâm sinh kèm với thọ xả (upekkhā) là quả thiện.
- Suy đạt tâm sinh kèm với thọ hỷ (somanassa) là quả thiện.

11. Chức năng xác định (votthapana kicca): là xác định đối tượng để xem loại tốc hành tâm nào sẽ sinh khởi tiếp theo trong một trong các lộ trình ngũ môn. Có một loại tâm duy tác làm chức năng này, đó là:

- Ý môn hướng tâm (manodvārāvajjana-citta).

12. Chức năng tốc hành (javana kicca): là "chạy qua" đối tượng, hay "thọ hưởng" đối tượng. Có 55 loại tâm có thể đảm nhận chức năng tốc hành:

- Tâm bất thiện (akusala citta): 12 tâm[136].
- Tâm sinh nụ cười hàm tiếu[137] của vị A la hán (ahetuka kiriyacitta-hasituppada citta): 1 tâm.
- Tâm thiện dục giới (kāmāvacara kusala citta)[138]: 8 tâm.
- Tâm duy tác dục giới (kāmāvacara kiriyacitta) của một vị Ala hán: 8 tâm.
- Tâm thiện sắc giới (rūpāvacara kusala citta) của các tầng thiền sắc giới: 5 tâm.
- Tâm duy tác sắc giới (rūpāvacara kiriyacitta) của vị Ala hán: 5 tâm.
- Tâm thiện vô sắc giới (arūpāvacara kusala citta) của các tầng thiền vô sắc giới: 4 tâm.
- Tâm duy tác vô sắc giới (arūpāvacara kiriyacitta) của các vị Ala hán: 4 tâm.

- Tâm siêu thế (lokuttara citta) kinh nghiệm niết bàn: 8 tâm.

13. Chức năng đăng ký, mót (tadālambana kicca): đảm nhận chức năng biết đối tượng sau khi các tốc hành tâm đã diệt đi. Có 11 loại tâm quả đảm nhận chức năng này, đó là:

- Suy đạt tâm (santīraṇa-citta): 3 tâm.
- Các tâm dục giới có nhân (kāmāvacara sahetuka) là quả thiện (kusala vipāka): 8 tâm.

14. Chức năng tử (cuti kicca): là chức năng đi khỏi kiếp sống này. Sau khi tử thức (cuti-citta) đã sinh khởi, đảm nhận chức năng này và rồi diệt đi, thì đó là thời điểm cuối của kiếp sống và ta không còn là con người cụ thể đó nữa. Có 19 loại tâm quả đảm nhận chức năng tử thức, chúng cùng loại với các tâm đảm nhận chức năng tái sinh và chức năng hộ kiếp. Bất cứ loại nào đảm nhận chức năng tái sinh trong một kiếp sống thì cũng đảm nhận chức năng hộ kiếp và chức năng tử trong cùng kiếp sống đó.

Do duyên mà thức tái tục sinh khởi trong một kiếp sống cụ thể với các tâm sở đồng sinh khác nhau và cùng với các sắc với những phẩm chất khác nhau, tùy vào sức mạnh và tính chất của tâm tái tục. Có 10 loại tâm quả dục giới (kāmāvacara vipākacitta) có thể đảm nhận chức năng tái sinh trong 11 cõi dục giới (kāma bhūmi):

- Suy đạt tâm sinh kèm với thọ xả là quả bất thiện: 1 tâm.
- Suy đạt tâm sinh kèm với thọ xả là quả thiện: 1 tâm.
- Tâm quả thiện dục giới có nhân (kāmāvacara sahetuka kusala): 8 tâm.
- Suy đạt tâm sinh kèm với thọ xả có thể là quả bất thiện, là kết quả của nghiệp bất thiện, và nó có thể đảm nhận chức năng tái sinh trong bốn cõi ác đạo bao gồm: địa ngục, ngạ quỷ, a tu la và cõi súc sinh[139].
- Suy đạt tâm sinh kèm với thọ xả là quả thiện là kết quả của nghiệp thiện yếu ớt có thể đảm nhận chức năng tái sinh trong cõi người và trong những cõi trời bậc thấp bao gồm tứ đại thiên vương (Cātummahārājika). Trong trường hợp ấy, nghiệp bất thiện có cơ hội làm cho người ấy phải chịu đau khổ và khiến

người ấy sẽ bị tàn tật bẩm sinh. Người ấy sinh ra sẽ có những dị tật như câm, mù, què hay những loại dị tật khác.

Có tám loại tâm đại quả có thể đảm nhận chức năng tái sinh ở cõi người và sáu cõi trời, và những phẩm chất khác nhau của chúng phụ thuộc vào mức độ và sức mạnh của nghiệp thiện (kusala kamma) đã tạo duyên cho chúng sinh khởi[140].

Có năm loại tâm quả sắc giới (rūpāvacara vipākacitta) đảm nhận chức năng tái sinh trong 15 cõi phạm thiên sắc giới (rūpa-brahma) và các mức độ khác nhau của những loại tái sinh này (tức là ở tầng trời nào) phụ thuộc vào tâm thiện sắc giới (rūpāvacara kusala citta) đã sản sinh ra chúng.

Có bốn loại tâm quả vô sắc giới (arūpāvacara vipākacitta) đảm nhận chức năng tái sinh trong bốn cõi phạm thiên vô sắc giới (arūpa-brahma) và các mức độ khác nhau của những loại tái sinh này phụ thuộc vào tâm thiện vô sắc giới (arūpāvacara kusala citta) đã sản sinh ra chúng.

Có mười một loại tâm mót hay tâm đăng ký (tadālambana-citta) đảm nhận chức năng đăng ký đi sau lũng tốc hành tâm (javana), chúng không sinh khởi ở cõi phạm thiên sắc giới hay cõi phạm thiên vô sắc giới[141].

Có hai loại tâm đảm nhận năm chức năng, bao gồm chức năng tái sinh, hộ kiếp, suy đạt, đăng ký và tử, chúng là: suy đạt tâm sinh kèm với thọ xả là quả bất thiện và suy đạt tâm sinh kèm với thọ xả là quả thiện.

Có tám loại tâm đại quả (mahā-vipākacitta) đảm nhận bốn chức năng: tái sinh, hộ kiếp, đăng ký và tử.

Có năm loại tâm quả sắc giới (rūpāvacara vipākacitta) đảm nhận ba chức năng và có bốn loại tâm quả vô sắc giới (arūpāvacara vipākacitta) cũng đảm nhận ba chức năng, đó là chức năng tái sinh, chức năng hộ kiếp và chức năng tử.

Có hai loại tâm có thể đảm nhận hai chức năng, đó là ngũ môn hướng tâm[142] và suy đạt tâm sinh kèm với thọ hỷ[143].

Tất cả các loại tâm khác chỉ đảm nhận một chức năng, là chức năng riêng của chúng mà thôi.

****

Câu hỏi

1. Tâm mót hay tâm đăng ký (tadārammaṇa-citta) thuộc loại chủng loại nào? Nó được tạo duyên bởi nghiệp nào?
2. Khi nào sắc do nghiệp sinh (kammaja rūpa) sinh khởi? Và khi nào nó không sinh khởi?
3. Khi nào sắc do tâm sinh (cittaja rūpa) sinh khởi? Khi nào nó không sinh khởi?
4. Tâm bất thiện đảm nhận chức năng nào?
5. Các tâm đảm nhận chức năng tốc hành là thuộc loại chủng loại nào?
6. Tâm thiện và tâm duy tác có thể đảm nhận chức năng đăng ký không?
7. Suy đạt tâm thọ xả có thể đảm nhận những chức năng nào?
8. Suy đạt tâm thọ hỷ có thể đảm nhận những chức năng nào?
9. Các tâm của một vị A la hán thuộc các loại chủng loại nào?
10. Các tâm của một vị không phải là A la hán thuộc các loại chủng loại nào?

CHƯƠNG 14
VÒNG SINH TỬ LUÂN HỒI

Như chúng ta đã thấy, khía cạnh đầu tiên của tâm (citta) được giải thích trong cuốn *Chú Giải Bộ Pháp Tụ (Atthasālinī)* là hiểu biết rõ ràng về đối tượng. Việc ghi nhớ khía cạnh này có thể là một duyên hỗ trợ cho chánh niệm (sati) sinh khởi và hay biết các đặc tính của tâm khi có cái thấy, nghe, ngửi, nếm hay kinh nghiệm đối tượng xúc chạm. Có thể chứng ngộ được rằng, những kinh nghiệm như vậy chỉ là tâm kinh nghiệm đối tượng chứ không phải là một tự ngã, hay một con người đang kinh nghiệm. Tâm chỉ là một thực tại, một pháp (dhamma) biết rõ ràng đối tượng đang xuất hiện.

Khía cạnh thứ hai của tâm là khía cạnh tốc hành tâm (javana-citta), với các tâm xếp trong một chuỗi cùng loại. Mọi người có các xu hướng khác nhau bởi những tích lũy về thiện (kusala) và bất thiện (akusala) khác nhau. Một số người đã tích lũy rất nhiều tham, sân và si, còn những người khác đã tích lũy nhiều phẩm chất thiện. Do những tích lũy khác nhau ấy mà mọi người có những tính cách khác nhau.

Khía cạnh thứ ba của tâm là khía cạnh quả (vipākacitta), tức là tâm quả được duyên bởi các nghiệp và phiền não[144] đã tích lũy. Nếu có hiểu biết đúng về tâm lộ (vīthi-citta), tức là các tâm sinh khởi trong lộ trình, chúng ta sẽ rõ hơn thế nào là vòng sinh tử luân hồi. Chúng ta sinh ra và xoay vần trong ba vòng: phiền não luân, nghiệp luân và quả luân. Ba vòng luân này được tóm tắt trong khía cạnh thứ ba này của tâm, tức là tâm với tư cách là quả được tạo duyên bởi các nghiệp và phiền não đã được tích lũy.

Các thiện pháp (kusala dhamma) và bất thiện pháp (akusala dhamma) sinh khởi trong lu ồng tốc hành tâm (javana-citta) sinh và diệt nhưng chúng không mất đi. Chúng được tích lũy và chuyển tiếp từ khoảnh khắc tâm này sang khoảnh khắc tâm khác. Tâm sinh và diệt, nhưng sự diệt đi của nó lại tạo duyên cho sự sinh khởi của tâm tiếp theo và tất cả những sự tích lũy có trong tâm trước đó sẽ được chuyển tiếp tới tâm sau. Đó là lý do tại sao các tâm lộ bất thiện và tâm lộ thiện trong chuỗi của chúng có thể tạo duyên cho sự sinh khởi của quả (vipāka) về sau.

Như chúng ta đã thấy, vòng sinh tử luân hồi là tam luân: phiền não luân, nghiệp luân và quả luân. Phiền não luân xoay vần khi các đối tượng được kinh nghiệm qua ngũ môn và qua ý môn. Các phiền não sinh khởi trong chuỗi tốc hành tâm là nguyên nhân tạo nghiệp (kamma). Khi đó, nghiệp luân xoay vần, nghiệp thiện và nghiệp bất thiện được tạo qua thân, khẩu, ý. Nghiệp luân sẽ tạo quả và như vậy quả luân xoay vần. Khi quả sinh khởi và kinh nghiệm đối tượng qua mắt, tai, mũi, lưỡi và thân thì phiền não dễ dàng sinh khởi do bởi đối tượng được kinh nghiệm và như vậy phiền não luân lại xoay vần. Cứ như vậy, các phiền não tham và sân sinh khởi bởi những gì xuất hiện qua ngũ môn và ý môn. Các phiền não làm duyên cho việc tạo nghiệp thiện hoặc nghiệp bất thiện và những nghiệp thiện và bất thiện đó sẽ tạo quả thiện (kusala vipāka) và quả bất thiện (akusala vipāka). Như vậy, không có điểm cuối của tam luân. Chừng nào trí tuệ (paññā) vẫn chưa phát triển và đủ sức mạnh để có thể chứng ngộ Tứ Thánh Đế thì tam luân này – phiền não luân, nghiệp luân và quả luân – sẽ luôn luôn xoay vần.

Lý Duyên Khởi (Thập nhị nhân duyên – Paticca Samuppāda) – Giáo lý về các pháp phụ thuộc vào nhau để sinh khởi – có thể được suy xét dưới góc độ của tam luân. Vô minh (avijjā) làm duyên cho sự sinh khởi của hành (saṅkhāra). Điều đó có nghĩa rằng phiền não luân làm duyên cho sự sinh khởi của nghiệp luân. Hành làm duyên cho sự sinh khởi của thức (viññāṇa – trong trường hợp này chính là tâm quả); điều này có nghĩa rằng nghiệp luân làm duyên cho quả luân[145].

Vô minh là tâm sở si (moha), là pháp bất thiện không biết thực tại như chúng là. Nó đại diện cho phiền não luân, cái làm duyên cho sự sinh khởi của hành.

Hành (saṅkhāra) là kết quả của vô minh, bao gồm 3 loại:

- Thiện nghiệp (puññābhisaṅkhāra)[146]
- Bất thiện nghiệp (apuññābhisaṅkhāra)[147]
- Bất động nghiệp (āneñjābhisaṅkhāra)

Thiện nghiệp chính là tác ý tạo nên những nghiệp thiện lệ thuộc vào sắc (rūpa), nó bao gồm cả nghiệp thiện dục giới (kāmāvacara kusala kamma)

và nghiệp thiện sắc giới (rūpavacara kusala kamma).

Bất thiện nghiệp là tác ý tạo nên những nghiệp bất thiện. Bất động nghiệp là nghiệp thiện vô sắc giới hay tác ý sinh khởi cùng với bốn loại tâm thiền vô sắc giới.

Thiện nghiệp, bất thiện nghiệp và bất động nghiệp làm duyên cho sự sinh khởi của thức. Thức (viññāṇa) đồng nghĩa với tâm (citta), nhưng trong bối cảnh của Thập nhị nhân duyên, đó chính là tâm quả (vipākacitta). Tâm quả là thức tái tục sinh khởi ở các cõi, tương ứng với nhân (hay nghiệp) tạo ra nó.

Đức Phật đã thuyết giảng Giáo pháp bằng nhiều cách khác nhau, chẳng hạn, bằng bốn pháp chân đế (paramattha dhamma), bằng Tứ Thánh Đế, hay bằng *Lý Duyên Khởi*. Tất cả các phương pháp khác nhau này đều liên quan đến các pháp sinh khởi trong mỗi khoảnh khắc, kể cả bây giờ, tại chính thời điểm này.

Khía cạnh thứ ba của tâm là tâm với tư cách là quả. Quả được tạo duyên bởi các nghiệp và phiền não đã được tích lũy. Điều đó cho chúng ta thấy rằng trong cuộc sống hàng ngày có phiền não, nghiệp và quả ở những khoảnh khắc khác nhau. Hiểu biết đúng về tâm lộ là một duyên cho chánh niệm và sự thẩm xét các tâm khác nhau sinh khởi trong lộ trình kinh nghiệm đối tượng thị giác, âm thanh, các đối tượng của các giác quan khác và của ý. Nhờ vậy, trí tuệ (paññā) có thể biết được khi nào là phiền não, khi nào là nghiệp và khi nào là quả.

Chẳng hạn, trong số các tâm sinh khởi trong lộ trình nhãn môn, một số tâm là quả và một số thì không phải.

- Ngũ môn hướng tâm không phải là tâm quả,
- Nhãn thức là tâm quả,
- Tiếp nhận tâm là tâm quả
- Suy đạt tâm là tâm quả
- Xác định tâm không phải là tâm quả
- Các tốc hành tâm thiện, bất thiện hay duy tác không phải là tâm quả
- Đăng ký tâm là tâm quả.

Chúng ta có thể phân vân liệu có ích lợi gì khi nghiên cứu chi tiết khoảnh khắc nào là tâm quả và khoảnh khắc nào không phải là tâm quả trong lộ trình qua nhãn môn. Việc biết rằng các pháp là nhân khác với các pháp là quả là rất hữu ích. Các pháp bất thiện và thiện là nhân chứ không phải là quả. Lúc có tâm quả là lúc có quả tới từ một nguyên nhân, bản thân quả không phải là nhân. Nếu chúng ta hiểu được khoảnh khắc có quả tạo bởi nghiệp quá khứ, chẳng hạn như cái thấy hiện giờ, liệu chúng ta còn tin ở một tự ngã tạo nên sự sinh khởi của một loại quả nhất định nào đó không? Nếu ta có hiểu biết đúng về tâm là nhân và tâm là quả, chúng ta sẽ biết ý nghĩa của vô ngã (anattā). Chúng ta sẽ hiểu vô ngã khi thấy, nghe, ngửi, nếm, kinh nghiệm đối tượng xúc chạm, hay suy nghĩ. Hiểu biết ấy có thể là trợ duyên cho chánh niệm hay biết đặc tính của thực tại xuất hiện tại những thời điểm ấy và như vậy sẽ có thêm hiểu biết về các đặc tính khác nhau của các thực tại. Mỗi thực tại sinh khởi bởi những duyên hệ riêng.

Một số người sợ rằng quả sẽ không còn sinh khởi nữa. Họ sợ rằng quả sẽ kết thúc ở thời điểm của cái chết. Không có lý do nào để sợ hãi điều ấy. Chúng ta sẽ không cần phải lo lắng rằng quả sẽ không còn sinh khởi hôm nay, ngày mai hay hôm sau, những tháng sau, năm sau hay những kiếp sau. Chừng nào một người còn chưa phải là A la hán thì vẫn còn hiện diện các duyên cho sự tiếp tục của quả, chúng sẽ còn sinh khởi. Chúng ta cần phải suy xét loại nghiệp nào sẽ tạo ra quả trong tương lai. Chúng ta có thể kiểm chứng ngay trong cuộc sống này. Trong trường hợp của các cá nhân khác nhau, họ có quả của nghiệp thiện ở mức độ nào và quả của nghiệp bất thiện ở mức độ nào.

Trong Chú giải của *Tăng Chi Bộ Kinh*, cuốn *Manoratha Pūraṇi* và trong cuốn *Chú Giải Kinh Duyên* (*Nidāna Sutta*, Quyển 3, chương 4, p.33, *Các duyên*) có lý giải về Bộ Kinh này theo phương pháp Vi diệu pháp[148]. Nghiệp được phân thành 16 loại: 8 loại nghiệp bất thiện (akusala kamma) và 8 loại nghiệp thiện (kusala kamma). Nghiệp bất thiện cũng như nghiệp thiện cần các duyên khác để trổ quả. Bốn trong các duyên này có tính chất thuận lợi (sampatti) và bốn có tính chất bất lợi (vipatti). Một số nghiệp bất thiện đã tạo có thể chưa trổ quả được vì sự có mặt của bốn yếu tố thuận lợi, đó là: Nơi sinh trưởng thuận lợi (gati), hình thể thuận lợi (upadhi), thời kỳ thuận lợi (kāla), sở hành thuận lợi (thành công về phương tiện hay công

việc) (payoga)[149]. Như vậy khi một người có nơi sinh trưởng thuận lợi, có hình thể thuận lợi, sống ở thời kỳ thuận lợi và có sở hành thuận lợi thì một số nghiệp bất thiện không có cơ hội trổ quả.

Một số nghiệp bất thiện có cơ hội tạo quả bởi bốn yếu tố bất lợi: nơi sinh trưởng bất lợi, hình thể bất lợi, thời kỳ bất lợi và sở hành bất lợi.

Cũng tương tự như đối với các nghiệp thiện, nếu một người có nơi sinh trưởng bất lợi, có hình thể bất lợi, sống ở thời kỳ bất lợi và có sở hành bất lợi thì một số nghiệp thiện không có cơ hội tạo quả.

Các nghiệp thiện sẽ trổ quả phụ thuộc vào bốn yếu tố thuận lợi: sinh trưởng thuận lợi, có hình thể thuận lợi, sống ở thời kỳ thuận lợi và có sở hành thuận lợi. Như vậy, khi tính đến bốn yếu tố có lợi và bốn yếu tố bất lợi trong hai trường hợp nghiệp thiện và nghiệp bất thiện, nghiệp có thể được chia làm 16 loại.

Nơi sinh trưởng thuận lợi (gatisampatti), có nghĩa là tái sinh ở một cõi lành. Nơi sinh trưởng bất lợi (gativipatti) là tái sinh ở cõi khổ, chẳng hạn như địa ngục.

Tất cả chúng ta đều phải tái sinh ngay sau khi tử thức diệt đi, nhưng không ai biết liệu mình sẽ được sinh ra ở cõi lành hay cõi dữ. Một số người muốn được tái sinh ở một gia đình không có người nghiện rượu hay ma túy, nhưng chừng nào khoảnh khắc lâm chung chưa tới thì ta không thể biết chuỗi tốc hành tâm tạo duyên cho tái sinh trước khi tử thức sinh khởi sẽ là loại nào. Chúng ta sẽ không biết nghiệp nào sẽ tạo quả tái sinh sau tử thức và mình sẽ sinh ra ở cõi nào.

Khi nghiệp thiện tạo quả dưới dạng tái sinh ở một cõi lành, khi ấy có nơi sinh trưởng thuận lợi. Không chỉ có những loại nghiệp thiện tạo ra sự tái sinh ở các cõi lành, mà nhiều loại nghiệp thiện khác cũng được tạo ra trong vòng sinh tử luân hồi. Với một sự tái sinh an lành, những nghiệp này có cơ hội để trổ quả dưới dạng các tâm quả kinh nghiệm các đối tượng dễ chịu trong một kiếp sống. Tuy nhiên, ta cũng đã từng tạo nghiệp bất thiện trong quá khứ và như vậy, ta sẽ không chỉ kinh nghiệm toàn đối tượng dễ chịu. Khi nghiệp bất thiện tạo quả, có sự kinh nghiệm các đối tượng khó chịu

qua mắt, tai, mũi, lưỡi và thân. Tất cả chúng ta đã tạo ra những nghiệp thiện và bất thiện nhưng cơ hội để chúng trổ quả lại tùy thuộc vào các yếu tố thuận lợi hay bất lợi về nơi sinh trưởng và các điều kiện khác.

Hình thể (upadhi)[150] là một yếu tố khác có thể là thuận lợi hay bất lợi. Dukkha (khổ) là tính chất nội tại của thân. Kể cả khi ta được tái sinh làm người, tức là ở cõi lành, nghiệp đã tạo ra trong quá khứ có thể làm duyên khiến ta có một thân thể tàn tật. Một cơ thể tàn tật hay không lành lặn là hình thể bất lợi góp phần khiến các nghiệp bất thiện tạo nhiều quả hơn là các nghiệp thiện.

Ngoài yếu tố này ra, còn yếu tố thời kỳ, nó có thể là thuận lợi (kālasampatti) hay bất lợi (kālavipatti). Yếu tố thời kỳ thuận lợi là điều kiện cho nghiệp thiện đã tạo trong quá khứ trổ quả. Khi ta sống trong thời kỳ thuận lợi, thực phẩm sẽ dồi dào, sông đầy cá và lúa đầy đồng. Khi ấy sẽ không khó khăn để có được vật thực và lương thực không đắt đỏ. Khi sống trong một đất nước thịnh vượng và hòa bình, ta có thể sống trong tiện nghi, có đầy đủ những thứ cần thiết, nghiệp thiện có cơ hội tạo duyên cho sự sinh khởi của tâm quả thiện. Khi ấy, các tâm quả kinh nghiệm đối tượng dễ chịu sinh khởi qua mắt, tai, mũi, lưỡi và thân.

Ta cũng có thể phải sống trong thời kỳ bất lợi, khi đất nước ở trong tình trạng bất ổn, thực phẩm khó kiếm và đắt đỏ. Khi ấy, nghiệp thiện không có cơ hội sinh khởi nhiều như ở thời kỳ thuận lợi để tạo duyên cho sự sinh khởi của tâm quả thiện kinh nghiệm các đối tượng dễ chịu qua các căn. Ngay cả những người đàng hoàng, không phiền nhiễu bất kỳ ai, cũng vẫn có thể có những kinh nghiệm khó chịu. Họ có thể bị đau ốm hoặc mất cả mạng sống của mình do sống ở một thời kỳ bất lợi. Chúng ta có thể có tích lũy thiện nghiệp, nhưng khi sống ở một thời kỳ bất lợi như khi đất nước bất ổn và rối loạn, các nghiệp bất thiện đã tạo trong quá khứ sẽ có cơ hội trổ quả, dưới dạng tâm quả bất thiện, và điều ấy cũng có thể xảy ra ở thời điểm này.

Sở hành thuận lợi (payogasampatti) hay bất lợi (vipatti) cũng là những yếu tố làm duyên cho một số nghiệp trổ quả hay ngăn cản những nghiệp khác trổ quả. Một người có thể thành công trong sự nghiệp khi người ấy rất khéo léo, chăm chỉ và tháo vát trong công việc của mình. Mỗi loại nghề

nghiệp, kể cả việc ăn trộm, đều cần có kỹ năng và sự thuần thục để có thể hoàn tất nhiệm vụ. Khả năng hoàn tất nhiệm vụ của mình chính là sở hành thuận lợi (thành công trong sự nghiệp), bất kể theo cách thiện hay bất thiện. Bất kể làm nghề gì hay nhiệm vụ nào, ta cần có thành công trong công việc, cần có kỹ năng và khả năng để hoàn thành nhiệm vụ của mình. Như vậy, nghiệp bất thiện đã tạo trong quá khứ sẽ không có cơ hội để trổ quả bất thiện. Một số người có thể rất đàng hoàng nhưng lại không có kỹ năng, kiến thức và năng lực trong nghề nghiệp hay nhiệm vụ của mình, vì thế thất bại trong sự nghiệp. Điều này sẽ ngăn cản sự sinh khởi của tâm quả thiện.

Đức Phật đã giảng một cách chi tiết về các nguyên nhân mang đến kết quả tương ứng và Ngài cũng thuyết giảng về các duyên tố khác nhau cần thiết cho sự sinh khởi của quả. Lời dạy của Ngài về chủ đề này minh họa sự thật về vô ngã: không có cái ngã nào có thể khiến cái gì đó sinh khởi bằng ý chí. Mỗi tâm sinh khởi phụ thuộc vào các duyên tố khác nhau. Như chúng ta đã thấy, việc tạo quả bởi nghiệp thiện hay bất thiện còn phụ thuộc vào các điều kiện khác như nơi sinh trưởng thuận lợi hay bất lợi, hình thể thuận lợi hay bất lợi, thời kỳ thuận lợi hay bất lợi và sở hành thuận lợi hay bất lợi.

Hiểu đúng về nhân và quả, hay hiểu đúng về phiền não, về nghiệp và quả có thể làm duyên cho việc giảm nhẹ khổ đau (dukkha) có tính nội tại trong vòng sinh tử luân hồi. Chúng ta cần phải biết, trong số các tâm lộ, trong lộ trình nhãn môn chẳng hạn, cái nào là quả và cái nào là nghiệp. Và chúng ta cần phải biết rằng tâm quả không thể tạo nghiệp. Như đã trình bày, các tâm quả trong lộ trình ấy là nhãn thức, tiếp nhận tâm tiếp nhận đối tượng sau nhãn thức và suy đạt tâm có chức năng suy đạt đối tượng sau tiếp nhận tâm. Khi ta tạo nghiệp thiện, không có tâm quả mà có các tốc hành tâm thiện (kusala javana-citta).

Khi ta nghe một âm thanh dễ chịu, tâm quả là nhĩ thức sinh khởi và chỉ nghe mà thôi. Tiếp nhận tâm tiếp nhận âm thanh ấy và suy đạt tâm thì suy đạt và kiểm tra nó. Tất cả các tâm quả này không thể tạo bất cứ nghiệp thiện hay bất thiện nào.

Khi ta ngửi một mùi hương in dấu lên mũi, tâm quả là tỷ thức sinh khởi và kinh nghiệm mùi đó. Tiếp nhận tâm tiếp nhận mùi và suy đạt tâm thì kiểm tra nó. Các tâm quả này không thể tạo nghiệp. Chúng không thể tạo nên bất cứ chuyển động nào của sắc trên thân để tạo nghiệp.

Khi ta nói, đi, nhấc tay hay cử động thân để thực hiện các chức năng khác nhau, tâm khi ấy khác với các tâm quả thấy, nghe, ngửi, nếm hoặc kinh nghiệm đối tượng xúc chạm. Các tốc hành tâm lộ, dù là thiện hay bất thiện, đều có thể tạo ra các cử động của các sắc trên thân. Như vậy, ta có thể hiểu rằng các tâm tạo nghiệp hoàn toàn khác với các tâm quả.

Khi ta ăn, nhiều loại tâm sinh khởi, tâm thấy là tâm quả, tâm thích thức ăn vừa thấy là tâm bất thiện căn tham, tâm không thích thức ăn được thấy là tâm bất thiện căn sân. Tâm nếm vị chua hay ngọt là tâm quả. Tâm, với tham ái, tạo nên cử động của thân khi lấy thức ăn, nhai và nuốt là các tâm bất thiện căn tham. Chánh niệm có thể hay biết các đặc tính của nhiều loại tâm khác nhau khi chúng xuất hiện một cách tự nhiên để chúng có thể được biết như chúng là. Chúng ta không nên cố gắng trốn chạy khỏi tham nhưng chúng ta cần phải biết tham như nó là và chỉ như vậy nó mới có thể dần được tận diệt.

Từ khi ta sinh ra đã có duyên cho sự sinh khởi của tham, rất nhiều và lặp đi lặp lại trong cuộc sống hàng ngày, và vì vậy, tham đã trở thành bản chất của chúng ta. Phần lớn thời gian khi ta làm việc đều có tham. Như vậy, những khoảnh khắc của tham xuất hiện trong một ngày là vô số. Tuy nhiên, nếu ta thấy được sự lợi lạc của thiện pháp, cũng có thể có duyên cho sự sinh khởi của tâm thiện. Khi ta ăn, các tốc hành tâm lộ (javana-vīthi-citta) với tham có thể sinh khởi và diệt đi, nhưng luồng tốc hành tâm trong lộ trình tiếp theo có thể lại khác. Nếu chánh niệm có thể hay biết tâm đang vui thú với thức ăn, khi đó có luồng tốc hành tâm thiện (kusala javana-citta). Hoặc chánh niệm có thể hay biết các đặc tính của sắc như mềm, cứng, lạnh, nóng, căng, trùng, hay của các vị đang xuất hiện, có thể là chua, ngọt hay mặn.

Khi ta phát triển tứ niệm xứ (satipaṭṭhāna), trí tuệ có thể biết được tính chất của tâm. Bất thiện có thể được biết như nó là trước khi có bất cứ hành động nào qua thân hoặc khẩu. Chánh niệm có thể hay biết tâm thấy và khi

ấy có thể có hiểu biết đúng về đặc tính của nó, khác biệt với tâm dính mắc vào đối tượng xuất hiện.

Như chúng ta đã thấy, khía cạnh thứ ba này của tâm – khía cạnh tâm là quả – được tạo duyên bởi nghiệp đã được tích lũy và các phiền não. Phiền não là pháp bất tịnh. Khi ta thèm muốn một cái gì đó hay mong mỏi đạt được một thứ gì cho bản thân, sẽ không có hài lòng và an tịnh. Tuy nhiên, khi ta không muốn gì cho mình và tham không sinh khởi, khi ấy có sự hài lòng. Khi ta mong mỏi một cái gì đó, khi ta dính mắc, khi ấy có vô minh, không thấy được rằng ở những thời điểm ấy có các pháp bất tịnh, rằng không có sự bình an nội tâm mà thay vào đó là sự rối ren do dính mắc. Bất cứ khi nào ta bị bối rối bởi các mong muốn vị kỷ do dính mắc, khi ấy có pháp bất tịnh. Đôi khi, mọi người nhầm lẫn tham với tín (saddhā)[151], niềm tin vào thiện pháp. Nếu chánh niệm không sinh khởi và trí tuệ không thẩm xét các thực tại, sẽ không thể biết được khi nào có tham, cái là bất thiện và khi nào có tín – niềm tin vào thiện pháp, cái là thiện.

Các vị tỳ kheo và cư sĩ, những người vẫn còn các phiền não, chưa thoát khỏi sự dính mắc, nó sinh khởi trong cuộc sống hàng ngày. Chừng nào phiền não còn chưa được tận diệt, dù trong trường hợp của cư sĩ hay người xuất gia, thì dính mắc với những gì xuất hiện qua mắt, tai, mũi, lưỡi, thân và ý môn sẽ sinh khởi. Các phiền não khác nhau sinh khởi lặp đi lặp lại có thể rất mạnh mẽ, đến mức tạo các nghiệp bất thiện qua thân và khẩu. Nếu phiền não đã được đoạn tận, nghiệp bất thiện sẽ không thể sinh khởi. Khi nghiệp được tạo, tâm và tâm sở sinh khởi ở thời điểm đó đã diệt đi, nhưng nghiệp đã tạo không bao giờ bị mất đi. Nó được tích lũy từ tâm này sang tâm khác, vì mỗi tâm diệt đi lại được tiếp nối bởi một tâm tiếp theo và luôn luôn là như vậy. Bởi vậy, có một loại duyên gọi là duyên nghiệp (kamma-paccaya), là nghiệp tạo duyên cho sự sinh khởi của tâm quả và các tâm sở đồng sinh. Chúng ta cần phải biết khi nào là phiền não, khi nào là nghiệp và khi nào là quả. Các tâm thấy, nghe, ngửi, nếm và kinh nghiệm đối tượng xúc chạm đều là các tâm quả, là quả của nghiệp. Chúng ta đều mong chỉ thấy đối tượng dễ chịu và không bao giờ thấy đủ. Chúng ta có nhãn căn, là sắc được tạo duyên bởi nghiệp và vì vậy chúng ta có thể thấy được, nhưng chúng ta không thể chắc chắn liệu mình sẽ thấy đối tượng dễ chịu hay khó chịu. Tùy thuộc vào duyên nghiệp mà đối tượng dễ chịu hay khó chịu sẽ in

dấu lên nhãn căn và xuất hiện trước nhãn thức. Khi nghiệp thiện là duyên nghiệp, nó sẽ khiến cho nhãn thức là quả thiện sinh khởi và kinh nghiệm đối tượng dễ chịu. Khi nghiệp bất thiện là duyên nghiệp, nó sẽ khiến nhãn thức là quả bất thiện sinh khởi và kinh nghiệm đối tượng khó chịu. Khi nhĩ thức nghe một âm thanh dễ chịu, đó là kết quả của nghiệp thiện, khi nhĩ thức nghe một âm thanh khó chịu, đó là kết quả của nghiệp bất thiện. Sự sinh khởi của quả thiện hay quả bất thiện ở thời điểm này hay thời điểm tiếp theo lệ thuộc vào nghiệp thiện và nghiệp bất thiện đã tạo duyên cho tâm quả kinh nghiệm đối tượng qua ngũ căn.

Có 24 duyên hệ chính cho tất cả các thực tại sinh khởi[152]. Duyên nghiệp (kamma-paccaya) là một trong các duyên hệ ấy, nó là duyên cho sự sinh khởi của quả. Thấy, nghe, ngửi, nếm hay kinh nghiệm đối tượng xúc chạm đều là tâm quả sinh kèm với các tâm sở quả sinh khởi bởi duyên nghiệp. Không ai có thể tạo nên sự sinh khởi của quả theo ý muốn của mình. Tại thời điểm này, chúng ta đã thấy rồi, chúng ta đã nghe rồi. Ai có thể ngăn cản thấy và nghe khi nó đã sinh khởi bởi duyên nghiệp đây?

Các tâm và tâm sở sinh khởi kinh nghiệm đối tượng ngũ căn là tâm quả và sinh khởi cùng nhau. Tâm quả (vipākacitta) làm duyên cho tâm sở quả (vipāka cetasika) và tâm sở quả làm duyên cho tâm quả, cả hai đều là quả, như vậy, theo phương cách "quả duyên" (vipāka-paccaya). Chúng không thể là gì khác ngoài quả. Tâm và các tâm sở sinh khởi cùng nhau và là quả, chúng tạo duyên cho nhau. Mỗi tâm và tâm sở đồng sinh đều là quả duyên cho các pháp đồng sinh với chúng.

Sắc được tạo duyên bởi nghiệp không phải là vipāka, dù nó là kết quả của nghiệp (kamma). Sắc hoàn toàn khác với danh, nó không biết gì cả và vì vậy, nó không phải là vipāka, cái là kết quả của nghiệp. Vipāka là danh, là thực tại kinh nghiệm đối tượng.

****

Câu hỏi

1. Nghiệp duyên là gì?

2. Quả duyên là gì?

3. Sắc do nghiệp sinh có phải là quả (vipāka) hay không? Hãy giải thích câu trả lời của bạn.

CHƯƠNG 15
BẢN CHẤT CỦA QUẢ
(VIPĀKA)

Vipāka (quả) là kết quả của nghiệp đã tạo trong quá khứ. Không dễ hiểu được rằng nghiệp – cái đã thuộc về quá khứ – vẫn có thể làm duyên cho sự sinh khởi của tâm quả (vipākacitta) và các tâm sở quả (vipāka cetasikacitta) trong hiện tại. Bản chất của quả cần phải được xem xét một cách kỹ lưỡng, chi tiết để có thể có cái hiểu đúng về nghiệp (kamma) và quả của nghiệp (vipāka). Thực tại của vipāka là danh (nāma), tức là tâm (citta) và các tâm sở (cetasika) sinh khởi do duyên bởi nghiệp đã tạo trong quá khứ.

Khi một người đối diện với một sự kiện dễ chịu hay khó chịu trong cuộc sống, mọi người vẫn thường nói "Đó là nghiệp của người ấy". Chúng ta nên nói là đó là quả của nghiệp đã tạo trong quá khứ, để mọi người có thể có cái hiểu đúng về nghiệp và quả của nghiệp (kamma và vipāka). Nếu ta không diễn đạt một cách chính xác, chẳng hạn như nói rằng tai nạn là nghiệp của người ấy, thì sự thật về nhân và quả sẽ không được hiểu rõ bởi những người không quen với chủ đề này, họ sẽ lẫn lộn giữa nghiệp (kamma) và quả (vipāka), và cho rằng quả là nghiệp.

Khi chúng ta xem xét khía cạnh "là quả" của tâm, cái được tạo duyên bởi các nghiệp và các phiền não đã tích lũy, chúng ta sẽ thấy rõ hơn bản chất thực sự của các pháp khác nhau. Chúng ta cần phải nhớ rằng, nếu không có ngũ môn và ý môn, nơi các đối tượng được tiếp nhận và kinh nghiệm, tâm quả không thể sinh khởi trong cuộc sống hàng ngày của chúng ta, quả của nghiệp sẽ không thể được tiếp nhận. Khi cái thấy sinh khởi thì có vipāka-quả của nghiệp. Có quả của nghiệp không chỉ khi chúng ta gặp tai nạn, ốm đau hay kinh nghiệm được, mất, vinh, nhục. Ở mỗi khoảnh khắc của cái nghe, cái thấy hay các kinh nghiệm qua ngũ môn khác, khi chúng ta kinh nghiệm những đối tượng bình thường trong cuộc sống hàng ngày thì vẫn có quả của nghiệp đã tạo trong quá khứ. Sati (chánh niệm) có thể hay biết thực tại là quả (vipāka) khi có cái thấy, nghe, ngửi, nếm hoặc kinh nghiệm đối tượng xúc chạm trong cuộc sống hàng ngày.

Tâm quả sẽ phải sinh khởi; nó là quả của nghiệp đã được tạo. Chúng ta không thể biết các tâm quả sinh khởi trong các lộ trình khác nhau là do

những nghiệp nào trong quá khứ. Chẳng hạn chúng ta không biết được rằng khi một đứa trẻ nghe âm thanh trong lúc chơi đá bóng thì tâm quả ấy đã được tạo ra bởi nghiệp nào. Rất khó để có thể hiểu được chủ đề về nghiệp một cách chi tiết, đó là một trong tứ bất khả tư nghì, tức là những chủ đề không cách nào hiểu được và vì vậy, chúng ta không nên phỏng đoán về chúng[153].

Nghiệp đã được tạo ra là nhân bắt nguồn từ quá khứ. Kể cả khi nghiệp đã được tạo từ rất lâu trong vòng sinh tử luân hồi, nó vẫn có thể tạo duyên cho sự sinh khởi của tâm quả. Nếu một người cố phỏng đoán loại nghiệp nào tạo duyên cho cái thấy của đối tượng này hay cái nghe của âm thanh kia, người ấy sẽ không thể thoát khỏi được vô minh và bối rối. Người ấy phỏng đoán về điều mà mình không thể nào biết được, bởi không có đủ tuệ giác để có thể xuyên thấu về nghiệp và quả của nghiệp. Tuy nhiên vipāka – quả của nghiệp – kinh nghiệm các đối tượng qua ngũ môn đang xuất hiện lúc này đây và vì vậy nó có thể được biết.

Trong "Tứ niệm xứ", niệm xứ thứ ba là Niệm Tâm[154]. Loại tâm đầu tiên được đề cập đến trong phần này là tâm tham căn (sarāgacitta). Chánh niệm có thể sinh khởi và kinh nghiệm đặc tính của tâm tham xuất hiện liên tục trong cuộc sống hàng ngày. Khi chánh niệm không sinh khởi, ta không biết được rằng, khi cái thấy thấy một đối tượng, các tâm tham căn sinh khởi dính mắc với đối tượng được thấy, cái này nối tiếp cái kia rất nhanh. Nếu trí tuệ (paññā) biết được đặc tính của pháp đang sinh khởi một cách tự nhiên thì phiền não có thể được tận diệt. Trí tuệ có thể biết được sự khác biệt giữa đặc tính của tâm quả, tức là quả của các nghiệp quá khứ – và các đặc tính của tâm thiện (kusala citta) và tâm bất thiện (akusala citta) hay phiền não. Tâm thiện và tâm bất thiện ở mức độ nghiệp được tạo trong thời điểm hiện tại có thể tạo duyên cho sự sinh khởi của tâm quả trong tương lai. Chúng ta không chỉ nên biết về đặc tính của tâm quả khi nó nổi trội, chẳng hạn như khi có những chuyện dễ chịu hoặc khó chịu, mà cũng nên biết đặc tính của các tâm quả kinh nghiệm nhiều đối tượng trong cuộc sống hàng ngày thông qua các căn.

Nếu chúng ta hiểu rằng quả đang sinh khởi chính là kết quả của nghiệp mà chúng ta đã tạo, liệu chúng ta có còn nổi sân với mọi người hay trách móc

họ về quả mà chúng ta đang nhận hay không? Trong Kinh điển, chúng ta đọc về cuộc đời của những con người thời ấy, họ tiếp nhận các quả khác nhau. Cũng như vậy, trong thời hiện tại, những sự kiện khác nhau xảy ra chỉ rõ rằng mỗi người đều phải nhận quả của nghiệp quá khứ, nhưng ta không thể đoán định trước nó sẽ xảy ra như thế nào. Chẳng hạn một tòa nhà sập xuống đè nát người chủ. Quả bom không phải là nguyên nhân khiến cho ngôi nhà sụp đổ làm ông ta thiệt mạng. Ông ta không chết bởi bị bắn hay bị tấn công. Chính nghiệp đã tạo trong quá khứ mới là nguyên nhân khiến ta nhận được kết quả qua mắt, tai, mũi, lưỡi, thân. Chính vì lẽ ấy, chúng ta không nên nổi sân và trách cứ người khác về quả mà ta nhận được. Chánh niệm có thể hay biết đặc tính của các pháp là tâm quả, không phải là chúng sinh, con người hay cái ngã nào hết. Như vậy chúng ta có thể hiểu được rằng khoảnh khắc của tâm quả là kết quả của nghiệp quá khứ, nó khác với khoảnh khắc của tham, sân và si hoặc khoảnh khắc của thiện pháp. Thiện pháp và bất thiện pháp sinh khởi trong hiện tại là nguyên nhân tạo duyên cho sự sinh khởi của quả trong tương lai.

Những thứ ở bên ngoài cũng như các sắc trên thân xuất hiện trước cái thấy và được nhận biết là cao, thấp, tối hay sáng thực chất chỉ xuất hiện ở khoảnh khắc chúng in dấu lên nhãn căn. Nếu không có nhãn căn, chúng ta sẽ không thể thấy, không thể nghĩ về hình dạng, về cao, thấp, sáng, tối mà chúng ta cho là thân của mình.

Vì vậy, trên thực tế, thân của ta và những thứ ở bên ngoài không thuộc về bất cứ ai cả. Chúng chỉ xuất hiện ở khoảnh khắc của cái thấy và rồi diệt đi rất nhanh.

Cũng như vậy với âm thanh, chúng xuất hiện và in dấu lên nhĩ căn, sau đó diệt đi ngay lập tức. Chúng không thuộc về ai cả. Bằng chánh niệm về đặc tính của các thực tại khi chúng xuất hiện tự nhiên trong cuộc sống hàng ngày, tà kiến cho các thực tại là chúng sinh, con người hay tự ngã có thể bị tận diệt.

Trong cuộc sống hàng ngày, những khoảnh khắc của nghe, ngửi, nếm, xúc chạm hay suy nghĩ sinh khởi liên tục, cái này sau cái kia, tất cả những khoảnh khắc thoảng qua này đều là thật. Chúng có thể là đối tượng của tứ niệm xứ (satipaṭṭhāna) để trí tuệ có thể thẩm xét các đặc tính của chúng và

bằng cách ấy, thực tại có thể được biết như chúng là, không phải là chúng sinh, con người hay tự ngã.

Chúng ta phải suy xét cẩn thận xem của cải mà ta tưởng mình sở hữu thực sự là gì về bản chất. Những khoảnh khắc không thấy chúng, ta chỉ có thể nghĩ về chúng, vậy mà chúng ta vẫn cho rằng chúng ta sở hữu nhiều thứ. Tuy nhiên, những thứ này có ích gì cho chúng ta ở những khoảnh khắc ta không thấy và chạm vào chúng? Khi đặc tính của các pháp chân đế đã được hiểu như chúng là: không phải là chúng sinh, con người hay tự ngã, sẽ có sự hiểu ngộ rằng các đặc tính của pháp chân đế (paramattha dhamma) là đều như nhau đối với tất cả mọi người, và trên phương diện ấy, tất cả mọi người đều bình đẳng. Khi nhãn thức sinh khởi, nó thấy cái xuất hiện và rồi nó diệt đi. Nhãn thức và cái xuất hiện trước cái thấy, tức là đối tượng thị giác (cảnh sắc), không thuộc về ai cả. Vì vậy, chúng ta không nên coi bất cứ cái gì là "ta" hay "của ta". Tất cả mọi người đều bình đẳng, đều giống nhau trên phương diện chân đế. Tuy nhiên, phiền não cho các thực tại là "tôi", "của tôi" thì ở những mức độ khác nhau nơi mỗi người.

Chúng ta vẫn thường quen vui thú với của cải của mình, nhưng chúng ta có thể bắt đầu nhận ra rằng chúng ta thực chất không sở hữu của cải nào hết, rằng chỉ có cái thấy xuất hiện và rồi diệt đi rất nhanh. Của cải của ta ở đâu tại thời điểm nhãn thức không sinh khởi? Của cải của ta chỉ là cái được nhãn thức thấy trong một khoảnh khắc ngắn ngủi, vậy thì cho cái được thấy là của cải của ta có đúng chăng? Cái xuất hiện chỉ trong một khoảnh khắc vô cùng ngắn ngủi không thể là của cải của ai cả, nó không thể được sở hữu, nó chỉ xuất hiện duy nhất khi nó in dấu lên nhãn căn.

Cũng hệt như vậy đối với âm thanh, mùi, vị và đối tượng xúc chạm. Chúng in dấu lên căn tương ứng chỉ trong một khoảnh khắc và vì vậy chúng ta không nên coi các thực tại ấy là "ta" hay "của ta".

Tất cả chúng ta đều muốn sở hữu nhiều thứ; mọi người có gì ta cũng muốn có như vậy. Nhưng có được hay không còn phụ thuộc vào nghiệp; quả sinh khởi trong thời điểm hiện tại được tạo duyên bởi nghiệp quá khứ. Chính vì vậy, quả (vipāka) không nằm trong quyền năng của ai cả. Không ai có thể đoán trước được nghiệp nào sẽ tạo nên kết quả nào sinh khởi ở

trong những lộ trình khác nhau của thấy, nghe, ngửi, nếm và kinh nghiệm đối tượng xúc chạm.

Trong *Tăng Chi Bộ Kinh* (Chương bốn pháp, phẩm *Không Hý Luận*, §VII [77]), chúng ta đọc Đức Phật thuyết như sau:

Có bốn điều này không thể nghĩ đến được, này các Tỳ kheo, nếu nghĩ đến, thời người suy nghĩ có thể đi đến cuồng loạn và thống khổ. Thế nào là bốn? Phật giới của các Đức Phật, này các Tỳ kheo, không thể nghĩ đến được, nếu nghĩ đến, thời người suy nghĩ có thể đi đến cuồng loạn và thống khổ. Thiền giới của người ngồi Thiền, này các Tỳ kheo, không thể nghĩ được, nếu nghĩ… thống khổ. Quả dị thục của nghiệp, này các Tỳ kheo, không thể nghĩ đến được, nếu nghĩ đến… thống khổ. Tâm tư thế giới, này các Tỳ kheo, không thể nghĩ đến được, nếu nghĩ đến thời có thể đi đến cuồng loạn và thống khổ.

Có bốn điều này không thể nghĩ đến được, này các Tỳ kheo, nếu nghĩ đến, thời có thể đi đến cuồng loạn và thống khổ.

Khi đang thấy bây giờ, có tâm quả kinh nghiệm đối tượng qua mắt. Chánh niệm có thể hay biết các đặc tính của thực tại: của danh (nāma) – thực tại kinh nghiệm đối tượng và của sắc (rūpa), cái xuất hiện. Chánh niệm chỉ có thể hay biết những đặc tính này, không thể biết nhiều hơn thế. Không thể biết được nghiệp nào trong quá khứ tạo duyên cho sự sinh khởi của cái thấy là quả hiện giờ. Sẽ không thể tìm ra được câu trả lời. Khi có cái thấy, chánh niệm có thể hay biết và trí tuệ có thể phân biệt rõ ràng sự khác biệt giữa cái thấy là tâm quả với tâm bất thiện thích hoặc không thích, hay với tâm thiện sinh khởi sau cái thấy.

Khía cạnh thứ tư của tâm được đề cập đến trong *Chú Giải Bộ Pháp Tụ (Atthasālinī)* là tính chất đa dạng, muôn màu vẻ (vicitta). Tâm đa dạng nhờ các pháp tương hợp (sampayutta dhamma) với nó, tức là các tâm sở đồng sinh. Các tâm sở đồng sinh rất khác nhau; mỗi người đã tích lũy những thiên hướng khác nhau. Mọi người không thể cùng nghĩ theo một cách hay cùng chung một niềm tin. Mọi người có vẻ ngoài khác nhau và cũng tương tự như vậy, họ cũng có những suy nghĩ khác nhau, quan điểm khác nhau và tín ngưỡng khác nhau. Ngay cả khi Đức Phật còn tại thế, trước khi bát niết

bàn (parinibbāna), Ngài cũng không thể khiến cho tất cả mọi người đều có chánh kiến. Với những người đã tích lũy nhân duyên đầy đủ, quả thiện và tâm thiện có thể sinh khởi khiến họ được nghe pháp, nghiên cứu và thẩm xét chân lý mà Đức Phật đã dạy. Khi nghe Pháp, ta cần kiểm tra ý nghĩa của nó, suy xét một cách cẩn thận và chi tiết và phát triển tuệ giác để các đặc tính của thực tại có thể được biết như chúng là, đúng như sự thật mà Đức Phật đã dạy.

Tà kiến không chỉ sinh khởi trong các tôn giáo khác. Kể cả những người là phật tử cũng đi theo những đường lối thực hành khác nhau, tùy theo quan kiến mà họ đã tích lũy.

Sau cuộc kết tập *Tam Tạng* thứ hai ở Vesāli, các vị sư thuộc dòng họ Vajjiyan – nguồn cơn của cuộc kết tập này – đã phổ biến những Giáo lý theo chủ kiến riêng của họ. Một trong những tuyên bố của họ là, để có thể giác ngộ, ta chỉ cần tụng câu "khổ", "khổ" (Dukkha! dukkha!) (theo *Kathāvatthu – Bộ Ngữ Tông* hay *Những Điểm Dị Biệt*, cuốn sách thứ sáu của tạng *Vi diệu pháp*). Như vậy chúng ta thấy rằng cái hiểu sai và sự thực hành sai lầm đã từng xảy ra trong quá khứ. Tất cả chúng ta trong thời hiện tại cần phải nghiên cứu Giáo pháp và thẩm xét nó một cách chi tiết.

Chúng ta đọc trong cuốn *Puggala Paññatti* (*Nhân thi thuyết*, sách phân hạng những loại người khác nhau, Chương IV, §5)[155] về khả năng tiếp nhận Giáo pháp, có thể phân biệt bốn hạng người: người nắm bắt Giáo pháp một cách nhanh chóng, chứng ngộ Tứ Thánh Đế và đạt được giác ngộ khi nghe một bài pháp ngắn (ugghaṭitaññū); người đạt được giác ngộ sau khi nghe những lý giải chi tiết hơn cho một bài pháp ngắn được nói trước đó (vipacitaññū); người cần có sự dẫn dắt, nghiên cứu và phát triển tuệ giác rất nhiều (neyya puggala); và người mặc dầu đã nghe pháp, đọc nhiều, thường thảo luận và giảng giải pháp cho những người khác vẫn chưa thể giác ngộ (pada parama) (pada có nghĩa là "từ thuộc kinh điển", parama có nghĩa là "cao nhất", "tối thượng"). Trong thời đại bây giờ hạng người thứ nhất và thứ hai không còn nữa, chỉ có hạng người thứ ba và thứ tư mà thôi.

Tất cả chúng ta cần phải nghiên cứu để biết sự chứng ngộ Tứ Thánh Đế nghĩa là gì và trí tuệ có thể phát triển như thế nào để có thể chứng ngộ được sự sinh, diệt của các pháp xuất hiện qua mắt, tai, mũi, lưỡi, thân và ý môn.

Như thế, ta sẽ biết được rằng, nghiên cứu Giáo pháp mang lại lợi ích lớn lao, đó sẽ là trợ duyên cho chánh niệm hay biết các đặc tính của các thực tại mà Đức Phật đã xuyên thấu ở thời điểm giác ngộ và được Ngài giảng giải một cách chi tiết bởi lòng từ bi vô hạn. Đặc tính của tâm như tâm thấy có thể là đối tượng của tứ niệm xứ vì đó là thực tại. Hiểu biết đúng về thực tại có thể được phát triển, nhờ vậy đặc tính của vô ngã có thể được hay biết rõ ràng. Thực tại sinh và diệt trong cuộc sống hàng ngày, chúng không phải là chúng sinh, con người hay cái ngã nào, cũng không phải là cái gì đó tồn tại lâu dài.

CHƯƠNG 16
TÂM VÀ TÂM SỞ
(CITTA VÀ CETASIKA)

Cuốn *Chú Giải Bộ Pháp Tụ (Atthasālinī)* nói về một số khía cạnh của tâm (citta) như sau:

- Được gọi là tâm vì nó biết rõ đối tượng.
- Được gọi là tâm vì nó được tích lũy do năng lực của các tốc hành tâm trong lộ trình.
- Được gọi là tâm vì nó là pháp tích lũy quả của nghiệp và các phiền não.
- Được gọi là tâm vì nó muôn màu muôn vẻ (vicitta) tương ứng với các bối cảnh và bởi các pháp đồng sinh.

Nói các tâm muôn màu muôn vẻ có nghĩa là tất cả các tâm đều khác biệt. Chúng muôn màu vẻ là nhờ các pháp đồng sinh. Tâm là pháp hữu vi, nó sinh khởi do duyên và những sự kết hợp khác nhau của các tâm sở chi phối nó. Tâm sở là một loại pháp chân đế khác, nó sinh khởi và diệt đi cùng với tâm, kinh nghiệm cùng đối tượng với tâm và sinh khởi tại cùng căn với tâm. Vì vậy chính các tâm sở là các pháp đồng sinh với tâm là duyên khiến cho tâm đa dạng.

Tâm của một người này hoàn toàn khác với tâm của một người kia. Những nghiệp khác nhau trong quá khứ tạo duyên cho quả trong hiện tại, quả này khác nhau với những người khác nhau. Loài thú và loài người trong thế giới này hoàn toàn dị biệt bởi sự đa dạng của nhân, của nghiệp. Hình thức bề ngoài và các đặc điểm thân thể của các chúng sinh rất khác biệt và cũng vậy, họ kinh nghiệm những ngọn gió đời của được – mất, vinh – nhục; hạnh phúc – khổ đau, lời khen – tiếng chê không giống nhau. Tất cả những yếu tố này là quả, sinh khởi bởi những nhân khác nhau trong quá khứ. Quá khứ tạo duyên cho quả hiện tại khác nhau với những người khác nhau từ khi sinh ra cho đến khi chết đi. Chúng ta không thể biết vào ngày nào và vào khoảnh khắc nào chúng ta sẽ rời xa thế giới này. Không ai có thể nói mình sẽ chết trong tình huống nào, ở trong nhà hay ngoài đường, trên mặt đất, ở trong nước hay trên không, do bệnh tật hay do tai nạn. Tất cả đều phụ thuộc vào nghiệp đã được tạo trong quá khứ. Không chỉ những tâm quả

(vipākacitta) trong hiện tại mới muôn màu vẻ, mà những tâm là nhân trong hiện tại, tức là những tâm thiện và bất thiện cũng rất đa dạng. Đó chính là duyên khiến quả sinh khởi trong tương lai cũng rất đa dạng.

Sự đa dạng của các tâm là vô tận. Chúng đa dạng bởi những tâm sở đồng sinh với tâm, được gọi là **các pháp tương hợp (sampayutta dhamma)**. Chúng ta nên biết nghĩa của "các pháp tương hợp". Có bốn loại pháp chân đế: tâm, tâm sở, sắc pháp và niết bàn. Tâm và tâm sở luôn sinh khởi cùng nhau, chúng không thể tách rời nhau, không thể chia tách khỏi nhau. Chúng đồng sinh và đồng diệt. Chúng cũng có cùng chung đối tượng (cảnh), cùng căn, cùng xuất xứ, ở trong những cõi có ngũ uẩn, tức là danh và sắc. Đó là những tính chất đặc trưng của các pháp tương hợp (sampayutta dhamma).

Đặc tính của các pháp tương hợp, tâm và tâm sở đã được giải thích một cách chi tiết để chúng ta có thể hiểu rằng danh hoàn toàn khác biệt với sắc. Khi chúng ta nghe và nghiên cứu Giáo lý, có sự tích lũy các duyên (dưới dạng hành uẩn)[156] cho sự sinh khởi của chánh niệm (sati) và trí tuệ (paññā). Như vậy, chánh niệm của tứ niệm xứ (satipaṭṭhāna) sẽ thẩm xét và hay biết đặc tính của danh và sắc, một thứ tại một thời điểm, cho đến khi chúng xuất hiện một cách rõ ràng, tách biệt, không hòa trộn (tương hợp – sampayutta) mặc dầu chúng có thể sinh khởi ở cùng một lúc.

Cuốn *Chú Giải Bộ Pháp Tụ* (*Atthasālinī* – Quyển I, Phần II, Chương I, §70; ấn bản 1976) giải thích như sau:

"…Bởi vì [các sắc pháp và phi sắc pháp (danh pháp)] được tạo ra cùng nhau, [sắc sinh khởi cùng danh], nhưng không tương hợp hoặc gắn kết với nhau. Tương tự như vậy đối với [phi sắc] với [sắc] và [sắc] với [sắc]. Nhưng [phi sắc] thì luôn đi kèm, cùng tồn tại, tương hợp và gắn kết với [phi sắc]…"

Như vậy, tương hợp là một đặc tính riêng chỉ có ở danh, ở các tâm và tâm sở đồng sinh, đồng diệt và đồng cảnh. Sắc hoàn toàn khác biệt với danh. Sắc không phải là pháp kinh nghiệm đối tượng. Mặc dù các sắc sinh và diệt cùng nhau nhưng chúng không phải là các pháp tương hợp. Các thực tại là những pháp tương hợp chỉ có thể là danh pháp, là các yếu tố (giới – dhātu)

kinh nghiệm cái gì đó. Chúng gắn kết với nhau bởi chúng đồng sinh ở một căn, kinh nghiệm đồng cảnh và diệt đồng thời.

Trong cuốn *Chú Giải Bộ Pháp Tụ* (§63) có nói về khía cạnh thứ tư của tâm, rằng mỗi tâm có một màu vẻ, tùy theo hoàn cảnh, do bởi các pháp tương hợp (sampayutta dhamma).

Có tất cả 52 loại tâm sở, nhưng không phải tất cả những tâm sở ấy luôn sinh khởi với mọi tâm. Các tâm khác biệt bởi số lượng cũng như số loại tâm sở sinh kèm với chúng. Điều ấy tùy thuộc vào loại tâm và vào tính chất (chủng loại) của tâm mà các tâm sở đi kèm. 89 loại tâm sinh khởi khác nhau về tính chất (chủng loại), chúng có thể là thiện (kusala), bất thiện (akusala), quả (vipāka) hay duy tác (kiriya), một trong bốn loại chủng loại này. Sự phân loại của tâm theo chủng loại là theo tính chất của tâm. Tâm có tính chất thiện không thể là gì khác mà chỉ có thể là thiện, bất kể nó sinh khởi nơi ai, khi nào và ở đâu. Tâm có tính chất bất thiện không thể là cái gì khác, mà chỉ có thể là bất thiện, bất kể sinh khởi ở nơi ai. Bất thiện là bất thiện, bất kể ta là một vị tỳ kheo hay cư sĩ, bất kể địa vị, chủng tộc hay màu da. Tính chất của tâm không thể nào thay đổi, bởi vì tâm là một pháp chân đế, là một thực tại tuyệt đối. Khi các pháp tương hợp – tức các tâm sở – là bất thiện, tâm là bất thiện. Khi các pháp tương hợp là tịnh hảo (sobhana), tâm có thể là thiện (kusala), là quả thiện (kusala vipāka), hay duy tác tịnh hảo (sobhana kiriyacitta – của những vị Alahat), tương ứng với mỗi chủng loại của tâm ấy[157].

Trong cuốn *Chú Giải Bộ Pháp Tụ* (*Atthasālinī* – Quyển I, phần IV, Chương II, §142, 1976) nói rằng Đức Phật đã hoàn tất một công việc khó khăn, đó là phân loại các tâm và tâm sở, định danh và đặt tên cho chúng. Cuốn *Chú Giải Bộ Pháp Tụ* đã sử dụng một ẩn dụ để minh họa cho điều này như sau:

"…Thật vậy, bằng cách thấy, ngửi, hay nếm, người ta có thể phát hiện ra được sự khác biệt về màu sắc, mùi và vị của nhiều loại nước hay nhiều loại đầu, được đặt trong một cái chum và bị khuấy đều cả ngày, nhưng người ta vẫn gọi đây là một nhiệm vụ khó khăn. Nhưng một việc còn khó khăn hơn thế nữa đã được đấng Thế Tôn hoàn tất: sau khi đã phân loại từng tâm và tâm sở sinh khởi [do bởi] một đối tượng, Ngài đã định danh cho các [danh pháp] (nāma dhamma)…"

Danh phức hợp và vi tế hơn sắc, nhưng với mỗi loại danh, Đức Phật cũng đã định danh bốn nét đặc trưng khác nhau:

- Đặc tính
- Chức năng (Phận sự)
- Biểu hiện
- Nhân gần (cận nhân)

Tâm là yếu tố dẫn đầu, là "người lãnh đạo" trong việc nhận biết đối tượng. Cuốn *Chú Giải Bộ Pháp Tụ* (Quyển I, Phần VIII, Chương I, §214) nói rằng tâm là cõi (bhūmi). Đó là mảnh đất, hay cái nôi cho các tâm sở đồng sinh lệ thuộc vào. Nếu không có tâm, sẽ không thể có tâm sở là thọ hỷ, vì sẽ không có gì làm nền tảng cho nó. Bất cứ khi nào thọ hỷ sinh khởi, tâm là nền tảng cho thọ đồng sinh với nó lệ thuộc vào. Như vậy, tâm là nền tảng dựa vào đó các pháp tương hợp (sampayutta dhamma), thọ hỷ hay các tâm sở đồng sinh lệ thuộc vào.

Như chúng ta đã thấy tâm có thể được phân loại theo bốn chủng loại: bất thiện (akusala), thiện (kusala), quả (vipāka) và duy tác (kiriya). Bất kể nói đến loại tâm nào thì ta cũng cần biết loại chủng loại của tâm đó là gì. Vipāka là quả của nghiệp và vì có nghiệp thiện và nghiệp bất thiện nên cũng phải có quả thiện (kusala vipāka) và quả bất thiện (akusala vipāka).

Khi nói đến kết quả của nghiệp bất thiện, ta cần phải gọi nó là quả bất thiện và không nên nói vắn tắt là bất thiện (akusala). Tâm quả bất thiện (akusala vipākacitta) là kết quả của nghiệp bất thiện, nó không cùng chủng loại với [tâm] bất thiện, và quả thiện là kết quả của nghiệp thiện, nó không cùng chủng loại với [tâm] thiện.

Tâm duy tác lại là một loại tâm khác, nó không phải là thiện, bất thiện hay quả. Nó là tâm sinh khởi bởi những duyên hệ khác với duyên nghiệp (kamma-paccaya). Nó không phải là kết quả. Nó cũng không phải là nhân có thể tạo duyên cho sự sinh khởi của quả. Các vị A la hán có tâm duy tác thay cho các tâm thiện và bất thiện bởi vị ấy không còn duyên cho thiện và bất thiện. Đối với vị ấy chỉ còn có tâm quả là quả của nghiệp quá khứ và tâm duy tác.

Đức Phật không chỉ phân loại tâm và các tâm sở theo bốn chủng loại – thiện, bất thiện, quả và duy tác, Ngài còn sử dụng những cách phân loại khác nữa. Ngài phân chia các pháp thành ba loại (*Chú Giải Bộ Pháp Tụ*, Quyển I, Phần I, Mẫu đề, Chương I, *Mẫu đề Tam*, §39) như sau:

- Pháp thiện (kusala dhamma)
- Pháp bất thiện (akusala dhamma)
- Pháp vô ký (bất định) (avyākata dhamma).

Tất cả những pháp chân đế không phải là pháp thiện hoặc bất thiện thì là pháp vô ký (avyākata dhamma)[158]. Như vậy khi tâm và tâm sở được phân loại theo Tam đề thì các tâm và tâm sở là pháp vô ký bao gồm: các tâm và các tâm sở là quả; các tâm và các tâm sở là duy tác. Cả bốn pháp chân đế là tâm (citta), tâm sở (cetasika); sắc (rūpa), niết bàn (nibbāna) có thể được phân loại theo Tam đề bao gồm các pháp thiện, pháp bất thiện và pháp vô ký. Như vậy bốn pháp chân đế được phân loại như sau:

- Tâm và tâm sở thiện: pháp thiện
- Tâm và tâm sở bất thiện: pháp bất thiện
- Tâm và tâm sở quả: pháp vô ký
- Tâm và tâm sở duy tác: pháp vô ký
- Tất cả các sắc: pháp vô ký
- Niết bàn (nibbāna): pháp vô ký.

****

Câu hỏi

1. Sắc có thể là pháp tương hợp (sampayutta dhamma) với danh không?

2. Sắc có thể là pháp tương hợp với sắc không?

3. Màu xuất hiện qua mắt là pháp thiện hay pháp bất định? Hãy giải thích lý do.

4. Nhãn thức là pháp thiện, pháp bất thiện, hay pháp bất định? Hãy giải thích lý do.

5. Niết bàn có thể là pháp thiện không?
6. Tâm nào không có tính chất (chủng loại)?
7. Tâm có thể là pháp tương hợp với pháp nào và khi nào?
8. Một loại tâm có thể là pháp tương hợp với một loại tâm khác không?
9. Pháp bất thiện có thể là pháp tương hợp với pháp bất thiện không?
10. Niết bàn có thể là pháp tương hợp với pháp nào?

CHƯƠNG 17
CÁC TÂM THUỘC CÕI DỤC GIỚI

Có 89 loại tâm khác nhau và những loại tâm này có thể được phân chia theo các cấp độ khác nhau, gọi là bốn cõi tâm thức:

- Cõi dục giới (Kāmāvacara bhūmi)
- Cõi sắc giới (Rūpāvacara bhūmi)
- Cõi vô sắc giới (Arūpāvacara bhūmi)
- Cõi siêu thế (Lokuttara bhūmi)

Cuốn *Chú Giải Bộ Pháp Tụ* (*Atthasālinī*, Quyển I, phần II, *Phân tích các thuật ngữ*, §62) giải thích ý nghĩa của dục giới theo những phương cách khác nhau. Theo một cách luận giải, từ "kāmāvacara" – dục giới được dùng cho tâm (citta) liên quan đến các pháp dục giới. Như vậy, đó là tâm thuộc cấp độ cõi thức mang tính dục giới. "kāmāvacara" là thuật ngữ đầy đủ[159], nhưng đôi khi người ta cũng dùng dạng ngắn gọn là "kāma" (dục). Tâm dục giới (kāmāvacara citta) kinh nghiệm đối tượng của ngũ quan như đối tượng thị giác (cảnh sắc), âm thanh, mùi, vị và đối tượng xúc chạm.

Có tâm dục giới ở mỗi khoảnh khắc của cuộc sống hàng ngày, trừ khi có tâm thuộc một cõi thức khác cao hơn tâm dục giới. Khi ta phát triển tâm thiện (kusala citta) trong samatha (sự an tịnh) nhờ một đề mục thiền sắc giới và khi sự an tịnh được thiết lập chắc chắn tới mức độ an chỉ định (appanā samādhi), khi ấy có tâm thiền sắc giới, đối tượng của tâm này vẫn lệ thuộc vào sắc. Khi đó tâm ở một cõi thức cao hơn, gọi là cõi sắc giới (rūpāvacara bhūmi) và tâm thuộc cõi này – tâm sắc giới (rūpāvacara citta) được thoát ly khỏi ngũ dục (kāma). Một cõi thức ở mức độ cao hơn nữa là cõi vô sắc giới (arūpā bhūmi). Tâm thuộc cõi này – tâm vô sắc giới (arūpāvacara citta) có một mức độ an tịnh vi tế hơn nữa, được thiết lập một cách vững vàng trên một đối tượng không lệ thuộc vào sắc. Tâm vi tế hơn cả tâm vô sắc giới là tâm siêu thế (lokuttara citta), tâm kinh nghiệm đặc tính của niết bàn. Đó chính là tâm ở cõi siêu thế (lokuttara bhūmi). Như vậy các tâm khác nhau bởi chúng thuộc những cõi khác nhau. 89 loại tâm có thể được phân loại theo các cõi khác nhau như sau:

- 54 tâm dục giới (kāmāvacara citta)[160]

- 15 tâm sắc giới (rūpāvacara citta)[161]
- 12 tâm vô sắc giới (arūpāvacara citta)[162]
- 8 tâm siêu thế (lokuttara citta)[163]

Bất cứ khoảnh khắc nào không có tâm sắc giới, vô sắc giới hay siêu thế thì đều có tâm dục giới.

Cuốn *Chú Giải Bộ Pháp Tụ* (trong cùng phần trên) nói rằng thuật ngữ "dục" (kāma) có hai nghĩa:

- Dục phiền não (kilesa kāma)
- Dục căn (vatthu kāma) – (có tài liệu dịch là vật dục)

Cuốn *Chú Giải Bộ Pháp Tụ* trong một phần khác có giải thích:

Gọi là dục phiền não bởi vì nó có tính khát ái và gọi là dục căn (vật dục) bởi vì nó là đối tượng khát ái bởi dục (phiền não).

Kilesa kāma hay **dục phiền não** chính là tham dục giới (chandarāga), là tâm sở tham (lobha cetasika), là pháp thích thú với đối tượng, hào hứng với đối tượng và dính mắc vào đối tượng. **Vatthu kāma** là các đối tượng làm cơ sở cho sự dính mắc hay khát ái đó, là cái được khát ái. Vatthu kāma bao gồm tam giới (ba cõi) nơi mỗi người có thể được tái sinh: cõi dục giới (kāmabhūmi); cõi sắc giới (rūpa bhūmi)[164] và cõi vô sắc giới (arūpa bhūmi)[165]. Chừng nào tâm tham vẫn còn chưa được tận diệt thì ta còn chưa thoát khỏi được luân hồi và như vậy, ta sẽ vẫn còn tái sinh vào trong một trong các cõi ấy. Chúng là dục căn (vatthu kāma), là đối tượng cho dục phiền não (kilesa kāma).

Những tâm dục giới (kāmāvacara citta) dính mắc vào đối tượng thị giác, âm thanh, mùi, vị và đối tượng xúc chạm, có tính chất dính chặt vào đối tượng, mặc dù đối tượng ấy chỉ xuất hiện trong chốc lát. Đối tượng thị giác chỉ xuất hiện trong một khoảnh khắc cực kỳ ngắn ngủi khi nó in dấu lên nhãn căn. Âm thanh xuất hiện cũng trong thời gian cực kỳ ngắn ngủi khi nó in dấu lên nhĩ căn. Cũng hệt như vậy với mùi, vị và đối tượng xúc chạm. Tất cả những pháp ấy đều được gọi là những pháp tiểu tốt (paritta

dhamma) vì chúng xuất hiện chỉ trong một khoảnh khắc và rồi diệt đi ngay. Tuy nhiên tâm lại luôn dính mắc và bám chặt vào những pháp tiểu tốt đó. Vì những pháp này sinh và diệt tiếp nối lẫn nhau, chúng dường như trường tồn và không diệt đi.

Không có điểm dừng cho sự dính mắc vào ngũ dục, vào đối tượng thị giác (cảnh sắc), âm thanh, mùi, vị và đối tượng xúc chạm. Chúng ta mê đắm với đối tượng ấy và dính mắc vào chúng. Những đối tượng ấy diệt đi, nhưng chúng lại được thay thế; các sắc diệt đi lại được tiếp nối bởi những sắc mới. Chúng ta vô minh và lại tiếp tục dính mắc vào đối tượng thị giác, vào âm thanh, vào các đối tượng của ngũ quan khác thay thế đối tượng đã diệt đi và vì vậy luôn luôn có tham ái. Khi thấy cảnh sắc, chúng ta thích đối tượng ấy và muốn thấy lại nó. Khi nghe âm thanh ưa thích, chúng ta muốn nghe lại nó; cũng như vậy đối với mùi, vị và đối tượng xúc chạm mà chúng ta yêu thích. Khi ăn và thích một vị nào đó, chúng ta muốn ăn lại món đó và thưởng thức vị ấy lần nữa. Sự dính mắc vào các đối tượng ngũ dục sinh khởi hàng ngày, lần này qua lần khác. Dính mắc qua mắt, tai, mũi, lưỡi, thân và ý là bản chất của chúng ta.

Khi chúng ta thích cái ta nhìn thấy, chúng ta muốn thấy nó mãi, nhưng điều ấy là không thể. Tất cả các pháp hữu vi (saṅkhāra dhamma) đều sinh và diệt; đó là bản chất của chúng. Khi một vị ngon xuất hiện, có sự dính mắc qua thiệt căn (lưỡi) sinh khởi. Ở khoảnh khắc ấy, sự dính mắc qua mắt, tai, mũi và qua thân căn không thể sinh khởi. Khi mùi xuất hiện và sự dính mắc với mùi sinh khởi, sẽ không có sự dính mắc qua mắt, tai, lưỡi và qua thân căn, vì chỉ có một tâm sinh khởi ở một thời điểm. Sẽ không thể có hai tâm sinh khởi ở cùng một thời điểm. Tất cả chúng ta dính mắc vào những đối tượng xuất hiện đan xen nhau qua mắt, tai, mũi, lưỡi, thân và ý môn. Chúng ta không chỉ dính mắc vào màu vào âm thanh hay một trong những đối tượng của ngũ quan khác, mà dính mắc vào tất cả những đối tượng ấy. Lý do là bởi sự dính mắc vào tất cả những đối tượng ngũ quan đã được tích lũy một cách liên tục suốt từ trong quá khứ cho đến hiện tại, và vẫn còn được tích lũy tới tương lai.

Như vậy, tâm dục giới sẽ "đi đến", sẽ lui tới với các đối tượng thị giác, âm thanh, mùi, vị và đối tượng xúc chạm; nó dính vào những đối tượng ấy, không thoát ly được khỏi chúng. Một số người muốn giải thoát khỏi đối

tượng ngũ dục nói rằng, nhờ việc tạo phước thiện, họ muốn được tái sinh ở những cõi thiên giới. Tuy nhiên các cõi thiên giới cũng không thoát khỏi đối tượng của ngũ dục, mà các đối tượng này chỉ vi tế hơn các đối tượng ở cõi người.

Từ khi sinh ra cho đến khi chết đi, khi nào tâm vẫn còn chưa đạt đến mức độ an tịnh của an chỉ định (appanā samādhi), khi ấy tâm chưa phải là tâm thiền (jhānacitta) và khi tâm không phải là tâm siêu thế (lokuttara citta), thì tâm sẽ là tâm dục giới (kāmāvacara citta). Dù chúng ta đang ngủ hay đang thức, dù đang thấy, nghe, ngửi, nếm, kinh nghiệm đối tượng xúc chạm hay suy nghĩ về những đối tượng khác nhau, ở tất cả những khoảnh khắc ấy, đều không một chúng sinh nào kinh nghiệm đối tượng, không có con người, không có tự ngã. Chỉ có các tâm thuộc cõi dục, các tâm dục giới đang kinh nghiệm đối tượng mà thôi.

Một người chưa phải là một vị Thánh Bất lai (Anāgāmī, tức là người đạt được quả vị thứ ba của sự giác ngộ), hay một vị A la hán, thì vẫn còn dính mắc vào đối tượng thị giác, âm thanh, mùi, vị và đối tượng xúc chạm. Điều ấy chứng tỏ tận diệt được sự dính mắc các đối tượng ngũ dục xuất hiện qua sáu cửa giác quan khó đến nhường nào. Kể cả khi một người đã vun bồi sự an tịnh tới mức độ đắc thiền và được tái sinh ở cõi Phạm thiên[166], sự dính mắc với các đối tượng ngũ dục vẫn chưa hoàn toàn được tận diệt. Nếu như người ấy chưa phải là một vị Thánh Bất lai (Anāgāmī), vị ấy sẽ vẫn còn tiếp tục tái sinh, quay về với cuộc sống của sự dính mắc với cảnh sắc và với các đối tượng ngũ dục khác xuất hiện qua sáu cửa giác quan.Vì vậy chúng ta không nên lơ là với phiền não. Chúng ta cần phải hiểu thực tại như chúng là; chúng ta cần phải hiểu nguyên nhân gì mang đến kết quả gì. Khi ấy chúng ta có thể phát triển hiểu biết đúng về con đường Bát Chánh Đạo, con đường có thể tận diệt phiền não một cách hoàn toàn.

Tâm dục giới là tên gọi cho những tâm liên quan đến các pháp thuộc cõi dục giới (kāmāvacara dhamma). Cuốn *Chú Giải Bộ Pháp Tụ (Atthasālinī)* §61 – 62 có giải thích rằng các cõi của các pháp dục giới bao hàm từ những cõi thấp nhất là cõi A tì địa ngục (avīci), đến cõi dục cao nhất, gọi là cõi Tha hóa tự tại thiên (paranimmita vasavatti deva) (là cõi của chư thiên có

năng lực lực sáng tạo ra các vị khác). Trong tất cả các cõi kể trên đều có các đối tượng ngũ dục.

Thuật ngữ "vatthu kāma" là "cơ sở của dục" (dục căn), theo cuốn *Chú Giải Bộ Pháp Tụ*, có nghĩa bao hàm rộng hơn đối tượng thị giác, âm thanh, mùi, vị và đối tượng xúc chạm. Bất cứ pháp nào là cơ sở cho tham ái thì đều là cơ sở của dục. Tâm sở tham (lobha cetasika) là một thực tại có tính chất dính mắc, nó dính mắc vào tất cả, ngoại trừ pháp siêu thế (lokuttara dhamma)[167]. Tham (lobha) dính mắc vào các cõi phạm thiên sắc giới và phạm thiên vô sắc giới. Như vậy những cõi đó cũng là cơ sở của dục. Tất cả các pháp ngoài pháp siêu thế (lokuttara dhamma) đều là cơ sở của dục và là cơ sở của tham ái.

Cuốn *Chú Giải Bộ Pháp Tụ* (§61-63) sử dụng một vài phương pháp để giải thích ý nghĩa của "tâm dục giới" (kāmāvacara citta). Theo luận giải thứ nhất, tâm dục giới là tâm thuộc cõi dục, nó không thoát ly khỏi dục (kāma). Theo luận giải thứ hai, tâm dục giới là tâm lui tới, "đi đến" các cõi dục giới. Chúng bao gồm: bốn cõi khổ (ác đạo)[168], cõi người và sáu cõi thiên giới. Theo luận giải thứ ba, tâm dục giới được gọi như vậy vì nó hướng tới, qua lại các đối tượng dục giới như thị giác, âm thanh, mùi, vị, hay đối tượng xúc chạm. Vì các tâm ấy kinh nghiệm các đối tượng ngũ dục này, chúng được gọi là tâm dục giới.

Thật dễ hiểu rằng tâm dục giới là các tâm liên quan đến những đối tượng ngũ dục, tức là cảnh sắc và các đối tượng ngũ dục khác.

Câu hỏi: Một vị A la hán có tâm dục giới (kāmāvacara citta) hay không?

Trả lời: Có. Khi vị A la hán thấy một đối tượng thị giác xuất hiện qua mắt thì tâm thấy đó được gọi là tâm dục giới bởi vì đối tượng thị giác là một đối tượng ngũ dục. Bất cứ khi nào tâm kinh nghiệm đối tượng thị giác và các đối tượng ngũ dục khác thì tâm là tâm dục giới. Dù rằng đó là tâm của một vị Phật, một vị A la hán đệ tử hay bất cứ người nào.

Theo cách luận giải thứ tư, tâm là tâm dục giới bởi vì nó tạo nên sự tái sinh ở các cõi dục giới, bao gồm bốn cõi khổ, cõi người và sáu cõi thiên giới.

Tất cả chúng ta đều đang ở cõi người, bởi vì tâm thiện dục giới (kāmāvacara kusala citta) đã duyên cho tâm quả dục giới (kāmāvacara vipākacitta) đảm nhận chức năng tái sinh ở cõi người, là cõi thuộc dục giới.

Một người có thể phát triển samatha tới mức độ an chỉ định và đắc được các tầng thiền sắc giới và vô sắc giới. Nếu người ấy không đánh mất kỹ năng đắc thiền và tâm thiền (jhānacitta) sinh khởi ngay trước tử thức thì tâm thiền sẽ không tạo duyên cho sự tái sinh ở cõi này, mà sẽ tạo duyên cho sự tái sinh ở cõi phạm thiên sắc giới hay phạm thiên vô sắc giới, tùy thuộc vào mức độ của tầng thiền đã đắc. Tái sinh làm người là kết quả của tâm thiện dục giới đã tạo nên các phước thiện như bố thí, trì giới, phát triển samatha hay vipassanā. Tất cả các thiện pháp này được tạo bởi tâm thiện thuộc dục giới, tức tâm chưa thoát khỏi cõi dục và khi ấy nó sẽ cho quả là tái sinh ở cõi dục giới.

Thuật ngữ "bhūmi" mà chúng ta vẫn thường dịch là "cõi" có hai nghĩa: cõi thức và cõi trú xứ. Theo nghĩa thứ nhất, "bhūmi" chỉ đến tâm làm cơ sở cho các pháp tương hợp (sampayutta dhamma), tất cả các tâm sở sinh khởi cùng với tâm. Như chúng ta đã thấy, chúng ta có thể phân loại tâm theo bốn cõi thức, bao gồm: tâm thuộc dục giới (kāmāvacara citta); sắc giới (rūpa-jhānacitta), vô sắc giới (arūpa-jhānacitta) và tâm siêu thế (lokuttara citta). Còn nghĩa thứ hai của từ "cõi" (bhūmi) là để chỉ các cõi như một nơi chốn, nơi chúng sinh được tái sinh vào. Cõi người là một cõi mà chúng ta đã sinh ra. Đó chỉ là một cõi trong 31 cõi khác nhau.

Tâm muôn màu muôn vẻ. Có nhiều loại tâm khác nhau, bản thân các tâm thuộc cùng một loại cũng đa dạng. Tâm thiện dục giới (kāmāvacara kusala citta) sinh khởi rất đa dạng, tương ứng với sự khác biệt về mức độ của tín (saddhā – niềm tin vào thiện pháp), của tuệ (paññā) và các tâm sở đồng sinh khác. Có rất nhiều sự kết hợp khác nhau của các tâm sở đồng sinh. Vì vậy kết quả là sự tái sinh ở các cõi lành khác nhau, chứ không phải chỉ ở cõi người. Bởi tâm muôn màu vẻ như vậy nên các cõi nơi tâm sinh khởi cũng rất đa dạng.

Khi chúng ta tạo một nghiệp bất thiện, có thể thấy rằng có nhiều mức độ khác nhau, có khi chúng ở mức độ nghiêm trọng, có khi lại ở mức độ ít nghiêm trọng hơn. Đôi khi có thể có rất nhiều sân hận và thù hằn, đôi khi

sự sân hận không đáng kể. Đôi khi ta không cần cố gắng nhiều để giết hay làm tổn thương một chúng sinh khác; tác ý sát sinh có thể không mạnh lắm và khi đó, chỉ các chúng sinh nhỏ mới có thể bị chết do nỗ lực sát sinh ấy. Vì các nghiệp bất thiện được tạo bởi các tâm sinh kèm với các tâm sở khác nhau có cường độ khác nhau nên chúng cho quả khác nhau dưới hình thức của các tâm quả đảm nhận chức năng tái sinh ở bốn cõi ác đạo khác nhau. Vì cả nghiệp thiện và nghiệp bất thiện đều đa dạng, tạo nên các kết quả đa dạng, vì vậy phải có nhiều cõi khác nhau cho sự tái sinh. Ngoài cõi người còn có những cõi khác nữa.

****

Câu hỏi

1. Dục phiền não (kilesa kāma) và dục căn (vatthu kāma) khác nhau như thế nào?
2. Ý nghĩa của pháp tiểu tốt (paritta dhamma) là gì?
3. Đức Phật có các tâm dục giới hay không?
4. Các ý nghĩa của từ “bhūmi”là gì?

CHƯƠNG 18
CÁC CÕI TRÚ XỨ

Thuật ngữ "bhūmi" có nghĩa là cõi theo nghĩa "cõi thức" của tâm và cũng có nghĩa là "cõi trú xứ". Bhūmi theo nghĩa cõi trú xứ là thế giới hay nơi chốn tái sinh của các chúng sinh. Có 31 cõi khác nhau và các cõi này đều tương thích với thứ cấp của các tâm đã tạo duyên cho sự tái sinh ở các cõi ấy. Các cõi trú xứ bao gồm:

- 11 cõi dục giới (kāmabhūmi);
- 16 cõi trời sắc giới (rūpa-brahma-bhūmi)
- 4 cõi vô sắc giới (arūpa-brahma-bhūmi).

Đây là sự phân chia thành 31 cõi theo những cấp độ khác nhau. Thực ra trong mỗi cõi này lại có nhiều cảnh giới tái sinh khác nhau. Ngay cả cõi người này cũng không phải là cõi người duy nhất, mà bên cạnh đó còn có các cõi người khác nữa.

11 cõi dục giới bao gồm:

- 4 cõi khổ
- Cõi người
- 6 cõi trời.

Bốn cõi khổ có thể được tóm tắt như sau: Các cõi địa ngục, cõi súc sinh, cõi ngạ quỷ, cõi Atula.

Không phải chỉ có một tầng địa ngục. Có một tầng địa ngục lớn và trong đó có nhiều tầng địa ngục khác nhau, chẳng hạn như địa ngục Sañjīva (địa ngục chết đi sống lại), địa ngục Kalasuta (địa ngục sợi chỉ đen), địa ngục Sanghāta (địa ngục nghiền nát), địa ngục Roruva (địa ngục kêu rống), địa ngục Mahā-Roruva (địa ngục kêu rống dữ dội), địa ngục Tāpana (địa ngục xiên nướng) và địa ngục Avīci (a tỳ địa ngục – địa ngục vô gián). Ngoài những địa ngục lớn này, còn có những loại địa ngục nhỏ hơn nữa nhưng trong kinh điển không có nhiều chi tiết về những nơi ấy. Đức Phật đã thuyết giảng về các cõi khác nhau nhằm chỉ ra nguyên nhân và kết quả. Nghiệp thiện (kusala kamma) và nghiệp bất thiện (akusala kamma) là nhân mang đến kết quả tương ứng. Cái mà ta không thể thấy qua kinh nghiệm

trực tiếp thì không được giải thích chi tiết như các thực tại có thể được kiểm chứng trực tiếp qua sự phát triển tuệ giác.

Có bốn cõi khổ nơi chúng sinh có thể tái sinh vào. Nếu sự tái sinh là quả của các trọng nghiệp bất thiện, thì sẽ sinh vào Đại địa ngục, tức là A tỳ địa ngục, nơi ta sẽ phải chịu đựng những sự tra tấn tột đỉnh. Khi đã thoát khỏi Đại địa ngục nhưng nghiệp xấu vẫn chưa cạn, ta sẽ tiếp tục tái sinh ở một tầng địa ngục nhỏ hơn. Khi một người tạo trọng nghiệp bất thiện, người ấy không nhận ra rằng địa ngục đang chờ đợi mình phía trước bởi vì người ấy vẫn chưa tới đó. Chừng nào ta vẫn còn là một con người sống trong thế giới này, ta vẫn chưa sang một cõi khác, mặc dù nhân cho sự tái sinh ở cõi khổ là nghiệp bất thiện đã được tạo rồi. Khi một người đã tạo nghiệp bất thiện, đó sẽ là duyên cho sự tái sinh ở một cõi ác đạo sau khi người ấy chết.

Kết quả của nghiệp bất thiện ở mức độ nhẹ hơn sẽ tạo ra sự tái sinh ở các cõi khổ khác, chẳng hạn như cõi súc sinh. Chúng ta có thể nhận ra rằng có sự đa dạng vô cùng lớn về hình thức của các loài cầm thú. Một số có nhiều chân, một số chỉ có vài chân, một số không chân. Một số có cánh, một số không có cánh. Một số sống ở dưới nước, một số ở trên cạn. Sở dĩ hình thức của các muông thú đa dạng như vậy là do tính chất đa dạng của tâm. Sự đa dạng về hình thức nơi loài người không lớn như nơi cầm thú. Tất cả mọi người đều có thân và đa phần cùng có mắt, tai, mũi và lưỡi. Đúng là có rất nhiều màu da khác nhau, cơ thể dài ngắn khác nhau và cũng có sự đa dạng về hình thức bên ngoài. Tuy nhiên nếu ta tính đến sự khác biệt về hình thức của tất cả loài người trên thế giới, kể cả trong quá khứ, hiện tại và tương lai, thì sự đa dạng không lớn như sự đa dạng của loài cầm thú. Sự đa dạng của động vật, bao gồm cả những con ở dưới nước, những con trên mặt đất và những con biết bay là lớn hơn rất nhiều. Nghiệp chính là yếu tố tạo nên sự đa dạng ấy.

Quả của nghiệp bất thiện ở mức độ nhẹ hơn nghiệp làm duyên cho sự tái sinh ở cõi súc sinh sẽ làm duyên cho sự tái sinh ở cõi ngạ quỷ. Một ngạ quỷ luôn luôn bị tra tấn bởi đói khát và mệt mỏi. Có nhiều cõi ngạ quỷ khác nhau.

Mỗi chúng sinh đều có bệnh định kỳ trong ngày mà ta gọi là đói, đó là lý do vì sao ta có thể nói rằng không bệnh tật là điều không thể. Đói là căn bệnh nặng, chúng ta có thể nhận thấy điều ấy khi đang chịu khổ vì đói. Nếu chỉ hơi có cảm giác đói và ăn ngay một miếng ngon, ta sẽ quên rằng đói là một loại khổ, một căn bệnh cần được chữa trị. Cũng có lúc ai đó rất đói nhưng không thể ăn được bởi hoàn cảnh, khi ấy người đó sẽ hiểu được bản chất nỗi khổ do đói mang lại.

Một hôm, một người nhiều bạn nhận nhiều cuộc điện thoại gọi tới từ sáng đến tối và vì vậy anh ta không có thời gian để ăn. Khi tối muộn, người ấy nhận ra rằng đói đúng là một sự tra tấn và anh ta hiểu được ý nghĩa của thành ngữ "đói cồn cào", cái chỉ cảm giác cồn cào ở trong dạ dày hay trong ruột tạo ra bởi cơn đói. Anh ta thực sự trải nghiệm sự cồn cào ấy. Cuối cùng, tới lúc được ăn, anh ta không thể nào ăn thật nhiều ngay lập tức để có thể thoát khỏi cơn đói ấy. Làm vậy có thể có hại cho anh ta, khiến anh ta ngất đi. Anh ta phải ăn từ từ, vậy mà vẫn bị ngất. Điều này chỉ ra rằng đói là trọng bệnh, căn bệnh định kỳ hàng ngày. Ngạ quỷ phải chịu đựng cái đói khủng khiếp, bởi trong cõi ngã quỷ không có cách nào để chữa đói. Ở đó không thể phát triển nông nghiệp, không thể trồng lúa hay các loại hoa màu khác. Ở cõi ấy không thể nấu ăn, không có thương mại thực phẩm. Như vậy, tái sinh ở cõi ngạ quỷ là kết quả của nghiệp bất thiện. Tuy nhiên, ngạ quỷ có thể tùy hỷ với những thiện nghiệp của con người khi ta chia phước với họ. Khi ngạ quỷ tùy hỷ với các phước thiện đã tạo của những người khác, điều ấy sẽ làm duyên cho họ nhận được đồ ăn phù hợp với cõi ấy. Hoặc họ có thể thoát khỏi kiếp sống trong cõi đó. Họ có thể thoát khỏi kiếp ấy và tái sinh vào một cõi khác. Điều này xảy ra khi nghiệp tạo duyên cho sự tái sinh của chúng sinh ấy ở cõi ngạ quỷ đã cạn kiệt.

Một cõi khổ khác là cõi Atula, tái sinh ở cõi này cũng là kết quả của nghiệp bất thiện nhẹ hơn nghiệp bất thiện tạo ra sự tái sinh ở các cõi ác đạo khác. Nếu một người tái sinh ở cõi Atula, người ấy không có gì giải trí, không có cách nào vui vẻ với những đối tượng dễ chịu như ở cõi người hay cõi trời. Ở cõi người, ta có thể đọc sách, xem kịch hay đi nghe ca nhạc. Ở cõi Atula, không có những cách giải trí bằng các đối tượng dễ chịu như vậy. Do các nghiệp bất thiện rất đa dạng và có các mức độ khác nhau, các cõi ta tái sinh

vào cũng khác biệt, tùy thuộc vào nghiệp tương ứng với sự tái sinh ở cõi ấy.

Có bảy cõi trú xứ an lành là kết quả của nghiệp thiện dục giới (kāmāvacara kusala kamma), bao gồm: một cõi người và sáu cõi trời. Trong *Tam Tạng* (*Tipiṭaka*) (xem *Thanh Tịnh Đạo*, chương VII, 43) có giải thích rằng có bốn cõi người nơi ta có thể tái sinh:

- Cõi Pubbavideha (Đông thắng thần châu) nằm ở phía Đông của núi Sineru (Tu di);
- Cõi Aparagoyāna (Tây ngưu xa châu) nằm ở phía Tây của núi Tu di;
- Cõi Jambudīpa (Nam thiên bộ châu) nằm ở phía Nam của núi Tu di, đây chính là cõi mà chúng ta sống.
- Cõi Uttarakurū (Bắc câu lưu châu) nằm ở phía Bắc của núi Tu di[169].

Các chúng sinh sống ở cõi này, cõi Nam thiên bộ châu, chỉ có thể nhận biết thế giới này, dù đi đâu chăng nữa, họ cũng chỉ thấy được đối tượng của cõi này, họ không thể đi tới ba cõi người khác.

Có sáu cõi trời và những cõi này có các mức độ tuyệt diệu khác nhau. Cõi thứ nhất là cõi của Tứ đại thiên vương (Cātu-Mahārājika)[170].Tứ đại thiên vương này bao gồm:

- Dhataraṭṭha (Đông phương trì quốc thiên vương), đôi khi được gọi là "Inda", là thiên vương cai trị phía Đông, cai trị các vị chư thiên Càn thát Bà (Gandhabba).
- Virūḷhaka (Nam phương tăng trưởng thiên vương), đôi khi được gọi là "Yama", là thiên vương cai trị phía Nam, cai trị các vị chư thiên Cưu bàn trà (Khumbhaṇḍa).
- Virūpaka (Quản Mục Thiên vương), đôi khi được gọi là "Varuṇa", thiên vương cai trị phía Tây, cai trị các vị chư thiên Rồng Nagas.
- Kuvera (Bắc phương đa văn thiên vương), đôi khi được gọi là "Vessavaṇa", thiên vương cai trị phía Bắc, cai trị các vị chư thiên Dạ xoa (Yakkas).

Cõi trời Tứ đại thiên vương là cõi trời thấp nhất, nó không xa cõi người như các cõi trời cao hơn.

Có những cõi trời cao hơn và những cõi này có mức độ tuyệt diệu tương ứng với thứ cấp của các cõi trời ấy.

Cõi trời thứ hai là cõi Tāvatimsa (Đao lợi), là cõi trời cao hơn cõi trời của Tứ đại thiên vương. Thiên vương Inda là chủ của cõi này. Trong cõi trời Đao lợi (còn gọi là Tam thập tam thiên – cõi trời Ba mươi ba) có bốn thiên viên là:

- Vườn Nandana (Hoan lạc viên) ở phía Đông[171]
- Vườn Cittalatā (Dục lạc viên) ở phía Tây
- Vườn Missaka ở phía Bắc
- Vườn Phārusaka ở phía Nam

Cõi trời thứ ba là cõi Yama (Dạ ma), là cõi trời cao hơn cõi Tam thập tam thiên.

Cõi trời thứ tư là cõi trời Tusita (Đâu suất) cao hơn cõi trời thứ ba.

Cõi trời thứ năm là cõi trời Nimmānarati (Hóa lạc thiên) là cõi trời của các vị chư thiên vui thích với sự sáng tạo, cao hơn cõi trời thứ tư.

Cõi trời thứ sáu là cõi trời Paranimittavasavatti (Tha hóa tự tại), là cõi trời của các vị chư thiên ngự trị trên sự khai tạo của các vị chư thiên khác, đây là cõi trời cao nhất trong các cõi trời dục giới.

Chúng ta muốn sinh ra vào cõi trời nào? Một người chưa phải thành A la hán sẽ vẫn còn tái sinh, nhưng chúng ta sẽ tái sinh ở đâu? Chắc là không ở cõi Phạm thiên vì đây là quả của tâm thiền (kusala jhānacitta) nếu nó sinh khởi trước khi chết, như đã nói từ trước. Như vậy, khả năng tái sinh vào các cõi dục giới là cao hơn. Việc ta sẽ tái sinh ở một cõi khổ hay cõi an lành tùy thuộc vào nhân của sự tái sinh, tức là nghiệp, một hành động đã tạo trong vòng sinh tử luân hồi.

Các cõi sắc giới là nơi các vị Phạm thiên sắc giới sinh ra. Việc tái sinh ở các cõi này là quả của các tầng thiền sắc giới (rūpa-jhāna). Có 16 tầng trời

Phạm thiên sắc giới[172]

Quả của sơ thiền có thể là tái sinh ở ba cõi sau:

- Pārisajjā (cõi Phạm chúng thiên) là kết quả của tâm thiền mức độ thấp;
- Purohitā (cõi Phạm phụ thiên) là kết quả của tâm thiền ở mức độ trung bình;
- Mahābrahmā (cõi Đại chúng thiên) là kết quả của tâm thiền mức độ cao.

Quả của nhị thiền (theo hệ thống tứ thiền, hay tam thiền theo hệ thống ngũ thiền[173]) có thể là sự tái sinh ở ba cõi. Điều này phụ thuộc vào mức độ của tầng thiền, có thể là thấp, trung bình hay cao. Các cõi này bao gồm:

- Cõi Parittābhā (Thiểu quang thiên)
- Cõi Appamāṇasubhā (Vô lượng quang thiên)
- Cõi Ābhassarā (Quang Âm thiên)

Quả của tam thiền (theo hệ thống tứ thiền, hay tứ thiền theo hệ thống ngũ thiền) là tái sinh ở trong một trong ba cõi dưới đây, tùy thuộc vào mức độ của các tầng thiền:

- Cõi Parittasubhā (Thiểu tịnh thiên)
- Cõi Appamāṇasubhā (Vô lượng tịnh thiên)
- Cõi Subhakiṇṇā (Biến tịnh thiên)

Kết quả của tứ thiền (theo hệ thống tứ thiền, hay ngũ thiền theo hệ thống ngũ thiền) là tái sinh ở cõi Vehapphala (Quảng quả).

Hơn nữa, quả của ngũ thiền này cũng có thể là sự tái sinh ở cõi Asaññāsatta (Vô tưởng). Các chúng sinh ở cõi này chỉ sinh ra với sắc, không có tâm và tâm sở[174].

Có năm cõi Suddhāvāsā (Tịnh quang hay Tịnh cư) của các vị Thánh Bất lai (Anāgāmī) và tái sinh ở đây là quả của sự chứng đắc tứ thiền (theo hệ thống tứ thiền hay ngũ thiền theo hệ thống ngũ thiền). Chúng bao gồm:

- Cõi Aviha (Vô phiền)
- Cõi Atappa (Vô nhiệt)
- Cõi Sudassa (Thiện kiến)
- Cõi Sudassi (Thiện hiện)
- Cõi Akaṇittha (Sắc cứu cánh)

Có bốn cõi phạm thiên sắc giới. Tái sinh ở các cõi này là quả của các tầng thiền vô sắc giới. Đối tượng của các tầng thiền vô sắc giới không lệ thuộc vào sắc. Tương ứng với bốn tầng thiền vô sắc giới có các cõi sau:

- Cõi Ākāsānañcāyatana (Không vô biên xứ)
- Cõi Viññāṇañcāyatana (Thức vô biên xứ)
- Cõi Ākiñcaññāyatana (Vô sở hữu xứ)
- Cõi N'evasaññā-n'āsaññāyatana (Phi tưởng phi phi tưởng xứ).

Trong bốn cõi Phạm thiên vô sắc này chỉ có danh uẩn (nāma-khandha), các tâm (citta) và các tâm sở (cetasika) mà thôi; không có sắc nào sinh khởi ở đây.

Trong *Tăng Chi Bộ Kinh* (Chương ba pháp, Phẩm VIII-Ananda, mục §80 – *Abhibhu*) chúng ta đọc rằng Đức Phật đã giải thích cho ngài Ānanda về các thế giới. Trong "tiểu thiên thế giới" có bao gồm cả ngàn thế giới của bốn cõi người, cõi trời và của các cõi Phạm thiên. Chúng ta đọc như sau:

"Xa cho đến mặt trăng, mặt trời chạy trong quỹ đạo của chúng và chói sáng khắp bốn phương với ánh sáng của chúng, xa như vậy là một ngàn thế giới. Trong ấy có một ngàn mặt trăng, một ngàn mặt trời, một ngàn núi Sineru (Tu-di), một ngàn Jambudìta (Diêm-phù-đề), một ngàn Aparagoyāna (Tây ngưu hóa châu), một ngàn Uttarakurṇ (Bắc-cu-vô châu), một ngàn Pubbavideha (Đông thắng thần châu), bốn ngàn biển lớn, bốn ngàn đại vương, 1000 cõi trời Bốn thiên vương, 1000 cõi trời ba mươi ba, 1000 Dạ-ma thiên, 1000 Tusita (Đâu – suất thiên), 1000 Hóa Lạc thiên, 1000 Tha Hóa Tự tại thiên, 1000 Phạm Thiên. Này Ānanda, đây gọi là một tiểu thiên thế giới. Này Ānanda, cho đến 1000 lần một tiểu thiên thế giới, được gọi là, này Ānanda, ba Đại thiên thế giới. Này Ānanda, Như Lai có thể làm cho tiếng mình nghe xa cho đến ba ngàn Đại thiên thế giới hay xa hơn nữa nếu muốn."

Lời thuyết giảng về các cõi có thể không chi tiết như một số người hoài nghi mong muốn, nhưng nó chỉ ra mức độ tuệ giác toàn hảo của một vị Phật, người được coi là "bậc thế gian giải" (lokavidū), tức người có hiểu biết rõ ràng về tất cả các thế giới.

Như chúng ta đã thấy, khía cạnh thứ tư của tâm trong *Chú Giải Bộ Pháp Tụ* là muôn màu muôn vẻ bởi các pháp tương hợp – các tâm sở đồng sinh. Vì vậy, tâm có thể đươc phân loại theo nhiều cách khác nhau. Tâm có thể được phân loại theo bốn tính chất (chủng loại): thiện (kusala), bất thiện (akusala), quả (vipāka) và duy tác (kiriya). Tâm cũng có thể được phân loại theo bốn cõi thức: tâm dục giới (kāmāvacara citta), tâm sắc giới (rūpāvacara citta), tâm vô sắc giới (arūpāvacara citta) và tâm siêu thế (lokuttara citta).

Các tâm dục giới có thể nằm trong một trong bốn chủng loại – thiện, bất thiện, quả và duy tác. Tâm của các cõi cao hơn, tức là của các cõi sắc giới, vô sắc giới và siêu thế không thể nằm trong chủng loại bất thiện. Tâm siêu thế thì không thể nằm trong chủng loại duy tác.

Như vậy, các tâm sắc giới thì có thể nằm trong ba chủng loại thiện, quả và duy tác. Tâm thiện sắc giới (rūpāvacara kusala citta) có thể tạo nên sự sinh khởi của tâm quả sắc giới (rūpāvacara vipākacitta) đảm nhận chức năng tái sinh ở các cõi phạm thiên sắc giới. Tâm thiện sắc giới của ngũ thiền thì có thể làm duyên cho sự tái sinh thành chúng sinh vô tưởng (asaññāsatta), là chúng sinh chỉ có sắc (rūpa) mà thôi, ở cõi vô tưởng. Như chúng ta đã thấy, có 16 cõi phạm thiên sắc giới tất cả. Các vị A la hán đã đắc các tầng thiền sắc giới (rūpa-jhāna) sẽ có tâm duy tác sắc giới (rūpāvacara kiriyacitta).

Tâm thiện vô sắc giới (arūpāvacara kusala citta) có thể tạo nên sự sinh khởi của tâm quả vô sắc giới (arūpāvacara kusala citta) đảm nhận chức năng tái sinh ở một trong bốn cõi phạm thiên vô sắc giới (arūpa-brahma). Các vị A la hán đã đắc các tầng thiền vô sắc giới (arūpa-jhāna) sẽ có tâm duy tác vô sắc giới (arūpāvacara kiriyacitta).

Tâm sắc giới (rūpāvacara citta) và những tâm vô sắc giới (arūpāvacara citta) được gọi là "tâm cao thượng" hay "tâm đáo đại" (mahaggatā citta).

Cuốn *Chú Giải Bộ Pháp Tụ* (Quyển I, Phần I, Chương I, *Mẫu đề Tam*, §44) có nói:

"…Đáo đại" (mahaggatā) có nghĩa là đạt được điều vĩ đại[175]*, từ khả năng xua tan cấu uế, từ sự đồi dào thiền quả, từ độ dài thời gian…"*

Rất khó để loại bỏ phiền não. Ngay khi thấy một đối tượng, thích và không thích đã sinh khởi. Nhưng, khi tâm thiền sinh khởi, tâm an tịnh và nhất tâm an trú vào đối tượng được kinh nghiệm qua ý môn. Ở những khoảnh khắc ấy, không có cái thấy, nghe, ngửi, nếm hay kinh nghiệm đối tượng xúc chạm. Khi đang có tâm thiền, dù kéo dài bao lâu chăng nữa, cũng không thể nào có tâm hộ kiếp (bhavanga-citta) ở giữa những tâm thiền ấy như trong trường hợp của các tâm dục giới[176]. Các tâm dục giới kinh nghiệm đối tượng trong một khoảng thời gian vô cùng ngắn ngủi, chúng là các pháp tiểu tốt (paritta dhamma). Các tâm dục giới của thấy, nghe hay suy nghĩ sinh khởi trong các lộ trình kéo dài chẳng là bao, chúng kinh nghiệm đối tượng chỉ trong một khoảnh khắc. Khi tâm của lộ trình nhãn môn sinh khởi và kinh nghiệm đối tượng thị giác xuất hiện qua nhãn môn và rồi diệt đi, sẽ phải có các tâm hộ kiếp (bhavanga-citta) ngay sau đó. Các tâm hộ kiếp sinh khởi trước khi có các tâm của lộ trình ý môn nhận biết đối tượng thị giác được kinh nghiệm trong lộ trình của nhãn môn trước đó. Các pháp dục giới như đối tượng thị giác, âm thanh, mùi, vị, đối tượng xúc chạm, cũng như các tâm kinh nghiệm đối tượng ấy được gọi là các pháp tiểu tốt.

Các tâm đáo đại (mahaggatā citta), tức là các tâm sắc giới và vô sắc giới, là các tâm đã đạt được mức độ tuyệt hảo bởi vì chúng có thể đè nén được phiền não. Khi đắc thiền, tức là khi các tâm thiền sinh và diệt tiếp nối nhau, sẽ không có cái thấy hay nghe, không có kinh nghiệm qua một trong các ngũ quan, cũng như không có suy nghĩ về các đối tượng ấy. Đó là lý do khiến các tâm đáo đại được cho là có thể xua tan phiền não. Tuy nhiên, khi tâm thiền đã diệt đi thì các tâm dục giới lại xuất hiện trở lại. Khi có các tâm sinh khởi trong lộ trình kinh nghiệm đối tượng qua các môn khác nhau, các tốc hành tâm bất thiện có cơ hội sinh khởi nếu ta đang không tạo thiện pháp. Chừng nào các phiền não chưa được tận diệt hoàn toàn, các tâm bất thiện có thể sinh khởi sau cái thấy, nghe, ngửi, nếm và kinh nghiệm đối tượng xúc chạm. Chúng ta có nhận ra rằng các tâm bất thiện thường sinh

khởi đi sinh khởi lại không? Chừng nào chưa nhận ra điều này thì ta chưa thể đè nén được phiền não, cũng chưa thể phát triển con đường dẫn tới sự tận diệt phiền não.

Trước khi Đức Phật giác ngộ, có những người có thể thấy được sự bất lợi và hiểm họa của các tâm bất thiện sinh khởi ngay sau cái thấy, cái nghe và các giác quan khác. Vì vậy, họ cố gắng tìm một cách thức để có thể tạm thời đè nén phiền não. Họ đã tìm ra rằng cách duy nhất để có thể đạt được mục tiêu ấy là không thấy, không nghe hay không kinh nghiệm các đối tượng ngũ quan khác. Khi kinh nghiệm các đối tượng ngũ quan, ta không thể nào ngăn cản được sự sinh khởi của phiền não. Những người hiểu được điều ấy có thể vun bồi các thiện pháp để đưa tới được sự an tịnh thực sự, tạm thời ly tham, sân và si và điều này được chứng đạt tại khoảnh khắc đắc thiền (appanā samādhi).

Tại khoảnh khắc của tâm thiền không có dấu ấn của ngũ quan. Sẽ chỉ có kinh nghiệm đối tượng của đề mục thiền qua ý môn và đó là duyên để tâm được thiết lập vững chãi trong sự an tịnh và trụ trên đối tượng ấy. Việc đắc thiền đạt được khi các tâm thiền sinh khởi không dẫn tới sự tận diệt hoàn toàn phiền não. Khi tâm thiền diệt đi, các phiền não lại có cơ hội sinh khởi. Chỉ tại những khoảnh khắc của tâm sắc giới và vô sắc giới, tâm mới đạt được sự tuyệt hảo, đó là tâm đáo đại (mahaggatā citta) bởi chúng đè nén được các phiền não do không thấy, nghe, ngửi, nếm hay kinh nghiệm đối tượng xúc chạm.

Điều này khác với trường hợp của vị Thánh Bất lai (Anāgāmī), người đã đạt được tầng giác ngộ thứ ba. Vị ấy vẫn thấy nhưng không bị dính mắc vào đối tượng thị giác, bởi vị ấy đã tận diệt được sự dính mắc vào ngũ dục. Vị ấy nghe, ngửi, nếm và xúc chạm qua thân căn các đối tượng nóng, lạnh, cứng, mềm, chuyển động và co dãn nhưng vị ấy không hề có dính mắc, vị ấy đã hoàn toàn diệt trừ được dính mắc với những đối tượng ấy. Tâm thiện siêu thế, hay còn gọi là tâm đạo, có thể diệt trừ phiền não một cách hoàn toàn. Như vậy, ta thấy rằng tâm rất đa dạng vì có bốn cõi tâm thức tương ứng với bốn mức độ: dục giới, sắc giới, vô sắc giới và siêu thế.

Tâm sắc giới và tâm vô sắc giới có thể thuộc ba loại chủng loại: thiện, quả và duy tác.

Tâm siêu thế có thể có hai loại chủng loại là thiện và quả. Không có tâm siêu thế duy tác (lokuttara kiriyacitta).

Có tám loại tâm siêu thế tương ứng với bốn giai đoạn giác ngộ. Với mỗi giai đoạn giác ngộ có một tâm đạo (magga-citta), là tâm thiện siêu thế (lokuttara kusala citta) và tâm quả (phala-citta) là tâm quả siêu thế (lokuttara vipākacitta). Tám loại tâm siêu thế là những loại sau:

- Tâm đạo Dự lưu (Sotāpatti magga-citta) là tâm thiện siêu thế
- Tâm quả Dự lưu (Sotāpatti phala-citta) là tâm quả siêu thế
- Tâm đạo Nhất lai (Sakadāgāmīmagga-citta) là tâm thiện siêu thế
- Tâm quả Nhất lai (Sakadāgāmī phala-citta) là tâm quả siêu thế
- Tâm đạo Bất lai (Anāgāmīmagga-citta) là tâm thiện siêu thế;
- Tâm quả Bất lai (Anāgāmīphala-citta) là tâm quả siêu thế;
- Tâm đạo A la hán (Arahatta magga-citta) là tâm thiện siêu thế;
- Tâm quả A la hán (Arahatta phala-citta) là tâm quả siêu thế.

Các tâm thiện siêu thế là duyên để tâm quả siêu thế tiếp nối ngay lập tức. Không có loại tâm nào khác sinh khởi giữa tâm thiện siêu thế là nhân và tâm đạo siêu thế là quả. Ngoài tâm thiện siêu thế thì không có bất cứ tâm thiện nào có thể làm khởi sinh tâm quả sau lập tức sau đó.

Ngay sau khi tâm đạo của vị thánh Dự lưu – tức tâm thiện siêu thế – diệt đi, nó được tiếp nối bởi tâm quả là tâm quả siêu thế. Cũng như vậy với các tâm đạo và tâm quả của các vị Thánh Nhất lai, Bất lai và A la hán.

Bốn loại tâm quả siêu thế không thể đảm nhận chức năng tái sinh, hộ kiếp (bhavanga) và chức năng tử. Chúng khác với các tâm quả hiệp thế[177]. Các loại tâm quả siêu thế tiếp nối ngay sau tâm thiện siêu thế cũng có đối tượng là niết bàn. Tâm quả siêu thế đảm nhận chức năng tốc hành (javana) trong cùng một lộ trình với tâm thiện siêu thế trước nó. Tâm quả là loại tâm quả duy nhất đảm nhận chức năng tốc hành trong lộ trình. Nó đảm nhận chức năng tốc hành vì nó có niết bàn làm đối tượng. Mỗi loại tâm thiện siêu thế sinh khởi chỉ một lần trong vòng sinh tử luân hồi và tận diệt hoàn toàn phiền não, tương ứng với mức độ giác ngộ đã đạt được. Tuy nhiên, có hai hoặc ba tâm quả siêu thế sinh khởi sau tâm thiện siêu thế;

chúng nối tiếp nhau và có niết bàn làm đối tượng. Tâm quả này sẽ sinh khởi hai hay ba lần tùy thuộc vào loại người đạt giác ngộ.

Vị Dự lưu không còn tái sinh nhiều hơn bảy lần nữa. Như chúng ta đã thấy, tâm quả Dự lưu không thể đảm nhận chức năng tái sinh. Loại tâm quả nào thuộc cõi thức nào của vị Dự lưu sẽ đảm nhận chức năng tái sinh tùy thuộc vào cõi mà vị ấy sẽ tái sinh. Nếu một vị Dự lưu sẽ tái sinh ở cõi trời dục giới, các tâm quả dục giới sẽ đảm nhận chức năng tái sinh. Nếu vị Dự lưu sẽ tái sinh ở cõi Phạm thiên thì tâm quả sắc giới hay tâm quả vô sắc giới sẽ đảm nhận chức năng tái sinh tương ứng với cõi ấy.

Như chúng ta đã thấy, từ "bhūmi" – cõi có thể đề cập đến các cấp độ của tâm cũng như các cõi trú xứ của chúng sinh. Tóm lại, khi bhūmi được sử dụng theo nghĩa là các cấp độ của tâm thì sẽ có bốn cõi (bhūmi): dục giới, sắc giới, vô sắc giới và siêu thế. Khi bhūmi được sử dụng theo nghĩa trú xứ cho các chúng sinh tái sinh hay thế giới nơi họ sống, thì có 31 cõi, tương ứng với các cấp độ khác nhau của tâm, bao gồm: 11 cõi dục, 16 cõi Phạm thiên sắc giới và 4 cõi Phạm thiên vô sắc giới.

****

Câu hỏi

1. Cõi Tịnh cư Thiên (Suddhāvāsā) là gì và ai có thể sinh ra ở đó?

2. Tâm sắc giới và tâm vô sắc giới có thể thuộc bao nhiêu chủng loại?

3. Tâm duy tác có thể thuộc bao nhiêu chủng loại?

4. Những loại tâm nào là mahaggatā (tâm đáo đại)?

5. Tâm lộ (là những tâm sinh khởi trong lộ trình) nào là tâm siêu thế?

CHƯƠNG 19
THỌ

Tâm (citta) đa dạng bởi các pháp tương hợp (các tâm sở đồng sinh). Tâm có thể được xếp theo các thọ đồng sinh như sau:

- Tâm đồng sinh với thọ hỷ (Somanassa sahagata)[178]
- Tâm đồng sinh với thọ ưu (Domanassa sahagata)
- Tâm đồng sinh với thọ xả hay thọ trung tính (Upekkhā sahagata)
- Tâm đồng sinh với thọ lạc (Sukkha sahagata)
- Tâm đồng sinh với thọ khổ (Dukkha sahagata)

Mỗi tâm sinh khởi luôn sinh kèm với tâm sở thọ (vedanā). Các tâm khác nhau sinh kèm với một loại thọ cụ thể tùy thuộc vào loại tâm. Tâm dẫn đầu trong việc nhận biết những đặc tính khác nhau của đối tượng, còn tâm sở là pháp cảm nhận về đối tượng được kinh nghiệm; thọ có thể là thọ hỷ, thọ ưu, thọ lạc, thọ khổ hay thọ xả.

Tâm khác nhau theo chủng loại (jāti), nó có thể là thiện (kusala), bất thiện (akusala), quả (vipāka), hay duy tác (kiriya), và các tâm sở đồng sinh luôn cùng chủng loại với tâm. Tâm sở bất thiện (akusala cetasika) không thể sinh kèm tâm thiện, tâm quả hay tâm duy tác. Tâm sở thiện (kusala cetasika) không thể sinh kèm với những tâm bất thiện, tâm quả hay tâm duy tác. Tâm sở quả (vipāka cetasika) không thể sinh kèm với tâm bất thiện, tâm thiện và tâm duy tác. Thọ, cũng giống như những tâm sở khác, là khác biệt trong mỗi trường hợp, nó có thể là thiện, bất thiện, quả hay duy tác.

Nếu Đức Phật đã không thuyết giảng một cách chi tiết các đặc tính khác nhau của tất cả các pháp, mọi người sẽ tiếp tục hiểu sai về tâm sở thọ (vedanā cetasika). Chẳng hạn, thọ khổ (được kinh nghiệm mỗi khi ta khó ở, bệnh tật hay đau đớn…) sinh khởi cùng với thân thức, đó là tâm quả kinh nghiệm đối tượng xúc chạm qua thân căn chỉ trong một khoảnh khắc rất ngắn ngủi. Thọ ấy không giống như thọ ưu sinh khởi khi ta thấy khó chịu về một đối tượng bất khả ái in dấu lên thân căn. Tâm rất đa dạng vì chúng sinh kèm với các loại thọ khác nhau. Đức Phật đã thuyết giảng rất chi tiết

loại thọ nào sinh kèm với từng loại: tâm thiện, bất thiện, quả và duy tác; đây là một chủ đề vô cùng phức hợp.

Bất cứ khi nào chúng ta thấy đau đớn, khi đó có thọ khổ trên thân và đó chính là quả bất thiện. Tuy nhiên, khi chúng ta bất hạnh, bối rối hay lo lắng bởi cảm thọ đau ấy thì đó không phải là quả (vipāka). Tại khoảnh khắc ấy, đó chính là thọ bất thiện sinh kèm với tâm bất thiện cảm thấy ưu phiền.

Khi nghiên cứu *Vi Diệu Pháp* một cách chi tiết, chúng ta có thể có được hiểu biết đúng về loại tâm sở thọ đang sinh khởi cùng tâm. Nếu chúng ta không nghiên cứu các thực tại, chúng ta sẽ không biết rõ liệu thọ đang sinh khởi ở một khoảnh khắc cụ thể là thiện, bất thiện, quả hay duy tác, vì vậy chúng ta dễ dàng say mê với những cảm thọ hỷ trên tâm, với thọ lạc trên thân hay với thọ xả.

Chúng ta đọc trong *Tăng Chi Bộ Kinh* (Chương Hai Pháp, *Phẩm Tướng*, §7) rằng Đức Phật đã thuyết:

"Này các Tỳ kheo, các pháp ác, bất thiện khởi lên có thọ, không phải không có thọ. Do đoạn tận chính duyên ấy, các pháp ác, bất thiện ấy, không có mặt."

Sau đó, Ngài đã nói tương tự về các danh uẩn khác ngoài thọ uẩn, tưởng uẩn, hành uẩn và thức uẩn.

Tâm sở thọ là cơ sở cho tham ái và tham ái thì rất dai dẳng. Nếu ta không biết sự thật về thọ tâm sở thì ta không thể từ bỏ tà kiến cho rằng thọ là ngã, là ta.

Hiểu về bản chất của tâm sở thọ là trợ duyên cho chánh niệm bắt đầu hay biết về đặc tính của thọ. Nếu ta không hiểu đặc tính của thọ là gì, ta sẽ không nhận ra rằng thọ chỉ là một thực tại, nó sinh khởi liên tục trong cuộc sống hàng ngày, giống như tất cả các pháp khác xuất hiện qua ngũ môn và ý môn. Các pháp này chỉ xuất hiện bởi vì tâm sinh khởi và kinh nghiệm chúng và mỗi tâm luôn sinh kèm với thọ.

Chúng ta cần phải nhớ rằng nếu như không có thọ cảm nhận những gì được thấy, ngửi, nghe, nếm hay xúc chạm, sẽ không có sự lo lắng và bất

thiện pháp sẽ không sinh khởi. Tuy nhiên vì có thọ sinh khởi, có sự dính mắc vào thọ, bám víu vào thọ. Ta muốn đạt được cái mà ta cho là điều kiện cho thọ hỷ. Như vậy các pháp bất thiện sẽ tiếp tục sinh khởi, nhưng ta không nhận ra điều đó.

Tất cả các pháp là vô ngã, không ai có thể ngăn cản tâm sở thọ sinh khởi. Dù loại tâm nào sinh khởi đi nữa, nó cũng phải sinh kèm với tâm sở thọ, cái cảm nhận đối tượng được kinh nghiệm tại khoảnh khắc ấy. Bây giờ, tại khoảnh khắc này, phải có loại thọ nào đó, thọ xả, thọ lạc, thọ khổ, thọ hỷ hay thọ ưu. Nghiên cứu Giáo pháp không chỉ là hay biết tên hay các con số. Mục đích của việc nghiên cứu chính là hiểu biết về đặc tính của thực tại, như vậy là về cả cảm thọ sinh khởi hiện giờ. Có thể chưa có chánh niệm về đặc tính của cảm thọ tại khoảnh khắc này, nhưng chúng ta cần phải nhớ rằng thọ tại khoảnh khắc này là một thực tại đã sinh và diệt đi rồi. Nếu ta không biết đặc tính thực sự của thọ, ta sẽ cho rằng thọ lạc và thọ khổ, thọ hỷ, thọ ưu hay thọ xả là ta, là tự ngã.

Nếu chánh niệm không hay biết đặc tính của thọ, sẽ không thể từ bỏ tà kiến cho rằng các pháp là một chúng sinh, là con người hay tự ngã. Tất cả chúng ta đều coi thọ là cái gì đó rất quan trọng trong cuộc sống. Tất cả chúng ta đều muốn có thọ hỷ hay lạc, không ai muốn có thọ khổ hay ưu. Vì vậy chúng ta cố gắng bằng mọi cách để có được thọ lạc hay thọ hỷ. Tuy nhiên, có thể ta không biết rằng đang có tham ái tại khoảnh khắc cố bám víu vào cảm thọ, cái vốn sinh khởi bởi những duyên riêng của nó và rồi lại diệt đi.

Đức Phật xếp tâm sở thọ thành một uẩn riêng biệt – thọ uẩn (vedanākkhandha), bởi vì con người rất coi trọng thọ và dính mắc vào nó. Đó chỉ là một thực tại mà mọi người cho là tự ngã, là một chúng sinh hay con người, gán cho nó một giá trị lớn lao. Chúng ta rất cần nghe Giáo pháp và nghiên cứu Giáo pháp một cách chi tiết hơn nữa, suy xét về những gì ta được nghe và thẩm xét bản chất thật của các pháp trong cuộc sống hàng ngày, như vậy chánh niệm có thể sinh khởi và hay biết đặc tính của các pháp đang xuất hiện.

Tâm sở thọ có thể thuộc một trong bốn chủng loại: thiện, bất thiện, quả và duy tác. Thọ là một pháp hữu vi (saṅkhāra dhamma). Nó sinh khởi bởi những duyên riêng của chúng. Thọ là quả (vipāka) sinh khởi bởi duyên

nghiệp (kamma-paccaya). Thọ là thiện, bất thiện, duy tác thì không phải là quả, nó không thể sinh khởi do duyên nghiệp, mà bởi những duyên khác. Có những cách khác nhau để phân loại các cảm thọ, nhưng trong phân loại thành năm[179], thọ lạc và thọ khổ thuộc loại chủng loại là quả, chúng là kết quả của nghiệp. Nghiệp đã tạo trong quá khứ tạo duyên tương ứng cho sự sinh khởi của thọ là quả, nó cảm nhận đối tượng in dấu lên ngũ căn và ý căn.

Nhãn thức là tâm quả (vipākacitta) luôn sinh kèm với thọ xả, cái là tâm sở quả (vipāka cetasika) và kèm với những tâm sở khác nữa. Cũng tương tự như vậy với trường hợp của nhĩ thức, tỉ thức, thiệt thức. Tuy nhiên, trong trường hợp của thân thức thì khác. Thân thức là quả bất thiện kinh nghiệm đặc tính của đối tượng xúc chạm in dấu lên thân căn luôn sinh kèm với thọ khổ. Thân thức là quả thiện luôn sinh kèm với thọ lạc.

Không ai có thể thay đổi các duyên hệ cho sự sinh khởi của các thọ đồng sinh với những tâm khác nhau. Thân thức sinh khởi bởi duyên nghiệp. Khi tứ đại (cứng, mềm, nóng, lạnh, căng, chùng) là đối tượng dễ chịu (iṭṭhārammaṇa) in dấu lên thân căn (kāyapasāda rūpa), khi đó thọ lạc trên thân sinh khởi. Khi tứ đại là đối tượng khó chịu (aiṭṭhārammaṇa) in dấu lên thân căn, khi đó là thọ khổ trên thân sinh khởi. Thọ sinh khởi ở thân căn chỉ có thể là thọ lạc hoặc thọ khổ, không thể là thọ xả, hoặc thọ ưu hay thọ hỷ. Thọ trên thân và thọ trên tâm cần phải được phân biệt với nhau. Khi thân thức sinh khởi, thọ đồng sinh là lạc hoặc khổ có chủng loại là quả, nó là kết quả của nghiệp quá khứ. Tuy nhiên, khi ta lo lắng hay bối rối thì có thọ ưu, nó không phải là kết quả của nghiệp quá khứ. Sự sinh khởi của nó được duyên bởi các tích lũy pháp bất thiện từ trước.

Ngoài thọ khổ và thọ lạc trên thân – cái chỉ thuộc chủng loại là quả và thọ ưu – cái chỉ thuộc chủng loại là bất thiện, có những loại thọ khác gọi là thọ hỷ và thọ xả. Hai loại thọ này có thể là thiện (kusala), bất thiện (akusala), quả (vipāka) hay duy tác (kiriya). Sự đa dạng của thọ cho thấy rằng thực tại chỉ có thể sinh khởi bởi những duyên hệ riêng của chúng.

Chúng ta đã bao giờ hay biết về đặc tính của các loại thọ khác nhau chưa? Ở khoảnh khắc này, thọ sinh và diệt. Có thể một số người bắt đầu hay biết về đặc tính của các sắc xuất hiện qua mắt, tai, mũi, lưỡi, hay thân căn. Một

số khác có xu hướng suy xét, hay biết đặc tính của danh (yếu tố kinh nghiệm đối tượng) khi có cái thấy, cái nghe, ngửi, nếm, xúc chạm hoặc suy nghĩ. Tuy nhiên, như vậy là chưa đủ. Chánh niệm cần phải hay biết các đặc tính của tất cả các pháp hợp thành ngũ uẩn: sắc uẩn (rūpakhandha), thọ uẩn (vedanākkhandha), tưởng uẩn (saññākkhandha), hành uẩn (saṅkhārakkandha: bao gồm các tâm sở khác với thọ và tưởng), thức uẩn (viññāṇakkhandha). Nếu chánh niệm không hay biết các pháp này thì phiền não không thể được tận diệt. Phiền não không thể được tận diệt nếu vẫn còn vô minh về các thực tại, như vậy chánh niệm sẽ không hay biết đặc tính của tất cả các thực tại đang xuất hiện.

Có thọ trong khi ta ngủ hay không? Pháp là một chủ đề cần được suy đi ngẫm lại. Càng thẩm xét về Giáo pháp, ta càng có cái hiểu rõ ràng hơn. Vì vậy ta cần phải suy xét, liệu có tâm sở thọ trong khi ngủ hay không. Khi chúng ta ngủ sâu, chúng ta không kinh nghiệm bất kỳ đối tượng nào của thế giới này. Không có đối tượng nào đang sinh khởi qua sáu cửa giác quan. Tại những khoảnh khắc ấy, không có suy nghĩ, cũng không có mộng mị. Cái ta đã từng thấy hoặc từng nghe, cái mà ta đã từng thích hoặc suy nghĩ tới không xuất hiện. Tuy nhiên kể cả khi ta ngủ say, vẫn phải có tâm sinh khởi và diệt đi, chừng nào cuộc sống của chúng ta vẫn chưa kết thúc. Tâm ấy được gọi là tâm hộ kiếp (bhavanga-citta), cái đảm nhận chức năng duy trì sự liên tục của một kiếp sống với tư cách là một cá nhân cụ thể. Ngay khi chúng ta thức dậy, đối tượng của thế gian này lại xuất hiện, cho đến khi lại có duyên để ngủ tiếp.

Khi chúng ta ngủ say, các tâm hộ kiếp (bhavanga-citta) sinh và diệt tiếp nối nhau là các tâm quả (vipākacitta), nó là kết quả của nghiệp quá khứ; nghiệp là duyên cho các tâm hộ kiếp sinh khởi tiếp nối nhau và duy trì sự liên tục kiếp sống của một con người. Nhờ vậy, người ngủ không bị chết đi. Bốn loại danh uẩn (nāma-khandha), tâm và các tâm sở, sinh khởi cùng nhau, chúng không thể tách rời khỏi nhau. Mỗi khi tâm sinh khởi thì phải có các tâm sở đồng sinh với nó. Thọ sinh khởi với mỗi tâm. Tâm sở thọ sinh khởi cùng tâm hộ kiếp là quả, nó cảm nhận đối tượng được kinh nghiệm bởi tâm hộ kiếp. Tất cả các tâm sở đồng sinh có cùng đối tượng với tâm. Chức năng của tâm sở thọ là cảm nhận đối tượng được kinh nghiệm bởi tâm. Đối tượng của tâm hộ kiếp không phải là đối tượng của thế giới này; nó có

đối tượng giống như đối tượng được kinh nghiệm trước khi tử thức của kiếp sống trước sinh khởi. Chúng ta không biết đối tượng ấy. Chúng ta cũng không thể biết đặc tính của thọ sinh kèm với tâm hộ kiếp.

Việc so sánh lúc ngủ với lúc thức giúp chúng ta thấy rõ hơn các duyên hệ cho việc kinh nghiệm các đối tượng. Các đối tượng của thế gian chỉ có thể xuất hiện nhờ có các lộ trình tâm kinh nghiệm chúng qua sáu cửa giác quan.

Chúng ta cần suy xét kĩ hơn chính xác là cái gì thức dậy khi chúng ta thức dậy và cái gì ngủ khi chúng ta ngủ. Sắc (rūpa) là pháp không biết cái gì cả, vì vậy sắc không thức cũng không ngủ. Danh (nāma) là pháp kinh nghiệm đối tượng. Khi danh không biết đối tượng xuất hiện trên thế giới này, nó có trạng thái được gọi là "ngủ". Kể cả khi ta ngủ, vẫn có những tâm sinh và diệt tiếp nối nhau, duy trì sự liên tục của kiếp sống, chừng nào một người vẫn chưa chết đi.

Khi chúng ta thức dậy, cái gì thức dậy? Tâm và tâm sở thức dậy, bởi vì chúng sinh khởi và kinh nghiệm đối tượng qua mắt, tai, mũi, lưỡi, thân căn và ý môn. Như vậy, khi chúng ta kinh nghiệm đối tượng của thế giới này là chúng ta đang thức. Nếu chúng ta suy nghĩ về thực tế này một cách chi tiết hơn, sẽ có duyên cho sự phát triển của tứ niệm xứ (satipaṭṭhāna). Mục đích của việc nghiên cứu Giáo pháp là hay biết đặc tính của các thực tại để biết chúng như chúng là. Các lời dạy của Đức Phật có thể khuyến khích chúng ta có chánh tinh tấn của tứ niệm xứ để phát triển chánh kiến về các thực tại ngay khoảnh khắc này.

Như chúng ta đã thấy, khi thức dậy, tâm và tâm sở biết các đối tượng của thế giới này. Chúng ta cần phải suy xét sâu sắc hơn về cái thực sự thức dậy. Chính là tâm và tâm sở thức dậy cùng nhau. Các tâm quả sinh khởi và thấy cái xuất hiện qua mắt, hoặc kinh nghiệm cái xuất hiện qua tai, qua mũi, qua lưỡi hoặc qua thân căn. Không ai có thể ngăn cản điều ấy xảy ra, nó ngoài tầm kiểm soát. Tâm quả là kết quả của nghiệp, sinh khởi, kinh nghiệm đối tượng và rồi diệt đi. Sẽ không thể ngủ mãi. Nghiệp (kamma) tạo ra sự tái sinh ở kiếp này, nó không tạo duyên cho một người ngủ cả cuộc đời cho đến khi chết. Chính nghiệp tạo ra mắt, tai, mũi, lưỡi và thân căn để tạo duyên cho sự sinh khởi của tâm thấy một đối tượng dễ chịu là

kết quả của nghiệp thiện (kusala kamma), hoặc cho sự sinh khởi của tâm thấy một đối tượng khó chịu là kết quả của nghiệp bất thiện (akusala kamma). Tâm nghe âm thanh dễ chịu là kết quả quả nghiệp thiện và tâm nghe âm thanh khó chịu là kết quả của nghiệp bất thiện. Cũng như vậy đối với các giác quan khác.

Như vậy, chính tâm quả và tâm sở sinh khởi thức dậy và kinh nghiệm đối tượng qua từng giác quan trong cuộc sống hàng ngày. Ngoài các loại tâm đó ra thì còn những gì nữa? Khi ta thức dậy, các pháp bất thiện, tất cả các loại phiền não cũng bắt đầu thức dậy. Khi ta ngủ không hề có tâm bất thiện, nhưng vẫn có những phiền não ngủ ngầm (anusaya kilesa), tiềm ẩn trong tâm. Những phiền não ngủ ngầm chưa được tận diệt được tích lũy từ tâm này sang tâm khác, bởi tâm sinh và diệt một cách liên tục. Như vậy, kể cả khi ta ngủ, các phiền não đã tích lũy được luân chuyển từ khoảnh khắc của tâm hộ kiếp này đến khoảnh khắc của tâm hộ kiếp khác. Ở những khoảnh khắc này, phiền não không sinh khởi, sẽ không thể có thích hay không thích một đối tượng, bởi lẽ ta chưa thấy, chưa nghe, ngửi, nếm, hay kinh nghiệm đối tượng xúc chạm. Ta chưa kinh nghiệm bất cứ đối tượng nào của thế giới này. Khi ta ngủ, tất cả phiền não cũng ngủ. Tuy nhiên, khi chúng ta thức dậy, các phiền não này cũng thức dậy. Sau cái thấy, cái nghe và kinh nghiệm đối tượng qua các giác quan khác, tất cả những loại phiền não ấy sinh khởi cùng với tâm bất thiện, tùy thuộc vào các yếu tố làm duyên cho sự sinh khởi của những pháp bất thiện cụ thể.

Như chúng ta đã thấy, tâm có thể được phân loại theo bốn cõi (bhūmi) thức bao gồm: cõi dục giới (kāmāvacara bhūmi); cõi sắc giới (kāmāvacara bhūmi); cõi vô sắc giới (akāmāvacara bhūmi); và cõi siêu thế (lokuttara bhūmi). Các tâm càng ở những cõi thức cao thì càng vi tế. Tâm của mọi người hầu hết là ở cõi dục giới, kinh nghiệm cảnh sắc, âm thanh, mùi, vị và đối tượng xúc chạm. Tâm dục giới thuộc cõi thức thấp nhất. Cứ thức dậy là chúng ta thấy và nghe. Tâm hướng về các đối tượng qua mắt, tai, mũi, lưỡi, thân căn và ý môn. Tâm lui tới những đối tượng này. Các tâm sinh khởi trong ngày thuộc cõi thức thấp nhất và hơn nữa, chúng thường thuộc chủng loại thấp kém là bất thiện. Thông thường chính bất thiện pháp thức dậy, trừ khi có duyên cho thiện pháp. Hầu như bất cứ khi nào ta thấy, có tham sinh khởi liền sau đó. Chúng ta nghe và rồi dính mắc vào âm thanh

được nghe và điều ấy là tự nhiên. Tâm tham căn sinh khởi thường xuyên hơn tâm sân căn, tâm sân căn là tâm bị khó chịu, nó rất thô tháo.

Chúng ta cần đối diện với sự thật là có nhiều tâm bất thiện hơn là tâm thiện trong một ngày. Nếu ta không nhận ra điều này ta không thể phát triển thiện pháp để có thể thoát khỏi những tâm xấu ác. Khi ấy sẽ lại tiếp tục có vô số các tâm bất thiện, như thường lệ. Khi chúng ta không nhận thấy mối hiểm họa và sự bất lợi của bất thiện pháp, chúng ta thậm chí còn thích thú với các bất thiện pháp của mình. Như vậy, ta cần phải nhớ rằng cái thức dậy thường chính là phiền não. Phiền não sinh khởi trong lộ trình của nhãn môn, nhĩ môn, tỉ môn, thiệt môn, thân môn và ý môn.

Việc phiền não tạo nên khổ đau nơi thân và nơi tâm đến mức độ nào là tùy thuộc vào mỗi cá nhân. Khi nhận ra được sự đau khổ hay bấn loạn do phiền não gây ra, chúng ta sẽ thực hiện việc phát triển các thiện pháp như bố thí (dāna), trì giới (sīla), phát triển sự an tịnh (samatha) hoặc phát triển Tứ niệm xứ (satipaṭṭhāna). Khi phát triển Tứ niệm xứ, có sự hay biết về các đặc tính của các thực tại đang xuất hiện ngay khi ấy.

Một số người tin rằng phải diệt bỏ tham trước rồi mới có thể phát triển được tuệ giác tới mức độ chứng đắc Dự lưu (Sotāpanna). Tuy nhiên, đó là điều không thể. Tham (lobha) sinh khởi, đó là một thực tại sinh khởi bởi những duyên riêng của nó, nó không phải là một chúng sinh, một con người hay một tự ngã. Tuy nhiên, trí tuệ (paññā) cần phải suy xét đặc tính của tham để tham có thể được biết như nó là: chỉ là một thực tại sinh và diệt.

Các loại thọ sinh khởi cùng với những tâm khác nhau có thể được xếp vào thành năm nhóm như sau:

- Thọ lạc đồng sinh với thân thức là quả thiện;
- Thọ khổ đồng sinh với thân thức là quả bất thiện;
- Thọ ưu đồng sinh với hai loại tâm sân căn
- Thọ hỷ hay thọ xả đồng sinh với tâm thiện, tâm bất thiện, tâm quả và tâm duy tác.

Thọ ưu không thể sinh kèm với tâm thiện, tâm quả hay tâm duy tác. Nó chỉ sinh kèm với các tâm bất thiện là hai loại tâm sân căn (dosa-mūla-citta)[180].

Nếu ta không biết điều này, ta có thể lầm lẫm cho pháp bất thiện là thiện. Điều này có thể xảy ra, chẳng hạn, khi ta cảm thấy thương xót cho những người đang đau khổ và gặp khó khăn. Ta muốn giúp họ thoát khỏi trạng thái ưu phiền ấy. Khi ấy có thể có duyên cho tâm thiện sinh kèm với bi mẫn thực sự (tâm sở bi – karuṇā cetasika) sinh khởi. Tuy nhiên ta cần hay biết đặc tính của thọ sinh kèm với tâm đó, liệu có thọ ưu hay không. Nếu có thọ ưu, nếu ta buồn rầu thì đó là tâm bất thiện. Tâm bất thiện hoàn toàn khác với tâm thiện sinh khởi cùng bi mẫn (tâm sở bi). Nếu ta thực sự hiểu điều này, ta sẽ từ bỏ cảm thọ buồn rầu, khó chịu, cái là bất thiện. Ta có thể giúp người khác với thọ hỷ chứ không phải với cảm giác buồn bã ưu phiền.

Như vậy ta cần phải biết rõ ràng khi nào tâm là bất thiện, để bất thiện có thể bị tận diệt. Mọi người thường cho rằng nếu mình có sự bi mẫn với người khác khi người này đang đau khổ thì cần phải chia sẻ sự đau buồn và cảm giác bất hạnh cùng người ấy. Họ không nhận ra rằng đó không phải thật sự là lòng bi mẫn.

Mọi người thường vô minh về cảm thọ của mình. Nếu ai đó được hỏi họ đang có cảm thọ nào tại khoảnh khắc này, người ấy chỉ có thể biết một cách lờ mờ rằng đang thấy vui, hay thấy buồn. Cảm thọ sinh khởi với mỗi tâm, nhưng thật không dễ nhận ra bản chất thật của nó, kể cả khi có sự hay biết về cảm thọ. Thọ chỉ là một thực tại kinh nghiệm, nó là một loại danh. Khi âm thanh xuất hiện, thực chất là nhĩ thức nghe âm thanh. Tại khoảnh khắc ấy, có tâm sở thọ đồng sinh với nhĩ thức. Khi tâm sở xúc tiếp xúc với đối tượng, tâm sở thọ cũng phải sinh khởi. Nếu chánh niệm (sati) có thể bắt đầu hay biết đặc tính của tâm hay của thọ, sẽ có sự tích lũy các trợ duyên để bớt dần sự lơ là về các thực tại mỗi khi ta có cảm thọ xả, thọ hỷ, thọ lạc, thọ khổ hay thọ ưu. Chúng ta có thể buồn, nhưng thay cho việc đắm chìm trong sự đau khổ, có thể có chánh niệm hay biết cảm thọ ấy và nó có thể được nhận biết chỉ là tâm sở thọ sinh khởi bởi những duyên riêng của nó. Như vậy ta thấy rằng tứ niệm xứ là vô cùng lợi lạc, hiểu biết đúng có thể làm giảm nhẹ khổ đau khi ta lo lắng và buồn phiền.

****

Câu hỏi

1. Thọ xả và thọ hỷ có thể thuộc chủng loại nào?
2. Thọ khổ và thọ lạc thuộc chủng loại nào?
3. Thọ ưu thuộc chủng loại nào?
4. Thọ thuộc chủng loại nào khi ta ngủ say?
5. Sắc có thể thức dậy hoặc ngủ không? Hãy giải thích lý do.

CHƯƠNG 20
CÁC PHÁP TƯƠNG HỢP

Tâm có thể được phân loại theo các pháp tương hợp (sampayutta dhamma) và chính các tâm sở đồng sinh này khiến cho tâm đa dạng, muôn màu vẻ. Tâm có thể được phân loại là "hợp với" (sampayutta) hay "không hợp với" (vippayutta) một số tâm sở cụ thể. Cách phân loại này được áp dụng với năm tâm sở, đó là tà kiến (diṭṭhi), sân (dosa), hoài nghi (vicikicchā), phóng dật (uddhacca) và trí tuệ (paññā). Bốn trong các tâm sở này là bất thiện và một là tâm sở tịnh hảo (sobhana).

Các tâm sở bất thiện có thể là các pháp tương hợp với tâm gồm những loại sau:

- **Diṭṭhigata-sampayutta**: các tâm hợp với tâm sở tà kiến.
- **Paṭigha-sampayutta**: các tâm hợp với tâm sở sân.
- **Vicikicchā-sampayutta**: các tâm hợp với hoài nghi về thực tại.
- **Uddhacca-sampayutta**: các tâm hợp với phóng dật.

Các tâm sở tịnh hảo có thể là pháp tương hợp với tâm là:

- **Ñāna-sampayutta**: các tâm hợp với trí.

Mười hai loại tâm bất thiện được nói tới dưới đây được phân loại là "hợp với", hay "không hợp với" như sau: có tám loại tâm tham căn, trong đó bốn loại hợp với tà kiến (diṭṭhigata-sampayutta); và bốn loại không hợp với tà kiến (diṭṭhigata-vippayutta).

Có hai loại tâm sân căn hợp với hận (paṭigha – mà thực chất là hai tâm sở sân) là thực tại có tính thô tháo. Một loại tâm si căn hợp với hoài nghi (vicikicchā-sampayutta) và một hợp với phóng dật (uddhacca-sampayutta).

Như vậy trong mười hai loại tâm bất thiện này có tám loại là "hợp với" và bốn loại là "không hợp với".

Các **tâm tham căn** (moha-mūla-citta) hợp với hoặc không hợp với tà kiến có thể được phân biệt qua các thọ đồng sinh. Trong số bốn loại tâm tham căn hợp với tà kiến, có hai loại đồng sinh với thọ hỷ và hai loại đồng sinh

với thọ xả. Cũng như vậy, trong số bốn tâm không hợp với tà kiến, có hai loại đồng sinh với thọ hỷ và hai loại đồng sinh với thọ xả.

Ngoài ra vẫn còn một cách phân biệt khác được nói đến. Tâm tham căn (moha-mūla-citta) có thể sinh khởi mà "không cần tác động" (asaṅkhārika) hay "cần tác động" (sasaṅkhārika)[181]. Có bốn loại không cần tác động và bốn loại cần tác động. Tám tâm tham căn này được phân loại như sau:

1. Tham tâm thứ nhất đồng sinh với thọ hỷ, hợp với tà kiến không cần tác động (somanassa-sahagataṃ, diṭṭhigata-sampayuttaṃ, asaṅkhārikam ekaṃ).
2. Tham tâm thứ hai đồng sinh với thọ hỷ, hợp với tà kiến, cần tác động (somanassa-sahagataṃ, diṭṭhigata-sampayuttaṃ, sasaṅkhārikam ekaṃ).
3. Tham tâm thứ ba đồng sinh với thọ hỷ, không hợp với tà kiến, không cần tác động (somanassa-sahagataṃ, diṭṭhigata-vippayuttaṃ, asaṅkhārikam ekaṃ).
4. Tham tâm thứ tư đồng sinh với thọ hỷ, không hợp với tà kiến, cần tác động (somanassa-sahagataṃ, diṭṭhigata-vippayuttaṃ, sasaṅkhārikam ekaṃ).
5. Tham tâm thứ năm đồng sinh với thọ xả, hợp với tà kiến, không cần tác động (upekkhā-sahagataṃ, diṭṭhigata-sampayuttaṃ, asaṅkhārikam ekaṃ).
6. Tham tâm thứ sáu đồng sinh với thọ xả, hợp với tà kiến, cần tác động (upekkhā-sahagataṃ, Diṭṭhigata-sampayuttaṃ, sasaṅkhārikam ekaṃ).
7. Tham tâm thứ bảy đồng sinh với thọ xả, không hợp với tà kiến, không cần tác động (upekkhā-sahagataṃ, diṭṭhigata-vippayuttaṃ, asaṅkhārikam ekaṃ).
8. Tham tâm thứ tám đồng sinh với thọ xả, không hợp với tà kiến, cần tác động (upekkhā-sahagataṃ, diṭṭhigata-vippayuttaṃ, sasaṅkhārikam ekaṃ).

Có hai loại **tâm sân căn** (dosa-mūla-citta) hợp với hận – mà thực chất là tâm sở sân, như vậy hai loại tâm sân này hợp với hận (paṭigha-sampayutta). Mỗi khi có thọ ưu thì lại có tâm sở sân đi kèm, là một pháp có tính chất thô

tháo và khó chịu. Đặc tính của thọ ưu khác với thọ lạc và thọ xả. Hai loại tâm sân căn (dosa-mūla-citta) đều hợp với hận và sinh kèm với thọ ưu. Hai loại tâm sân căn này khác nhau ở chỗ một loại cần tác động và loại kia không cần tác động. Chúng được phân loại như sau:

1. Sân tâm thứ nhất đồng sinh với thọ ưu, hợp với hận, không cần tác động (domanassa-sahagataṃ, paṭigha-sampayuttaṃ asaṅkhārikam ekaṃ).
2. Sân tâm thứ hai đồng sinh với thọ ưu, hợp với hận, cần tác động (domanassa-sahagataṃ, paṭigha-sampayuttaṃ sasaṅkhārikam ekaṃ).

Có hai loại **tâm si căn**. Loại thứ nhất hợp với hoài nghi, sinh kèm với tâm sở hoài nghi (vicikicchā cetasika), nó hoài nghi về Đức Phật (Buddha), Đức Pháp (Dhamma) và Đức Tăng (Sangha), về ngũ uẩn (khandha), về giới (dhātu), về quá khứ, hiện tại và vị lai, và về một số chủ đề khác nữa. Loại tâm si căn thứ hai được gọi là "hợp với phóng dật".

Tâm sở si (moha) không biết các thực tại như chúng là. Si kinh nghiệm đối tượng, nó đối mặt với đối tượng nhưng lại không biết được đặc tính thực sự của đối tượng đang xuất hiện. Ví dụ như, khi ta đang thấy hiện giờ, ta có thể không biết được rằng cái đang xuất hiện qua mắt chỉ là một sắc, là một loại thực tại. Cũng có thể có hoài nghi về các thực tại. Ta có thể nghi ngờ liệu có đúng rằng về thực chất, ta không thấy con người hay đồ vật gì đó như ta vẫn thường nghĩ, mà chỉ là một sắc xuất hiện qua nhãn căn. Không phải lúc nào hoài nghi cũng sinh khởi, nhưng bất cứ khi nào có hoài nghi về Đức Phật (Buddha), Đức Pháp (Dhamma), Đức Tăng (Sangha) và về những đặc tính của thực tại xuất hiện, khi ấy có tâm si căn (moha-mūla-citta) hợp với hoài nghi.

Khi có cái thấy, nghe, ngửi, nếm, hay kinh nghiệm đối tượng xúc chạm qua thân căn, nếu các tâm không phải là thiện (kusala), lu ồng tốc hành tâm sinh khởi liền sau thường là tâm si căn hợp với phóng dật (uddhaccasampayutta). Những loại tâm này sinh khởi khi tâm bất thiện (akusala citta) không sinh kèm với tâm sở tham, tâm sở sân và tâm sở hoài nghi. Như vậy chúng ta có thể biết đặc tính của tâm si căn hợp với phóng

dật, cái sinh khởi mỗi khi ta lãng quên đặc tính của thực tại và không biết đặc tính của đối tượng đang xuất hiện[182].

Hai loại tâm si căn (moha-mūla-citta) được phân loại như sau:

1. Si tâm thứ nhất đồng sinh với thọ xả, hợp với hoài nghi (upekkhā-sahagataṃ, vicikicchā-sampayuttaṃ)
2. Si tâm thứ hai đồng sinh với thọ xả, hợp với phóng dật (upekkhā-sahagataṃ, uddhacca-sampayuttaṃ)

Như ta đã thấy, trong số mười hai loại tâm bất thiện (akusala), có tám loại là "hợp với" (sampayutta) và bốn loại là "không hợp với" (vippayutta).

Các tâm tịnh hảo (sobhanacitta) đồng sinh với tâm sở trí tuệ (paññā cetasika) được gọi là "hợp trí" (ñāṇa-sampayutta) (ñāṇa chính là tâm sở paññā).

Tâm cũng có thể được phân chia thành hai loại "cần tác động" (sasaṅkhārika) và "không cần tác động" (asaṅkhārika). Thuật ngữ "saṅkhāra" được sử dụng trong *Tam Tạng (Tipiṭaka)* có nhiều nghĩa. Nó được dùng trong các từ ghép như: pháp hữu vi (saṅkhāra dhamma); hành uẩn (saṅkhārakkhandha); vô ký (abhisaṅkhāra); không cần tác động (asaṅkhārika); cần có tác động (sasaṅkhārika). Trong mỗi trường hợp này, saṅkhāra lại có một nghĩa khác.

Pháp hữu vi (saṅkhāra dhamma) là các pháp sinh khởi bởi những duyên riêng của chúng. Một khi đã sinh khởi, chúng lại diệt đi. Tất cả các pháp hữu vi đều vô thường. Có bốn pháp chân đế (paramattha dhamma) là: tâm (citta), tâm sở (cetasika), sắc (rūpa) và niết bàn (nibbāna). Ba pháp chân đế là tâm, tâm sở và sắc là các pháp hữu vi; chúng sinh khởi do duyên, chúng tồn tại trong một thời gian cực kỳ ngắn ngủi và rồi diệt đi ngay lập tức. Niết bàn không lệ thuộc vào duyên, nó là một pháp không sinh và không diệt. Niết bàn là pháp vô vi (visaṅkhāra dhamma).

Ba pháp hữu vi (saṅkhāra dhamma) là tâm, tâm sở và sắc có thể được xếp theo ngũ uẩn như sau:

- **Sắc uẩn** (rūpakkhandha), là tất cả các sắc.

- **Thọ uẩn** (vedanākkhandha), là các cảm thọ hay tâm sở thọ.
- **Tưởng uẩn** (saññākkhandha), là sự đánh dấu, ghi nhớ hay tâm sở tưởng.
- **Hành uẩn** (saṅkhārakkandha) bao gồm 50 loại tâm sở còn lại.
- **Thức uẩn** (viññāṇakkhandha) là tất cả các tâm.

Hành uẩn (saṅkhārakkhandha) bao gồm các tâm sở ngoài thọ và tưởng, tức là 50 loại tâm sở còn lại. Còn các pháp hữu vi (saṅkhāra dhamma) là tất cả các tâm (89 tâm), tất cả các tâm sở (52 tâm sở) và tất cả các sắc (28 sắc).

Pháp hữu vi (saṅkhāra dhamma) bao gồm nhiều thực tại hơn hành uẩn (saṅkhārakkandha). Tất cả các loại tâm, các tâm sở và các sắc đều là pháp hữu vi, trong khi đó chỉ có 50 tâm sở là hành uẩn.

Trong số 50 tâm sở là hành uẩn, tâm sở tư (cetanā cetasika) là nổi trội, dẫn đầu trong việc tạo nghiệp. Nó là "hành ý" (abhisaṅkhāra); từ "abhi" đôi khi được sử dụng theo nghĩa "nổi trội". Trong *Lý Duyên Khởi* (*Paticca-samuppāda* – còn dịch là "Thập Nhị Nhân Duyên"), vô minh duyên hành và hành duyên thức. Hành trong *Lý Duyên Khởi* là tâm sở tác ý, là hành ý (abhisaṅkhāra), là pháp dẫn đầu trong việc tạo nghiệp. Chính nghiệp thiện và nghiệp bất thiện tạo duyên cho sự sinh khởi của tâm quả và các tâm sở quả (được gọi là thức – viññāṇa trong *Lý Duyên Khởi*). Đúng là các tâm sở khác cũng làm duyên cho sự sinh khởi của tâm. Xúc, chẳng hạn, là một duyên quan trọng. Nếu không có tâm sở xúc xúc chạm lên đối tượng, sẽ không thể có các tâm thấy, nghe, ngửi, nếm, kinh nghiệm đối tượng xúc chạm hoặc suy nghĩ về những việc khác nhau. Tuy nhiên xúc không phải là "hành ý" (abhisaṅkhāra). Nó chỉ xúc chạm đối tượng và rồi diệt đi hoàn toàn.

Như vậy, trong 50 tâm sở là hành uẩn, chỉ có tâm sở tư là "hành ý" (abhisaṅkhāra). Tư là nghiệp thiện hoặc nghiệp bất thiện là duyên cơ bản; nó là duyên nghiệp (kamma-paccaya) cho sự sinh khởi của tâm quả (vipākacitta).

Hành (saṅkhāra) là một chi của *Lý Duyên Khởi* bao gồm ba loại:

- Nghiệp thiện (puñña'ābhisaṅkhāra)
- Nghiệp bất thiện (apuñña'ābhisaṅkhāra)

- Nghiệp bất động (aneñj'ābhisaṅkhāra).

Nghiệp thiện là tâm sở tư (cetanā) sinh khởi với tâm thiện dục giới (kāmāvacara citta) và tâm thiện sắc giới (rūpāvacara citta). Nghiệp bất thiện là tâm sở tư sinh khởi cùng với tâm bất thiện. Nghiệp bất động là tâm sở tư sinh khởi với tâm thiện vô sắc giới (arūpāvacara kusala citta) và nó là loại tâm thiện vững chắc, không lay chuyển.

Các tâm thiện dục giới (kāmāvacara kusala citta) chỉ sinh khởi trong một khoảnh khắc rất ngắn ngủi và loại tâm thiện này không có tính chất không lay chuyển. Nó chỉ sinh khởi bảy lần trong một lộ trình[183]. Nó chỉ xuất hiện khi có bố thí (dāna), trì giới hay sự vun bồi của những loại thiện pháp khác. Ngoài những dịp ấy, thường là tâm bất thiện sinh khởi trong nhiều lộ trình. Tâm thiện sắc giới là tâm thiện hợp với trí (ñāṇa-sampayutta). Nó là tâm đã đạt được đến sự an tịnh ở mức độ an chỉ định (appanā samādhi). Tâm sắc giới (rūpāvacara citta) là tâm đại thiện (mahāggata kusala), tức là tâm đã đạt tới sự vĩ đại, tuyệt hảo. Tuy nhiên, nó vẫn còn gần với tâm thiện dục giới vì đối tượng của nó vẫn liên quan đến sắc.

Hành nghiệp không lay chuyển là tâm sở tác ý (cetanā) sinh khởi với tâm thiền vô sắc giới. Tâm này cùng loại với tâm ngũ thiền sắc giới[184] nhưng đối tượng của nó là vô sắc, vì vậy nó vi tế hơn, không lay chuyển được. Nó tạo ra kết quả vô lượng; nó tạo duyên cho sự sinh khởi của tâm quả vô sắc giới ở cõi Phạm thiên vô sắc giới. Ở các cõi này, thời gian của một kiếp sống vô cùng dài, nó tương ứng với năng lực của các tâm thiện vô sắc giới. Tái sinh ở cõi trời là sự tái sinh an lành, bởi ở các cõi ấy không có ốm, đau và các bệnh tật trên thân hay các khó khăn như ở cõi người và các đường ác đạo. Tuy nhiên tuổi thọ ở những cõi trời dục giới không dài như cõi Phạm thiên sắc giới, tuổi thọ ở các cõi Phạm thiên sắc giới không dài bằng tuổi thọ ở cõi Phạm thiên vô sắc giới. Như ta đã thấy, sự sinh khởi ở những cõi vô sắc giới là kết quả của tư ý sinh khởi với các tâm thiện vô sắc giới. Loại tư ý (hay nghiệp) này là hành ý (abhisaṅkhāra) và được coi là không thể lay chuyển (aneñj'ābhisaṅkhāra).

Tóm tắt các nghĩa của hành (saṅkhāra) trong những từ ghép bao gồm như sau:

- Pháp hữu vi bao gồm: tâm, tâm sở và sắc.
- Hành uẩn (saṅkhārakkhandha) bao gồm: 50 loại tâm sở (trừ tâm sở thọ (vedanā) và tâm sở tưởng (saññā) vì nó thuộc hai loại uẩn riêng biệt).
- Hành ý (abhisaṅkhāra) chính là tâm sở tư (cetanā), là một trong 50 loại tâm sở nằm trong hành uẩn (saṅkhārakkhandha).

Ngoài ra thuật ngữ "không cần tác động" và "cần tác động" được sử dụng để phân biệt các loại tâm. Tâm thiện, tâm bất thiện, tâm quả và tâm duy tác có thể là "không cần tác động" (asaṅkhārika) và "cần tác động" (sasaṅkhārika).

Chúng ta đọc trong cuốn *Chú Giải Bộ Pháp Tụ* (Quyển I, Phần IV, Chương V §156) rằng sasaṅkhārika có nghĩa là "với nỗ lực" hay "với tác động". Tác động này có thể tới từ bản thân mình hay từ một người khác. Một người có thể thúc giục hay ra lệnh một người khác làm một việc gì đó. Một điều rất tự nhiên là tâm sinh khởi trong cuộc sống hàng ngày có lúc là "cần tác động", có lúc là "không cần tác động". Bất kể tâm là thiện hay là bất thiện, đôi lúc nó tự động sinh khởi do những tích lũy đã hình thành trong quá khứ tạo duyên mạnh mẽ cho nó. Vì thế nó có đủ sức mạnh để sinh khởi một cách hoàn toàn tự nhiên mà không cần đến sự tác động đến từ bên ngoài. Những tâm như vậy có tính chất là không cần tác động (asaṅkhārika). Đôi lúc tâm thiện và tâm bất thiện sinh khởi một cách yếu ớt, nó chỉ sinh khởi được do có sự thúc giục từ bản thân hay từ một người khác. Khi ấy tâm là cần tác động (sasaṅkhārika). Như vậy ta thấy rằng, tâm thiện và tâm bất thiện có những cường độ khác nhau, chúng có thể là không cần tác động và cần tác động.

Đôi khi tâm bất thiện có cường độ mạnh, nó sinh khởi ngay lập tức bởi đã được tích lũy thích hay không thích về đối tượng đang được kinh nghiệm tại khoảnh khắc ấy. Đôi khi thì không phải như vậy. Chẳng hạn, một người có thể không có thiên hướng xem phim hay xem kịch. Tuy nhiên, khi các thành viên trong gia đình, bạn bè rủ đi thì người ấy vẫn đi. Liệu tâm ở khoảnh khắc ấy có thực sự muốn đi hay không? Một người có thể hoàn toàn thờ ơ với việc đi hay không đi, nhưng nếu được rủ rê, người ấy sẽ đi. Tự bản thân người ấy sẽ không đi. Đôi khi ta có thể nghĩ rằng bộ phim này hay và thực sự đáng xem, nhưng ta vẫn không đi xem bởi không thấy có đủ

hứng thú, ta không thấy việc đi xem ngay là cấp thiết. Đó là một thực tế đời thường. Chúng ta có thể tìm ra khi nào tâm có sức mạnh và khi nào tâm yếu ớt, bất kể nó là tâm bất thiện như tham (lobha) và sân (dosa) hay là tâm thiện. Một số người, khi được nghe rằng có một lễ dâng Y Kathina (tức là lễ dâng Y cho các vị tỳ kheo sau mùa an cư kiết hạ), họ muốn tham dự ngay lập tức và rủ những người khác cùng đi. Một số người khác, khi nghe rằng người này hay người kia sẽ không tham dự buổi lễ đó, lại quyết định không đi, kể cả khi được rủ. Như vậy tâm thiện và tâm bất thiện đều có sự khác biệt về cường độ, tùy thuộc vào các yếu tố làm duyên cho sự sinh khởi của chúng.

Đức Phật thuyết giảng về các tâm có thể là không cần tác động hoặc cần tác động để chỉ cho chúng ta thấy rằng tâm rất phức hợp. Một số tâm sinh khởi sinh kèm với các loại tâm sở giống nhau, nhưng tính chất của những tâm này có thể khác biệt trên phương diện chúng là cần tác động hay không cần tác động, tùy thuộc vào sức mạnh của các tâm sở đồng sinh. Đức Phật đã dạy Giáo pháp một cách chi tiết và điều ấy thể hiện lòng từ bi lớn lao của Ngài.

Chúng ta đọc trong cuốn *Chú Giải Bộ Pháp Tụ* (Quyển I, Phần IV, Chương VIII, §160 – 161) về Tứ vô hạn, tức là: không gian, vũ trụ, các nhóm chúng sinh và kiến thức của một vị Phật:

1) Không có giới hạn cho không gian, chúng ta có thể tưởng tượng là nhiều trăm, nhiều ngàn hay nhiều trăm ngàn yojanas về phía đông, về phía tây, về phía nam và về phía bắc. Nếu như một cây sắt có độ dài bằng chiều cao của ngọn núi Meru rơi xuống chia quả đất làm hai, thì nó tiếp tục rơi và sẽ không có điểm chạm. Đó chính là sự vô hạn của không gian.

2) Không có giới hạn cho các vũ trụ có thể đo với hàng trăm hay hàng ngàn yojana. Nếu như bốn vị Bà la môn sinh ra ở cung điện Akaniṭṭha (tức cõi Phạm thiên sắc giới cao nhất) có thần tốc đi qua được hàng trăm ngàn thế giới trong thời gian một cung tên nhẹ của nhà thiện xạ đi qua bóng một cây cọ, dù các vị ấy có đi với vận tốc như vậy xuyên qua các thế giới để tìm giới hạn của thế giới, thì đến khi hết thọ mạng họ vẫn chưa hoàn thành được mục đích của mình. Như vậy, thế giới là vô hạn.

3) Trong thế giới vô hạn như vậy thì không có giới hạn cho các chúng sinh trên cạn hay dưới nước. Như vậy, các nhóm chúng sinh là vô hạn.

4) Vô hạn hơn thế nữa là kiến thức của một vị Phật.

Không gian là vô hạn. Không ai có thể đo được không gian rộng bao nhiêu trăm, bao nhiêu ngàn hay bao nhiêu trăm ngàn yojana (do tuần). Ta cũng không thể đếm được có bao nhiêu thế giới. Nếu ta phải đếm các ngôi sao và các thế giới thì sẽ chẳng bao giờ xong, bởi các thế giới là vô hạn. Ta không thể xác định được số lượng chúng sinh ở các nhóm khác nhau sống trong các thế giới khác nhau: con người, phạm thiên, chư thiên, súc sinh sống trên cạn hay dưới nước, các chúng sinh ở các cõi ác đạo. Trí tuệ của một vị Phật cũng là vô hạn, không có giới hạn nào cho trí tuệ ấy và nó còn vô hạn hơn cả ba loại vô hạn kia.

Lại nghĩ về tất cả các chúng sinh sống trong vô vàn thế giới đó, sự đa dạng của tâm các chúng sinh ấy hẳn là bất tận. Chỉ với một cá nhân thôi, đã có rất nhiều loại tâm khác nhau, dù chỉ tính trong một loại như tâm thiện dục giới (kāmāvacara kusala citta). Mỗi tâm chỉ sinh khởi một lần, nó là độc nhất. Cũng một loại tâm như vậy sinh khởi trở lại nhưng nó khác với tâm trước đó. Khi ta tính đến tâm của vô vàn chúng sinh, ta không thể tưởng tưởng được sự đa dạng của chỉ một loại tâm sinh khởi nơi các chúng sinh hữu tình các cõi.

Cuốn *Chú Giải Bộ Pháp Tụ* trong cùng phần này có nói về tâm thiện dục giới (kāmāvacara kusala citta), đồng sinh với thọ hỷ, hợp với trí và không cần tác động, như vậy tâm đó mạnh mẽ, được xếp vào một trong tám loại tâm thiện dục giới. Mặc dầu nó chỉ được tính là một loại tâm, nhưng cần hiểu rằng, có sự đa dạng bất tận của các tâm thiện dục giới này nơi một chúng sinh và còn nhiều hơn nữa nơi vô vàn chúng sinh khác.

Chúng ta đọc tiếp sau trong cùng phần của *Chú Giải Bộ Pháp Tụ* về việc phân chia các tâm thiện dục giới thành tám loại như sau:

"Bây giờ, tất cả các loại [tâm thiện dục giới] này đang sinh khởi nơi vô lượng chúng sinh trong vô lượng thế giới; và Đức Phật toàn giác, như thể đo lường những tâm đó với một chiếc cân vô cùng chính xác, hay như thể đo lường chúng bằng một cái thước, với chánh biến tri của mình, đã sắp

xếp, chỉ ra rằng chúng có tám loại, gom các tâm tương tự thành tám nhóm."

Sự phân chia thành tám loại tâm đại thiện (mahā-kusala[185]citta) này tương ứng với sự thực. Chúng được phân chia thành tám loại: chúng có thể đồng sinh với thọ hỷ (somanassa vedanā) hay với thọ xả (upekkhā vedanā); hợp với trí (paññā) hay không hợp với trí; cần tác động hay không cần tác động. Tóm lại chúng bao gồm:

1. Đồng sinh với thọ hỷ, hợp với trí, không cần tác động.
2. Đồng sinh với thọ hỷ, hợp với trí, cần tác động.
3. Đồng sinh với thọ hỷ, không hợp với trí, không cần tác động.
4. Đồng sinh với thọ hỷ, không hợp với trí, cần tác động.
5. Đồng sinh với thọ xả, hợp với trí, không cần tác động.
6. Đồng sinh với thọ xả, hợp với trí, cần tác động.
7. Đồng sinh với thọ xả, không hợp với trí, không cần tác động.
8. Đồng sinh với thọ xả, không hợp với trí, cần tác động.

Có đôi lúc ta cảm thấy mệt mỏi và buồn chán, thiếu nhiệt huyết? Đôi khi tâm suy nghĩ về những việc thiện cụ thể nào đó nhưng nó quá yếu ớt, mệt mỏi, và chán nản sinh khởi. Liệu ở những khoảnh khắc ấy, chánh niệm (sati) có thể hay biết đặc tính của tâm yếu ớt, không đủ năng lượng để làm việc thiện ấy hay không? Nếu không có chánh niệm thì sẽ có ý niệm về một cái ta đang cảm thấy như vậy. Mệt mỏi, yếu ớt, chán nản hay cảm giác sa sút tinh thần và uể oải, tất cả những khoảnh khắc ấy đều có thực. Nếu chánh niệm không hay biết đặc tính của các thực tại khi chúng xuất hiện một cách tự nhiên, chúng sẽ không thể được hiểu không phải là một chúng sinh, một con người hay một cái ngã nào cả. Chúng chỉ là đặc tính của tâm sinh khởi do duyên và rồi diệt đi.

Đức Phật giảng về tâm dưới nhiều góc độ khác nhau. Một trong những khía cạnh đó là sự phân loại của tâm theo "cần tác động" và "không cần tác động". Tâm tham căn (lobha-mūla-citta) có thể là "cần tác động" hoặc "không cần tác động". Cũng như vậy, tâm căn sân (dosa-mūla-citta) và những tâm thiện (kusala citta) cũng có thể là cần tác động hoặc không cần tác động. Khi chánh niệm có thể hay biết các đặc tính của các thực tại này, ta có thể biết được rằng chúng là danh, chúng khác với sắc. Cảm giác sa sút

tinh thần, chán nản và uể oải, không có nhiệt huyết cho thiện pháp thì không phải là sắc. Nó là bản chất của loại tâm "cần tác động", tâm những khi ấy có tính yếu ớt.

Chỉ các tâm dục giới mới được phân chia thành "cần tác động" và "không cần tác động". Các tâm dục giới là các tâm ở cấp độ tâm thức thấp nhất. Chúng là những tâm sinh khởi trong cuộc sống đời thường, khi có cái thấy, nghe, ngửi, nếm, xúc chạm, kinh nghiệm đối tượng xúc chạm hay suy nghĩ về đối tượng ngũ quan. Có lúc tâm thiện hoặc bất thiện sinh khởi do bởi đối tượng ngũ quan có cường độ mạnh và vì vậy chúng sinh khởi một cách hoàn toàn tự nhiên; đôi khi chúng lại yếu ớt và sinh khởi với sự tác động. Tất cả đều tùy thuộc vào duyên.

Các tâm ở cấp độ tâm thức cao hơn là tâm sắc giới (rūpāvacara citta), tâm vô sắc giới (arūpāvacara citta) và tâm siêu thế (lokuttara citta), chúng không được phân loại thành "cần tác động" và "không cần tác động". Tất cả những tâm đó đều là tâm cần tác động. Lý do là bởi phải có sự vun bồi phù hợp để làm nhân duyên cho sự sinh khởi của chúng. Trong trường hợp này "cần tác động" không có nghĩa chỉ sự yếu ớt của tâm như trong trường hợp của các tâm dục giới cần tác động. Trước khi tâm sắc giới, tâm vô sắc giới và tâm siêu thế sinh khởi đều phải có tâm thiện dục giới hợp với trí. Đó là nhân duyên tác động tạo nên sự sinh khởi của chúng. Vì vậy, các tâm thuộc các cõi trên (sắc giới, vô sắc giới, siêu thế) đều là "cần tác động" và hợp với trí.

Chúng ta có thể biết được liệu tâm ở những bối cảnh khác nhau trong cuộc sống hàng ngày là không cần tác động hay cần tác động. Chẳng hạn khi chúng ta đi nghe pháp, có cần ai đó thúc giục không? Lúc đầu, có thể tự chúng ta chưa muốn đi mà cần có người thúc giục. Tuy nhiên về sau chúng ta có thể tự mình muốn đi mà không cần sự thúc giục. Trong mỗi hoàn cảnh như vậy tính chất của tâm là khác nhau, khi nó là cần tác động, khi lại là không cần tác động. Tâm không phải luôn luôn là cần tác động hay là không cần tác động. Chẳng hạn như ta đi xem phim sau khi được ai đó rủ, khi ấy tâm còn yếu ớt. Tuy nhiên, khi đã ngồi thoải mái, ta lại thấy rất thích thú, vui vẻ và cười phá lên; khi ấy tâm không còn yếu ớt nữa; bởi ta không cần sự thúc giục thì mới cười hay vui thú nữa. Khi ta vui thú và cười phá, tâm với thọ hỷ rất mạnh mẽ, chúng tự sinh khởi, khi ấy tâm là

không cần tác động. Điều ấy chỉ ra rằng tâm luôn là vô ngã (anattā), nó sinh khởi bởi duyên riêng của nó. Tâm sinh khởi ở khoảnh khắc này có thể như thế này và ở khoảnh khắc tiếp theo lại khác, tùy thuộc vào duyên.

****

Câu hỏi

1. Tà kiến (diṭṭhi) sinh khởi với bao nhiêu loại tâm?
2. Tâm sở tà kiến có thể sinh khởi với loại thọ nào?
3. Tâm sở sân (dosa) sinh khởi với loại thọ nào?
4. Thọ hỷ (somanassa vedanā) sinh khởi với loại tâm bất thiện nào?
5. Thọ xả (upekkhā vedanā) sinh khởi với loại tâm bất thiện nào?
6. Nghĩa của các thuật ngữ "pháp hữu vi" (saṅkhāra dhamma), "hành uẩn" (saṅkhārakkhandha), "hành ý" (abhisaṅkhāra), cần tác động (sasaṅkhārika), "không cần tác động" (asaṅkhārika)?
7. Khi suy xét về nhóm 8 tâm tham căn và 8 tâm đại thiện, hai nhóm này có gì tương tự và có gì khác biệt?

CHƯƠNG 21
NHÂN
(HETU)

Tâm rất đa dạng do bởi các pháp tương hợp (sampayutta dhamma) là nhân.

Các thực tại là pháp hữu vi (saṅkkhāra dhamma) không thể tự sinh khởi mà không lệ thuộc vào các duyên cho sự sinh khởi của chúng. Có ba loại pháp chân đế được gọi là pháp hữu vi, đó là tâm (citta), tâm sở (cetasika) và sắc (rūpa). Tâm phụ thuộc vào tâm sở làm duyên cho chúng sinh khởi; tâm sở lại lệ thuộc vào tâm làm duyên cho sự sinh khởi của chúng. Một số loại tâm lệ thuộc vào cả tâm sở và sắc để làm duyên cho chúng sinh khởi. Một số loại sắc phụ thuộc vào tâm, tâm sở hay vào các sắc khác làm duyên cho chúng sinh khởi.

Tâm muôn màu vẻ do bởi các nhân khác nhau sinh kèm với chúng. Một số tâm sinh khởi cùng các tâm sở là nhân, trong khi một số tâm khác sinh khởi mà không có nhân. Chỉ có 6 tâm sở là nhân là:

Tâm sở tham (lobha cetasika) là nhân tham	3 nhân bất thiện (akusala hetu)
Tâm sở sân (dosa cetasika) là nhân sân	
Tâm sở si (moha cetasika) là nhân si	
Tâm sở vô tham (alobha cetasika) là nhân vô tham	3 nhân tịnh hảo (sobhana hetu)
Tâm sở vô sân (adosa cetasika) là nhân vô sân	
Tâm sở vô sân (adosa cetasika) là nhân vô sân	

Các pháp không phải là sáu loại tâm sở này không thể làm nhân duyên (hetu-paccaya). Các tâm sở không phải là nhân vẫn làm duyên cho tâm khi sinh khởi cùng nó, nhưng không theo phương thức duyên hệ được gọi là nhân duyên (hetu-paccaya). Nhân duyên (hetu-paccaya) chỉ là một trong 24 loại duyên hệ khác nhau.

Sáu loại tâm sở là nhân có thể so sánh với gốc rễ của một cái cây, nó làm cho cây phát triển, trưởng thành để có thể đơm hoa kết trái. Khi sáu loại nhân này sinh khởi, chúng khiến các pháp đồng sinh lớn mạnh và phát triển, nó tạo ra quả, lần này sau lần khác và ngày càng nhiều. Những ai chưa phải là A la hán vẫn còn nhân thiện (kusala hetu) và nhân bất thiện (akusala hetu). Còn vị A la hán thì không còn nhân thiện và nhân bất thiện nữa. Tâm sở vô tham (alobha), vô sân (adosa) và tâm sở trí tuệ (amoha) sinh kèm với tâm duy tác (kiriyacitta) đảm nhận chức năng tốc hành tâm (javana) của vị A la hán được gọi là nhân vô ký (avyākata hetu), tức là loại nhân không phải là thiện cũng không phải là bất thiện[186].

Các pháp vô ký (avyākata dhamma) là các thực tại không phải là thiện cũng không phải là bất thiện, nó bao gồm: tâm quả (vipākacitta); tâm duy tác (kiriyacitta); tâm sở quả (vipāka cetasika); tâm sở duy tác (kiriya cetasika), sắc (rūpa) và niết bàn (nibbāna)

Như chúng ta đã thấy, sáu loại nhân này cũng được phân thành hai: một là ba nhân bất thiện (akusala hetu) tham, sân và si; hai là ba nhân tịnh hảo (sobhana hetu) là vô tham, vô sân và trí tuệ. Theo cách chia này, thuật ngữ "tịnh hảo" (sobhana) được sử dụng thay cho thuật ngữ "thiện" (kusala). Nhân là thiện chỉ sinh khởi với tâm thiện (kusala citta) và tâm này làm duyên cho tâm quả thiện (kusala vipāka) sinh khởi về sau. Trong khi ấy, nhân tịnh hảo sinh khởi với các tâm thiện, chúng cũng có thể sinh khởi cùng các tâm quả thiện (kusala vipākacitta)[187] và các tâm duy tác tịnh hảo (sobhana kiriyacitta). Như vậy nhân tịnh hảo không chỉ sinh khởi cùng tâm thiện.

Bốn pháp chân đế (paramattha dhamma) có thể được xếp thành hai, dựa vào không-là-nhân (na-hetu) và nhân (hetu) như sau:

- Tâm (citta): là không-là-nhân (na-hetu).
- Tâm sở (cetasika): chỉ có 6 trong số 52 tâm sở là nhân (hetu), 46 tâm sở còn lại là không-là-nhân (na-hetu).
- Sắc (rūpa): là không-là-nhân (na-hetu).
- Niết bàn (nibbāna): là không-là-nhân (na-hetu).

Tâm và 46 tâm sở đều là không-là-nhân (na-hetu). Một số tâm và tâm sở đồng sinh với các tâm sở là nhân; chúng là tâm và tâm sở hữu nhân (sahetuka citta và sahetuka cetasika)[188]. Một số tâm và tâm sở không sinh kèm với nhân, chúng là tâm và tâm sở vô nhân (ahetuka citta và ahetuka cetasika).

Nhãn thức, cái thấy đối tượng thị giác (cảnh sắc) xuất hiện, chỉ đồng sinh với bảy tâm sở là: xúc, thọ, tưởng, tư, mạng căn, nhất tâm và hướng tâm. Xúc là tâm sở xúc (phassa cetasika) đảm nhận chức năng xúc chạm với đối tượng thị giác in dấu lên nhãn căn. Tâm sở thọ (vedanā cetasika) đảm nhận chức năng cảm nhận. Trong trường hợp này là thọ xả (upekkhā vedanā), cái cảm nhận trung tính về đối tượng thị giác. Tâm sở tưởng (saññācetasika) đảm nhận chức năng ghi nhớ đối tượng thị giác xuất hiện qua nhãn căn. Vì trong trường hợp này tâm không phải là thiện hay bất thiện, tâm sở tư (cetanā cetasika) chỉ đảm nhận chức năng phối hợp, đôn đốc tâm và các tâm sở đồng sinh hoàn thành chức năng riêng của chúng. Tâm sở mạng căn (jīvitindriya cetasika) đảm nhận chức năng hỗ trợ tâm và các tâm sở đồng sinh, duy trì sự sống của chúng, nhưng chỉ chừng nào chúng còn đang tồn tại. Tâm sở nhất tâm (ekaggatā cetasika) đảm nhận chức năng tập trung vào đối tượng xuất hiện. Tâm sở hướng tâm (manasikāra cetasika) đảm nhận chức năng hướng đến đối tượng thị giác.

Bảy tâm sở này là vô nhân và vì vậy nhãn thức là tâm quả vô nhân (ahetuka vipākacitta). Tâm căn tham (lobha-mūla-citta) có thể sinh khởi ngay sau cái thấy, nó sinh kèm với hai tâm sở là nhân: tham (lobha) là pháp thích thú với đối tượng xuất hiện và dính mắc với nó; si (moha) là pháp vô minh về các thực tại. Như vậy tâm căn tham (lobha-mūla-citta) là tâm hữu nhân (sahetuka citta).

Khi chúng ta tính đến các xếp loại nhân (hetu), không-là-nhân (na-hetu), hữu nhân (sahetuka) và vô nhân (ahetuka), các pháp hữu vi có thể được chia như sau:

Sắc (rūpa):	là không-là-nhân (na-hetu)
Tâm (citta):	là vô nhân (na-hetu), có một số tâm là hữu nhân (sahetuka), một số là vô nhân (asahetuka)
Tâm sở (cetasika):	46 tâm sở là không-là-nhân (na-hetu); một số tâm sở là hữu nhân (sahetuka), một số là vô nhân (ahetuka). 6 tâm sở là nhân (hetu) gồm: tham, sân, si, vô tham, vô sân và trí tuệ; các tâm sở này là nhân và cũng là hữu nhân khi chúng sinh kèm với các nhân khác, ngoại trừ trường hợp tâm sở si sinh kèm với tâm căn si. Si trong trường hợp ấy là vô nhân (ahetuka).

Tâm sở tham là hữu nhân bởi vì nó luôn sinh kèm với một nhân nữa là si. Nếu tâm sở si (moha cetasika) không sinh khởi, tâm sở tham (lobha cetasika) không thể sinh khởi. Tâm sở sân (dosa cetasika) cũng là hữu nhân, bởi vì nó cũng luôn đồng sinh với si (moha). Si sinh kèm với tâm căn tham là hữu nhân bởi khi ấy nó luôn sinh khởi với tâm sở tham. Si sinh kèm với tâm căn sân là hữu nhân bởi khi ấy nó luôn sinh khởi với tâm sở sân. Si sinh kèmtâm si căn là vô nhân (ahetuka) vì si khi ấy là nhân duy nhất, nó không sinh khởi cùng tham (lobha) và sân (dosa).

Tâm sở xúc (phassa cetasika) sinh kèm với mỗi tâm, nó không phải là nhân (na-hetu). Bất cứ khi nào tâm sinh khởi cùng với các tâm sở là nhân, tâm sở xúc đồng sinh là hữu nhân (sahetuka). Bất cứ khi nào tâm vô nhân

(ahetuka citta) sinh khởi, tâm sở xúc đồng sinh là vô nhân. Như vậy xúc vừa là không-là-nhân (na-hetu), vừa là hữu nhân (sahetuka), vừa là vô nhân (ahetuka).

Cuộc sống đời thường của chúng ta luôn bao gồm tâm hữu nhân và tâm vô nhân. Nếu không được nghe Pháp và nghiên cứu Giáo pháp, ta sẽ không biết khi nào là tâm hữu nhân, khi nào là vô nhân. Đức Phật đã thuyết giảng rất chi tiết khi nào tâm là vô nhân và khi nào là hữu nhân. Ngài đã giảng những loại nhân nào và các loại tâm sở nào sinh kèm với tâm hữu nhân, Ngài cũng chỉ ra số lượng của các pháp đồng sinh. Chẳng hạn:

- Tâm căn si (moha-mūla-citta) sinh kèm với một nhân, là si (moha), nó là một nhân (eka-hetuka).
- Tâm căn tham (lobha-mūla-citta) sinh kèm với hai nhân, là tham (lobha) và si (moha), nó là hai nhân (dvi-hetuka) (còn gọi là nhị nhân).
- Tâm căn sân (dosa-mūla-citta) sinh kèm với một nhân, là si (moha) và sân, nó là hai nhân (dvi-hetuka).

Còn tâm thiện phải sinh kèm với các nhân tịnh hảo, nếu không nó sẽ không được gọi là thiện. Tâm thiện có thể được phân biệt thành hợp trí và không hợp trí, tùy theo nó có sinh kèm với tâm sở trí tuệ (paññā cetasika) hay không. Tâm thiện không hợp trí sinh khởi với hai nhân là vô sân và vô tham, như vậy nó là hai nhân (dvi-hetuka). Tâm thiện hợp trí sinh khởi với ba nhân là vô sân, vô tham, và vô si, vì vậy, nó là ba nhân (ti-hetuka) (hay còn gọi là tam nhân). Tâm thiện không thể sinh kèm với một nhân; nó luôn sinh kèm với tối thiểu là hai nhân vô tham và vô sân.

Nhân duyên (hetu-paccaya) là một trong 24 duyên hệ. Một yếu tố làm duyên (năng duyên) là một pháp hỗ trợ các pháp khác, làm duyên cho chúng sinh khởi, hoặc duy trì chúng, tùy thuộc vào loại duyên. Chẳng hạn như tâm sở xúc khác với tâm sở tham, nhưng cả xúc và tham đều là những yếu tố hỗ trợ các pháp khác – tâm, tâm sở và sắc – để tạo duyên cho sự sinh khởi của chúng. Tuy nhiên đặc tính và chức năng của xúc lại khác với tham, cho nên hai tâm sở này tạo duyên theo hai cách khác nhau.

Tâm sở xúc là vật thực duyên (āhāra-paccaya). Loại duyên hệ này mang đến kết quả riêng của nó, trong trường hợp này là cảm thọ[189]. Loại duyên hệ này khác với nhân duyên (hetu-paccaya); nhân là một cơ sở vững chắc cho pháp mà nó tạo duyên. Như ta đã thấy, nhân có thể được so với rễ của một cái cây, giúp cho cây lớn mạnh và trưởng thành. Tuy nhiên cái cây ấy không chỉ phụ thuộc vào rễ để trưởng thành và phát triển. Nó không chỉ cần đến đất và nước mà còn cần đến dưỡng chất để trổ quả. Mặt khác, nếu không có rễ thì đất và nước không thể làm cây lớn mạnh và xum xuê được. Như vậy, cây cần có những duyên khác nhau để trưởng thành. Mặc dù có sáu nhân làm duyên theo phương thức nhân duyên, nhưng bên cạnh đó cũng có những duyên hệ khác. Các hiện tượng tạo duyên cho các hiện tượng khác theo nhiều cách khác nhau.

Trong cuốn thứ bảy của tạng *Vi diệu pháp* (*Abhidhamma Piṭaka*) là *Bộ Duyên hệ* (*Paṭṭhāna*) có giảng về các phương thức tạo duyên (duyên hệ) khác nhau. Duyên đầu tiên được nói đến là nhân duyên (hetu-paccaya). Như vậy, chúng ta có thể thấy được tầm quan trọng của các pháp là nhân. Khi các chư tăng tụng kinh từ tạng *Vi Diệu Pháp* trong các lễ hỏa táng, bài kinh ấy bắt đầu bằng từ "nhân duyên" (hetu-paccaya), bao gồm 6 loại nhân: tham; sân; si; vô tham; vô sân; vô si. Điều đó nhấn mạnh rằng các pháp là nhân này tạo quả, chúng làm duyên cho sự tái sinh và sự tiếp diễn của vòng sinh tử luân hồi.

Có nhiều loại duyên hệ khác nhau, tất cả những duyên hệ ấy đều rất quan trọng. Đức Phật không chỉ thuyết về nhân duyên. Ngài cũng không chỉ thuyết về cảnh duyên (ārammaṇa-paccaya). Trong trường hợp của cảnh duyên, cảnh là duyên cho tâm sinh khởi và biết đối tượng. Đức Phật đã thuyết giảng rất chi tiết về tất cả các duyên hệ. Ngài giảng tất cả 24 loại duyên hệ chính và cả các loại duyên hệ khác xuất phát từ các duyên hệ chính này.

Sắc là nhãn căn (cakkhuppasāda rūpa) không sinh khởi bởi nhân duyên mà bởi những duyên hệ khác. Nó lại làm duyên cho các pháp khác với tư cách là quyền duyên (indriya-paccaya). Nó dẫn đầu trong chức năng riêng của nó: chức năng ấy là khả năng làm duyên cho nhãn thức sinh khởi và thấy đối tượng thị giác xuất hiện. Như vậy nó tạo duyên cho nhãn thức sinh

khởi theo phương thức quyền duyên. Nếu không có sắc là nhãn căn, nhĩ căn, tỷ căn, thiệt căn, thân căn, thì thân sẽ như một khúc gỗ. Ta sẽ không thể thấy, nghe, hay kinh nghiệm các đối tượng ngũ quan khác. Năm loại sắc thần kinh đều là quyền duyên, chúng dẫn đầu trong việc thực hiện chức năng riêng của mình, mỗi thứ trong lĩnh vực riêng của nó. Nhãn căn dẫn đầu trong việc đảm nhận chức năng tiếp nhận đối tượng thị giác, nó làm duyên cho nhãn thức sinh khởi thấy đối tượng thị giác. Các loại sắc khác không thể đảm nhận chức năng này. Việc cái xuất hiện là mờ hay tỏ thì phụ thuộc vào mức độ sắc bén của nhãn căn. Điều này không phụ thuộc vào ý chí hay mong muốn của ai cả, mà chỉ phụ thuộc vào nhãn căn, cái là quyền duyên cho cái thấy (nhãn thức).

Mỗi loại pháp làm duyên cho sự sinh khởi của các pháp khác và có nhiều loại duyên hệ khác nhau. Tham, sân, si, vô tham, vô sân hay trí tuệ tạo duyên cho những pháp khác bằng cách làm nhân cho chúng.Trong ngày có rất nhiều nhân bất thiện sinh khởi, chúng sinh khởi thường xuyên hơn là nhân thiện. Đôi lúc có các nhân thiện và khi chúng dần phát triển và trở nên mạnh mẽ, các nhân bất thiện sẽ suy giảm. Trí tuệ cần phải được phát triển để các đặc tính của thực tại được biết như chúng là. Chính trí tuệ, hay nhân vô si, hiểu thực tại như chúng là. Chừng nào trí tuệ chưa biết rõ các đặc tính của thực tại, các nhân bất thiện, tham, sân, si, sẽ lớn mạnh và phát triển. Không có thực tại nào khác ngoài trí tuệ – hay vô si – có thể tận diệt được các nhân bất thiện. Khi ta nghiên cứu Giáo pháp và hiểu đặc tính của các thực tại xuất hiện qua sáu cửa giác quan và phát triển tứ niệm xứ (satipaṭṭhāna), tâm sở thiện vô si hay trí tuệ sẽ phát triển dần dần. Khi ta chứng ngộ Tứ Thánh Đế ở mức độ thứ nhất, tức giai đoạn giác ngộ của một vị Thánh Dự lưu (Sotāpanna), một vài phiền não được đoạn tận tương ứng với giai đoạn ấy. Tại thời điểm chứng ngộ A la hán quả, tất cả các phiền não đều được tận diệt.

Các vị Thánh Dự lưu (Sotāpnna), Nhất lai (Sakadāgāmī) và Bất lai (Anāgāmī) được gọi là các vị "hữu học", tiếng Pāli là "sekha puggala". Họ vẫn cần tiếp tục phát triển trí tuệ cho đến khi đạt được quả vị A la hán, khi các nhân thiện và nhân bất thiện sẽ không còn sinh khởi nữa. Một vị A la hán đã tận diệt được hoàn toàn phiền não, đã đi đến tận cùng của vòng sinh tử luân hồi, sẽ không còn nhân thiện nào sinh khởi nữa, bởi nếu có, nó sẽ

là duyên cho sự sinh khởi của quả thiện trong tương lai, một cách bất tận. Một vị A la hán có các tâm sinh kèm với vô tham, vô sân và vô si, nhưng các loại tâm sở này được gọi là các nhân vô ký (avyākata hetu), chúng không tạo quả trong tương lai nữa.

Ta có thể thắc mắc liệu có bao giờ ta đạt được đến mức độ đó không? Ta sẽ đạt được điều ấy vào một ngày nào đó nếu ta có đủ kiên nhẫn và bền bỉ với sự phát triển tuệ giác, ngày này qua ngày khác. Đã có nhiều người trong quá khứ đạt được quả vị A la hán và nếu điều này là không thể thì đã chẳng có ai chứng đắc. Tuy nhiên, điều ấy không thể đạt được một cách nhanh chóng như ta hy vọng, quả bao giờ cũng tương ứng với nhân. Nếu trí tuệ vẫn chưa sinh khởi và phát triển thì phiền não không thể bị tận diệt. Trí tuệ có thể được phát triển dần dần, từng bước một và khi ấy, nó có thể xuyên thấu được các đặc tính của thực tại. Bằng cách ấy, phiền não có thể bị tận diệt.

Chúng ta không nên quên mục đích của việc nghiên cứu tâm, tâm sở và sắc. Mục đích chính là phát triển tứ niệm xứ và như vậy cũng là hiểu biết về đặc tính của tâm, tâm sở và sắc khi chúng xuất hiện một cách tự nhiên, một thứ ở một thời điểm. Đó là sự thật mà Đức Phật đã chứng ngộ và thuyết giảng cho mọi người. Có thể rằng, ta đã nghiên cứu Pháp nhưng lại không thực hành theo cái mình được học. Như vậy là không nhất quán. Khi ta đã nghiên cứu các thực tại từ sách vở nhưng không học cách biết chúng khi chúng xuất hiện thì sẽ không thể nào tận diệt được phiền não.

Các nhân bất thiện của tham, sân và si sinh khởi là thuộc chủng loại bất thiện, chúng không thể thuộc về chủng loại nào khác. Các nhân bất thiện tạo duyên cho sự sinh khởi của các tâm bất thiện và chúng được tích lũy ngày càng nhiều thêm và được chuyển tiếp đến tương lai. Ba nhân tịnh hảo là vô tham, vô sân và trí tuệ có thể thuộc tính chất thiện, quả và duy tác, bởi chúng sinh kèm với tâm thiện, quả thiện và duy tác. Như ta đã thấy, tịnh hảo bao gồm nhiều pháp hơn là thiện. Pháp tịnh hảo (sobhana dhamma) bao gồm các thực tại là thiện (kusala), quả thiện (kusala vipāka) và duy tác tịnh hảo (sobhana kiriya).

Khi tất cả các pháp được chia thành ba nhóm là pháp thiện (kusala dhamma), pháp bất thiện (akusala dhamma) và pháp vô ký (avyākata

dhamma), sáu tâm sở là nhân được xếp thành chín theo cách như sau:

- Ba nhân bất thiện (akusala hetus): tham (lobha), sân (dosa) và si (moha).
- Ba nhân thiện (kusala hetus): vô tham (alobha), vô sân (adosa) và trí tuệ (paññā).
- Ba nhân vô ký (avyākata hetu): vô tham (alobha), vô sân (adosa) và trí tuệ (paññā).

****

Câu hỏi

1. Thế nào là nhân duyên (hetu-paccaya) và loại pháp chân đế nào là nhân duyên?

2. Thế nào là các nhân vô ký và những nhân nào là nhân vô ký?

3. Thế nào là pháp vô ký và những thực tại nào là pháp vô ký?

4. Đâu là sự khác biệt giữa nhân thiện và nhân tịnh hảo?

5. Các thực tại nào là không-là-nhân (na-hetu)

6. Thế nào là hữu nhân và các thực tại nào là hữu nhân?

7. Các tâm sở nhân nào là vô nhân và các tâm sở nhân nào là hữu nhân?

8. Các tâm bất thiện nào được sinh kèm với một nhân (eka-hetuka) và các tâm bất thiện nào được sinh kèm với hai nhân (dvi-hetuka)?

9. Liệu tâm thiện có thể là một nhân (eka-hetuka) không? Hãy giải thích tại sao

10. Tâm sở xúc (phassa cetasika) là nhân (hetu) hay là không-là-nhân (na-hetu)? Nó có thể là vô nhân (ahetuka) hay hữu nhân (sahetuka) không? Nó có thể là một nhân (eka-hetuka), hai nhân (dvi-hetuka), hay ba nhân (ti-hetuka) hay không?

11. Khi các nhân được xếp thành chín loại, chúng là những gì?

CHƯƠNG 22
TỊNH HẢO VÀ BẤT TỊNH HẢO

Tâm (citta) có thể được phân loại thành tịnh hảo (sobhana) và bất tịnh hảo (asobhana). Pháp tịnh hảo là những thực tại "tốt đẹp". Pháp tịnh hảo không chỉ bao gồm các pháp thiện mà còn bao gồm cả các pháp là quả thiện (kusala vipāka) là quả của nghiệp thiện và pháp duy tác tịnh hảo – (sobhana kiriya dhamma) (tâm của các vị A la hán không có tính chất thiện hay bất thiện).

Pháp bất tịnh hảo (asobhana dhamma) đối lập với pháp tịnh hảo (sobhana). Pháp bất tịnh hảo là các pháp không tịnh hảo, không tốt đẹp. Các pháp bất tịnh hảo không chỉ bao gồm các tâm và tâm sở bất thiện, mà còn cả các tâm và tâm sở không sinh kèm với các tâm sở tịnh hảo. Như vậy, khi tâm được phân loại theo các pháp tương hợp (sampayutta dhamma) là các pháp khiến tâm đa dạng, thì tâm có thể được phân biệt thành tịnh hảo và bất tịnh hảo. Điều ấy có nghĩa rằng tâm được phân loại thành sinh kèm hoặc không sinh kèm các tâm sở là nhân tịnh hảo, tức vô tham, vô sân và trí tuệ. Nhân tịnh hảo là các tâm sở tịnh hảo khiến tâm trở nên tịnh hảo. Như vậy, việc phân loại các tâm là tịnh hảo hay bất tịnh hảo phải theo sự phân loại tâm dựa trên nhân (hetu). Các tâm sinh kèm nhân tịnh hảo là tâm tịnh hảo và các tâm không sinh kèm nhân tịnh hảo là tâm bất tịnh hảo.

Khi nghiên cứu pháp chân đế, ta cần phải thẩm xét một cách kỹ lưỡng về nhân và quả. Nếu hiểu một cách rõ ràng nhân và quả, ta sẽ không còn hiểu sai về pháp tịnh hảo và pháp bất tịnh hảo.

Tâm bất thiện sinh khởi cùng với các tâm sở bất thiện là tham, sân và si và như vậy, rõ ràng đó không phải là tâm tịnh hảo.

Nhãn thức không thể sinh khởi cùng với tham, sân và si hay bất cứ loại tâm sở tịnh hảo nào khác. Nhãn thức chỉ sinh kèm với bảy biến hành tâm sở, gồm xúc (phassa), thọ (vedanā), tưởng (saññā), tư (cetanā), nhất tâm (ekaggatā), mạng căn (jīvitindriya) và hướng tâm (manasikāra). Bảy tâm sở này được gọi là biến hành tâm sở, chúng luôn sinh kèm với mỗi tâm. Tâm không thể sinh khởi mà không có bảy biến hành tâm sở này, bất kể đó là tâm bất thiện (akusala citta), tâm thiện (kusala citta), tâm quả (vipākacitta)

hay tâm duy tác (kiriyacitta), tâm siêu thế (lokuttara citta) hay bất cứ loại tâm nào khác. Bảy biến hành tâm sở và sáu loại tâm sở khác – các tâm sở biệt cảnh – không sinh khởi với mỗi tâm, có thể thuộc về một trong bốn chủng loại theo loại tâm chúng sinh kèm[190]. Các tâm sở biến hành và các tâm sở biệt cảnh được gọi là các tâm sở tợ tha (aññāsamāna cetasika)[191]. Khi các tâm sở này sinh khởi cùng tâm bất thiện thì chúng là bất thiện, khi chúng sinh khởi cùng tâm thiện thì chúng là thiện. Trong khi đó, tâm sở bất thiện chỉ sinh kèm với tâm bất thiện và tâm sở tịnh hảo chỉ sinh kèm với tâm tịnh hảo.

Nhãn thức là tâm quả và chỉ đồng sinh với bảy biến hành tâm sở chứ không với các tâm sở tịnh hảo hay các tâm sở bất thiện. Như vậy nhãn thức là tâm bất tịnh hảo nhưng không phải là tâm bất thiện.

Khi nghiên cứu Giáo pháp, ta cần phải hiểu một cách chính xác sự khác biệt giữa tâm bất thiện và tâm bất tịnh hảo. Tâm bất thiện hay các pháp bất thiện là các thực tại xấu xa, hạ liệt và nguy hiểm. Chúng là nhân sẽ tạo ra kết quả xấu và buồn đau. Pháp bất tịnh hảo bao gồm các tâm và tâm sở không sinh kèm với tâm sở tịnh hảo. Đức Phật dạy Giáo pháp bằng nhiều phương pháp khác nhau và dưới nhiều góc độ khác nhau, tương ứng với đặc tính thực sự của các thực tại. Khi nghiên cứu Giáo pháp, ta cần phải suy xét các đặc tính của thực tại một cách chi tiết để có thể hiểu được chúng như chúng là. Như chúng ta đã thấy, pháp có thể được xếp thành ba loại: pháp thiện (kusala dhamma), pháp bất thiện (akusala dhamma), pháp vô ký (avyākata dhamma). Ta cần phải nhớ rằng pháp thiện là các thực tại là nhân tạo duyên cho quả thiện. Các pháp bất thiện là các thực tại làm nhân tạo duyên cho quả bất thiện. Pháp vô ký (avyākata dhamma) là các thực tại không thiện cũng không bất thiện, chúng bao gồm các tâm quả và các tâm sở quả, các tâm và các tâm sở duy tác và niết bàn. Như vậy, pháp vô ký bao gồm không chỉ tâm, tâm sở là quả và duy tác, mà cũng bao gồm cả các pháp chân đế là sắc và niết bàn. Sắc và niết bàn không thể là thiện hay bất thiện bởi chúng không phải là tâm hay tâm sở. Như vậy, bốn pháp chân đế có thể được phân loại thành ba nhóm pháp khác nhau này. Còn khi các pháp được phân loại theo bốn chủng loại là chỉ đề cập đến tâm và tâm sở mà thôi.

Các tâm và tâm sở thuộc bốn chủng loại có thể được phân thành tịnh hảo và bất tịnh hảo theo cách như sau:

- Tâm bất thiện và các tâm sở đồng sinh là các pháp bất tịnh hảo.
- Tâm thiện và các tâm sở đồng sinh là các pháp tịnh hảo
- Tâm quả và tâm duy tác không sinh kèm với các tâm sở tịnh hảo như vô tham và vô sân là các pháp bất tịnh hảo.
- Tâm quả và tâm duy tác sinh kèm với các tâm sở tịnh hảo là các pháp tịnh hảo.

Nhãn thức là quả thiện và nhãn thức là quả bất thiện chỉ sinh kèm với bảy biến hành tâm sở. Cũng như vậy với bốn song thức khác. Chúng được sinh kèm chỉ bởi bảy biến hành tâm sở, vì vậy, ngũ song thức là tâm bất tịnh hảo. Hơn nữa, ngoài mười tâm (ngũ song thức) này, cũng có các tâm khác cũng là bất tịnh hảo (chúng không sinh kèm với tâm sở tịnh hảo).

Một số tâm quả thiện là bất tịnh hảo và một số khác là tịnh hảo, đồng sinh với các tâm sở tịnh hảo. Mỗi tâm sinh khởi trong cuộc sống hàng ngày lại khác biệt. Thức tái tục khởi sinh ở cõi người khác với thức tái tục sinh khởi ở cõi khổ. Chúng là quả được tạo bởi những nghiệp khác nhau. Một chúng sinh tái sinh ở các cõi khổ có thức tái tục là quả bất thiện, là quả của nghiệp bất thiện. Thức tái tục là quả bất thiện chỉ sinh khởi ở cõi địa ngục, ngã quỷ, a tu la hay ở cõi súc sinh. Thức tái tục sinh khởi ở cõi người hay một trong các cõi thiên là tâm quả thiện; và tái sinh ở những cõi này là sự tái sinh an lành, là kết quả của nghiệp thiện.

Thức tái tục sinh khởi ở cõi người là quả thiện, tuy nhiên có các mức độ nghiệp khác nhau tạo nên quả thiện. Những người bị tàn tật bẩm sinh có thức tái tục là kết quả của nghiệp thiện rất yếu, không sinh kèm với các tâm sở tịnh hảo vô tham, vô sân hay trí tuệ. Vì thức tái tục của người ấy là kết quả của nghiệp thiện yếu, bất thiện nghiệp có cơ hội khiến người ấy bị tật nguyền từ lúc lọt lòng.

Còn những người không bị tàn tật bẩm sinh cũng sinh ra ở những môi trường khác nhau: họ sinh ra ở những gia đình khác nhau, một số nghèo, một số giàu, thuộc địa vị khác nhau và có những sự khác biệt về số lượng người tùy tùng, đồng hành. Tất cả những sự đa dạng ấy đều do một

nguyên nhân, đó là sự khác biệt trong cường độ của nghiệp thiện đã tạo ra tâm quả đảm nhận chức năng tái sinh. Nếu nghiệp thiện là hợp trí ở mức độ thấp hay không hợp trí, nó có thể tạo ra thức tái tục là tâm quả thiện sinh kèm với các tâm sở tịnh hảo gồm hai nhân là vô tham và vô sân. Người ấy được gọi là người nhị nhân, sinh ra với thức tái tục sinh kèm với hai nhân tịnh hảo nhưng không có trí. Trong kiếp ấy, người này không thể đắc thiền hay đạt được giải thoát.

Khi một người sinh ra với thức tái tục hợp trí do quả của nghiệp thiện sinh kèm với trí thì người ấy được gọi là người tam nhân, sinh ra với thức tái tục sinh kèm với ba nhân tịnh hảo là vô tham, vô sân và vô si. Khi người ấy nghe giảng Pháp, người ấy có thể suy xét về Pháp và hiểu được những gì được nghe. Trong kiếp sống này, người ấy có thể đắc thiền nếu phát triển trí tuệ samatha, còn nếu phát triển tuệ giác vipassanā và đủ duyên, người ấy có thể chứng ngộ Tứ Thánh Đế và đạt được giác ngộ. Tuy nhiên, ta không nên lơ là với sự phát triển tuệ giác. Một người có thể sinh ra với ba tâm sở tịnh hảo và có tích lũy chánh niệm (sati) và trí tuệ (paññā), nhưng nếu người ấy lơ là việc phát triển thiện pháp hay nghe pháp, người ấy sẽ chỉ tài giỏi trong các kiến thức của thế gian mà thôi. Nếu ta không phát triển tuệ giác, ta sẽ không thể chứng ngộ được các đặc tính của thực tại như chúng là.

Trong các kiếp sống trước, mọi người có thể đã quan tâm đến Giáo pháp. Họ có thể đã nghiên cứu về Giáo pháp, họ có thể đã thọ giới tỳ kheo hay sa di. Tuy nhiên, để đạt được giác ngộ, tất cả mọi người đều cần phải phát triển tuệ giác, dù đang là vị tỳ kheo hay là một cư sỹ. Không ai có thể biết mình sẽ đạt được giác ngộ trong hình tướng của một vị tỳ kheo hay một người cư sỹ. Ta cần phải biết các đặc tính của thực tại như chúng là khi chúng sinh khởi. Tuệ giác cần được phát triển từ kiếp này sang kiếp khác cho đến khi, trong một kiếp sống, nó đã trở nên sắc bén tới mức có thể xuyên thấu được Tứ Thánh Đế.

Ai đó trong quá khứ đã có thể quan tâm đến Giáo pháp, cần mẫn với việc nghiên cứu Giáo pháp và áp dụng Giáo pháp trong cuộc sống của mình, nhưng ta không bao giờ nên quên rằng chừng nào chưa đạt được giác ngộ, các phiền não vẫn còn duyên để khiến chúng ta đi lạc đường. Phiền não rất bền bỉ và mạnh mẽ. Chúng có thể khiến mọi người lơ là thiện pháp và mê

đắm trong bất thiện pháp. Một người có thể sinh ra với thức tái tục là tam nhân (ti-hetuka), với ba nhân là vô tham, vô sân và trí tuệ, nhưng nếu người ấy giải đãi, không lắng nghe Giáo pháp, không suy xét nó một cách cẩn trọng và không hay biết thực tại, sẽ không thể có sự phát triển tuệ giác trong kiếp sống ấy. Sẽ rất đáng tiếc cho một người đã sinh ra với tam nhân mà uổng phí cả cuộc đời do không phát triển tuệ giác.

Không thể biết được nghiệp nào sẽ tạo nên thức tái tục trong kiếp sau. Có thể là tâm quả bất thiện sẽ đảm nhận chức năng tái sinh trong cõi khổ, hoặc tâm quả thiện vô nhân sẽ đảm nhận chức năng của tái sinh và trong trường hợp ấy, người ấy sẽ bị tàn tật bẩm sinh, hay tâm quả nhị nhân đảm nhận chức năng tái sinh trong cõi lành. Khi ấy, người này sinh ra không có trí, không thể phát triển tuệ giác tới mức độ chứng ngộ được Tứ Thánh Đế và đạt được giác ngộ. Thay cho lơ là phát triển tuệ giác, ta cần bền bỉ phát triển nó, để nó có thể lớn mạnh và có thể sắc bén hơn nữa.

Khi thức tái tục là tâm tịnh hảo thì tâm hộ kiếp (bhavanga-citta) cũng là tâm tịnh hảo. Một người không sinh ra với tâm quả tịnh hảo vô nhân sẽ không bị tàn tật bẩm sinh và khi ngủ say, người ấy có tâm hộ kiếp tịnh hảo (sobhana bhavanga-citta). Nếu người ấy sinh ra với hai nhân là vô tham và vô si, thì các tâm hộ kiếp cùng một loại với thức tái tục cũng sẽ là nhị nhân (dvi-hetuka). Nếu như người ấy sinh ra với ba nhân vô tham, vô sân và vô si, thì các tâm hộ kiếp sẽ là tam nhân (ti-hetuka). Khi chúng ta ngủ say, phiền não không sinh khởi, ta không thích hay thích vì ta vẫn chưa kinh nghiệm đối tượng qua ngũ căn. Chúng ta không thấy, nghe, ngửi, nếm, hay kinh nghiệm đối tượng qua thân căn hay nghĩ về các đối tượng khác nhau. Khi ta thức dậy, hạnh phúc và khổ đau sinh khởi do các loại tâm bất thiện khác nhau sinh khởi mỗi ngày. Khi ta thức dậy, có nhiều tâm bất tịnh hảo hơn là tâm thiện. Nhãn thức sinh khởi và thấy cái xuất hiện qua mắt chỉ trong một sát na và thường có bảy tốc hành tâm lộ bất thiện (akusala javana vīthi-citta) trong bảy sátna. Như vậy, tâm tốc hành sinh khởi nhiều hơn nhãn thức bảy lần, cái đảm nhận chức năng thấy chỉ trong một sát na. Có nhiều pháp bất thiện được tích lũy từ sát na tâm này đến sát na tâm khác, ngày này qua ngày khác. Do đó, ta không nên lơ là việc phát triển hiểu biết khi ta nghiên cứu Giáo pháp mà Đức Phật đã thuyết giảng một

cách chi tiết. Đức Phật đã giảng tâm nào là tịnh hảo, tâm nào là bất tịnh hảo và các loại tâm bất tịnh hảo nào là bất thiện, là quả hay duy tác.

Câu hỏi: Các vị A la hán có tâm bất tịnh hảo không?

Trả lời: Có

Câu hỏi: Một vị A la hán còn có tâm bất thiện không?

Trả lời: Không.

Các vị A la hán có tâm bất tịnh hảo nhưng các vị ấy không còn tâm bất thiện. Các vị ấy vẫn có ngũ song thức như thấy, nghe sinh khởi, là những tâm bất tịnh hảo, nhưng các vị ấy không có tâm thiện cũng như tâm bất thiện.

Tổng cộng có 52 loại tâm sở, bao gồm: 13 tâm sở tợ tha (aññāsamāna cetasika) thuộc bốn chủng loại và luôn cùng chủng loại với tâm và tâm sở mà chúng sinh kèm; 14 loại tâm sở bất thiện và 25 loại tâm sở tịnh hảo[192].

Có được hiểu biết đúng về các thực tại là tịnh hảo và bất tịnh hảo là rất quan trọng. Thuật ngữ sobhana trong tiếng Pāli thường được dịch ra tiếng Việt là đẹp, tịnh hảo, nhưng từ này có thể tạo ra sự hiểu nhầm. Ta có thể tưởng tượng ra tất cả những gì đẹp và dễ chịu là tịnh hảo (sobhana). Có thể ta nghĩ rằng cảm giác dễ chịu trên thân là tịnh hảo, nhưng không phải như vậy. Ta cần phải suy xét đặc tính của cảm thọ lạc trên thân. Như ta đã thấy, thọ có thể chia làm năm loại gồm có thọ hỷ, thọ ưu, thọ xả, thọ lạc và thọ khổ.

Thọ lạc (sukha vedanā) sinh kèm với thân thức là quả thiện, kinh nghiệm đối tượng xúc chạm dễ chịu. Thân thức không sinh kèm với tâm sở tịnh hảo vô tham, vô sân hay vô si. Như vậy, thực tại của thọ lạc là bất tịnh hảo chứ không phải là tịnh hảo. Nếu ta không hiểu một cách đúng đắn thuật ngữ Pāli nói về các pháp khác nhau thì ta sẽ hiểu sai về chúng.

Ta cần phải biết chính xác pháp nào là tịnh hảo và pháp nào không phải là tịnh hảo. Sắc không phải là pháp tịnh hảo (sobhana dhamma), mặc dù nó có thể là một đối tượng đẹp, dễ chịu. Sắc là pháp không biết gì cả, nó không

thể là thiện hay bất thiện, nó không thể sinh kèm với từ, bi, hỷ hay bất cứ pháp tịnh hảo nào khác. Chỉ có tâm và tâm sở là tịnh hảo hay bất tịnh hảo. Sắc có thể là đối tượng để tạo duyên cho tâm sinh khởi thích và không thích, nhưng sắc là pháp vô ký (avyākata dhamma). Sắc không biết tâm thích hay không thích nó. Bản thân sắc không có ý định hay mong muốn được thích hay không thích bởi tâm, bởi sắc không phải là pháp có thể kinh nghiệm một cái gì đó. Tâm kinh nghiệm đối tượng, nó muốn thấy một đối tượng thị giác, nghe âm thanh, ngửi mùi, kinh nghiệm đối tượng xúc chạm dễ chịu, để thọ hỷ có thể sinh khởi mãi. Ta muốn có thọ hỷ hàng ngày, bất kỳ khi nào đối tượng được kinh nghiệm qua các căn và kể cả khi có các suy nghĩ về đối tượng ấy.

Ngũ uẩn là đối tượng của sự dính mắc và điều ấy được chỉ ra trong nhiều ví dụ khác nhau. Trong Chú giải cho *Thanh Tịnh Đạo*, cuốn *Paramattha Mañjūsa* (xem *Thanh Tịnh Đạo,* XIV, 224, chú thích 83)[193] có nói rằng sắc uẩn (rūpakkhandha) giống như cái đĩa chứa đựng thực phẩm mang đến hạnh phúc. Thọ uẩn (vedanākhanda) giống như thức ăn trong đĩa ấy. Tưởng uẩn (saññākkhandha) giống như là loại sốt cà ri được rưới lên thức ăn làm nổi bật hương vị của nó; bởi lẽ, do nhận thức về cái đẹp, nó che giấu bản chất của thực phẩm là thọ. Hành uẩn (saṅkhārakkandha) giống như người phục vụ thức ăn đó, là nhân cho thọ. Còn thức uẩn (viññāṇakkhandha) giống như vị thực khách bởi vì nó được thọ trợ giúp.

Tâm là pháp dẫn đầu trong việc nhận biết một đối tượng. Tâm và tâm sở, bốn loại danh uẩn phải sinh khởi cùng nhau, chúng biết cùng một đối tượng và chúng không thể nào tách rời khỏi nhau. Cả bốn danh uẩn phải sinh khởi cùng nhau, không thể nào có ít hơn bốn danh uẩn. Ở các cõi có ngũ uẩn, danh uẩn phụ thuộc vào sắc uẩn làm duyên cho sự sinh khởi của chúng.

Chúng ta nghiên cứu các loại tâm khác nhau để có thể hiểu một cách chính xác các đặc tính của các tâm được phân loại theo những cách khác nhau. Chúng có thể được phân theo chủng loại – theo tính chất thiện, bất thiện, quả và duy tác; hoặc được phân chia theo ba nhóm – thiện pháp, bất thiện pháp và vô ký pháp; hay phân chia theo nhân (hetu); theo không cần tác động (asaṅkhārika) hay cần tác động (sasaṅkhārika), hay tịnh hảo hay bất

tịnh hảo. Các phân loại này khiến cho chúng ta thấy rõ hơn rằng tâm được sinh kèm bởi các tâm sở khác nhau làm cho chúng muôn màu vẻ. Nếu chúng ta hiểu những cách phân chia này, đó có thể là duyên cho chánh niệm (sati) sinh khởi hay biết các thực tại, để chúng có thể được biết là vô ngã, không phải là một tự ngã hay chúng sinh. Chúng chỉ là danh và sắc với những đặc tính riêng của chúng, xuất hiện một mình ở một thời điểm. Đối tượng thị giác xuất hiện qua mắt chỉ là một đặc tính của thực tại. Âm thanh cũng là một đặc tính khác của thực tại. Mùi, vị và đối tượng xúc chạm đều là những thực tại khác nhau, mỗi thứ đều có đặc tính riêng của chúng. Tâm thiện và tâm vô ký là những thực tại khác nhau, mỗi thực tại đều có những đặc tính riêng của nó.

Nếu chúng ta hiểu kỹ hơn về tất cả các thực tại này, mỗi thực tại với đặc tính riêng của nó, sẽ có sự tích lũy nhân duyên cho chánh niệm hay biết và thẩm sát đặc tính của thực tại đang xuất hiện. Bằng cách ấy, bản chất thực sự của các pháp có thể được xuyên thấu.

****

Câu hỏi

1. Sắc có phải là pháp tịnh hảo không? Hãy giải thích vì sao.

2. Đâu là sự khác biệt giữa một người sinh ra với thức tái tục là tâm quả thiện không sinh kèm với các tâm sở tịnh hảo và một người sinh ra với thức tái tục là tâm quả thiện sinh kèm với các tâm sở tịnh hảo?

3. Loại nghiệp nào tạo ra quả là thức tái tục có hai nhân (dvi-hetuka)?

4. Sự khác biệt giữa một người sinh ra với thức tái tục có hai nhân và một người sinh ra với thức tái tục có ba nhân là gì?

5. Khi một người ngủ sâu thì tâm là tịnh hảo hay bất tịnh hảo?

CHƯƠNG 23
THẾ GIAN

Tâm (citta) có thể được xếp thành các loại, thế gian (lokiya) và siêu thế (lokuttara). Trước hết chúng ta cần phải hiểu ý nghĩa của từ "loka" – tức là thế gian – theo giới luật của các vị Thánh, như Đức Phật đã giảng trong *Tương Ưng Bộ Kinh* (Tập 4 Thiên sáu xứ, Phẩm Channa, §84, *Biến hoại*), chúng ta đọc như sau:

…Rồi Tôn giả Ānanda đi đến Thế Tôn…

3) Ngồi xuống một bên, Tôn giả Ānanda bạch Thế Tôn:

– – "Thế giới, thế giới", bạch Thế Tôn, như vậy được nói đến. Cho đến như thế nào, bạch Thế Tôn, được gọi là thế giới?

4)"- – Cái gì chịu sự biến hoại, này Ānanda, đây gọi là thế giới trong giới luật của bậc Thánh. Và này Ānanda, cái gì chịu sự biến hoại?

5 – 7) Mắt, này Ānanda, chịu sự biến hoại. Các sắc chịu sự biến hoại. Nhãn thức chịu sự biến hoại. Nhãn xúc chịu sự biến hoại. Do duyên nhãn xúc khởi lên cảm thọ gì, lạc, khổ, hay bất khổ bất lạc; cảm thọ ấy chịu sự biến hoại… Tai… Mũi…

8 – 9)… Lưỡi… Thân…

10) Ý chịu sự biến hoại. Các pháp chịu sự biến hoại. Ý thức chịu sự biến hoại. Ý xúc chịu sự biến hoại. Do duyên ý xúc khởi lên cảm thọ gì, lạc, khổ, hay bất khổ bất lạc; cảm thọ ấy chịu sự biến hoại.

11) Cái gì chịu sự biến hoại, này Ānanda, cái ấy gọi là thế giới trong giới luật của bậc Thánh…."

Đối với bậc thánh nhân – những người đã đạt được giác ngộ, sự tạm bợ của các thực tại là hiển nhiên, nhưng đối với những người chưa chứng ngộ được sự sinh diệt của các thực tại thì không phải vậy. Một người không thể trở thành thánh nhân nếu người ấy không chứng ngộ được sự sinh diệt của các thực tại đang xuất hiện. Đức Phật đã nói với Đại đức Ānanda rằng bất cứ thứ gì tạm bợ là thế gian dưới con mắt của bậc thánh nhân. Thế gian là

tất cả những gì sinh và diệt. Pháp không sinh diệt thì không phải thế gian, nó tách biệt khỏi thế gian và là siêu thế gian "lokuttara". Đó là niết bàn.

Chúng ta có thể chia tâm thành thế gian – hay hiệp thế (lokiya) – và siêu thế (lokuttara). Tâm nào không nhận rõ đặc tính của niết bàn thì tâm đó không có niết bàn là đối tượng, được gọi là tâm hiệp thế (lokiyacitta). Tâm có niết bàn làm đối tượng và tận diệt phiền não chính là tâm đạo (magga-citta), và tâm có niết bàn là đối tượng sau khi phiền não được tận diệt là tâm quả (phala-citta), tiếp nối ngay sau tâm đạo. Hai loại tâm này đều là tâm siêu thế (lokuttara citta).

Ta cần phát triển trí tuệ hiệp thế (lokiya paññā) chứng ngộ đặc tính của danh và sắc để có thể trở thành thánh nhân. Trí tuệ hiệp thế không phải là kiến thức về mặt kỹ thuật hay hiểu biết mà ta cần có trong khoa học. Trí tuệ hiệp thế trong đạo Phật không phải là kiến thức nào khác ngoài hiểu biết về đặc tính của danh và sắc.

Trí tuệ hiệp thế biết các đặc tính của thế gian, tức là các thực tại xuất hiện qua mắt, tai, mũi, lưỡi, thân và ý môn. Nó biết các thực tại ngoài niết bàn.

Có bốn tâm đạo và là các tâm thiện siêu thế của bốn giai đoạn giác ngộ, lấy niết bàn làm đối tượng khi chúng tận diệt phiền não tương ứng với các giai đoạn ấy. Có bốn tâm quả và là các tâm quả siêu thế, lấy niết bàn làm đối tượng, khi các phiền não đã được tận diệt tương ứng theo các tầng giác ngộ. Các tâm khác ngoài các tâm này là các tâm hiệp thế.

Có bốn cặp tâm siêu thế được gọi là các tâm thiện siêu thế (lokuttara kusala citta) và các tâm quả siêu thế của các bậc Thánh Dự lưu, Thánh Nhất lai, Thánh Bất lai và bậc A la hán, chúng là:

Tâm đạo Dự lưu Sotāpatti magga-citta	Tâm quả Dự lưu Sotāpatti phala-citta
Tâm đạo Nhất lai Sakadāgāmī magga-citta	Tâm quả Nhất lai Sakadāgāmī phala-citta
Tâm đạo Bất lai Anāgāmī magga-citta	Tâm quả Bất lai Anāgāmī phala-citta

Tâm đạo A la hán Arahatta magga-citta	Tâm quả A la hán Arahatta phala-citta

Khi tâm đạo Dự lưu sinh khởi, nó đảm nhận chức năng tận diệt phiền não, lấy niết bàn làm đối tượng và rồi lại diệt đi. Nó được tiếp nối ngay bởi tâm quả Dự lưu. Tâm này có niết bàn làm đối tượng, và khi nó sinh khởi thì phiền não đã được tận diệt bởi tâm đạo ở mức độ đó. Tâm đạo Dự lưu là tâm thiện siêu thế và nó làm duyên cho tâm quả siêu thế tiếp nối ngay lập tức, không có gián đoạn. Cụm từ "phi thời gian" hay "akaliko" được dùng trong *Tam Tạng* để nói đến sự việc là tâm đạo siêu thế tạo ra quả ngay lập tức[194]. Ta không cần phải đợi đến sự sinh khởi của quả trong kiếp sau. Trong trường hợp của các nghiệp thiện hay nghiệp bất thiện khác thì quả không tiếp nối nghiệp ngay lập tức. Người phát triển samatha tới mức độ đắc thiền sẽ không nhận được quả của tâm thiền ấy chừng nào vẫn còn ở cõi người. Lý do là vì tâm quả thiền (jhāna vipākacitta) đảm nhận chức năng tái tục, chức năng hộ kiếp và chức năng tử trong cõi phạm thiên[195]. Nếu kỹ năng đắc thiền của một người chưa suy giảm và tâm thiền (jhānacitta) sinh khởi ngay trước tử thức, thì sau khi tử thức diệt đi, nó sẽ tạo tâm quả. Tâm quả này đảm nhận chức năng tái tục trong một trong các cõi phạm thiên. Ví dụ, tâm đại thiện của tầng thiền sắc giới thứ nhất, tức là sơ thiền, tạo duyên cho tâm thiền là quả đảm nhận chức năng tái sinh trong cõi phạm thiên tương ứng với sơ thiền. Cũng tương tự như vậy trong trường hợp của của các tầng thiền sắc giới cao hơn; chúng đảm nhận chức năng tái tục tương ứng với các cõi phạm thiên sắc giới cao hơn. Các tâm thiền vô sắc giới của "không vô biên xứ" làm duyên cho tâm quả thiền vô sắc giới đảm nhận chức năng tái sinh trong các cõi phạm thiên vô sắc giới của không vô biên xứ. Cũng như vậy trong trường hợp của các tâm thiền vô sắc giới cao hơn, chúng sẽ tạo ra quả tương ứng trong các cõi phạm thiên vô sắc giới.

Như vậy, trong trường hợp của tâm thiền, thì nghiệp không tạo quả trong cùng kiếp sống ấy. Trong trường hợp của nghiệp thiện dục giới (kāmāvacara kusala kamma) thì quả có thể sinh khởi trong cùng một kiếp sống nhưng không ngay lập tức. Nhiều tâm sinh và diệt giữa khoảng thời gian mà nghiệp được tạo và quả của nó được trổ. Hoặc quả có thể trổ trong

kiếp tương lai, hoặc thậm chí sau nhiều kiếp. Chỉ có trong trường hợp của tâm thiện siêu thế thì khác. Ngay sau khi tâm đạo siêu thế diệt đi, nó được tiếp nối bởi tâm quả của nó ngay lập tức. Tâm quả siêu thế không đảm nhận chức năng tái sinh, chức năng hộ kiếp hay tử, hay bất kỳ chức năng nào khác của tâm quả.

Chú Giải Bộ Pháp Tụ (*Atthasālinī*, Quyển I, Phần I, Chương II, *Mẫu đề Nhị* §47 – 48) nói về tâm siêu thế và hiệp thế như sau:

Trong thuật ngữ "các hiện tượng thế gian" hay "hiệp thế", vòng luân hồi được gọi là thế gian (loka) bởi tính chất tan rã và sụp đổ (lujjana). Các trạng thái liên quan đến thế gian được gọi là hiệp thế. Vượt qua những gì là hiệp thế được gọi là "siêu thế", nghĩa là tận cùng, vượt lên thế gian, không còn nằm trong thế gian, được gọi là pháp siêu thế (lokuttara dhamma).

Tâm, tâm sở và sắc là các pháp hữu vi, là các thực tại sinh và diệt. Tâm siêu thế và tâm sở siêu thế có niết bàn là đối tượng cũng sinh và diệt. Tuy nhiên, các tâm được phân chia thành hiệp thế (lokiya) và siêu thế (lokuttara) vì các tâm hiệp thế không có niết bàn làm đối tượng, còn tâm siêu thế lấy niết bàn làm đối tượng. Tâm đạo có niết bàn làm đối tượng và tận diệt các phiền não, còn tâm quả có niết bàn làm đối tượng sau khi phiền não được tận diệt theo các giai đoạn giác ngộ tương ứng.

Chúng ta đọc trong *Tương Ưng Bộ Kinh* (Tập 4, Thiên sáu xứ, chương I, phần II, IV – Phẩm Channa, §85, *Trống Không*) như sau:

"… 2 – 3) Rồi Tôn giả Ānanda đi đến Thế Tôn, ngồi xuống một bên, Tôn giả Ānanda bạch Thế Tôn:

– – "Trống không là thế giới, trống không là thế giới", bạch Thế Tôn, như vậy được nói đến. Cho đến như thế nào, bạch Thế Tôn, được gọi trống không là thế giới?

4) – – Vì rằng, này Ānanda, thế giới là không tự ngã và không thuộc tự ngã, nên thế giới được gọi là trống không. Và cái gì, này Ānanda, là không tự ngã và không thuộc tự ngã?

5 – 6) Mắt, này Ānanda, là không tự ngã và không thuộc tự ngã. Các sắc là không tự ngã, hay không thuộc tự ngã. Nhãn thức là không tự ngã, hay không thuộc tự ngã. Nhãn xúc là không tự ngã, hay không thuộc tự ngã… Do duyên ý xúc khởi lên cảm thọ gì, lạc, khổ, hay bất khổ bất lạc; cảm thọ ấy không có tự ngã hay không thuộc tự ngã.

11) Và vì rằng, này Ānanda, không có tự ngã, hay không thuộc tự ngã nên được gọi trống không là thế giới này. ”

Tính không (suññatta) không thể được chứng ngộ chừng nào còn vô minh về các thực tại. Ta cần phải biết “không” là gì và cái gì là “không”. Ta cần phải biết ý nghĩa của sự trống không một tự ngã, sự trống không những gì thuộc về tự ngã. Các pháp có thể được kinh nghiệm qua mắt, tai, mũi, lưỡi, thân và ý môn sinh khởi và rồi diệt đi. Chúng trống rỗng một tự ngã và những gì thuộc về một tự ngã.

Một số người cho rằng có lúc họ kinh nghiệm được rằng không có gì thuộc về một tự ngã. Họ phân vân tại sao họ chưa từng có những kinh nghiệm như vậy trước kia. Trước kia họ tin rằng có một tự ngã và những thứ thuộc về một tự ngã. Tuy nhiên, bởi thường nghe Pháp nên họ đi tới kết luận rằng không có gì thuộc về ngã và rằng mình không nên dính mắc vào tà kiến ấy nữa. Đó chỉ là suy nghĩ về chân lý. Hiểu biết ở mức độ lý thuyết thì không đủ, vì nó không thể tận diệt được phiền não. Nếu một người không nhận ra rằng mình mới chỉ hiểu ở mức độ lý thuyết, người ấy có thể tưởng nhầm rằng mình đã đạt được mức độ trí tuệ rất lớn và mình sẽ sớm đạt được giác ngộ. Mọi người có thể nghĩ như vậy bởi họ đã tìm ra một cái gì đó mà họ chưa từng biết trước đây và họ cho rằng hiểu biết này là một cái gì đó phi thường.

Ta cần phải biết rằng phiền não không thể được tận diệt bằng suy nghĩ về chân lý. Phiền não chưa thể tận diệt chừng nào ta chưa biết được đặc tính của danh, của một yếu tố kinh nghiệm một cái gì đó. Chính là danh thấy, nghe, ngửi, nếm, kinh nghiệm đối tượng xúc chạm và suy nghĩ. Không phải là một tự ngã đang kinh nghiệm những thứ ấy. Chừng nào một người chưa phát triển trí tuệ thông qua việc hay biết các đặc tính của các thực tại đang xuất hiện thì người ấy không thể xuyên thấu bản chất thật của danh và sắc và người ấy không thể chứng ngộ được sự sinh và diệt của chúng.

Danh và sắc đang sinh và diệt chính là thế gian đang sinh và diệt ở khoảnh khắc này.

Mọi người có thể suy ngẫm về đặc tính của danh và sắc, họ có thể hiểu về chúng, nhưng họ không nên tưởng nhầm rằng trí tuệ đã được phát triển tới mức độ có thể tận diệt được phiền não. Nếu chánh niệm chưa sinh khởi, nếu không có sự hay biết và thẩm xét các đặc tính của các thực tại đang xuất hiện một mình ở một thời điểm, thì sự khác biệt giữa danh và sắc không thể được liễu ngộ. Sự khác biệt giữa các đặc tính của danh và sắc cần được chứng ngộ qua ý môn khi chúng xuất hiện một mình ở một thời điểm để chúng được biết rõ ràng như chúng là. Điều này được chứng ngộ ở giai đoạn thứ nhất của tuệ giác[196] nhưng chừng nào giai đoạn này vẫn chưa đạt tới, thì tuệ giác chưa thể phát triển xa hơn đến mức có thể hiểu rằng các pháp hữu vi chỉ là một thế giới trống rỗng, trống rỗng những gì mà ta cho là tự ngã, là chúng sinh hay con người.

Chúng ta đọc trong kinh *Cūḷa-Niddesa* (thuộc *Tiểu Bộ Kinh*) trong phần *Các Câu Hỏi Của Mogharāja*[197] rằng Đức Phật nói với các vị tỳ kheo về sự xả ly. Ngài nói:

"- Cũng giống như vậy, này các tỳ kheo, một người đàn ông cần phải thu gom, đốt hay làm tất cả những gì mình muốn với đống cỏ, củi, cành và thân cây trong động Jeta này, liệu các ông có nói người đàn ông này đang gom, đang đốt ta, hay đang làm những gì mà ông ấy muốn với ta không?

– Chắc chắn là không, thưa Thế tôn.

– Tại sao như vậy?

– Bởi vì, thưa đức Thế tôn, cái này không phải là ta, không thuộc về ta.

– Cũng như vậy, này các tỳ kheo, cái gì không thuộc về các ông, hãy xả ly khỏi nó. Nếu các ông xả ly khỏi nó, nó sẽ là lợi lạc và hạnh phúc cho các ông. Thân không phải là các ông, hãy xả ly khỏi nó. Nếu các ông xả ly khỏi nó, nó sẽ là lợi lạc và hạnh phúc cho các ông. Thọ…tưởng… hành…thức, hãy xả ly khỏi nó. Nếu các ông xả ly khỏi nó thì hạnh phúc sẽ thuộc về các ông. Các tỳ kheo nên suy xét thế giới là trống rỗng theo cách này…"

Tiếp theo ta đọc rằng, một ai thấy được với trí tuệ rằng thế giới chỉ là cỏ và củi thì người ấy sẽ không còn mong muốn tái sinh trong các kiếp khác nữa. Người ấy chỉ hướng tới niết bàn, là sự tận cùng của tái sinh. Vì vậy ta cần phải suy xét thế giới là rỗng không.

Ta vẫn thường cho sắc và thọ là ta. Khi tưởng ghi nhớ cái đã được kinh nghiệm theo cách sai lầm, ta thấy một tự ngã và dính mắc vào tên gọi được sử dụng trong thế gian. Ta đã quen coi các thực tại hữu vi là ta, bất kể nó là thiện pháp hay bất thiện pháp. Nếu ta không thực sự thuyết phục bởi sự thật rằng chúng chỉ là cỏ, củi khô hay cành lá, ta không thể nào xả ly khỏi các thực tại là năm uẩn.

Nếu mọi người không nghiên cứu và suy xét Giáo pháp mà Đức Phật đã dạy và nếu họ không phát triển tứ niệm xứ (satipaṭṭhāna), họ không thực sự biết thế gian, kể cả khi họ đã ở trong thế gian này trong khoảng thời gian vô cùng tận. Nếu chúng ta không biết thế giới như nó là thì ta không thể giải thoát khỏi nó. Ai đấy có thể nghĩ rằng cuộc sống trong thế giới này là dễ chịu khi họ kinh nghiệm rất nhiều hạnh phúc, nhưng sẽ không thể có hạnh phúc một cách liên tục, các cảm thọ dễ chịu sinh khởi trong khoảnh khắc ngắn ngủi và rồi diệt đi. Nếu mọi người không nghiên cứu thực tại và không biết chúng như chúng là, họ không biết thế gian là gì và nó bao gồm những gì.

Tất cả chúng ta đều biết rằng có những đối tượng xuất hiện qua mắt và các giác quan khác. Chẳng hạn, âm thanh xuất hiện khi có cái nghe. Ta cần phải nhớ rằng nếu không có yếu tố kinh nghiệm, tức là nhĩ thức, thì âm thanh không thể xuất hiện. Các đối tượng khác nhau xuất hiện qua mắt, tai, mũi, lưỡi, thân và ý môn cho thấy rõ rằng có một cái thức, tức là một thực tại kinh nghiệm, một yếu tố kinh nghiệm. Ta có thể biết đặc tính của tâm (citta), tức là yếu tố kinh nghiệm, sinh và diệt do các đối tượng khác nhau xuất hiện. Khi ấy, ta có thể biết rằng thế gian sinh và diệt trong từng khoảnh khắc.

Chừng nào ta còn chưa xuyên thấu đặc tính của các thực tại sinh và diệt tiếp nối nhau rất nhanh, ta vẫn cho cái xuất hiện là một khối, một chúng sinh, một con người hay một thứ. Khi ấy chúng ta không biết thế gian là gì. Một người có thể đã nghiên cứu thế giới từ góc độ kiến thức thế gian, về

địa lý, lịch sử, hay khoa học, nhưng tất cả các kiến thức về kỹ thuật hay khoa học không thể giúp cho người ấy có thể giải thoát khỏi thế giới, kể cả sau quãng thời gian vô cùng tận. Nếu một người không biết thế giới thực sự là gì, thì người ấy không thể nào thoát khỏi nó.

Liệu thế gian có phải là nơi trú ẩn cho ta trong cuộc đời hay không? Chúng ta dính mắc vào thọ hỷ, nhưng mỗi khi nó sinh khởi thì lại diệt đi một cách hoàn toàn và cảm thọ ấy không thể quay lại được nữa. Nếu ai đó phải chịu sự tra tấn đau khổ thì người ấy muốn thoát khỏi thế giới, người ấy sẽ không muốn trú ngụ trong đó, tuy nhiên người ấy không thể thoát khỏi nó chừng nào người ấy không biết thế giới thực sự là gì.

Việc suy xét rằng liệu chúng ta đã sẵn sàng từ bỏ ý niệm về chúng sinh, con người, về cái ngã hay chưa là rất quan trọng. Tại khoảnh khắc này không có ngã, nhưng liệu ta đã sẵn sàng xả ly với thế gian hay chưa? Trước hết, ta cần phải biết một cách rõ ràng rằng, không có một tự ngã, không có chúng sinh hay con người, khi đó chúng ta có thể xả ly với thế gian và hoàn toàn giải thoát khỏi nó.

Một số người không thể chịu được sự thực rằng không có một tự ngã đang thấy, đang nghe, đang kinh nghiệm các đối tượng giác quan khác nhau. Họ không thể chấp nhận rằng, theo nghĩa tuyệt đối, không có họ hàng và bạn bè, không của cải, không có những thứ mà họ vui thú. Thông thường mọi người không tin rằng họ cần phải giải thoát khỏi thế gian. Để có thể từ bỏ tà kiến về tôi và của tôi, ta cần phát triển trí tuệ biết tất cả các thực tại đang xuất hiện như chúng là. Khi ấy, chúng ta thực sự biết thế gian trong đó chỉ có các thực tại ấy.

Không dễ biết thế gian thực sự là gì. Những người đã học sự thực về thế gian mà Đức Phật đã chứng ngộ và thuyết giảng cho chúng sinh cần phải suy xét một cách cẩn thận những gì mình đã học và ứng dụng nó trong cuộc sống hàng ngày. Họ cần tiếp tục phát triển trí tuệ để nó trở nên sắc bén hơn và hay biết các đặc tính của các thực tại tạo nên thế gian ấy như chúng là. Chúng ta cần phải biết thế gian ở ngay khoảnh khắc này, chứ không phải ở một thời điểm nào khác. Chúng ta cần phải biết thế gian khi có cái thấy, nghe, ngửi, nếm, kinh nghiệm đối tượng xúc chạm hay suy nghĩ chính lúc này đây. Ta cũng cần phải nghe Pháp và nghiên cứu các pháp để có được sự

hay biết, suy xét và hiểu biết về các đặc tính của thực tại xuất hiện qua sáu cửa giác quan, đó là cách duy nhất để trí tuệ có thể phát triển và biết thế gian sinh và diệt ngay bây giờ.

Chúng ta đọc trong *Tương Ưng Bộ Kinh* (Tập 4, Thiên sáu xứ, Tương ưng sáu xứ (b) Phẩm Vô minh, §68.6, kinh *Samiddhi*) có nói rằng, khi Đức Phật ngự tại Rājagaha, trong động tre thì Samiddhi có tới và thưa với đức Thế tôn như sau:

"…3)… "Thế giới, thế giới", bạch Thế Tôn, như vậy được nói đến. Cho đến như thế nào, bạch Thế Tôn, là thế giới, hay là danh nghĩa thế giới?

4 – 9) – – Chỗ nào, này Samiddhi, có mắt, có các sắc, có nhãn thức, có các pháp do mắt nhận thức, tại chỗ ấy có thế giới, hay danh nghĩa thế giới.. (như trên)… Chỗ nào có ý, có các pháp, có ý thức, có các pháp do ý nhận thức, tại chỗ ấy có thế giới hay có danh nghĩa thế giới.

(Cũng như vậy khi nói về các căn môn khác).

Thế gian được nhận biết bởi mắt và qua căn môn ấy, các màu sắc của thế giới được thấy. Qua tai, các âm thanh của thế giới được nghe. Qua mũi, các mùi của thế giới được ngửi. Qua lưỡi, các vị của thế giới được nếm. Qua thân căn thì nóng, lạnh, cứng, mềm, chuyển động và co giãn của thế giới được kinh nghiệm. Nếu không có các căn môn này thì thế giới có thể được kinh nghiệm không? Nếu không có cái thấy, nghe, ngửi, nếm, kinh nghiệm đối tượng xúc chạm hay suy nghĩ, thế giới không thể xuất hiện. Chúng ta dính mắc vào ý niệm rằng thế giới xuất hiện bởi chúng ta thấy thế giới. Cái xuất hiện qua mắt thì chỉ là thế giới của màu. Cũng như vậy trong trường hợp của các căn môn khác. Như vậy, thế giới hay thế gian bao gồm đối tượng thị giác, âm thanh, mùi, vị, đối tượng xúc chạm; và sở dĩ thế gian có thể xuất hiện là bởi có ngũ môn và ý môn. Mắt làm duyên cho cái thấy, tai làm duyên cho cái nghe và các căn môn làm duyên cho việc kinh nghiệm các đối tượng giác quan tương ứng. Qua ý môn, có suy nghĩ về các đối tượng xuất hiện qua sáu cửa giác quan. Chúng ta không cần phải đi tìm một thế giới nào khác, dù chúng ta sống ở thế giới nào đi nữa thì thế giới ấy chỉ xuất hiện qua một trong sáu cửa giác quan mà thôi.

Sau đó, trong cùng một bài kinh, chúng ta đọc Đức Phật nói với Samiddhi:

"…10 – 15) Và tại chỗ nào, này Samiddhi, không có mắt, không có các sắc, không có nhãn thức, không có các pháp do mắt nhận thức, tại chỗ ấy không có thế giới, hay không có danh nghĩa thế giới… không có ý… tại chỗ ấy, không có thế giới hay không có danh nghĩa thế giới…"

(Cũng như vậy với các căn môn khác)

Nếu ta không thực sự biết thế giới như chúng là thì sẽ không thể nào giải thoát khỏi nó, kể cả khi ta mong muốn điều ấy. Ta sẽ ở trong thế giới này và các thế giới khác trong một thời gian rất dài. Trong các kiếp quá khứ, mọi người sống trong các thế giới khác nhau và trong tương lai, họ cũng sẽ sống trong các thế giới một khoảng thời gian vô cùng tận. Họ sẽ tái sinh đi tái sinh lại, trôi nổi mãi trong vòng luân hồi sinh tử, kinh nghiệm hạnh phúc và khổ đau.

Một số người tin rằng Đức Phật vẫn còn tồn tại mặc dầu người đã Bát niết bàn (Parinibbāna). Họ muốn đi thăm Ngài để có thể cúng dường vật thực cho Ngài. Chúng ta nên suy ngẫm về bài kinh *Phagguna* trong *Tương Ưng Bộ Kinh* (Tập 4, Thiên sáu xứ, Tương ưng sáu xứ(b) Phẩm Vô minh, §82.9, *Thế Giới*) như sau:

"…2) Rồi một Tỳ kheo đi đến Thế Tôn…

3) Ngồi xuống một bên, Tôn giả Phagguna bạch Thế Tôn:

4 – 6) – – Có con mắt nào, bạch Thế Tôn, do con mắt ấy, có thể biết và tuyên bố về chư Phật quá khứ đã nhập niết bàn, đã đoạn các chướng ngại, đã đoạn các hành tung khát ái, đã chấm dứt luân hồi, đã vượt qua mọi khổ đau?.."

Sau đó, vị ấy cũng hỏi về tai, mũi, lưỡi, thân và ý. Vị ấy đã hỏi, liệu Đức Phật tịch diệt có còn mắt, tai, mũi, lưỡi, thân và ý hay không? Chúng ta đọc rằng Đức Phật trả lời sẽ không còn mắt, tai, mũi, lưỡi, thân và ý như thế.

Khi Đức Phật bát niết bàn, Ngài đã tịch diệt, không còn mắt, tai, mũi, lưỡi, thân và ý nữa. Ngài không đi đến một nơi cụ thể, nơi mà Ngài có thể đích thân tiếp đón đồ dâng cúng của mọi người, sau khi đã bát niết bàn. Nếu như Ngài vẫn còn các căn và tâm sinh và diệt, thì có nghĩa Ngài vẫn chưa

hoàn toàn giải thoát khỏi thế gian. Sẽ vẫn còn có khổ (dukkha) và Ngài vẫn chưa thoát khỏi khổ.

Thế gian là cái xuất hiện qua sáu cửa giác quan. Nếu tâm không sinh khởi để thấy, nghe, ngửi, nếm, kinh nghiệm đối tượng xúc chạm và suy nghĩ, thế gian sẽ không xuất hiện. Khi chánh niệm hay biết, các đối tượng xuất hiện có thể được nghiên cứu và thẩm xét và đó là các đặc tính của thế gian xuất hiện qua sáu cửa giác quan. Suy nghĩ về thế giới không phải là biết các đặc tính của thực tại khi chúng xuất hiện như chúng là, chứng ngộ rằng chúng không phải là chúng sinh, là con người, hay tự ngã. Nếu ai đấy chỉ nghĩ về thế giới, người ấy thực chất nghĩ về chúng sinh, về con người, về tự ngã, về những thứ khác nhau và khi đó, người ấy biết về thế gian qua sự thật tục đế hay sự thật chế định (sammuti sacca), chứ không phải bằng sự thật tuyệt đối (paramattha sacca).

Liệu chúng ta có nhận ra, trong cuộc sống hàng ngày, mình đang ở trong thế giới của thực tại chế định hay trong thế giới của thực tại tuyệt đối? Tâm là thực tại kinh nghiệm các đối tượng qua sáu cửa giác quan. Khoảnh khắc nào cũng có tâm, nhưng thế gian không xuất hiện trong tất cả các khoảnh khắc. Khi không có thấy, nghe, ngửi, nếm, kinh nghiệm đối tượng xúc chạm hay suy nghĩ thì thế giới không xuất hiện. Thức tái tục là tâm đầu tiên trong một kiếp sống không kinh nghiệm đối tượng của thế giới này, đó là tâm quả, là quả của nghiệp. Nghiệp tạo duyên cho thức tái tục nối tiếp tâm tử là tâm cuối cùng của kiếp sống trước. Thức tái tục kinh nghiệm cùng một đối tượng với tâm sinh khởi ngay trước tử thức của kiếp sống trước. Vì thức tái tục không nhận biết đối tượng của thế giới này, thế giới này không xuất hiện ở khoảnh khắc ấy. Khi thức tái tục đã diệt đi, nghiệp đã tạo duyên cho sự sinh khởi của nó cũng tạo duyên cho tâm hộ kiếp (bhavanga-citta) tiếp theo. Tâm hộ kiếp kinh nghiệm cùng một đối tượng với thức tái tục. Khi tâm hộ kiếp sinh và diệt liên tiếp, nó đảm nhận chức năng duy trì sự tương tục của một kiếp sống. Các đối tượng của thế giới này không được kinh nghiệm ở khoảnh khắc ấy. Các tâm hộ kiếp không thấy, nghe, ngửi, nếm, kinh nghiệm đối tượng xúc chạm hay suy nghĩ. Vì vậy, chừng nào các tâm này còn đang sinh và diệt thì chừng ấy thế gian không xuất hiện.

Khi các tâm sinh khởi trong lộ trình thì thế gian lại xuất hiện. Có sáu cửa giác quan qua đó các tâm lộ sinh khởi trong lộ trình nhận biết thế giới. Năm cửa (môn) là sắc và một cửa còn lại là danh và chúng bao gồm như sau:

- Cakkhuppasāda rūpa (sắc nhãn căn) là nhãn môn[198]
- Sotappasāda rūpa (sắc nhĩ căn) là nhĩ môn
- Ghāṇappasāda rūpa (sắc tỷ căn) là tỷ môn
- Jivhāppasāda rūpa (sắc thiệt căn) là thiệt môn
- Kāyappasāda rūpa(sắc thân căn) là thân môn
- Bhavangupaccheda-citta (tâm hộ kiếp dứt dòng) là ý môn

Ngũ căn là năm sắc thần kinh, mỗi sắc có đặc tính riêng cụ thể của mình và chúng chỉ có thể được in dấu bởi sắc thích hợp mà chúng có thể tiếp nhận được. Như vậy, mỗi sắc thần kinh có thể là môn (hay cửa) cho các tâm liên quan kinh nghiệm các đối tượng dục giới in dấu lên sắc ấy. Trong cuộc sống hàng ngày, không chỉ có thấy, nghe, ngửi, nếm hay kinh nghiệm các đối tượng xúc chạm, mà cũng có suy nghĩ về các đối tượng khác nhau. Khi tâm tiếp nhận và kinh nghiệm đối tượng vừa được kinh nghiệm qua nhãn môn, hay qua các cửa giác quan khác, tại khoảnh khắc ấy đối tượng không còn lệ thuộc vào các sắc thần kinh (pasāda rūpa) làm căn môn, mà lệ thuộc vào ý môn là tâm hộ kiếp dứt dòng (bhavangupaccheda[199]), cái sinh khởi ngay trước ý môn hướng tâm (manodvārāvajjana-citta). Ý môn là cửa cho các tâm lộ (vīthi-citta) của lộ trình ý môn sinh khởi sau lộ trình ngũ môn và kinh nghiệm đối tượng của ngũ môn vừa diệt đi, hay là cửa cho các tâm suy nghĩ về các đối tượng khác nhau. Nếu tâm hộ kiếp dứt dòng không sinh khởi, tâm đầu tiên kinh nghiệm đối tượng qua ý môn, tức là ý môn hướng tâm, không thể sinh khởi. Ý môn và ý môn hướng tâm là các pháp khác nhau. Ý môn chính là tâm hộ kiếp dứt dòng, nó là một tâm quả không sinh khởi trong một lộ trình và như vậy không phải là tâm lộ. Ý môn hướng tâm là tâm duy tác, là tâm lộ đầu tiên sinh khởi và biết một đối tượng qua ý môn.

Đó là cuộc sống bình thường, hàng ngày. Ta cần phải hiểu các đặc tính của các môn khác nhau để có thể suy xét và biết thực tại như chúng là. Chúng

đang sinh và diệt và chúng không phải là một chúng sinh, con người hay một tự ngã.

Tại khoảnh khắc này ta có thể không nghĩ về nhãn căn (cakkhuppasāda rūpa), nhưng nó là một thực tại, một sắc sinh và diệt ở vùng giữa của mắt.

Trong *Chú Giải Bộ Pháp Tụ* (Quyển II, Phần I, Chương III, *Những đặc tính của sắc y sinh*, §308) ta đọc rằng, xứ của mắt (cakkhāyatana) là nhãn căn và nó là sắc y sinh (sắc phụ thuộc vào tứ đại):

"*Nằm trong con ngươi*": nó nằm ở bên trong và chỉ phụ thuộc vào cái đó.

"*Không thấy được*": không thể được thấy bởi nhãn thức.

"*Phản ứng*": sự tác động được tạo ra ở đây[200]

Sắc này không thể được thấy, nhưng nó có thể được in dấu bởi đối tượng thị giác. Thuật ngữ "cakkhāyatana" hay nhãn xứ bao gồm "cakkhu" và "āyatana". Cakkhu có nghĩa là "mắt", āyatana là "nơi gặp gỡ" và "nơi sinh". Như vậy, "cakkhāyatana" là mắt nơi gặp gỡ và nơi sinh khởi. Khi nhãn căn được in dấu bởi đối tượng thị giác, có duyên cho sự sinh khởi của nhãn thức tại nhãn căn kinh nghiệm đối tượng thị giác.

Đức Phật giải thích rằng khi các tâm sinh khởi trong lộ trình nhãn môn và kinh nghiệm đối tượng thị giác qua nhãn môn đã diệt đi, có nhiều tâm hộ kiếp sinh và diệt. Khi đó, tâm sinh khởi kinh nghiệm qua ý môn đối tượng thị giác vừa mới được kinh nghiệm trước đó bởi các tâm trong lộ trình nhãn môn. Các tâm của lộ trình ý môn sẽ tiếp nối một cách vô cùng nhanh chóng các tâm của lộ trình nhãn môn, mặc dầu có các tâm hộ kiếp giữa các lộ trình ấy. Chúng ta cần biết trân trọng giá trị của những lời giảng chi tiết của Đức Phật về các căn môn. Lời dạy của Ngài có thể giúp ta không bị lẫn lộn giữa các tâm kinh nghiệm đối tượng thị giác trong lộ trình nhãn môn và các tâm kinh nghiệm đối tượng trong lộ trình ý môn sau khi lộ trình nhãn môn đã kết thúc. Cũng như vậy đối với các cửa giác quan khác. Khi các tâm kinh nghiệm đối tượng qua một trong các cửa giác quan đã diệt đi, luôn có các tâm hộ kiếp sinh và diệt tiếp nối nhau và rồi, các tâm thuộc lộ trình ý môn biết cùng đối tượng ấy qua ý môn.

Danh pháp (tâm và các tâm sở đồng sinh) sinh và diệt tiếp nối nhau cực kỳ nhanh chóng. Hiện giờ, dường như chúng ta đang thấy và nghe cùng một lúc. Tuy nhiên, trên thực tế, chỉ có một tâm sinh khởi ở một thời điểm và kinh nghiệm đối tượng trong khi lệ thuộc vào một cửa giác quan và rồi diệt đi nhanh chóng. Một lộ trình bao gồm nhiều tâm sinh và diệt một cách liên tiếp. Các tâm trong cùng một lộ trình lệ thuộc vào cùng môn đó. Vì tâm tiếp nối nhau một cách nhanh chóng, ta có thể không biết được đặc tính thực sự của các tâm sinh khởi trong lộ trình nhãn môn, ta có thể không nhận ra rằng chúng chỉ kinh nghiệm một thực tại qua mắt mà thôi. Các tâm của lộ trình ý môn sinh khởi sau đó, chúng tiếp nhận và kinh nghiệm đối tượng thị giác xuất hiện ngay trước đó trong lộ trình nhãn môn. Sau đó, có các lộ trình tâm nhận ra và nhớ lại hình dạng của cái đã xuất hiện và khi ấy ta dễ quên mất rằng cái xuất hiện qua mắt trên thực tế chỉ là đối tượng thị giác mà thôi.

Nhãn căn đã được so sánh với một đại dương rộng lớn tới mức nó không bao giờ được lấp đầy. Ta có thể thấy màu sắc của mặt trăng, mặt trời và các ngôi sao. Mặc dầu chúng vô cùng xa xôi, sắc màu của chúng vẫn có thể tiếp xúc với nhãn căn và được kinh nghiệm bởi các tâm lộ của lộ trình nhãn môn. Dường như có vũ trụ, một thế giới đầy chúng sinh, con người và mọi thứ. Tuy nhiên, trên thực tế chỉ có tâm suy nghĩ về hình dạng của tứ đại – đất, nước, gió, lửa. Chúng xuất hiện trong những kết hợp khác nhau, chúng xuất hiện thành chúng sinh, con người, mặt trăng, mặt trời, ngôi sao và nhiều thứ khác nhau. Khi ta kinh nghiệm các đối tượng qua sự xúc chạm, chỉ có nóng, lạnh, cứng, mềm, chuyển động và co giãn xuất hiện. Nếu ta biết các pháp thật như chúng là, chúng ta sẽ nhận ra thế giới thực sự là gì, chỉ là các pháp sinh và diệt rất nhanh và hoàn toàn tạm bợ, vô thường.

Các pháp sinh sẽ phải diệt, không có ngoại lệ. Nếu ta không nhận ra sự sinh và diệt của các pháp, ta sẽ chỉ chú ý đến sự thực chế định mà thôi. Các tâm của lộ trình ý môn nhớ tưởng về một "khối", về hình dạng của cái xuất hiện qua mắt, chúng nhớ tưởng ý nghĩa của những âm thanh cao và thấp xuất hiện qua tai. Tên của những thứ khác nhau được nhớ và khi ấy chỉ có khái niệm được biết mà thôi.

****

Câu hỏi

1. Thế gian là gì?
2. Thế nào là trí tuệ hiệp thế (lokiya paññā)?
3. Liệu thức tái tục có biết đối tượng của thế gian này không? Hãy giải thích câu trả lời của bạn.
4. Tâm hộ kiếp hay biết đối tượng nào?
5. Ý môn hướng tâm có phải là ý môn không?
6. Ý môn thuộc chủng loại nào?
7. Ý môn hướng tâm thuộc chủng loại nào?

CHƯƠNG 24
TÍNH CHẤT MUÔN MÀU VẺ CỦA TÂM

Tâm muôn màu vẻ (vicitta) và nó tạo nên rất nhiều hiệu ứng. Ta đọc trong *Chú Giải Bộ Pháp Tụ* (*Atthasālinī, Quyển I, Phần II, Chương I, §64, Ấn bản 1976)*:

"Làm thế nào tâm (thức) lại có khả năng tạo nên sự đa dạng về hiệu ứng trong nghiệp như vậy? Trên thế giới, chẳng có một nghệ thuật nào đa dạng hơn nghệ thuật hội họa. Trong hội họa, kiệt tác của người họa sĩ nghệ thuật hơn những bức tranh còn lại của họ. Các bậc danh họa có trực giác về sáng tạo nghệ thuật của mình, rằng bức tranh này cần được vẽ theo cách này. Trong quá trình sáng tác này, tâm vận hành (hay nghệ thuật vận hành) thực hiện những việc như phác họa, sửa sang và tô điểm. Sau đó, trong bức kiệt tác nổi lên hình ảnh của nhân vật chính. Thế rồi, phần còn lại của bức tranh được hoàn tất nhờ việc lên kế hoạch trong tâm như: "Bên trên nhân vật này, phải như thế này; bên dưới, phải vẽ thế kia; ở hai bên, phải vẽ thế nọ". Như vậy, tất cả những hình thái nghệ thuật trên thế giới, riêng hay chung, đều được thực hiện nhờ vào tâm. Và nhờ khả năng tạo nên sự đa dạng về hiệu ứng của nghiệp đó, tâm thực hiện tất cả những nghệ thuật này cũng đa sắc màu như chính bản thân nghệ thuật vậy. Không, tâm còn đa sắc màu hơn chính bản thân nghệ thuật, bởi vì nghệ thuật không thể thực hiện hoàn hảo từng ý tưởng thiết kế. Vì lý do đó, Đức Thế Tôn đã dạy: "Này chư Tỳ kheo, các ngươi có nhìn thấy một tác phẩm hội hoạ kiệt tác nào chưa?". "Thưa Ngài, có ạ". "Này chư Tỳ kheo, kiệt tác nghệ thuật đó do tâm sáng tác. Thật vậy, này chư Tỳ kheo, tâm thậm chí lại còn đa sắc màu hơn chính kiệt tác đó nữa""

Sự đa dạng trong hội họa chỉ là t ầm phào, tâm đa dạng hơn cả như thế nữa. Sự đa dạng trong các hành động trong cuộc sống hàng ngày của ta khiến tính chất đa dạng của tâm thật hiển nhiên. Có các nghiệp thiện bố thí, trì giới hay phát triển tâm trí. Có nhiều loại nghiệp bất thiện khác nhau, chẳng hạn như sát sinh hay trộm cắp. Tính chất đa dạng của tâm thể hiện qua nhiều loại hành động khác nhau.

Ta có thể thấy ấn tượng bởi sự đa dạng lớn lao của các sắc bên ngoài – các sắc không phải là chúng sinh – khi ta nghĩ về sự đa dạng của thực vật, cây

cối, hoa lá, hay sự đa dạng trong thiên nhiên, chẳng hạn như của các ngọn núi hay dòng sông. Tất cả các sự đa dạng trong tự nhiên này có được là bởi các yếu tố tứ đại (đất, nước, gió, lửa) sinh khởi trong các kiểu kết hợp khác nhau. Đất có đặc tính cứng, mềm, nước có đặc tính kết dính, lửa có đặc tính nóng, lạnh và gió có đặc tính chuyển động và co giãn. Có nhiều mức độ khác nhau của các đặc tính này của tứ đại, cái sinh khởi cùng nhau theo những kiểu kết hợp khác nhau và đó là lý do khiến sắc bên ngoài rất đa dạng. Tuy nhiên, còn đa dạng hơn các sự kết hợp này của các sắc bên ngoài là tính chất muôn màu vẻ của tâm.

Nghiệp bất thiện có muôn màu muôn vẻ và vì vậy có duyên cho sự đa dạng không kể xiết trong hình hài của các loài thú. Có những con thú hai chân, có những con bốn chân hay nhiều hơn bốn chân, hoặc không chân. Một số sống trong nước, một số trên mặt đất. Nghiệp thiện cũng muôn màu vẻ, khiến cho con người khác biệt nhau về giới tính, dáng dấp hay nét mặt. Tâm muôn màu vẻ trong các hoạt động của nó tới mức cần rất nhiều thuật ngữ để chỉ ra và đặt tên cho các đặc tính xuất hiện này. Nhu cầu về thuật ngữ để mô tả tính chất muôn màu vẻ của tâm trong các hoạt động của nó sẽ không bao giờ cạn và sẽ còn tiếp tục trong tương lai.

Bất kể chúng ta là ai, chúng ta thấy gì, bất kể chủ đề của các cuộc trò chuyện của ta là như thế nào, tính chất muôn màu vẻ của tâm trong các hoạt động khác nhau luôn được thể hiện.

Đức Phật nhắc nhở chúng ta suy xét các đặc tính của tâm ở khoảnh khắc này, khi ta nhận ra sự đa dạng của các hệ quả của tính chất muôn màu vẻ của tâm. Tại thời điểm này, tâm tạo ra các loại hành động khác nhau và vì vậy sẽ có kết quả đa dạng tương ứng trong tương lai. Ta không chỉ nên xem xét các hiệu ứng bề ngoài khác nhau của tâm. Đức Phật nhắc nhở chúng ta thẩm sát đặc tính của tâm sinh khởi tại khoảnh khắc này và đó là "niệm tâm", một trong bốn niệm xứ[201]. Để có thể hiểu được đặc tính của tâm, ta cần phải hay biết tâm thấy hiện giờ, tâm nghe, tâm ngửi, tâm nếm, tâm kinh nghiệm đối tượng xúc chạm ở khoảnh khắc này, tức là hay biết các tâm sinh khởi dựa trên một trong sáu cửa giác quan.

Tất cả chúng ta đều nghĩ về các chủ đề khác nhau và các câu chuyện khác nhau. Khi tâm nghĩ về một cái gì đó, chủ đề ấy chỉ có mặt trong khoảnh

khắc tâm nghĩ về nó. Tâm là thực tại suy nghĩ. Nếu ta không suy xét tâm khi có cái thấy hiện giờ, hay kinh nghiệm một trong các đối tượng ngũ căn hiện giờ, hay suy nghĩ hiện giờ, khi nào ta mới có thể hiểu được đặc tính của tâm?

Tâm nghĩ về nhiều thứ khác nhau, tâm luôn rong ruổi. Tâm rong ruổi khi có cái thấy qua mắt, nghe qua tai, ngửi qua mũi, nếm qua lưỡi, kinh nghiệm đối tượng xúc chạm qua thân căn và kinh nghiệm đối tượng qua ý môn. Tất cả chúng ta đều thích rong ruổi, hỏi có ai muốn ở yên mãi một chỗ, thụ động, sống một cuộc sống đơn điệu? Chúng ta muốn thấy, nghe, ngửi, nếm và kinh nghiệm đối tượng xúc chạm. Ta muốn kinh nghiệm tất cả các đối tượng ngũ dục khác nhau, không bao giờ thấy đủ. Tâm sinh khởi và lui tới các đối tượng xuất hiện qua sáu môn, nó không bao giờ ngừng hoạt động. Nếu ta thấy được đặc tính của các thực tại như chúng là, ta có thể biết rằng tâm sinh khởi, kinh nghiệm đối tượng và rồi diệt đi. Đó là đặc tính thực sự của tâm.

Ta đọc trong *Tương Ưng Bộ Kinh* (Thiên Uẩn – Tương ưng uẩn (f) – Phẩm Hoa. VII. *Dây Thằng*):

"3) Vô thỉ, này các Tỳ kheo, là sự luân hồi này. Điểm bắt đâu không thể nêu rõ đối với chúng sanh bị vô minh che đậy, bị khát ái trói buộc, phải lưu chuyển, luân hồi.

….

7) Ví như, này các Tỳ kheo, có con chó bị dây thằng trói chặt vào một cây cột hay cột trụ vững trắc, chạy vòng theo, chạy tròn xung quanh cây cột ấy hay cột trụ ấy. Cũng vậy, này các Tỳ kheo, kẻ vô văn phàm phu… không tu tập pháp các bậc Chân nhân, quán sắc như là tự ngã… quán thọ như là tự ngã… quán tưởng như là tự ngã… quán các hành như là tự ngã… quán thức như là tự ngã, hay tự ngã như là có thức, hay thức ở trong tự ngã, hay tự ngã ở trong thức. Người ấy chạy vòng theo, chạy tròn xung quanh sắc… thọ… tưởng… các hành… Người ấy chạy vòng theo, chạy tròn xung quanh thức. Vì rằng người ấy chạy vòng theo, chạy tròn xung quanh sắc… thọ… tưởng… các hành… người ấy chạy theo vòng theo, chạy tròn xung quanh thức; người ấy không giải thoát khỏi sắc, không giải thoát khỏi thọ,

không giải thoát khỏi tưởng, không giải thoát khỏi các hành, không giải thoát khỏi thức, không giải thoát khỏi sanh, già chết, sầu, bi, khổ, ưu, não. Ta tuyên bố rằng: "Vị ấy không giải thoát khỏi khổ đau""

Sau đó ta đọc rằng đối với bậc thánh nhân thì ngược lại, vị ấy đã giải thoát khỏi khổ đau. Trong bài kinh sau đó – bài *Dây Thằng II*, ta đọc rằng Đức Phật sử dụng ẩn dụ về một con chó bị trói bởi một dây buộc nối với một cây cột, nó sẽ quanh quẩn ở bên cột, bất kể là ở tư thế nào. Cũng vậy, khi mọi người ở gần năm uẩn, họ chấp năm uẩn là ta. Tiếp nữa, Đức Phật nói:

"6) Do vậy, này các Tỳ kheo, cần phải luôn luôn quán sát tâm của mình như sau: "Trong một thời gian dài, tâm này bị tham, sân, si nhiễm ô. Do tâm nhiễm ô, này các Tỳ kheo, chúng sanh bị nhiễm ô. Do tâm thanh tịnh, chúng sanh được thanh tịnh".

7) Này các Tỳ kheo, các Ông có thấy một bức họa gọi là danh họa[202] *không?*

– – Thưa có, bạch Thế Tôn.

– – Này các Tỳ kheo, bức danh họa ấy do tâm tự họa mà thành. Do vậy, này các Tỳ kheo, tâm còn đa dạng hơn cả danh họa ấy.

8) Do vậy, này các Tỳ kheo, cần phải luôn luôn quán sát tâm của mình như sau: "Trong một thời gian dài, tâm này bị tham, sân, si làm nhiễm ô. Do tâm nhiễm ô, này các Tỳ kheo, chúng sanh bị nhiễm ô. Do tâm thanh tịnh, chúng sanh được thanh tịnh".

9) Này các Tỳ kheo, Ta không quán thấy một bộ loại nào khác lại đa dạng như tâm. Như các hữu tình thuộc loại bàng sanh; các hữu tình thuộc loại bàng sanh ấy, này các Tỳ kheo, do tâm tư duy (mà thành)[203]*. Do vậy, này các Tỳ kheo, tâm ấy lại đa dạng hơn các hữu tình thuộc loại bàng sanh ấy.*

10) Do vậy, này các Tỳ kheo, cần phải luôn luôn quán sát tâm của mình như sau: "Trong một thời gian dài, tâm này bị tham, sân, si làm nhiễm ô. Do tâm nhiễm ô, này các Tỳ kheo, chúng sanh bị nhiễm ô. Do tâm thanh tịnh, chúng sanh được thanh tịnh".

11) Ví như, này các Tỳ kheo, một người thợ nhuộm hay một họa sĩ, nếu người ấy có thuốc nhuộm, hay lạc, hay nghệ, hay màu xanh, hay màu đỏ tía, hay một tấm gỗ khéo bào, hay một bức tường, hay một tấm vải. Người ấy có thể vẽ hình người đàn bà hay hình người đàn ông với đầy đủ tất cả chi tiết. Cũng vậy, này các Tỳ kheo, kẻ vô văn phàm phu, liên tục làm cho hiện hữu sắc… thọ… tưởng… các hành… liên tục làm cho hiện hữu thức.

12) Các Ông nghĩ thế nào, này các Tỳ kheo, sắc là thường hay vô thường?

– – Vô thường, bạch Thế Tôn.

– – Thọ… tưởng… các hành… thức là thường hay vô thường?

– – Vô thường, bạch Thế Tôn.

13 – 14) – – Do vậy, này các Tỳ kheo… Thấy vậy… "… không còn trở lui trạng thái này nữa". Vị ấy biết rõ như vậy"

Một họa sĩ lệ thuộc vào phẩm màu để có thể sáng tác các bức họa khác nhau. Ở khoảnh khắc này, tâm của mỗi chúng ta giống như một người họa sĩ, nó tạo nên sắc uẩn, thọ uẩn, tưởng uẩn, hành uẩn và thức uẩn sẽ sinh khởi trong tương lai.

Tất cả chúng ta đều khác biệt, chúng ta có tướng mạo khác nhau và đó là do các nghiệp khác nhau đã được tạo từ lâu. Tâm tạo tác là duyên cho các quả dị biệt trong tương lai. Sẽ có nhiều quả dị biệt thể hiện ở nơi sinh, giới tính, tướng mạo, tài sản, danh vọng, hạnh phúc, khổ đau, lời khen và tiếng chê. Ta cần hay biết đặc tính của tâm đang xuất hiện bây giờ, cái đang "khắc họa" hay chế tác các thực tại sẽ sinh khởi trong tương lai. Nếu ta không hay biết đặc tính của nó, ta sẽ không hiểu được tính chất muôn màu vẻ của tâm, cái có thể tạo nên nhiều hiệu ứng khác nhau đến vậy. Hiện giờ tâm đang sinh và diệt, nối tiếp nhau một cách rất nhanh chóng. Có tâm thấy đối tượng thị giác (cảnh sắc) qua mắt, tâm nghe âm thanh qua tai và, mặc dầu ta có thể đang ngồi yên, tâm có thể đi rất xa bằng suy nghĩ. Ta có thể nghĩ đến việc mình sẽ đi du lịch ở đâu, hoặc về tất cả những việc khác nhau mà mình sẽ làm.

Người họa sĩ cho bức tranh của mình là cái gì đó quan trọng và tâm của bậc phàm phu là người chưa chứng đắc cũng như vậy, cho các đối tượng ngũ dục – cái thực chất chỉ là sắc – là chúng sinh, con người và tự ngã; là một cái gì đó tồn tại thực sự, và người ấy sẽ tiếp tục như vậy trong mỗi kiếp sống mới. Chừng nào ta chưa biết được đặc tính của ngũ uẩn, của các thực tại sinh và diệt như chúng là, ta sẽ cho chúng là cái gì đó, là tự ngã.

Như ta đã thấy trong bài kinh "*Dây Thằng II*", Đức Phật sử dụng ẩn dụ về một con chó bị buộc vào một cái cọc. Khi đứng, nó phải đứng gần cọc, khi ngồi, nó phải ngồi gần cọc, nó không thể đi xa khỏi cái cọc đó. Cũng như vậy, bậc phàm phu không thể thoát khỏi cọc, vị ấy có xu hướng coi cọc là tự ngã.

Chúng ta đọc trong *Tương Ưng Bộ Kinh* (Thiên có kệ, chương IV – Tương ưng Ác Ma, Phẩm thứ hai, VI – *Bình Bát*)

"1) Trú ở Sāvatthī. Lúc bấy giờ Thế Tôn đang thuyết pháp cho các Tỳ kheo về năm thủ uẩn, khích lệ, làm cho phấn khởi, làm cho hoan hỷ. Và các Tỳ kheo ấy hết sức chú tâm, hết sức chú ý, tập trung mọi tâm tư, lóng tai nghe pháp"

Sau đó, ta đọc rằng Ác Ma (Māra – Ma vương)[204] muốn làm các vị tỳ kheo phân tâm. Nó đội lốt một còn bò đực và đi tới các bình bát đang được phơi khô trong nắng, và Đức Phật đã nói với các vị tỳ kheo rằng, đó không phải là một con bò đực mà chính là Ác Ma. Sau đó, Ngài nói với Ác ma rằng ngũ uẩn không phải là tự ngã và rằng sức mạnh của Ác ma sẽ không thể vươn tới được người đã liễu tri sự thực ấy và đã hoàn toàn xả ly, không còn phiền não.

Chú giải cho bài kinh này, cuốn *Sāratthappakāsinī*, đưa ra một lý giải về các từ được sử dụng bởi Đức Thế tôn khi Ngài thuyết pháp cho các vị tỳ kheo. Ngài khích lệ, làm cho phấn khởi và hoan hỷ để họ có thể hướng toàn bộ tâm tư đến Pháp. Ở đây, thuật ngữ Pāli "samādana" được sử dụng, nghĩa của nó là "áp dụng, thực hiện cái mà ta cho là giá trị". Đức Phật thuyết pháp cho các vị tỳ kheo để họ suy xét về Giáo pháp và có hiểu biết đúng về Giáo pháp ấy. Đức Phật thuyết pháp vì lợi ích của mọi người, để khi nghe xong, họ có thể hiểu và áp dụng nó. Ngài thuyết pháp một cách

chi tiết để mọi người có thể hiểu pháp thiện là pháp thiện và pháp bất thiện là pháp bất thiện và không tưởng lầm bất thiện pháp là thiện pháp. Pháp thiện và pháp bất thiện có đặc tính riêng của chúng và không nên lẫn lộn chúng với nhau. Đức Phật dạy một cách chi tiết về ngũ uẩn thủ, gồm tâm, tâm sở và sắc. Ta không thể thoát khỏi ngũ uẩn, dù có đi đâu và làm gì. Mọi người cần nghiên cứu kỹ lưỡng và suy xét về năm uẩn để không còn tà kiến về chúng, mà hiểu được chúng như chúng là.

Chú giải giải thích rằng Đức Phật khích lệ các vị tỳ kheo để họ có được nhiệt tâm (ussaha) và sự bền bỉ trong việc áp dụng Pháp.

Hiểu biết đúng về Giáo lý không dễ dàng và không thể đạt được một cách nhanh chóng trong một thời gian ngắn ngủi. Đức Phật thuyết pháp để mọi người bền bỉ trong việc áp dụng Pháp, có được sự tinh tấn và nỗ lực để suy xét một cách cẩn trọng để có được hiểu biết đúng về pháp. Bằng cách ấy, chánh niệm có thể sinh khởi và hay biết về các đặc tính của thực tại khi chúng xuất hiện một cách tự nhiên trong cuộc sống hàng ngày, và trí tuệ có thể liễu ngộ được bản chất thật của chúng. Đức Phật không dạy những điều không thể được kiểm chứng, Ngài không dạy những gì không xuất hiện hiện giờ. Đức Phật dạy về cái thấy, về đối tượng thị giác qua mắt, về cái nghe, thực tại kinh nghiệm âm thanh, về âm thanh xuất hiện qua tai. Ngài dạy về tất cả các thực tại đang xuất hiện hiện giờ và có thể được kiểm nghiệm. Những thính giả nghe Pháp có thể được cổ vũ trong việc nhẫn nại với sự áp dụng Giáo lý, nghiên cứu Giáo lý, suy xét và hay biết đi hay biết lại về đặc tính của thực tại xuất hiện, để bản chất thật của chúng có thể được liễu ngộ đúng như những gì Đức Phật đã dạy.

Chú giải cũng nói về mối liên hệ với bài Pháp của Đức Phật, rằng các vị tỳ kheo phấn khởi, hoan hỷ và được làm thanh tịnh bởi lợi lạc có được từ sự hiểu biết về Giáo pháp của họ.

Chúng ta có áp dụng Giáo pháp với nỗ lực và nhẫn nại hay không? Ta có phấn khởi và hoan hỷ với Giáo pháp hay không? Ta có thể có nỗ lực và cảm thấy phấn khởi khi thiện tâm sinh khởi. Một số người có thể cảm thấy bất hạnh, lo lắng rằng mình đang già đi, còn chánh niệm thì rất hiếm hoi sinh khởi. Khi một người lo lắng, tâm là bất thiện. Ta không nên lo lắng, hay có bất thiện tâm vì Pháp. Đức Phật giảng Pháp để khuyến khích

mọi người áp dụng Pháp, phát triển Pháp với nỗ lực và hoan hỷ và phấn khởi với Giáo pháp. Tất cả các pháp bất thiện đều sinh khởi do duyên, không có một tự ngã nào có thể ngăn cản sự sinh khởi của chúng. Khi pháp bất thiện đã sinh khởi, ta không nên nản chí và cần dũng cảm. Nếu có chánh niệm về đặc tính của bất thiện pháp xuất hiện, ta có thể hoan hỷ với Giáo pháp. Nếu ta thẩm xét đặc tính của bất thiện pháp xuất hiện khi ấy, ta sẽ biết rằng đó không phải là một chúng sinh, một người hay một tự ngã. Ta có thể thấy rõ rằng ở khoảnh khắc của chánh niệm không có bất thiện pháp, rằng ta không nhụt chí. Nếu ta không coi bất thiện pháp là ta, ta sẽ không vì thế mà bối rối hay nhụt chí.

Pháp bất thiện sinh khởi do duyên và khi nó đã sinh khởi, thay cho cứ lo lắng về điều ấy, ta nên hay biết đặc tính của nó, thẩm xét và hiểu nó là vô ngã. Đó là cách duy nhất để giảm bớt bất thiện và cuối cùng đoạn diệt nó.

Khi tứ niệm xứ được phát triển, mọi người sẽ biết thế nào có nghĩa là "phấn khởi, hoan hỷ và được thanh lọc nhờ lợi lạc có được từ sự liễu ngộ Giáo pháp". Họ sẽ kinh nghiệm rằng sự thực mà Giáo pháp mô tả có tính chất thanh lọc và mang lại lợi ích cho họ. Ta sẽ biết điều này khi đặc tính của thực tại được biết như chúng là.

Các vị tỳ kheo phấn khởi và hoan hỷ bởi lợi lạc mà họ có được từ Giáo lý. Chú giải thêm vào, "tất cả chúng ta đều có thể có được lợi lạc này". Sự phát triển của tứ niệm xứ không nên làm chúng ta nhụt chí. Các thực tại xuất hiện có thể được xuyên thấu và liễu ngộ như chúng là: sinh và diệt, không phải là tự ngã, là một chúng sinh hay con người. Ta không nên lo lắng rằng hôm nay mình vẫn chưa biết được thực tại như chúng là. Hôm nay chánh niệm có thể sinh khởi và bắt đầu hay biết và rồi đặc tính của các thực tại một ngày nào đó có thể hoàn toàn được xuyên thấu và được biết rõ như chúng là.

Nếu mọi người hiểu được giá trị lớn lao của Giáo pháp, nếu họ thấy rằng sự thật của Giáo pháp mang lại lợi ích cho họ và rằng một ngày nào đó họ có thể xuyên thấu chân lý ấy, dù không phải ngay ngày hôm nay, họ sẽ không bị nản chí. Họ sẽ tiếp tục lắng nghe và nghiên cứu các thực tại mà Đức Phật đã thuyết giảng chi tiết và khi ấy, sẽ không có sự lơ là về các thực tại, sẽ có duyên cho sự sinh khởi của chánh niệm.

Đức Phật thuyết giảng về các thực tại và chúng là như vậy, chúng không thể thay đổi thành một cái gì đó khác. Trong *Chú Giải Đối Ngữ– Pañcappakaraṇatthakathā* (Chương XXI, §188), Chú giải cho Bộ *Kathāvatthu* (*Các Điểm Dị Biệt*), một trong các chủ đề được thảo luận là liệu ta có thể làm cho sāsana (sự hoằng pháp của Đức Phật) mới mẻ, thay đổi cho khác đi; liệu ta có thể biến tứ niệm xứ thành một cái gì đó khác, hay khiến pháp bất thiện trở thành pháp thiện.

Tất cả mọi người cần thẩm xét điểm này. Ta cần suy xét xem liệu thiện pháp và bất thiện pháp có thể thay đổi, liệu bất thiện pháp có thể trở thành thiện pháp. Liệu tứ niệm xứ có thể thành một thứ khác?

Nếu ta suy xét nhân và quả một cách đúng đắn, ta có thể hiểu rằng, các pháp mà Đức Thế tôn đã thuyết giảng không thể thay đổi. Ngài đã chứng ngộ Giáo pháp và dạy sự thật cho chúng sinh. Ai đó có thể hiểu sai về thực tại, nhưng không ai có thể thay đổi đặc tính thực sự của thực tại.

Có nhiều khía cạnh về sự muôn màu vẻ của tâm. Như ta đã thấy, tâm được phân loại theo nhiều cách khác nhau và điều ấy chỉ ra tính đa dạng của nó. Ta đọc trong *Chú Giải Bộ Pháp Tụ* (*Atthasālinī*, Quyển I, Phần II, Chương I, §64) rằng tâm muôn màu vẻ bởi các đối tượng khác nhau mà nó kinh nghiệm. Tâm có thể kinh nghiệm bất kỳ loại đối tượng nào, bất kể nó đa dạng hoặc phức hợp tới mức nào. Tâm kinh nghiệm thực tại chân đế cũng như khái niệm và nó biết ngôn từ chỉ khái niệm. Nó biết ngôn từ được dùng trong các ngôn ngữ khác nhau, nó biết tên gọi và nghĩ về nhiều câu chuyện khác nhau. Như vậy, tâm muôn màu vẻ bởi các đối tượng muôn màu vẻ.

Tâm nhận biết, biết rõ đối tượng, đó là đặc tính riêng của nó (sabhāva lakkhaṇa). Cũng có các đặc tính chung (samaññā lakkhaṇa) của tất cả các thực tại hữu vi, tức là ba đặc tính vô thường, khổ và vô ngã. Tâm có ba đặc tính này.

Ta đọc trong *Chú Giải Bộ Pháp Tụ* (Quyển I, phần IV, Chương I, §112) về các đặc tính cụ thể, chức năng, biểu hiện và nhân gần của tâm.

Đặc tính của nó là nhận biết một đối tượng.

Chức năng của nó là làm người cầm đầu, là điềm báo trước. Giống như một người canh trạm gác, ngồi giữa ngã đường đô thị. Người lính gác nhận biết từng người dân hay khách thăm đi qua, cái tượng trưng cho đối tượng. Như vậy, tâm là người cầm đầu trong việc nhận biết một đối tượng.

Biểu hiện của nó là kết nối, tương tục. Ta đọc, "tâm sinh khởi tiếp sau ngay khi tâm trước vừa diệt đi, tạo nên một chuỗi tương tục". Tâm sinh và diệt nối tiếp nhau.

Cận nhân của tâm là danh pháp và sắc pháp. Tâm là một pháp hữu vi (saṅkhāra dhamma). Pháp hữu vi không thể tự sinh khởi một mình và vì vậy, tâm không thể sinh khởi mà không có các tâm sở đồng sinh. Trong các cõi có ngũ uẩn, tâm phụ thuộc vào danh pháp cũng như sắc pháp để làm duyên cho nó sinh khởi. Trong các cõi chỉ có danh, tức là các cõi phạm thiên sắc giới, cận nhân cho sự sinh khởi của tâm là các danh pháp, tức là các tâm sở.

****

Câu hỏi

1. Cái gì là nhân của sự đa dạng của sắc pháp mà ta thấy ở cây cối, hoa trái, núi và sông, trong các đồ vật mà ta sử dụng?

2. Liệu tâm có thể kinh nghiệm các đối tượng khác ngoài pháp chân đế hay không?

PHẦN III
KHÁI NIỆM

CHƯƠNG 25
KHÁI NIỆM (I)

Pháp chân đế (paramattha dhamma)[205] là các thực tại; chúng không phải là chúng sinh, con người, hay tự ngã. Các pháp chân đế sinh khởi bao gồm tâm (citta), tâm sở (cetasika) và sắc (rūpa)[206]. Mỗi một thực tại có đặc tính riêng của nó. Chúng sinh khởi bởi các duyên và diệt đi rất nhanh. Nếu ta không biết đặc tính của tâm, tâm sở và sắc, tức là các thực tại chân đế sinh rồi diệt đi, tiếp nối nhau một cách nhanh chóng, thì ta chỉ biết đến khái niệm mà thôi. Ta cho danh và sắc[207], cái sinh và diệt đi một cách liên tiếp, là những thứ tồn tại kéo dài. Như thế, chúng ta sống trong thế giới chế định (sammutti sacca). Khi các thực tại xuất hiện, ta dính mắc vào hình dạng vào một "khối", ta cho các thực tại mong manh là những thứ thực sự tồn tại.

Tuy nhiên, khi ta đã nghiên cứu về pháp chân đế và biết được trí tuệ được phát triển như thế nào, có thể có sự hay biết về các đặc tính xuất hiện và trí tuệ (paññā) có thể trở nên sắc bén hơn. Khi ấy có thể có sự liễu ngộ các tầng tuệ, là trí tuệ hiểu biết rõ ràng về các thực tại sinh và diệt ở khoảnh khắc này. Ta sẽ thấy một cách rõ ràng rằng không có chúng sinh, con người hay tự ngã. Ta sẽ biết rằng chỉ có các thực tại chân đế xuất hiện một mình ở một thời điểm. Điều này tương ứng với sự thật mà Đức Phật đã chứng ngộ tại thời điểm Ngài đạt giác ngộ và rồi giáo hóa cho những người khác.

Vô minh bắt rễ một cách rất sâu dày và ngoan cố. Nó khiến ta luôn dính mắc vào các khái niệm và cho các thực tại là đồ vật, là chúng sinh, là con người. Kể từ khoảnh khắc của thức tái tục, luôn luôn có các danh và sắc sinh và diệt tiếp nối cái này sau cái khác. Khi chúng ta rời khỏi bụng mẹ và bước vào thế giới này, ta kinh nghiệm đối tượng giác quan qua sáu căn. Ta thấy, nghe, ngửi, nếm và kinh nghiệm lạnh và nóng qua thân căn. Ta không biết cái xuất hiện qua mắt chỉ là một loại thực tại có thể được thấy, tức là đối tượng thị giác.

Các thực tại luôn sinh và diệt nối tiếp nhau từ khoảnh khắc này đến khoảnh khắc khác, nhưng dường như chúng không sinh diệt chút nào và ta cho chúng là "cái gì đấy". Ta dính mắc vào ý niệm về mọi thứ dưới dạng một

"đống" hay một "khối" (gaṇa paññatti). Điều đó diễn ra kể cả khi ta chưa biết đến tên quy ước của chúng. Kể cả trẻ nhỏ chưa biết nói, chưa biết ngôn từ để chỉ tên gọi của mọi vật, cũng như các con động vật, đều có ý niệm về một "khối". Khi một đứa trẻ lớn lên, nó học nghĩa của những từ được sử dụng trong ngôn ngữ để chỉ các khái niệm. Khi ấy, thì đứa trẻ sẽ trở nên quen thuộc với thế giới của sự thực chế định.

Nếu ta chỉ biết đến sự thực chế định mà không phát triển hiểu biết đúng về danh (nāma) và sắc (rūpa), các thực tại xuất hiện dường như không sinh và diệt. Có vẻ như ta đang thấy đồ vật, con người và chúng sinh. Ta có thể chạm vào cái cốc, một cái đĩa, một cái thìa, hay một cái dĩa, nhưng trên thực tế, đó chỉ là một yếu tố gọi là địa đại[208] hay tính cứng đang được xúc chạm. Hàng ngày chúng ta thấy gì và chạm gì? Khi ta chạm vào cái gì đấy, ta không có thói quen nhận ra rằng chính thực tại là tính cứng là cái có thể được xúc chạm. Ta có cảm giác là mình đang chạm vào một một cái thìa, một cái dĩa hay một cái ly.

Vì các thực tại sinh và diệt tiếp nối nhau rất nhanh chóng, ta dính mắc vào hình và dạng của mọi thứ, vào một "đống" hay một "khối". Dường như là cái thìa cứng, cái dĩa cứng, cái ly cứng, cái đĩa cứng. Nhưng trên thực tế, cái được chạm chỉ là một sắc cứng, là yếu tố cứng. Vì chúng ta nhớ những hình dạng khác nhau, ta biết rằng ly không phải là đĩa, thìa không phải là dĩa. Cái là thực theo nghĩa tuyệt đối chỉ là sắc pháp với đặc tính cứng, nhưng ta lại chỉ nhớ cái là thực theo nghĩa chế định. Ta nhớ rằng đĩa để đựng thức ăn, bát để đựng canh và thìa để xúc thức ăn.

Chúng ta nhìn nhận theo chế định những thứ mà trên thực tế chỉ là các yếu tố khác nhau. Ví dụ, khi ta thấy đài hay tivi, ta cho rằng chúng bao gồm sắt, nhựa và các vật liệu khác. Tuy nhiên, trên thực tế, tất cả các yếu tố cấu thành chỉ là các loại sắc khác nhau. Ta có thể quên mất đặc tính của danh pháp và sắc pháp đang xuất hiện một mình ở một thời điểm và rồi diệt đi. Ta nhớ những thuật ngữ chế định về những thứ xuất hiện sau khi thấy qua mắt. Càng ngày càng cần có thêm nhiều thuật ngữ chế định vì luôn có các sáng chế mới mỗi ngày. Khi ta biết về hình và dạng của những thứ khác nhau đang xuất hiện dưới dạng một đống hay một khối, ta đang biết đến khái niệm, đến sự thật chế định chứ không phải sự thật tuyệt đối.

Chúng ta biết khái niệm về một khối, hay một đống (gaṇa paññatti), bởi kinh nghiệm về đối tượng thị giác. Ngoài ra, ta cũng biết khái niệm về âm thanh (sadda paññatti), chúng ta biết nghĩa của các âm thanh. Tất cả những điều này xảy ra trong cuộc sống hàng ngày. Chúng ta cần phải biết một cách chính xác cái gì là sự thật tuyệt đối và cái gì là sự thật chế định. Sự thật chế định thì không phải là thực, theo nghĩa tuyệt đối. Chúng ta nhận ra hình và dạng của vạn vật và chúng trở thành ly, đĩa, thìa, đài phát thanh, cái xe hay cái tivi.

Con người có thể tạo ra âm thanh để hình thành ngôn từ; họ sử dụng thuật ngữ chế định để đặt tên cho những gì xuất hiện. Nhờ vậy, ta có thể hiểu những gì đang nói tới. Các con vật không thể sử dụng ngôn ngữ để biểu đạt giống như con người. Âm thanh là một thực tại. Nhiều âm thanh khác nhau tạo nên từ ngữ hay tên gọi. Sẽ không thể có từ ngữ hay tên gọi mà không có âm thanh. Khi một người có nhãn căn, người ấy có thể thấy những thứ khác nhau, nhưng người ấy cũng cần có âm thanh lời nói để tạo nên từ ngữ và tên gọi để biểu đạt những gì mình thấy. Khi một người biết được ý nghĩa của các âm thanh tạo nên ngôn từ, người ấy có thể nói; có thể đặt tên cho mọi thứ và nói chuyện về nhiều chủ đề. Tất cả chúng ta đều dính mắc vào các tên gọi sử dụng trong ngôn ngữ chế định.

Chúng ta cũng cần phải biết các thực tại tuyệt đối. Chúng ta cần biết đặc tính của âm thanh, là loại thực tại có thể được nghe. Thực tại của âm thanh được đặt tên khác nhau trong những ngôn ngữ khác nhau. Trong tiếng Anh người ta dùng từ "sound" để nói đến thực tại ấy, trong tiếng Pāli nó được gọi là "sadda rūpa" (nhĩ sắc). Dù chúng ta có đặt tên chúng là gì, đó vẫn là một thực tại có đặc tính riêng của nó: đó là một sắc xuất hiện qua tai. Đó không phải là danh, cái là thực tại kinh nghiệm.

Chú giải cho cuốn *Vi Diệu Pháp Toát Yếu* (*Abhidhammattha Sangaha*)[209], cuốn *Abhidhammattha Vibhāvinī*, (quyển 8) có đưa ra lý giải về thực tại chân đế (paramattha dhamma) và thực tại chế định (sammuti paññatti). Chủ đề này liên quan đến cuộc sống hàng ngày của chúng ta. Nó có ý nghĩa rất sâu sắc và vì vậy, cần phải được hiểu một cách đúng đắn. Sở dĩ có tên gọi là bởi vì có thực tại âm thanh. Âm thanh tạo nên tên gọi, trong tiếng Pāli là nāma (danh – tên gọi). Tuy nhiên, trong bối cảnh này, từ nāma không chỉ

đến danh pháp là một thực tại kinh nghiệm. Danh chuyển tải ý nghĩa của mọi thứ (nó "nghiêng về" vì trong tiếng Pāli, "namati" có nghĩa là hướng tới, nghiêng về). Theo phụ chú giải, có hai loại danh: thứ nhất là các danh phù hợp để chuyển tải ý nghĩa và thứ hai là các danh được sử dụng bởi sở thích.

Trong cuộc sống thường nhật, chúng ta nói về gì? Tại sao chúng ta nói? Chúng ta nói vì để người khác có thể hiểu chủ đề mà chúng ta muốn đề cập. Như vậy, khi ấy nhĩ sắc (âm thanh) có chức năng là một danh (nāma-tên), nó hướng tới, nó chuyển tải ý nghĩa của các chủ đề khác nhau mà chúng ta muốn cho người khác biết. Việc người khác có hiểu được ý nghĩa của những gì ta nói và chủ đề nói tới đều tùy thuộc vào ngôn từ mà chúng ta sử dụng để truyền tải ý nghĩa; nó lệ thuộc vào loại ngôn ngữ mà ta sử dụng để diễn đạt.

Cuốn *Abhidhammattha Vibhāvinī* bàn luận về một vài khía cạnh khác nhau liên quan đến các loại danh (tên). Nó phân biệt bốn loại danh. Có những loại danh thường được người ta quy ước với nhau (sāmañña nāma), chẳng hạn như trời, mưa, gió hay lúa. Có những loại danh thể hiện một phẩm chất đặc biệt (guṇa nāma), chẳng hạn như Đức Phật Ứng cúng Chánh đẳng giác (Arahat Sammāsambuddho)[210]. Người nào không có những phẩm chất đặc biệt của một vị Phật thì không thể có danh hiệu ấy. Có những loại danh thể hiện hoạt động (kiriyanāma), và những loại danh được đặt ra theo sở thích của từng người. Pháp rất phức hợp và chi tiết. Chúng ta cần phải nghiên cứu tất cả các thực tại mà Đức Phật đã chứng ngộ và thuyết giảng cho chúng sinh. Ngài muốn giúp mọi người hiểu được bản chất của các thực tại đang xuất hiện. Cuốn *Abhidhammattha Vibhāvinī* nói:

Hỏi: Vì lý do gì Đức Phật đã thuyết Pháp nhiều và chi tiết đến vậy?

Trả lời: Bởi vì Ngài muốn giúp ba loại chúng sinh: có những chúng sinh chậm hiểu về danh, có những chúng sinh chậm trong hiểu về sắc, có những chúng sinh chậm hiểu về cả danh và sắc.

Căn cơ của họ khác nhau. Một số có những căn cơ bén nhậy, một số có căn cơ trung bình và một số khác có căn cơ chậm lụt. Có những người thích lời

giảng ngắn gọn, có những người thích lời giảng trung bình và có những người thích lời giảng chi tiết.

Những người trong nhóm chậm hiểu về danh thì có thể hiểu được thực tại được giảng theo ngũ uẩn[211], bởi vì danh được phân thành bốn uẩn và như vậy nó chi tiết hơn. Những người chậm hiểu về sắc thì có thể hiểu thực tại giảng theo các xứ (Āyatana)[212]. Ngũ căn và đối tượng của ngũ căn là mười loại sắc, hay các xứ (Āyatana). Còn dhammāyatana lại bao gồm cả danh và sắc. Như vậy, trong cách phân chia này, sắc được giải thích chi tiết hơn. Những người chậm hiểu cả danh và sắc có thể hiểu được thực tại giảng theo các giới (dhātu)[213], bởi vì trong cách phân chia này, cả danh và sắc được giảng một cách chi tiết.

Chúng ta cần phải suy xét xem chúng ta thuộc loại người chỉ chậm hiểu danh, hay chỉ chậm hiểu sắc, hay chậm hiểu cả danh và sắc. Nếu chúng ta chậm hiểu cả danh và sắc thì chúng ta cần phải nghe Pháp một cách thường xuyên và nghiên cứu những khía cạnh khác nhau của Giáo pháp một cách chi tiết. Điều ấy rất cần thiết để có được hiểu biết đúng về các thực tại và để vun bồi mọi loại thiện pháp. Bằng cách ấy, sẽ có trợ duyên cho tứ niệm xứ (satipaṭṭhāna) sinh khởi hay biết các đặc tính của các thực tại khi chúng xuất hiện một cách tự nhiên trong cuộc sống hàng ngày.

Cuốn *Abhidhammattha Vibhāvinī* phân biệt sáu loại khái niệm là các danh – tên (nāma-paññatti), như sau:

1. **Vijjamāna paññatti**: là các khái niệm được dùng để chỉ những thứ có thực, ví dụ như các từ sắc (rūpa), danh (nāma), thọ (vedanā), tưởng (saññā)[214]
2. **Avijjamānena paññatti**: là các khái niệm được dùng để nói tới những thứ không có thực, ví dụ như: người Thái hay người nước ngoài. Các khái niệm này không thể hiện các thực tại tuyệt đối như danh pháp bao gồm tâm (citta) và tâm sở (cetasika) và sắc (rūpa). Người Thái hay người nước ngoài không có thực theo nghĩa tuyệt đối, đó chỉ là những khái niệm quy ước (sammutti dhamma). Liệu tâm bất thiện (akusala citta)[215] có thể

là người Thái hay người nước ngoài được không? Tâm bất thiện là thực tại tuyệt đối, đó là một pháp có đặc tính riêng của nó, không phải là người Thái hay người nước ngoài.

3. **Vijjamānena avijjamāna paññatti**: là các khái niệm về cái không tồn tại (không có thực) dựa trên cái tồn tại (có thực). Chẳng hạn thành ngữ "người có lục thông"[216], thì lục thông là có thực, nhưng người thì không có thực. Vì vậy, khái niệm này thể hiện cả cái có thực và cái không có thực.
4. **Avijjamānen avijjamāna paññatti**: là các khái niệm về cái tồn tại (có thực) dựa trên cái không tồn tại (không có thực). Ví dụ thành ngữ "giọng nói của người phụ nữ", âm thanh là cái có thực nhưng người phụ nữ là không có thực.
5. **Vijjamānen avijjamāna paññatti**: là các khái niệm về cái có thực dựa trên cái có thực. Ví dụ như thuật ngữ "cakkhu-viññāṇa" (nhãn thức). Cakkhu (mắt) là một thực tại, nó chính là sắc nhãn căn (cakkhuppasāda-rūpa) và viññāṇa (thức) cũng là một thực tại, là nói đến thực tại kinh nghiệm.
6. **Avijjamānena avijjamāna paññatti**: là các khái niệm về cái không có thực dựa trên cái không có thực. Ví dụ như thuật ngữ "con trai của nhà vua". Cả vua và con trai đều không có thực. Đó là các pháp chế định.

Có các đối tượng là có thực và các đối tượng không phải là thực. Đối tượng được kinh nghiệm qua sáu căn môn và có thể được xếp làm sáu loại.

- Đối tượng thị giác (rūpārammaṇa), được biết qua nhãn môn
- Âm thanh (saddārammaṇa) được biết qua nhĩ môn
- Mùi, được biết qua tỷ môn
- Vị, được biết qua thiệt môn
- Đối tượng xúc chạm, được biết qua thân môn
- Pháp trần (dhammārammaṇa), được biết qua ý môn

Đối tượng thị giác là thực tại xuất hiện qua mắt, đó là đối tượng của các tâm lộ[217] sinh khởi dựa trên nhãn căn. Khi đối tượng thị giác đã diệt đi, có nhiều tâm hộ kiếp (bhavanga-citta)[218] sinh và diệt và sau đó các tâm lộ của lộ trình ý môn sẽ kinh nghiệm đối tượng thị giác đã diệt đi rồi. Như vậy,

đối tượng thị giác có thể được kinh nghiệm qua hai môn: nhãn môn và, sau khi các tâm hộ kiếp giữa hai lộ trình diệt đi, ý môn.

Âm thanh là thực tại xuất hiện qua tai, là đối tượng của các tâm lộ sinh khởi dựa trên nhĩ căn (sotappasāda rūpa). Nó xuất hiện qua ý môn sau khi đã có các tâm hộ kiếp giữa hai lộ trình này. Luôn phải có các tâm hộ kiếp sau mỗi lộ trình tâm, vì vậy, sẽ luôn có các tâm hộ kiếp giữa các lộ trình của ngũ môn và lộ trình của ý môn. Nghe âm thanh và biết nghĩa của cái được nghe là hai lộ trình khác nhau. Ta biết ý nghĩa của một từ là do các tâm của lộ trình ý môn nghĩ về từ đó. Các tâm này khác với các tâm trong lộ trình nhĩ môn kinh nghiệm âm thanh khi nó chưa diệt đi.

Mùi là thực tại xuất hiện qua mũi. Đó là đối tượng của các tâm sinh khởi dựa trên sắc tỷ căn. Sau các tâm hộ kiếp giữa các lộ trình, sẽ có các tâm của lộ trình ý môn kinh nghiệm mùi.

Vị là thực tại xuất hiện qua lưỡi, là đối tượng của các tâm sinh khởi dựa trên sắc thiệt căn. Sau các tâm hộ kiếp giữa các lộ trình, sẽ có các tâm của lộ trình ý môn kinh nghiệm vị.

Đối tượng của sự xúc chạm là lạnh, nóng, mềm, cứng, chuyển động và co dãn xuất hiện qua thân căn. Chúng là các đối tượng của các tâm sinh khởi dựa trên thân căn. Sau các tâm hộ kiếp giữa các lộ trình, sẽ có các tâm của lộ trình ý môn kinh nghiệm đối tượng xúc chạm.

Năm loại đối tượng của ngũ quan vừa nói tới có thể xuất hiện qua sáu cửa giác quan. Sau khi các tâm thuộc lộ trình nhãn môn sinh khởi và kinh nghiệm các đối tượng của lộ trình nhãn môn, chúng được tiếp nối bởi các tâm hộ kiếp, và rồi có các tâm thuộc lộ trình ý môn kinh nghiệm đối tượng thị giác qua ý môn. Cũng như vậy với kinh nghiệm về các đối tượng ngũ quan khác. Các đối tượng này được kinh nghiệm bởi các tâm thuộc lộ trình ngũ môn tương ứng và rồi, sau khi có các tâm hộ kiếp giữa hai lộ trình, chúng được kinh nghiệm qua ý môn. Và như vậy, mỗi đối tượng ngũ quan đều được kinh nghiệm qua môn tương ứng và sau đó qua ý môn. Chúng được kinh nghiệm qua sáu cửa giác quan: nhãn môn, nhĩ môn, tỷ môn, thiệt môn, xúc môn và ý môn.

Có một loại đối tượng khác gọi là pháp trần (dhammārammaṇa), loại đối tượng này chỉ được kinh nghiệm qua ý môn. Có sáu loại pháp trần:

- Các sắc thần kinh (pasāda rūpa)
- Các sắc vi tế (16 loại sắc vi tế – sukhumarūpa)[219]
- Tâm
- Tâm sở
- Niết bàn và
- Khái niệm (paññatti)

Năm trong sáu loại pháp trần này, bao gồm năm sắc thần kinh, các sắc vi tế, tâm, tâm sở và niết bàn đều là các pháp chân đế (paramattha dhamma). Khái niệm (paññatti) không phải là pháp chân đế.

Các tâm của lộ trình nhãn môn, bao gồm nhãn môn hướng tâm, nhãn thức, tiếp nhận tâm, suy đạt tâm và xác định tâm, các tốc hành tâm[220] và đăng ký tâm kinh nghiệm đối tượng thị giác còn chưa diệt đi. Chúng không có khái niệm là đối tượng.

Các tâm của lộ trình nhĩ môn kinh nghiệm âm thanh còn chưa diệt đi. Chúng không kinh nghiệm khái niệm là đối tượng. Cũng như vậy đối với các tâm thuộc lộ trình qua tỷ môn, lộ trình qua thiệt môn và lộ trình qua thân môn.

Khi các tâm lộ thuộc lộ trình ngũ môn đã diệt đi, có các tâm hộ kiếp giữa các lộ trình và rồi có các tâm thuộc lộ trình ý môn. Chuỗi tâm đầu tiên của lộ trình ý môn sinh khởi sau lộ trình ngũ môn sẽ kinh nghiệm đối tượng của lộ trình ngũ môn vừa diệt đi; chúng không có khái niệm là đối tượng.

Trong mỗi chuỗi của các tâm thuộc lộ trình ý môn, có hai hoặc ba loại tâm lộ, đó là: một sát na của ý môn hướng tâm, bảy sát na của tốc hành tâm và hai sát na của tâm mót (tadālambana-citta[221] – cũng là đăng ký tâm). Khi các chuỗi tâm thuộc lộ trình ý môn đầu tiên đã diệt đi, có nhiều tâm hộ kiếp tiếp nối xen kẽ. Sau đó là các chuỗi tâm thuộc lộ trình ý môn lấy khái niệm làm đối tượng (chẳng hạn như hình dạng hay hình ảnh về một cái gì đó theo "khối") dựa trên đối tượng ngũ quan đã tiếp nhận.

Khi chuỗi tâm thuộc lộ trình ý môn này đã diệt đi, có các tâm hộ kiếp tiếp nối xen kẽ và rồi lại có nhiều vòng lộ trình ý môn nối tiếp. Những lộ trình này sẽ biết ý nghĩa của cái gì đó. Chúng biết từ ngữ và tên gọi. Xen kẽ giữa các lộ trình khác nhau là các tâm hộ kiếp. Khi chúng ta biết rằng mình đang nhìn thấy mọi người hay mọi thứ khác nhau thì thực chất là tâm đang kinh nghiệm khái niệm chứ không phải là sắc chân đế. Đối tượng là pháp chân đế xuất hiện qua mắt thì chỉ là các màu khác nhau. Khi các tâm lộ thuộc lộ trình ý môn biết rằng có các chúng sinh, có con người và những thứ khác nhau, khi ấy tâm đang có đối tượng là khái niệm. Chúng biết về cái cụ thể đó là gì.

Các pháp chân đế (paramattha dhamma) không phải là khái niệm (paññatti dhamma). Các thực tại chân đế có đặc tính riêng của chúng và có thể được kinh nghiệm trực tiếp, kể cả khi ta không sử dụng ngôn từ để đặt tên cho chúng. Khái niệm không phải là các thực tại tuyệt đối. Chúng ta có thể thấy một bức tranh vẽ quả nho, quả xoài chẳng hạn và chúng ta có thể thấy quả nho, quả xoài thật. Vậy cái gì là khái niệm? Khi chúng ta thấy một bức tranh vẽ núi non, biển cả, hay cây cối, chúng ta biết đó là một bức tranh. Còn khi chúng ta thấy núi hay cây thật, liệu chúng ta có tin rằng đó là các thực tại chứ không phải chỉ là khái niệm?

Rõ ràng rằng các tên gọi chỉ là khái niệm vì chúng chuyển tải các đặc tính hay ý nghĩa của các hiện tượng. Tuy nhiên, kể cả khi ta chưa gọi ra tên, hay khi chưa có một tên gọi cụ thể, ta đã có thể có ý niệm về một "khối" hay một "đống". Có thể có ý niệm về một "cái gì đó" xuất hiện, mặc dầu ta chưa biết dùng ngôn từ nào để diễn tả ý nghĩa của nó. Khi ta biết cái đang xuất hiện là gì, thì dù ta không đặt tên cho nó, ta đã đang biết một khái niệm rồi.

Khi ta thấy một bức tranh vẽ trái cây hay trái cây thực, cả bức tranh và trái cây thực đều là các khái niệm. Khái niệm không phải là thực tại tuyệt đối. Như ta đã thấy, có nhiều khía cạnh khác nhau của khái niệm. Nó có thể là ý niệm về một khối hay một đống; hoặc nó có thể là một cái tên hay thuật ngữ để chỉ một cái gì đó có thực hoặc không có thực.

Đâu là sự khác biệt giữa trái cây thực sự và trái cây vẽ? Cái xuất hiện qua mắt khi ta thấy không phải là chúng sinh, con người hay những thứ khác

nhau. Bất kể ta đang thấy một bức tranh về chùm nho hay các quả nho thực sự, thực chất chỉ có màu là cái đang xuất hiện qua mắt. Chúng ta có thể tưởng rằng, chỉ có bức tranh mới là khái niệm và rằng quả nho thực thì không phải là khái niệm. Tuy nhiên, trên thực tế, cả quả nho thực và bức tranh xuất hiện đều là những đối tượng là các khái niệm được kinh nghiệm qua lộ trình ý môn. Các tâm của lộ trình nhãn môn chỉ kinh nghiệm màu đang xuất hiện. Các tâm của lộ trình ý môn kinh nghiệm khái niệm biết được ý nghĩa của một cái gì đó. Chúng biết rằng cái đó là gì. Chúng biết rằng có những quả nho. Như vậy, các tâm biết rằng đó là quả nho có khái niệm là đối tượng chứ không phải là pháp chân đế.

Khi ta thấy ai đó, chúng ta cần phải biết rằng về mặt bản chất cũng chỉ giống như thấy một bức tranh mà thôi, cả trong hai trường hợp, chúng ta chỉ biết một khái niệm. Rất khó tách biệt khái niệm ra khỏi thực tại. Chẳng hạn khi ta nhận thấy có một chiếc ghế. Đối tượng là thực tại chân đế xuất hiện qua mắt và đối tượng là thực tại chân đế xuất hiện qua thân căn không phải là khái niệm.

Câu hỏi: Tôi không hiểu rõ các thực tại chế định. Chẳng hạn, bây giờ tôi đang thấy cái bút. Bà nói rằng khi ta thấy cái bút thì chứng tỏ lộ trình nhãn môn đã diệt đi và khi đó có lộ trình ý môn. Tôi không biết tôi phải nghiên cứu và thực hành như thế nào để không cho lộ trình nhãn môn trôi qua mà không biết được điều ấy.

Sujin: Ta cần phải nghe Pháp để có thể thực sự hiểu khi đối tượng của tâm là một khái niệm và khái niệm được biết qua môn nào. Khi tâm lấy thực tại chân đế làm đối tượng, khi ấy không có chúng sinh, con người hay thứ này thứ kia, không có tự ngã. Ngay bây giờ đây, các thực tại chân đế đang sinh và diệt tiếp nối nhau một cách nhanh chóng đến mức dường như ta thấy một cái gì đấy, như một cái quạt chẳng hạn. Quạt quay và dường như chúng ta đang thấy các sắc (vật chất) đang chuyển động. Nhưng thực chất, có nhiều chuỗi tâm thuộc lộ trình tâm qua ý môn lấy khái niệm làm đối tượng. Vì vậy, đặc tính của thực tại chân đế bị che lấp. Ta không biết đặc tính thực sự của thực tại chân đế như chúng là.

Câu hỏi: Nếu vậy, làm sao ta có thể loại bỏ khái niệm?

Sujin: Điều đó là không thể. Tuy nhiên, ta cần phải hiểu một cách đúng đắn rằng, khi ta biết về chúng sinh, con người và thứ này thứ khác, ở những khoảnh khắc ấy đang có các tâm thuộc lộ trình ý môn lấy khái niệm làm đối tượng.

Câu hỏi: Tức là khi ấy có các tâm nghĩ đến ngôn từ có phải không?

Sujin: Kể cả khi ta không nghĩ đến ngôn từ, ta vẫn có thể biết khái niệm. Khi ta biết về hình dạng của thứ gì đó, khi ta có ý niệm về một cái gì đó theo khối hay biết ý nghĩa của một cái gì đó, hay nói cách khác là khi ta biết đó là gì, thì khi ấy đối tượng là một khái niệm, không phải là thực tại chân đế. Các đặc tính của thực tại cần được biết một cách thật chi tiết để sự sinh và diệt của chúng có thể được chứng ngộ. Một người có thể cho rằng mình không thấy một cái ghế sinh và diệt. Khi ta không thể phân biệt được các đặc tính khác nhau của thực tại chân đế khi chúng sinh khởi một mình ở một thời điểm, ta sẽ gom chúng thành một khối. Khi ta thấy một cái ghế là đang biết một khái niệm. Khái niệm thì đâu có sinh và diệt?

Về ví dụ bức tranh quả nho và quả nho thật, liệu có sự khác biệt nào khi ta chạm vào chúng và có kinh nghiệm xúc chạm qua thân căn? Tính cứng trong cả hai trường hợp có giống nhau không? Yếu tố cứng bắt nguồn từ các yếu tố khác nhau và đó là duyên để có những mức độ cứng mềm khác nhau. Tính cứng là thực tại xuất hiện qua thân căn, dù là trong bức tranh hay những quả nho thật.

Tuy nhiên, những quả nho trong tranh không có vị của quả nho thật. Người ta có thể nhận ra quả nho thật là bởi có những loại sắc khác nhau sinh khởi cùng nhau. Vị là một loại sắc; mùi là một loại sắc khác. Lạnh hoặc nóng, cứng hoặc mềm, chuyển động hay co dãn đều là các loại sắc sinh khởi cùng nhau và diệt đi rất nhanh rồi được tiếp nối bởi các sắc khác. Vì vậy, ta có ý niệm về một thứ dường như không diệt đi. Trên thực tế, các sắc tạo nên quả nho, chẳng hạn như cứng, mềm, nóng, lạnh hay vị đều diệt đi. Mỗi sắc chỉ tồn tại trong mười bảy sát na tâm, bất kể là màu gì, là âm thanh hay các loại âm thanh khác. Trí tuệ (paññā) cần suy xét các thực tại và biết chúng lần lượt một mình ở một thời điểm; nó sẽ chia chẻ hình khối được ghi nhớ bởi tưởng (saññā) thành các yếu tố khác nhau. Như thế, có thể thấy được rằng, cái ta cho là những thứ cụ thể thực chất chỉ là các thực tại chân đế,

mỗi cái có đặc tính riêng của chúng, sinh và diệt cùng nhau. Khi ta kết nối chúng lại và có một hình ảnh về một "khối", một tổng thể, là lúc có các tâm thuộc lộ trình ý môn lấy đối tượng là một ý niệm về hình khối.

Hỏi: Nếu biết qua ý môn rằng có một cái bút, như vậy là đúng hay sai?

Sujin: Như vậy không phải là sai. Đối tượng tại khoảnh khắc ấy là một khái niệm, thuộc pháp trần (dhammārammaṇa). Tuy nhiên, trí tuệ cần phải nhận ra được sự khác biệt giữa lộ trình ý môn và lộ trình nhãn môn. Khi không phát triển tuệ giác, ta không thể phân biệt được lộ trình ngũ môn và lộ trình ý môn và ta tưởng rằng có chúng sinh, có con người và thứ này thứ khác. Trong cuộc sống ta dính mắc vào gì? Tham (lobha) thích cái gì? Nó thích tất cả và như vậy có nghĩa là gì?

Người hỏi: Nó thích tất cả những gì dễ chịu

Sujin: Tham thích tất cả, kể cả khái niệm. Thế giới đầy ắp các khái niệm. Ta không thể ngừng thích thực tại chân đế cũng như khái niệm. Bất kể khi nào ta thích cái gì đó, ta không chỉ thích thực tại chân đế, mà còn thích cả khái niệm nữa. Chẳng hạn, khi ta thích một cái thắt lưng nào đó là ta thích màu xuất hiện qua mắt.

Người hỏi: Ta cũng thích cả mác của nó nữa.

Sujin: Ta thích tất cả. Khi ta nói rằng ta thích màu sắc, thì màu sắc đó là gì? Là màu của lông mày, của mắt, mũi hoặc miệng. Nếu không có màu xuất hiện, làm sao có thể có lông mày, mắt, mũi hay miệng? Sẽ không có được. Tuy nhiên, khi ta thấy màu như đỏ, xanh, ghi, xanh lơ, hay trắng, ta cần biết rằng màu chỉ là một thực tại xuất hiện qua mắt. Mặc thế, ta vẫn thích màu của mắt, của mũi, của miệng. Như vậy là ta thích khái niệm. Các thực tại chân đế là thực. Do đó, khi ta thích một thứ gì đó thì thực chất ta thích cả thực tại chân đế xuất hiện và các khái niệm được hình thành do bởi các thực tại chân đế đó.

CHƯƠNG 26
KHÁI NIỆM (II)

Cuốn *Chú Giải Bộ Pháp Tụ* (*Atthasālinī*, Quyển II, Phần II, Chương II, §400) giải thích về việc thu thúc lục căn. Ở đây, lục căn là các căn mắt, tai, mũi, lưỡi, thân và ý. Chúng ta đọc:

"Bị dính mắc vào vẻ bề ngoài, ham muốn tướng trạng như là nam, nữ, dễ chịu, v.v…đó là cơ sở của sự ô nhiễm."

Khi ta dính mắc vào tướng trạng bên ngoài là người nam hay người nữ, đối tượng khi ấy không phải là thực tại chân đế. Khi ta biết rằng mình đang thấy một người nam hay người nữ, ta không chỉ biết thực tại xuất hiện qua mắt, mà ta đang thấy một tướng (nimitta), tức là một khái niệm dựa trên cái xuất hiện qua mắt. Tướng trạng bên ngoài của người đàn ông hay phụ nữ là cơ sở của phiền não[222]. Thông qua sức mạnh của tham ái (chanda raga), ta cho hình ảnh đó là một thứ hấp dẫn. Khi ta thích một khái niệm như dây lưng chẳng hạn, điều ấy có nghĩa là dây lưng là một hình ảnh (nimitta) hấp dẫn. Ta dính mắc vào nó và bị tham ái ngự trị. Nếu như cái dây lưng không đẹp, nếu nó không phải là một hình ảnh hấp dẫn, ta sẽ không thích nó. Do bởi màu sắc xuất hiện qua mắt, có những tướng trạng khác nhau, hấp dẫn hoặc không hấp dẫn.

Chúng ta đọc tiếp trong *Chú Giải Bộ Pháp Tụ*:

"Dính mắc vào các chi tiết [anuvyañjana], tức là vào các cử chỉ của tay và chân, của nụ cười, tiếng cười, lời nói, nhìn thẳng, nhìn cạnh mé, cái được gọi là "chi tiết", từ sự thể hiện, biểu lộ của các phiền não."

Chi tiết làm duyên cho các phiền não xuất hiện. Khi một người thích một cái dây lưng, thì thực chất người ấy thích dáng vẻ, hình ảnh và các chi tiết. Nếu tất cả các dây lưng đều giống hệt nhau, nếu không có nhiều chủng loại thì các chi tiết sẽ không có gì khác biệt. Tuy nhiên, có nhiều loại dây lưng và chúng khác nhau về mặt chi tiết. Các chi tiết tạo duyên cho sự sinh khởi của các loại phiền não khác nhau.

Câu hỏi: Nếu chúng ta không dính mắc vào khái niệm, tôi e rằng chúng ta sẽ không biết đó là cây bút?

Sujin: Không phải vậy, chúng ta cần phải biết các thực tại đúng với sự thực. Cái xuất hiện qua mắt diệt đi và rồi có các tâm thuộc lộ trình ý môn sinh khởi sau đó và biết một khái niệm. Tuệ giác (paññā) cần phải biết thực tại như chúng là. Nó cần phải biết đối tượng thị giác là gì, cái xuất hiện qua nhãn môn. Nó cần phải biết rằng khoảnh khắc tâm kinh nghiệm đối tượng thị giác khác với khoảnh khắc tâm kinh nghiệm một khái niệm. Như vậy, ta có thể buông bỏ ý niệm cho rằng đối tượng thị giác đang xuất hiện là chúng sinh, là con người, hay đồ vật; chúng ta có thể buông bỏ cái là cơ sở của sự dính mắc. Chúng ta cần phải hiểu rằng khi có ý niệm về một người đàn ông, một người phụ nữ, chúng sinh hay mọi người là lúc đối tượng của tâm là một hình ảnh hay khái niệm được hay biết qua ý môn. Khi phát triển tứ niệm xứ (satipaṭṭhāna), để có thể chứng ngộ được sự sinh và diệt của danh (nāma) và sắc (rūpa), chúng ta cần phải biết các đặc tính của của thực tại khi chúng sinh khởi một cách tự nhiên. Cần phải biết rằng các pháp chân đế (paramattha dhamma) không phải là khái niệm. Chúng ta cần phải phát triển tuệ giác khi các thực tại xuất hiện qua mắt, tai, mũi, lưỡi, thân và ý môn.

Câu hỏi: Có phải Bà nói rằng khái niệm là một loại pháp trần (dhammārammaṇa) phải không?

Sujin: Khái niệm là pháp trần. Đó là một đối tượng chỉ có thể được biết qua ý môn.

Câu hỏi: Cũng có những pháp chân đế là pháp trần đúng không?

Sujin: Có sáu loại pháp trần[223]. Trong đó năm loại là các pháp chân đế và một loại không phải là pháp chân đế. Ta cần phải biết khi nào đối tượng là khái niệm. Khi một đối tượng không phải là pháp chân đế (paramattha dhamma) khi ấy đối tượng là khái niệm.

Khi ta nghĩ về các khái niệm trong cuộc sống hàng ngày thì các đặc tính của pháp chân đế được kinh nghiệm qua sáu căn bị che lấp. Vì vậy, các thực tại không được biết như chúng là. Ta không biết rằng cái xuất hiện qua mắt không phải là một chúng sinh, một con người hay một tự ngã. Cái xuất hiện và in dấu lên nhãn căn thực chất chỉ là màu. Khi nào tuệ giác sẽ trở nên sắc bén đủ để biết được sự thực khi có cái thấy?

Khi sự thực được biết, ta sẽ từ bỏ ý niệm rằng có một tự ngã, có chúng sinh hay con người. Ta sẽ có khả năng phân biệt được đối tượng nào là pháp chân đế, đối tượng nào là khái niệm và ta sẽ có cái hiểu đúng về các đối tượng xuất hiện qua sáu môn.

Câu hỏi: Đối tượng nào được kinh nghiệm khi ta ngủ mơ?

Sujin: Tất cả mọi người, trừ các vị A la hán, đều ngủ mơ. Khi thức dậy, ta nói rằng trong giấc mơ ta thấy một người thân bị chết. Khi ta mơ, ta thấy pháp chân đế hay khái niệm? Nếu không suy xét về điều này, ta sẽ không thấy được sự thực. Dường như ta có thể thấy thực sự trong giấc mơ của mình. Tuy nhiên, nếu ta hỏi một người cái anh ta thấy trong mơ là gì, người ấy sẽ trả lời rằng người ấy thấy con người, Bà con và bạn bè, rằng người ấy thấy các chúng sinh khác nhau. Như vậy, khi ngủ mơ, ta chỉ thấy khái niệm mà thôi. Tại những khoảnh khắc ấy, các tâm của lộ trình nhãn môn không sinh khởi bởi vì chúng ta đang ngủ. Tuy nhiên, lại có các tâm sinh khởi trong lộ trình ý môn làm công việc suy nghĩ, chúng thấy con người và chúng sinh. Khi ngủ mơ, ta nghĩ về các khái niệm được biết nhờ những gì thấy, nghe hay kinh nghiệm từ trước qua các căn khác nhau.

Cũng như vậy, khi đọc về các chủ đề khác nhau trên báo chí hay xem tranh ảnh là ta đang nghĩ về khái niệm mà thôi. Ta không biết các đặc tính của thực tại chân đế đang xuất hiện. Ta không biết sự khác biệt giữa các khái niệm và các thực tại. Khi ta đọc hay làm các nhiệm vụ hàng ngày, có cái thấy về các đối tượng xuất hiện qua mắt, nhưng ta chỉ chú ý đến các khái niệm và tiếp tục suy nghĩ về chúng.

Khái niệm được biết dựa trên những gì được nghe. Một đứa trẻ nhỏ nghe âm thanh nhưng chưa biết ngôn từ; nó chưa hiểu ngôn ngữ chế định. Nó thấy, nghe, ngửi, nếm và kinh nghiệm đối tượng xúc chạm, nó kinh nghiệm đau, giận dữ, thích, không thích và nó khóc. Tuy nhiên, nó không biết ngôn từ để có thể diễn tả cảm xúc của nó, nó chưa thể nói được cho đến khi lớn hơn. Liệu có ai nhớ được tất cả những gì xảy ra từ khi mình sinh ra không? Thấy, nghe và các nhận thức khác sinh khởi nhưng ta không thể sử dụng ngôn từ để diễn đạt chừng nào chưa hiểu nghĩa của các từ được sử dụng trong ngôn ngữ. Đó là lý do khiến ký ức về thời ấu thơ thường bị quên lãng. Khi ta lớn lên, ta biết ý nghĩa của các âm thanh khác nhau tạo nên từ

vựng trong ngôn ngữ và được sử dụng để diễn đạt. Ta có thêm ngày càng nhiều các dấu ấn qua mắt, tai và kết hợp các kinh nghiệm này lại, có nhiều loại sự kiện của cuộc đời có thể được ghi nhớ. Thế giới của sự thực tương đối hay chế định mở rộng hơn và không có điểm dừng cho sự phát triển của nó.

Khi đọc một câu chuyện, ta cũng muốn thấy các hình ảnh sống động của nó và nghe được âm thanh tương ứng. Ta cần nhận ra thế giới của sự thực chế định che lấp các thực tại (pháp chân đế) tới mức nào. Ta cũng cần phải suy xét xem những gì là khái niệm, không phải là thực tại chân đế khi ta xem tivi, xem kịch, hay nhìn mọi người nói chuyện. Dường như những người đang đóng phim trên tivi là những người thực, nhưng câu chuyện và những người đóng vai trong đó chỉ là các khái niệm mà thôi. Các pháp chân đế xuất hiện rất nhanh và được tiếp nối bởi các thực tại khác. Khi ta biết một người cụ thể là lúc đối tượng của tâm là khái niệm.

Các đặc tính của thực tại chân đế bị che lấp bởi vô minh (avijjā), cái không biết sự khác biệt giữa các pháp chân đế (paramattha dhamma) và các khái niệm (paññatti). Vì vậy, ta không thể nhận ra được rằng các đối tượng xuất hiện qua mắt, tai, mũi, lưỡi, thân và ý môn không phải là chúng sinh, con người hay tự ngã. Nếu ta nghiên cứu tâm, tâm sở và sắc ngày càng chi tiết hơn thì hiểu biết về Giáo pháp ở mức độ tư duy sẽ ngày một phát triển. Hiểu biết này được tích lũy và dần dần tạo duyên cho sự sinh khởi của chánh niệm có thể hay biết đặc tính của các pháp chân đế, nhờ vậy có bớt dính mắc vào tướng trạng (nimitta) và vào các chi tiết (anuvyañjana), những thứ là các dạng khác nhau của khái niệm.

Câu hỏi: Liệu khái niệm có thể là đối tượng cho tứ niệm xứ (satipaṭṭhāna) được không?

Sujin: Không thể.

Câu hỏi: Theo những gì tôi vừa nghe, thì dường như là khái niệm có thể là đối tượng của tứ niệm xứ.

Sujin: Chỉ có pháp chân đế mới có thể là đối tượng của tứ niệm xứ. Khi vị in dấu lên sắc là thiệt căn, có duyên cho sự sinh khởi của các tâm kinh nghiệm vị qua thiệt môn. Trước tiên có ngũ môn hướng tâm rồi có thiệt

thức, tiếp nhận tâm, suy đạt tâm, xác định tâm, các chặp tốc hành tâm và các tâm mót. Sau đó vị diệt đi và như vậy, không có quả nho nào cả theo nghĩa tuyệt đối. Tuy nhiên, khi ta kết nối các thực tại khác nhau thành một "khối", chẳng hạn như quả nho, khi ấy đối tượng là khái niệm.

Tứ niệm xứ được phát triển khi có chánh niệm về các đặc tính của pháp chân đế và chúng được nhận ra không phải là chúng sinh, con người hay tự ngã. Khi chánh niệm không sinh khởi, các đặc tính của pháp chân đế không thể được hiểu, mà chỉ có các khái niệm được biết tới mà thôi. Khi ấy sẽ luôn có ý niệm về chúng sinh, con người hay tự ngã.

Câu hỏi: Bà nói rằng các khái niệm được biết qua ý môn, vì vậy, tôi đồ rằng, nếu có thể có chánh niệm qua ý môn, khái niệm có thể là đối tượng của tứ niệm xứ.

Sujin: Để có thể hiểu hơn về tứ niệm xứ, ta cần phải bắt đầu ở chính khoảnh khắc này. Có khái niệm khi bạn nghe âm thanh hiện giờ không? Âm thanh là một pháp chân đế, khi tâm biết ý nghĩa của âm thanh, nó biết khái niệm và nó biết khái niệm ấy qua ý môn. Tâm nghĩ về các từ khác nhau. Chánh niệm có thể sinh kèmvà hay biết tâm đó và như vậy có thể sinh khởi hiểu biết rằng đó chỉ là một loại tâm suy nghĩ về ngôn từ.

Câu hỏi: Như vậy tứ niệm xứ có thể biết được thực tại của suy nghĩ, nhưng nó không thể biết khái niệm. Theo như tôi hiểu, mỗi lộ trình qua ngũ môn sẽ đều được tiếp nối bởi lộ trình qua ý môn và không thể nào khác được. Khi có cái thấy, có một lộ trình qua nhãn môn, sau đó có các tâm hộ kiếp và rồi có các tâm của lộ trình qua ý môn kinh nghiệm đối tượng thị giác, có đúng như vậy không?

Sujin: Các tâm lộ của lộ trình ý môn tiếp nối các tâm lộ của lộ trình ngũ môn sẽ phải kinh nghiệm cùng sắc đó. Nếu các tốc hành tâm của lộ trình ngũ môn là tâm tham căn thì các tốc hành tâm của lộ trình qua ý môn đầu tiên sau lộ trình qua ngũ môn cũng phải cùng một loại tâm tham căn[224]. Lộ trình tâm qua ý môn tiếp nối vô cùng nhanh sau lộ trình tâm qua ngũ môn. Về điều này, có một ví dụ về con chim đậu trên một cành cây. Ngay khi con chim đậu lên cành thì bóng của nó đã xuất hiện trên mặt đất. Cũng như vậy, khi đối tượng được kinh nghiệm qua ngũ môn và có các tâm hộ kiếp

tiếp nối sinh và diệt rất nhanh thì ngay lập tức nó được kinh nghiệm qua ý môn. Vì các tâm tiếp nối nhau rất nhanh, ta không biết rằng đối tượng thị giác được kinh nghiệm qua mắt chỉ là một pháp chân đế có thể xuất hiện bởi nó đã in dấu lên nhãn căn.

Câu hỏi: Khi có cái thấy qua mắt và ta biết rằng đây là cây bút, điều này chỉ ra rằng ta biết từ "bút" qua ý môn, có đúng không ạ?

Sujin: trước khi ta nghĩ được tới từ "bút", ta đã nghĩ đến khái niệm rồi. Khái niệm không phải chỉ là khái niệm âm thanh (sadda paññatti), một từ hay một cái tên.

Câu hỏi: Sau cái thấy, tôi nhớ lại cái được thấy. Như vậy khi ấy, đối tượng là khái niệm có phải không?

Sujin: Trong tiếng Pāli, thuật ngữ "paññatti" có nghĩa là "cái làm cho cái gì đó được biết", có nguồn gốc từ từ "paññāpeti".

Câu hỏi: Lộ trình ngũ môn có cần phải được tiếp nối bởi lộ trình ý môn để ý nghĩa của mọi thứ được biết không ạ?

Sujin: Năm đối tượng giác quan là đối tượng thị giác, âm thanh, mùi, vị và đối tượng xúc chạm xuất hiện qua hai môn. Như vậy, đối tượng thị giác xuất hiện qua nhãn môn rồi sau các tâm hộ kiếp ở giữa, có các tâm xuất hiện qua ý môn. Cũng như vậy, âm thanh, mùi, vị và đối tượng xúc chạm xuất hiện thông qua giác quan tương ứng và rồi thông qua ý môn.

Câu hỏi: Khi ta nếm một vị chua và ta nhận ra nó là chua thì ta đang kinh nghiệm khái niệm có phải không?

Sujin: Cái gì chua?

Câu hỏi: Chẳng hạn như quả cam chua.

Sujin: Vị là thực tại chân đế, khi ta nghĩ về một quả cam chua, khi ấy đối tượng là khái niệm. Từ "cam chua" là khái niệm âm thanh (sadda paññatti). Khi ta đặt tên cho một cái gì đó thì đối tượng là khái niệm về tên gọi, nāma-paññatti. Nếu không có âm thanh hay ngôn từ và nếu ta không nghĩ về ý nghĩa của hiện tượng, ta sẽ không chú ý quá mức đến đối tượng. Khi

âm thanh là đối tượng của các tâm trong lộ trình nhĩ môn và rồi của các tâm thuộc lộ trình ý môn, có tưởng (saññā) ghi nhớ ý nghĩa của các âm thanh khác nhau, tạo duyên cho các suy nghĩ về ngôn từ và tên gọi.

Mọi thứ đều có thể được đặt tên, chẳng hạn như bút mực, bút chì, bàn hay ghế. Không có pháp nào không được gọi dưới một cái tên. Mọi thứ đều có thể gọi tên, bởi các pháp đều có các đặc tính riêng biệt, cần thiết phải có các tên gọi để người ta biết đến chúng. Vì vậy, pháp là nhân cho việc định danh. Cuốn *Chú Giải Bộ Pháp Tụ* (*Atthasālinī*, Phần II, Chương II, §391) mô tả tiến trình định danh như sau:

"Không một chúng sinh hay đồ vật nào không được định danh. Cây cối trong rừng, đồi núi là lãnh địa của những người nông dân. Khi được hỏi, "Cây này là cây gì?", họ nói ra tên của cây ấy, chẳng hạn "cây Cucht", "cây Butea". Ngay cả về cái cây mà họ không biết tên, họ sẽ nói "Đó là cây không tên". Và như vậy, "Không tên" trở thành tên của cái cây đó".

Nếu không có tên thì rất khó để mọi người có thể hiểu nhau. Ngay cả các thực tại chân đế cũng cần phải đặt tên. Đức Phật dùng các khái niệm để phân loại các thực tại chân đế theo đặc tính của chúng, chẳng hạn như những thuật ngữ sau:

- Ngũ uẩn
- Mười hai xứ
- Mười tám giới
- Tứ Thánh Đế[225]
- Hai mươi hai căn[226]
- Các hạng người khác nhau (puggala)

Như vậy, Giáo pháp mà Đức Phật thuyết giảng cần nhiều thuật ngữ và tên gọi để có thể được người khác hiểu.

Cuốn *Chú Giải Bộ Pháp Tụ* sử dụng nhiều từ đồng nghĩa cho tên gọi khái niệm (nāma-paññatti), tức là các khái niệm là tên gọi – danh xưng[227]. Đó là sự diễn giải, biểu đạt ý nghĩa của một cái gì đó bằng ngôn ngữ (nirutti). Một tên gọi là một dấu hiệu riêng biệt để chỉ ý nghĩa của một cái gì đó (vyañcana). Có âm thanh được phát ra, đó là những chữ ghép lại thành từ

ngữ biểu hiện ý nghĩa của một cái gì đó (abhilāpa). Những từ đồng nghĩa này lý giải ý nghĩa của "nāma-paññatti" (tức là tên hay thuật ngữ). Một thuật ngữ khiến cho ý nghĩa của một thứ được biết tới. Ý niệm hay khái niệm được biết tới có thể được gọi là khái niệm. Như vậy, nhìn chung có hai loại khái niệm:

1. Cái được biết tới (paññāpiyatta hay atthapaññatti)
2. Cái làm cho biết tới (paññāpanato), tên gọi hay thuật ngữ giúp ta biết được ý nghĩa của vạn vật.

Nếu ta nhớ rằng có hai loại khái niệm thì sẽ dễ hiểu hơn khái niệm là gì. Có nhiều loại khái niệm và chúng có thể được phân chia theo nhiều cách khác nhau. Một trong các cách phân chia khái niệm là như sau (để biết thêm về các cách phân loại khác, xem *Vi Diệu Pháp Toát Yếu – Abhidhamma Sangaha*, ch. VIII, Mục 4, *Khái Niệm*):

1. Khái niệm tương tục (Saṇṭānapaññatti): tương ứng với sự liên tục của vạn vật, chẳng hạn như [khái niệm] đất đai, đồi núi, cây cối, là các khái niệm được hình thành dựa trên sự sinh diệt liên tục của các giới (dhātu)[228].
2. Khái niệm tổng thể – hình khối (Samūhapaññatti): tương ứng với hình thức cấu tạo của vật chất, biểu hiện bằng sự tổng hợp của nhiều phần, chẳng hạn như cỗ xe hay chiến xa.
3. Khái niệm chế định (Sammuttipaññatti), chẳng hạn như con người hay cá nhân, là các khái niệm hình thành từ ngũ uẩn.
4. Khái niệm địa phương (Disāpaññatti): khái niệm hay ý niệm liên quan đến chuyển động của mặt trăng, chẳng hạn như hướng tây hay hướng đông.
5. Khái niệm thời gian (Kālapaññatti): chẳng hạn như buổi sáng, buổi tối.
6. Khái niệm mùa (Māsapaññatti): khái niệm tương ứng với các mùa và các tháng. Mỗi tháng lại có một tên gọi, chẳng hạn như "Vesakha".
7. Khái niệm không gian (Akāsapaññatti): chẳng hạn như cái giếng hay cái động. Nó tới từ loại không gian không tiếp xúc với tứ đại.

8. Tướng khái niệm (Nimittapaññatti): tướng được hình thành trong sự phát triển samatha, chẳng hạn như tướng của một kasiṇa.

Ta đọc trong *Vi Diệu Pháp Toát Yếu* (Phần VIII, Mục 4, *Khái Niệm*, §4)

Tất cả những sự vật khác biệt ấy, mặc dầu theo ý nghĩa cùng tột (tức chân đế) thì không có hiện hữu, đã trở thành đối tượng của tâm dưới hình thức là những hình bóng của sự vật (cùng tột).

Những sự vật ấy được gọi là "paññatti", khái niệm, bởi vì người ta nghĩ đến, nhận ra, hiểu biết, biểu lộ và làm cho được hiểu biết vì lý do, theo nhận xét, đối với phương thức nầy hay phương thức khác. Loại "paññatti", khái niệm, này được gọi như vậy bởi vì nó được làm cho biết như vậy.

Vì nó làm cho biết nên được gọi là "paññatti", khái niệm. Nó được mô tả là "danh", hay "nghĩa" v.v…

Tâm tham căn (lobha-mūla-citta) sinh khởi đi sinh khởi lại qua mắt, tai, mũi, lưỡi, thân và ý môn. Kể cả khi tâm tham căn không hợp với tà kiến (Diṭṭhigatavippayutta), nó không chỉ dính mắc vào thực tại xuất hiện qua sáu môn, mà nó còn dính mắc vào các khái niệm nữa. Nó dính mắc vào tướng chung (vẻ bên ngoài) và vào cả tướng riêng (chi tiết); nó dính mắc vào các tên gọi và vào các đối tượng của suy nghĩ.

Chúng ta nên tự hỏi, ngay lúc này, loại đối tượng nào ta thường kinh nghiệm trong cuộc sống hàng ngày? Đa số đối tượng là các khái niệm và do vậy, các đặc tính của thực tại chân đế bị che lấp, chúng không được biết như chúng là.

Câu hỏi: Khi ta chạm vào trái nho hay một bức tranh về trái nho, cứng và mềm[229] *là các thực tại chân đế, vị nho là một thực tại chân đế. Nhiều thực tại gắn kết với nhau tạo nên một quả nho thật và ta gọi đó là khái niệm. Vì vậy, tôi ngả theo hướng cho rằng khái niệm là có thật.*

Sujin: Sắc là vị sinh và diệt, nó chỉ có thể tồn tại trong thời gian mười bảy sát na tâm[230]. Sắc là màu của trái nho sinh và diệt và nó chỉ tồn tại trong mười bảy sát na tâm. Vậy liệu ta có thể nói rằng quả nho là có thật?

Người hỏi: Quả nho tồn tại trong ký ức của chúng ta.

Sujin: Có khái niệm, ý niệm rằng có trái nho, nhưng trên thực tế chỉ có vị sinh và diệt, hoặc cứng sinh và diệt.

Người hỏi: Một khái niệm được hình thành do bởi các pháp chân đế liên kết với nhau thành một khối hay một tổng thể.

Sujin: Khi ta chưa chứng ngộ được sự sinh và diệt của từng thực tại một, ta cho cái xuất hiện là một khối, là một thứ tồn tại có thật.

Hỏi: Khái niệm có thật hay không? Khái niệm được tạo bởi nhiều loại thực tại chân đế: cứng, mềm, nóng, lạnh, mùi và vị. Chúng kết nối với nhau; chúng là một khối, là một thứ có màu này, hình dạng này….Có khái niệm về người này hay người kia có vẻ ngoài khác nhau. Như vậy, khái niệm được tạo thành từ các pháp chân đế.

Sujin: Ta sẽ biết rằng khái niệm không phải là pháp chân đế nếu ta học nhận ra các đặc tính của các pháp chân đế sinh khởi cùng nhau, ta cần chánh niệm về từng đặc tính một khi nó xuất hiện qua từng giác quan. Để có thể biết được chân lý, ta cần chứng nghiệm sự sinh và diệt của sắc, cái xuất hiện một mình qua một giác quan tại một thời điểm.

Mỗi sắc chỉ tồn tại kéo dài trong mười bảy sát na tâm. Vì vậy, sắc sinh khởi không có thời gian đứng, ngồi hay làm bất cứ thứ gì. Trong thời gian ta giơ tay, đã có nhiều hơn mười bảy sát na tâm trôi đi. Ta thấy mọi người đi lại và giơ tay, nhưng trên thực tế các sắc sinh và diệt ngay lập tức và được tiếp nối bởi các sắc khác. Sắc là đối tượng thị giác xuất hiện trước các tâm thuộc lộ trình nhãn môn và sau khi có các tâm hộ kiếp diệt đi, có nhiều lộ trình tâm qua ý môn. Chính vì vậy mà ta có thể thấy mọi người đi và giơ tay. Mười bảy sát na tâm trôi qua vô cùng nhanh. Vì thế, ta cần phải suy xét xem cái gì thực sự xảy ra.

Cần phải biết rằng, sắc xuất hiện tại khoảnh khắc này qua mắt chỉ kéo dài mười bảy sát na tâm và rằng nó phải diệt đi trước khi âm thanh có thể được kinh nghiệm qua tai. Dường như có thể thấy và nghe cùng một lúc, nhưng giữa khoảnh khắc của cái thấy và cái nghe, có khoảng thời gian nhiều hơn

mười bảy sát na tâm. Đối tượng thị giác xuất hiện qua mắt, tồn tại trong mười bảy sát na tâm phải diệt đi trước khi tâm nghe (nhĩ thức) sinh khởi.

Dường như có thể có nghe và thấy xảy ra cùng một lúc, nhưng chúng là những khoảnh khắc khác nhau của các tâm kinh nghiệm các đối tượng khác nhau. Sắc sinh và diệt và tiếp nối nhau[231]. Đối tượng thị giác xuất hiện qua nhãn môn và sau các tâm hộ kiếp giữa các lộ trình, nó xuất hiện qua ý môn. Khi ấy có các lộ trình tâm qua ý môn suy nghĩ về khái niệm. Đó là lý do vì sao có thể xuất hiện người đi, giơ tay hay cử động. Khi ta thấy mọi người giơ tay hay đi lại, có vô số các danh pháp và sắc pháp sinh và diệt liên tục. Chừng nào ta chưa chứng ngộ được sự sinh và diệt của danh pháp và sắc pháp, ta dính mắc vào các ý niệm về con người, về phụ nữ, về đàn ông, về thứ này, hay thứ kia. Ta dính mắc vào các ý niệm về ai đó hay cái gì đó.

Khi ta nghiên cứu pháp chân đế, ta cần nhớ rằng chúng là thực, rằng chúng không phải là chúng sinh, là con người hay tự ngã; rằng chúng không phải là đàn ông, đàn bà hay những thứ này nọ. Các pháp là thực có thể được kiểm chứng. Ta có thể thường nghe các từ rằng, pháp chân đế là thực, rằng chúng không phải là chúng sinh, con người hay tự ngã và chính ta có thể đã nhắc lại những từ này. Tuy nhiên, trí tuệ cần phải được phát triển đến mức độ sự thật có thể được hiểu trực tiếp. Mùi và cứng là các thực tại xuất hiện và sau đó, do bởi các thực tại ấy, có khái niệm về trái nho. Các sắc sinh và diệt là có thật nhưng, theo nghĩa tối hậu, không có trái nho, chúng sinh hay con người. Chỉ có các sắc pháp và danh pháp sinh và diệt tiếp nối nhau một cách nhanh chóng. Pháp chân đế có thực, chúng không phải là các khái niệm.

Ngay từ ban đầu, sự thực hành Pháp cần phải tương ứng với các kiến thức lý thuyết có được qua việc nghe và nghiên cứu. Sự thực hành cần phải tương ứng với đặc tính thật sự của các thực tại. Chẳng hạn, ta đã học rằng, các pháp là vô ngã và vì vậy, ta nên cố gắng hiểu ý nghĩa của điều ấy, kể cả trên mức độ lý thuyết. Ta nên suy xét điều ấy và phát triển tuệ giác để có thể chứng ngộ được chân lý theo đúng những gì mà ta đã được học.

Hỏi: Ai đó có hỏi rằng liệu khái niệm có thật hay không. Như Bà nói, có các sự thật tối hậu (paramattha sacca) và sự thật chế định (sammutti sacca).

Liệu ta có thể nói rằng, khái niệm có thật theo nghĩa chế định hay không?

Sujin: ta có thể, nhưng ta phải nhớ rằng các khái niệm không phải là pháp chân đế. Ý niệm về quả nho không có vị gì cả. Vị là một thực tại và khi nó xuất hiện, ta có một khái niệm trên cơ sở ấy. Ta có khái niệm về vị quả nho và ta gọi đó là "vị của quả nho".

CHƯƠNG 27
KHÁI NIỆM (III)

Tâm tham căn không hợp với tà kiến[232], Diṭṭhigatavippayutta, sinh khởi trong đời sống hàng ngày không chỉ dính mắc vào đối tượng thị giác, âm thanh, mùi, vị, đối tượng xúc chạm và các khái niệm, chúng cũng dính mắc vào tà định, micchāsamādhi. Ví dụ như một người tập luyện yoga bằng việc tập trung vào hơi thở để cải thiện sức khỏe của mình. Đó cũng là một loại định (samādhi).

Ở những khoảnh khắc tâm không phải là thiện sẽ có tâm tham căn hợp với tà định, micchāsamādhi. Có thể có sự dính mắc vào định để làm tăng sức khỏe của mình. Hay ai đó có thể có tà kiến rằng trước hết mình cần phải thực hành định để có thể sau đó suy xét về danh và sắc và có cái hiểu đúng đắn về chúng nhanh hơn và rằng đó là cách để chứng ngộ Tứ Thánh Đế. Nếu hiểu sai như vậy, người ấy không thể biết được đặc tính của chánh niệm, sammā-sati. Người ấy sẽ không biết rằng sati-chánh niệm là vô ngã – anattā.

Cho rằng thực hành tà định trước có thể giúp trí tuệ (paññā) hay biết đặc tính của danh và sắc là không đúng đắn. Để chánh niệm có thể trở thành sammā-sati (là một chi trong Bát Chánh Đạo)[233], nó phải sinh kèm với chánh kiến (sammā-diṭṭhi) hiểu được đặc tính của các thực tại đang xuất hiện. Đó là những đối tượng mà chánh niệm cần phải suy xét theo cách đúng đắn. Cần có sự hay biết về chúng để cái hiểu có thể trở nên ngày càng tinh tế hơn.

Hiểu biết đúng về danh và sắc được tích lũy dưới dạng hành uẩn (saṅkhārakkhandha)[234] và nhờ vậy có sự tích lũy nhân duyên cho sự sinh khởi chánh niệm trực tiếp về các thực tại đang xuất hiện. Khi có cái thấy, ta cần phải biết đối tượng đó là khái niệm hay là thực tại chân đế. Tương tự như vậy với cái nghe, ngửi, nếm, kinh nghiệm đối tượng xúc chạm và kinh nghiệm đối tượng qua ý môn.

Khi ta xem tivi, xem đá bóng hay tennis, khi ta đọc báo hay xem tranh ảnh, ta cần phải biết khi nào đối tượng là một khái niệm và khi nào là một thực tại chân đế. Nếu ta không biết điều ấy thì ta có thể suy nghĩ sai lầm rằng,

chỉ có câu chuyện trên tivi là khái niệm. Tuy nhiên, trên thực tế, có những khái niệm khi chúng ta xem tivi và kể cả khi ta không xem tivi. Ngay cả tên của chúng ta đều là các khái niệm (nāma-paññatti); tên là ngôn từ của ngôn ngữ chế định, mà thực chất là chỉ đến các tâm (citta), tâm sở (cetasika) và sắc (rūpa) sinh khởi cùng nhau và do vậy ta biết rằng đó là người này hay người kia.

Tà định (micchāsamādhi) có thể là đối tượng của tâm tham căn không hợp với tà kiến và hợp với tà kiến. Khi hợp với tà kiến, ta tin rằng đó là loại định có thể đưa đến sự chứng ngộ Tứ Thánh Đế. Tà định tràn ngập khắp thế giới. Khi mọi người thực hành loại định sinh kèm với tâm không phải là tâm thiện (kusala citta) hợp trí thì đó là tà định (micchāsamādhi). Khi mọi người tin rằng đó là cách nhanh hơn để có được chánh niệm về các đặc tính của danh và sắc thì đó là hiểu biết sai lầm. Nếu trước tiên có cái hiểu về sự khác biệt giữa đặc tính của danh và sắc thì chánh niệm (sammā-sati) của Bát Chánh Đạo có thể được phát triển. Tà định không thể làm duyên cho chánh định.

Câu hỏi: Tôi nghe nói rằng định là nhân gần cho vipassanā

Sujin: Bạn muốn nói về loại định nào?

Người hỏi: Hẳn là chánh định (sammā-samādhi) mới là nhân gần.

Sujin: Chắc chắn nó phải là chánh định (sammā-samādhi) sinh khởi cùng với chánh niệm (sammā-sati), chánh kiến (sammā-diṭṭhi), chánh tư duy (sammā-sankappa) và chánh tinh tấn (sammā-vāyāma).

Các khái niệm (hay pháp chế định) là đối tượng của tâm trong đời sống hàng ngày tại những khoảnh khắc không có các pháp chân đế (paramattha dhamma) làm đối tượng. Chúng ta nên tự xét xem mình có các khái niệm làm đối tượng thường xuyên đến mức nào. Có cái thấy và rồi ta nghĩ về câu chuyện về những thứ xuất hiện qua mắt. Có cái nghe và rồi chúng ta nghĩ về những thứ xuất hiện qua tai. Cũng tương tự như vậy đối với cửa giác quan khác. Các tâm sinh khởi trong lộ trình ý môn kinh nghiệm đối tượng thị giác, âm thanh, mùi, vị và đối tượng xúc chạm và chúng nghĩ theo nhiều cách khác nhau về những đối tượng ấy.

Có thể có các lại đối tượng khác nữa trong cuộc sống hàng ngày của chúng ta hay không? Có thể có các đối tượng là các pháp chân đế (paramattha dhamma) hoặc là các khái niệm trong kiếp sống này, các kiếp sống trước và các kiếp sau, bất kể ta sống ở cõi nào hay thế giới nào. Sẽ không thể có các đối tượng nào khác ngoài sáu loại đối tượng này, là những đối tượng được kinh nghiệm qua mắt, tai, mũi, lưỡi, thân và ý môn, chúng bao gồm cả pháp chân đế (paramattha dhamma) và các khái niệm.

Chúng ta có thể phân vân liệu Đức Phật có kinh nghiệm các đối tượng là khái niệm hay không? Trước hết, chúng ta hãy nói về cuộc sống hàng ngày của những người bình thường. Khi tâm của lộ trình nhãn môn đã diệt đi, có các chặp tâm hộ kiếp giữa chúng và rồi có một loạt lộ trình tâm qua ý môn có đối tượng là thực tại chân đế giống như các tâm thuộc lộ trình nhãn môn vừa diệt đi. Sau khi các tâm hộ kiếp ở giữa hai lộ trình diệt đi thì có các tâm của lộ trình ý môn suy nghĩ về hình khối của cái mới xuất hiện. Cái xuất hiện qua mắt là một loại sắc, là đối tượng thị giác, sinh khởi cùng với tứ đại – bao gồm đất, nước, gió, lửa[235].

Chúng ta không thể chia tách màu khỏi tứ đại này. Ở đâu có tứ đại thì cũng có các sắc là màu, mùi, vị và dưỡng chất cùng sinh khởi với chúng. Tám loại sắc này không thể tách biệt khỏi nhau[236]. Vì vậy, chúng ta không thể tách màu khỏi tứ đại, và sau khi ta thấy màu qua nhãn căn, có thể có một khái niệm hình thành trên cơ sở màu đã được thấy. Ta có thể có một ý niệm về tổng thể, ta có thể biết rằng có cái này hoặc cái kia, người này hay người kia. Cái thấy làm duyên cho suy nghĩ về khái niệm. Nếu không có màu in dấu lên nhãn căn và không có cái thấy, làm sao ta có thể nhận ra con người, chúng sinh và những thứ khác nhau?

Đức Phật chắc chắn cũng có khái niệm là đối tượng. Khi nghe Pháp, ta cũng cần phải suy xét nhân nào dẫn đến quả nào. Tâm có thể có đối tượng là pháp chân đế cũng như các khái niệm. Ở khoảnh khắc thực tại chân đế không phải là đối tượng thì khái niệm phải là đối tượng. Điều này được lặp đi lặp lại cho đến khi đủ duyên cho chánh niệm có thể hay biết đặc tính của các thực tại xuất hiện.

Như vậy, cần hiểu đúng rằng những gì xuất hiện qua mắt chỉ là các màu khác nhau. Vì màu sinh khởi cùng tứ đại và không thể tách rời khỏi chúng, các khái niệm khác nhau được hình thành trên cơ sở các màu sắc được thấy. Nếu tứ niệm xứ sinh khởi, nó có thể phân biệt được đối tượng thị giác, nó có thể suy xét và hay biết về nó, nhờ đó, ta có thể hiểu một cách đúng đắn rằng những gì xuất hiện chỉ là các màu khác nhau. Có thể có sự liễu ngộ rằng màu chỉ là một loại thực tại xuất hiện qua mắt. Có thể hiểu một cách đúng đắn rằng, khi ta biết về những thứ khác nhau thì ở thời điểm đó có lộ trình tâm qua ý môn hay biết khái niệm.

Khi ta đã nghiên cứu Giáo pháp và suy xét, ta sẽ thấy rằng tâm sinh khởi trong cuộc sống hàng ngày của tất cả các chúng sinh lúc có các thực tại chân đế, lúc có các khái niệm làm đối tượng. Không chỉ có các tâm thuộc lộ trình nhãn môn có màu làm đối tượng. Khi các tâm của lộ trình nhãn môn đã diệt đi và rồi có các tâm hộ kiếp (bhavanga-citta), các tâm thuộc lộ trình ý môn sinh khởi kinh nghiệm màu vừa mới được kinh nghiệm bởi các tâm ở lộ trình nhãn môn. Khi các chuỗi tâm thuộc lộ trình nhãn môn đã diệt đi và lại có các tâm hộ kiếp khác thì có thể có chuỗi các tâm của lộ trình qua ý môn có khái niệm làm đối tượng. Nếu không biết các khái niệm, làm sao ta có thể sống trong cuộc sống đời thường đây? Nếu ta không biết những thứ khác nhau, chẳng hạn như bàn, ghế, thức ăn, bát, đĩa hay thìa thì ta không thể sống cuộc sống đời thường được. Đến cả các con thú cũng có đối tượng là các khái niệm, nếu không chúng sẽ không thể sống sót được. Chúng cần phải biết cái gì là thức ăn và cái gì không phải là thức ăn.

Liệu có sự khác biệt nào trong cách thức những người khác nhau kinh nghiệm các khái niệm, chẳng hạn như của một vị Phật, của một vị A la hán, Thánh Bất lai, Thánh Nhất lai, Thánh Dự lưu[237] hay một kẻ phàm phu? Có sự khác biệt trong cách thức các bậc thánh nhân và kẻ phàm phu kinh nghiệm khái niệm. Kẻ phàm phu thì không biết chút nào về các pháp chân đế (paramattha dhamma), cho rằng các khái niệm là có thực. Còn bậc Thánh nhân đã chứng ngộ Tứ Thánh Đế biết rằng tất cả các pháp đều vô ngã. Các thực tại sinh và diệt qua mắt, tai, mũi, lưỡi, thân và ý môn là vô thường, còn khái niệm thì không phải là các thực tại có đặc tính vô thường và vô ngã. Các khái niệm không phải là thực tại nhưng chúng là phương tiện để cho chúng ta biết mọi thứ. Khái niệm là đối tượng của tâm và tâm

sở khi chúng ta biết ý nghĩa của những thứ đang xuất hiện, khi chúng ta biết những thứ khác nhau đó là gì.

Ta cần phải suy xét một cách cẩn thận về các pháp và các duyên cho sự sinh khởi của các pháp ấy. Ta cần phải suy xét nhân nào dẫn đến quả nào. Nếu không có tâm, tâm sở thì liệu có các khái niệm hay không? Không thể nào. Nếu chỉ có sắc mà không có danh, không có tâm và tâm sở thì không thể có các khái niệm. Sắc là một thực tại không hay biết đối tượng, còn tâm và tâm sở là các thực tại kinh nghiệm đối tượng. Vì vậy, nếu tâm và tâm sở không sinh khởi thì không thể nào biết các khái niệm. Các vị thánh nhân và phàm nhân đều có các khái niệm làm đối tượng nhưng có sự khác biệt ở đây. Phàm nhân cho các khái niệm là có thực, trong khi đó các vị thánh nhân thì biết rõ khi nào tâm có thực tại chân đế làm đối tượng và khi nào nó có khái niệm làm đối tượng.

Khi tâm có khái niệm làm đối tượng thì có tà kiến (micchā-diṭṭhi) hay không? Điều này tùy thuộc vào loại tâm đang có khái niệm làm đối tượng đó. Tất cả các vị thánh nhân đều có khái niệm là đối tượng nhưng họ không còn tà kiến nữa. Họ đã hoàn toàn diệt được tâm sở tà kiến (micchā-diṭṭhi). Nếu ta không suy xét các thực tại một cách cẩn thận, ta không thể nào biết được sự khác biệt giữa tâm tham căn hợp với tà kiến và tâm tham căn không hợp với tà kiến.

Tâm tham căn không hợp với tà kiến dính mắc vào tất cả các đối tượng. Nó dính mắc vào những gì xuất hiện qua mắt và vào các khái niệm dựa trên đó. Nó dính mắc vào âm thanh xuất hiện qua tai và khái niệm về âm thanh đó. Cũng tương tự như vậy với các đối tượng xuất hiện qua các cửa giác quan khác. Đó là cuộc sống hàng ngày của chúng ta. Như vậy, tâm tham căn có thể dính mắc vào tất cả các đối tượng mà không nhất thiết có tà kiến về những đối tượng ấy.

Các bậc Thánh Dự lưu (Sotāpanna) và Thánh Nhất lai (Sakadāgāmī) có tâm tham căn không hợp với tà kiến, các tâm này có thể dính mắc vào cả sáu loại đối tượng. Một vị Thánh Bất lai sẽ có tâm tham căn không hợp với tà kiến dính mắc với loại đối tượng là các pháp trần (Dhammārammaṇa), tức là các đối tượng được kinh nghiệm qua ý môn mà thôi. Vị ấy đã tận diệt được sự dính mắc với các đối tượng của ngũ dục, tức là đối tượng thị giác,

âm thanh, mùi, vị, đối tượng xúc chạm. Một vị A la hán không còn các pháp thiện hay pháp bất thiện dựa trên sáu loại đối tượng nữa. Vị ấy đã tận diệt được hoàn toàn các phiền não và các bất thiện pháp.

Một người không phải là A la hán vẫn có thể hiểu đặc tính của các thực tại như chúng là, người ấy có thể biết khi nào đối tượng là pháp chân đế và khi nào đối tượng là khái niệm. Tuy nhiên, chừng nào ta chưa tận diệt hết được tất cả các phiền não thì vẫn có duyên cho sự sinh khởi của chúng. Có thể có hạnh phúc hay buồn đau, thích hay không thích đối tượng, cả với các thực tại chân đế cũng như các khái niệm. Các phiền não sinh khởi ở mức độ nào trong trường hợp những người chưa phải là A la hán phụ thuộc vào mức độ hiểu biết đã được phát triển trước đó. Nó phụ thuộc vào việc người đó là phàm nhân hay thánh nhân, là thánh Dự lai, Nhất lai hay Bất lai.

Chúng ta cần suy xét một cách kỹ lưỡng khi nào có thân kiến (sakkāya-diṭṭhi). Mặc dầu các khái niệm không phải là pháp chân đế, chúng ta vẫn cho chúng là những thứ tồn tại, khi đó có tà kiến. Khi một ai đấy dính mắc vào ý niệm về tự ngã, chúng sinh, con người hay những thứ khác nhau và thực sự tin rằng chúng tồn tại thì khi đó có tà kiến (thân kiến, sakkāya-diṭṭhi). Chừng nào sakkāya-diṭṭhi chưa được tận diệt thì còn có duyên cho sự sinh khởi nhiều loại tà kiến nữa. Có thể có tà kiến cho rằng không có nghiệp và không có quả của nghiệp. Có thể có niềm tin vào một đấng toàn năng, một đấng sáng tạo ra thế giới, các chúng sinh và loài người. Khi ta không biết các duyên cho sự sinh khởi của tất cả các pháp hữu vi thì có các loại tà kiến khác nhau. Tuy nhiên, sự dính mắc vào tà kiến không phải lúc nào cũng sinh khởi mỗi khi tâm có các khái niệm làm đối tượng.

Các khái niệm có thể làm đối tượng cho tâm bất thiện hay không? Chúng có thể và trên thực tế thường là đối tượng của các tâm bất thiện. Có thể có tâm tham dính mắc vào khái niệm và có thể có tâm sân không hài lòng với khái niệm. Khi ta thích hay không thích một người này, ta có nhận ra được đối tượng là gì hay không? Ở những khoảnh khắc ấy, khái niệm là đối tượng của tâm. Vì vậy, chúng ta có thể thấy rằng khái niệm có thể là đối tượng của bất kỳ loại tâm bất thiện nào.

Liệu khái niệm có thể là đối tượng của tâm thiện được hay không? Nó có thể là đối tượng của tâm thiện (kusala citta). Các khái niệm là một phần của cuộc sống đời thường của chúng ta và chúng có thể là đối tượng của tất cả các loại tâm sinh khởi trong cuộc sống hàng ngày. Nếu ta muốn bố thí mà không biết đến khái niệm, ta sẽ không biết được quà bố thí theo nghĩa chế định là gì. Khi ấy sẽ không thể có các tâm thiện thực hiện việc bố thí. Sẽ không thể có sự tiết chế (virati) khỏi những hành vi và lời nói sai lầm, nếu ta không biết nó là gì theo nghĩa chế định; nếu ta không biết rằng có chúng sinh hay con người.

Khi một người phát triển samatha (an tịnh), liệu khái niệm có thể là đối tượng của tâm hay không? Ta có thể nghĩ rằng rất khó để trả lời câu hỏi này nếu ta chưa nghiên cứu chi tiết sự phát triển samatha và các đối tượng của sự an tịnh. Tuy nhiên, cần nhớ rằng khi các thực tại chân đế không phải là đối tượng của tâm thì chắc chắn khái niệm phải là đối tượng. Như vậy, trong samatha, khái niệm có thể là đối tượng của tâm. Tất cả các loại tâm, trừ các tâm phát triển tứ niệm xứ và các tâm thuộc lộ trình ngũ môn, đều có thể có khái niệm làm đối tượng.

Chỉ khi phát triển tứ niệm xứ ta mới có thể biết liệu một hiện tượng (pháp) có phải là pháp chân đế hay không? Khi tứ niệm xứ chưa sinh khởi, ở các khoảnh khắc đó không có chánh niệm, không có sự nghiên cứu và thẩm sát các đặc tính của các thực tại chân đế. Trong cuộc sống hàng ngày, các đối tượng của tâm có lúc là các pháp chân đế, có lúc là khái niệm. Sự phát triển tứ niệm xứ rất phức hợp bởi vì trí tuệ (paññā) phải trở nên rất tinh tế để có thể thấy các thực tại như chúng là.

Câu hỏi: Tứ niệm xứ không thể có khái niệm làm đối tượng, vì vậy, khi ta phát triển tứ niệm xứ cần phải ngăn không cho tâm lấy khái niệm làm đối tượng hay không?

Sujin: Điều này không đúng bởi lẽ khi ấy, ta sẽ không thể sống được cuộc sống đời thường của mình. Ta không thể nào ngăn không cho tâm lấy khái niệm làm đối tượng được. Tuy nhiên, trí tuệ có thể phát triển để biết được khi nào có khái niệm làm đối tượng. Chính tâm, một loại danh là yếu tố hay biết khái niệm. Một khái niệm không thể là đối tượng tại khoảnh khắc không có tâm hay biết nó. Khi phát triển tứ niệm xứ, ta không nên bắt ép

mình không nghĩ về các khái niệm. Ta không nên cố gắng ngăn mình biết những thứ khác nhau mà chúng ta vẫn thường thấy và nhận ra trong cuộc sống hàng ngày. Nếu ta làm điều ấy, ta sẽ không thể biết được các đặc tính của danh pháp, tức là thực tại biết một thứ gì đó. Khi một khái niệm là đối tượng, ta cần phải nhận ra rằng có các tâm và tâm sở, tức là các danh pháp, sinh khởi và ở khoảnh khắc ấy biết đối tượng là khái niệm.

Tứ niệm xứ có thể nghiên cứu và suy xét các thực tại và hay biết chúng. Nhờ vậy, có thể biết được rằng khi có suy nghĩ thì thực chất là danh suy nghĩ, đó là một thực tại kinh nghiệm chứ không phải là ta, là một chúng sinh hay con người. Chúng ta cần phải biết rằng tất cả các pháp đều vô ngã và rằng ta không thể ngăn tâm suy nghĩ về những thứ khác nhau. Trí tuệ cần phải xuyên thấu các đặc tính của các danh khác nhau kinh nghiệm các đối tượng khác nhau qua sáu môn. Khi đó, hoài nghi về các đặc tính của danh pháp có thể được tận diệt. Không ai có thể ngăn cản sự sinh khởi của các hiện tượng của cuộc sống đời thường. Chính do bởi vô minh mà ta cố gắng không nghĩ hay không biết các đối tượng là các khái niệm đang xuất hiện. Nếu ai đấy cố gắng tránh suy nghĩ về các khái niệm thì tuệ giác không thể sinh khởi được.

Ta cần phải suy xét cách thực hành của chúng ta. Ta có thể đi theo một loại thực hành không phải là sự phát triển tuệ giác, cái bao gồm sự nghiên cứu, nhận biết và suy xét các đặc tính của các danh pháp và sắc pháp. Mọi người không sống cuộc sống đời thường của mình khi họ đang cố gắng theo một cách thực hành cụ thể nào đó. Khi ấy họ đang đi theo con đường sai lầm hay phi đạo (micchā-magga) bao gồm cái hiểu sai (tà kiến), suy nghĩ sai (tà tư duy), lời nói sai (tà ngữ), hành động sai (tà nghiệp), nuôi mạng bằng các phương tiện sai trái (tà mạng), tà tinh tấn, tà niệm và tà định. Đó không phải là chánh đạo, cái phải là sự phát triển tứ niệm xứ và vipassanā (minh sát tuệ).

Nếu một người không biết các đặc tính của các thực tại đang xuất hiện như chúng là và không hiểu nhân nào dẫn đến quả nào thì sẽ có cái hiểu sai. Người ấy bị dính mắc vào tà kiến. Người ấy sẽ tìm một cách thực hành phi đạo. Sẽ có vô minh khi người ấy thấy các màu khác nhau và nhận biết những thứ khác nhau.

Ta đọc trong *Tương Ưng Bộ Kinh*, (tập V Thiên đại phẩm, chương 1 – Tương ưng đạo, IV – *Bà la môn*)

"1) Nhân duyên ở Sāvatthī.

2) Tôn giả Ānanda vào buổi sáng, đắp y, cầm y bát, đi vào Sāvatthī để khất thực.

3) Rồi Tôn giả Ānanda thấy Bà la môn Jānussoṇi đi xe ra khỏi Sāvatthī, cỗ xe toàn ngựa trắng kéo. Trắng là những con ngựa kéo xe. Trắng là những đồ trang sức. Trắng là cỗ xe. Trắng là những bộ phận tùy thuộc. Trắng là những sợi dây cương. Trắng là cây gậy thúc ngựa. Trắng là cái lọng. Trắng là cái khăn đội. Trắng là những quần áo. Trắng là giày mang. Và được quạt với cái quạt trắng. Quần chúng thấy vậy, liền nói: "Thật là cỗ xe thù thắng. Thật là cỗ xe thù thắng về dung sắc!"…

Một người có thể thấy màu trắng và có thể hiểu sai nếu người ấy không biết thực tại và nếu người ấy không biết con đường đưa đến chứng ngộ sự thực về vô ngã. Người ấy có thể tìm con đường khác để đạt được chứng ngộ. Người ấy có thể hiểu sai lầm rằng một cỗ xe trắng là cái tốt đẹp nhất. Chúng ta đọc tiếp rằng sau đó, Đại đức Ānanda, sau khi đi khất thực trở về, sau bữa ăn, đi đến đảnh lễ đức Thế tôn. Vị Đại đức đã nói với đức Thế tôn rằng người đã gặp Bà la môn Jānussoṇi trên chiếc xe màu trắng và vì vậy, mọi người đã thốt lên rằng đây là cỗ xe đẹp nhất. Đại đức Ānanda đã thỉnh Đức Phật giảng về cỗ xe đẹp nhất trong Pháp và trong Giới luật. Đức Phật đã giải thích rằng các phiền não có thể được tận diệt qua việc phát triển Bát Chánh Đạo, chứ không phải bằng việc thấy một cỗ xe trắng được trang hoàng bằng màu trắng. Cỗ xe đẹp nhất chính là con đường Bát Thánh đạo. Không gì có thể vượt qua cỗ xe ấy về sự thù thắng trong trận chiến[238].

"Cỗ xe thù thắng, cỗ xe pháp, vô thượng là sự chinh phục trong chiến trận, là đồng nghĩa với Thánh đạo Tám ngành này".

Rồi đức Thế tôn nói lên bài kệ sau:

"Ai được tín, trí tuệ,
Thường xuyên liên kết lại,

Lấy hổ thẹn làm cán,
Lấy ý làm ách xe.
Niệm là người đánh xe,
Biết hộ trì, phòng hộ,
Cỗ xe lấy giới luật
Làm vật dụng cho xe.
Thiền là trục bánh xe,
Tinh tấn là bánh xe,
Xả là định thường hằng,
Vô dục là nệm xe.
Vô sân và vô hại,
Viễn ly là binh khí,
Nhẫn nhục là áo giáp,
An ổn khỏi khổ ách,
Làm mục đích đạt đến,
Cỗ xe được chuyển vận.
Pháp này tự ngã làm,
Trở thành thuộc tự ngã.
Là cỗ xe thù thắng,
Vô thượng, không sánh bằng.
Ngồi trên cỗ xe ấy,
Bậc Trí thoát ly đời,
Chắc chắn, không sai chạy,
Họ đạt được chiến thắng."

Vì vậy, chúng ta có thể thấy rằng một cỗ xe màu trắng và các phụ kiện màu trắng, cái được coi là một điềm lành, chẳng có gì liên quan tới yana (cỗ xe), cái là trí tuệ của thánh nhân, mặc dầu người ta thường sử dụng nó như một ẩn dụ.

Trong phần chú giải cho kinh này, cuốn *Sāratthappakāsinī*, có nói rằng, mỗi khi Bà la môn Jānussoṇi đi vào thành, có người đi trước để thông báo việc vị ấy sắp tới. Nếu mọi người có việc gì đó phải đi làm ngoài thành, họ sẽ nán lại để chiêm ngưỡng Jānussoṇi dạo qua. Nếu mọi người đã ra khỏi thành rồi, họ cũng sẽ quay lại để được chiêm ngưỡng vị ấy. Họ tin rằng chiêm ngưỡng tài sản và sự giầu có của một người như Jānussoṇi là điềm

lành. Khi Jānussoṇi chuẩn bị đi vòng quanh cả ngày, mọi người trong thành sẽ quét đường từ sáng sớm. Họ sẽ làm mịn các con đường bằng cát và rải hoa ở khắp nơi. Họ cùng nhau dựng cờ và biểu ngữ và khiến cho không khí cả thành tràn đầy mùi hương thơm ngát.

Bà la môn Jānussoṇi đi vòng quanh thành trên cỗ xe màu trắng với tất cả các phụ kiện trang trí màu trắng, được kéo bởi bốn chú ngựa trắng, các bánh xe và phụ tùng đều bằng bạc. Bà la môn Jānussoṇi có hai cỗ xe, cỗ thứ nhất dùng cho chiến trận, cỗ còn lại chỉ để dạo trưng. Chiến xa bao gồm bốn mặt và không lớn lắm, có thể chở hai hoặc ba người. Xe dạo trưng thì rất rộng, có đủ chỗ cho từ tám đến mười người cầm lọng, quạt và lá cọ. Những người này có thể đứng hoặc nằm một cách thoải mái. Các con ngựa kéo xe đều màu trắng, đều có trang sức bằng bạc. Cỗ xe toàn màu trắng do được làm bằng bạc và trang điểm bằng ngà. Các loại xe khác được phủ bằng da sư tử và da hổ hay các loại vải màu vàng. Còn xe của Bà la môn Jānussoṇi được phủ bằng các loại vải đắt tiền: Dây cương và thậm chí cả yên cũng được nạm bạc. Lọng được dựng ở giữa xe cũng là màu trắng.

Khăn quấn đầu của Bà la môn Jānussoṇi rộng bảy inch, cũng làm bằng bạc. Quần áo của vị ấy cũng có màu trắng là màu của cục bọt (xà phòng). Quần áo của vị ấy và trang sức cho cỗ xe đều được làm từ những nguyên liệu đắt tiền. Không giống như giầy dép của những người lữ hành hoặc đi rừng, giày của vị ấy chỉ được mang khi vị ấy ngồi trên xe và cũng có màu trắng. Quạt của vị ấy cũng có màu trắng và có cán bằng pha lê.

Đó là người duy nhất được phục sức với toàn màu trắng. Vị ấy dùng phấn trắng và các bông hoa màu trắng để điểm trang. Đồ trang sức của vị ấy, bao gồm nhẫn đeo trên mười ngón tay và hoa tai đều được làm bằng bạc. Đoàn tùy tùng bao gồm mười ngàn người và họ đều bận đồ trắng, trang điểm bằng hoa trắng và các đồ trang sức màu trắng.

Bà la môn Jānussoṇi hưởng thụ sự giàu sang phú quý của mình từ sáng sớm khi vị ấy ăn sáng, sức nước hoa, bận đồ màu trắng. Vị ấy đi ra khỏi cung điện và lên xe. Các vị Bà la môn là tùy tùng của vị ấy cũng mặc đồ màu trắng, trang điểm bằng các loại mỹ phẩm và hoa trắng, cầm lọng che màu trắng đi quanh vị ấy. Họ rải tiền xu cho trẻ con và mọi người trong thành tụ tập lại và tung hô, kéo những miếng vải. Bà la môn Jānussoṇi đi

xung quanh thành để trưng bày sự giàu sang của mình. Vị ấy ban phát cho những người mong muốn điềm lành và may mắn cơ hội để nhìn thấy vị ấy. Những người may mắn có thể đi vào cung điện vào tầng thứ nhất, mở cửa và ngắm cảnh đẹp bên ngoài. Khi mọi người thấy cỗ xe của Bà la môn Jānussoṇi, họ tung hô rằng đây là cỗ xe tuyệt vời nhất.

Đức Phật nói với Đại đức Ānanda rằng mọi người muốn được ngợi khen bởi sắc đẹp và của cải. Tuy nhiên, sự ngợi khen không làm cho ta trở nên đẹp đẽ và giàu sang. Mặc dù mọi người thấy chiếc xe của Bà la môn Jānussoṇi và tán thán rằng đó là cỗ xe đẹp nhất, nó cũng không thể trở nên đẹp nhất chỉ bởi mọi người khen ngợi nó như vậy. Đức Phật nói rằng trên thực tế, chiếc xe của Bà la môn Jānussoṇi là một thứ xấu xa và thảm hại.

Đức Phật nói tiếp với Đại đức Ānanda rằng cỗ xe đẹp nhất là một thuật ngữ có thể dùng để chỉ con đường Bát Chánh Đạo. Nó là con đường tuyệt vời bởi vì nó giải phóng ta khỏi tất cả những gì sai trái. Bằng con đường Bát Thánh đạo, một người có thể trở thành thánh nhân và đạt tới niết bàn. Cỗ xe của trí tuệ, cỗ xe Giáo pháp là cỗ xe tốt nhất, là chiến xa thù thắng nhất. Không có gì có thể vượt qua được cỗ xe này và với nó, phiền não có thể được chinh phục.

Như vậy, ta có thể thấy được sự khác biệt giữa cỗ xe của Bà la môn Jānussoṇi và cỗ xe Giáo pháp. Có thể có tà kiến và sự thực hành sai lầm chỉ bởi ta nhìn thấy một cái gì đó. Mọi người có thể cho rằng trắng là một màu mang lại may mắn, có thể làm duyên khiến mình trở nên trong sạch và không còn phiền não. Tuy nhiên, Đức Phật nói rằng trên thực tế, cỗ xe của Bà la môn Jānussoṇi thật thảm hại và xấu xí vì nó khiến mọi người có tà kiến. Họ cho rằng đó là cỗ xe thù thắng nhất. Trí tuệ hiểu mọi thứ như chúng là không có liên quan gì tới màu sắc của quần áo hay trang sức. Khi tứ niệm xứ sinh khởi và hay biết về đặc tính của các thực tại xuất hiện, ta có thể nói rằng đó là cỗ xe của trí tuệ dẫn tới sự tận diệt phiền não.

PHẦN IV
SỰ PHÁT TRIỂN SAMATHA

CHƯƠNG 28
SỰ PHÁT TRIỂN SAMATHA

Samatha hay an tịnh không chỉ được phát triển bởi định (samādhi). Samādhi là pháp tập trung trên một đối tượng, đó là tâm sở nhất tâm (ekaggatā cetasika) sinh kèm với mọi tâm. Khi tâm an trú nơi một đối tượng trong khoảng thời gian dài, đặc tính của tâm sở nhất tâm (ekaggatā) được biểu hiện thành định (samādhi). Nó nhất tâm kiên cố vào chỉ một đối tượng. Tâm sở nhất tâm sinh khởi với tâm bất thiện là tà định, tâm sở nhất tâm sinh khởi với tâm thiện là chánh định (sammā-samādhi).

Nếu ta cố gắng tập trung tâm vào một đối tượng trong một thời gian dài và tâm ấy không sinh kèm với trí tuệ (paññā), khi ấy sẽ là tà định (micchā-samādhi). Ở những khoảnh khắc đó, ta dính mắc vào việc làm cho tâm bám chặt trên một đối tượng. Nếu không có tuệ giác, ta sẽ không thể biết được sự khác biệt giữa tâm tham căn (lobha-mūla-citta) và tâm thiện (kusala citta). Tâm tham căn (là tâm bất thiện) và tâm thiện dục giới có thể sinh kèm với cùng một loại thọ. Trong tám loại tâm tham căn có bốn loại tâm sinh kèm với thọ xả và bốn loại tâm sinh kèm với thọ hỷ. Với tâm thiện dục giới, có bốn loại tâm sinh kèm với thọ xả và bốn loại tâm sinh kèm với thọ hỷ. Trong trường hợp thọ xả, tâm khi ấy không hỷ cũng không ưu, không bị khuấy động. Trong trường hợp của thọ hỷ, tâm vui vẻ và sung sướng. Khi có thọ xả hoặc thọ hỷ sinh khởi, khó biết được đó là tâm tham căn hay tâm thiện.

Tâm tham căn và tâm đại thiện là những loại tâm hoàn toàn khác nhau. Tám loại tâm tham căn đồng sinh với tâm sở bất thiện, còn tám loại tâm đại thiện (mahā-kusala citta) thuộc dục giới thì đồng sinh với các tâm sở tịnh hảo. Tâm sở bất thiện tà kiến (micchā-diṭṭhi) có thể đồng sinh với tâm tham căn, nó sinh kèm với bốn trong tám loại tâm tham căn. Tâm sở tịnh hảo chánh kiến (sammā-diṭṭhi), hay trí tuệ, có thể sinh kèm với tâm đại thiện, nó sinh kèm với bốn trong tám loại tâm đại thiện. Khi đặc tính của tà kiến xuất hiện thì rõ ràng có tâm tham căn, chứ không phải là tâm đại thiện và khi đặc tính của trí tuệ xuất hiện, thì chắc chắn đó là tâm đại thiện chứ không phải là tâm tham căn. Như vậy, đặc tính của tà kiến và đặc tính của trí tuệ chỉ rõ sự khác biệt giữa tâm tham căn và tâm đại thiện. Một người muốn phát triển samatha phải biết sự khác biệt giữa tâm tham căn và tâm

thiện, nếu không người ấy sẽ bị dính mắc vào việc có định. Khi đó sẽ có tà định (micchā-samādhi) mà không có trí tuệ.

Thông thường, mọi người cố gắng tập trung vào một đối tượng, muốn tâm không có băn khoăn, lo âu hay vướng bận về những việc khác nhau hay những sự kiện khác nhau trong cuộc sống của họ. Họ hài lòng khi tâm có thể trụ vào một đối tượng và họ không nhận ra rằng vào những khoảnh khắc ấy, họ mong muốn tập trung vào một đối tượng cụ thể và khi đó không có tâm đại thiện sinh kèm với trí.

Sự phát triển của samatha thực chất là sự phát triển của tâm đại thiện sinh kèm với trí. Một người muốn phát triển samatha phải có trí tuệ thấy được hiểm họa của bất thiện, tức là của tham (lobha) và sân (dosa). Người đó không chỉ thấy được sự bất lợi của sân sinh khởi khi có lo lắng hay bất an. Nếu một người không biết được phiền não của mình và không thấy được hiểm họa của tham ái thì người ấy sẽ không thể phát triển được samatha. Người phát triển samatha cần phải rất chân thực. Người ấy phải có tuệ giác thấy được hiểm họa của tham ái. Người ấy phải có chánh niệm tỉnh giác (sati-sampajañña)[239]; người ấy cần phải biết sự khác biệt giữa tâm tham căn và tâm đại thiện hợp trí. Khi đó, người ấy có thể phát triển tâm đại thiện hợp trí, để các tâm bất thiện không còn sinh khởi xen giữa các khoảnh khắc của phát triển an tịnh và người ấy có thể đạt tới mức độ của cận định (upacāra samādhi) hay an chỉ định (appanā samādhi) tại khoảnh khắc của nhập định (jhāna). Tâm thiền của tầng thiền thứ nhất sinh kèm với năm thiền chi là tầm, tứ, phỉ, lạc và nhất tâm.

Không dễ dàng phát triển được tâm đại thiện hợp trí tới mức độ nó trở thành cơ sở cho thiện tâm thiền (kusala jhānacitta) của sơ thiền, là tâm thiện sắc giới (rūpāvacara kusala citta). Một ngưởi muốn đắc thiền không thể có khiếm khuyết, cái ngăn cản người ấy đắc thiền[240]. Người khiếm khuyết không thể đắc thiền hay đạt được giác ngộ dù phát triển samatha hay vipassanā. Những điều kiện sau đây khiến một người có thể phát triển samatha và đắc thiền hoặc phát triển vipassanā và đạt được giác ngộ[241]:

1. Người này không thể sinh ra với khiếm khuyết, tức là người này phải sinh ra với thức tái tục hợp với trí, tức là phải là bậc

tam nhân (sinh kèm với ba nhân tịnh hảo)

2. Người này không phạm phải trọng nghiệp, tức là năm trọng nghiệp. Những nghiệp này ngăn cản việc tái sinh ở cõi thiên và sự sinh khởi của tâm đạo và tâm quả. Năm trọng nghiệp này là: giết cha, giết mẹ, giết vị A la hán, gây thương tích cho vị Phật và gây chia rẽ Tăng đoàn.
3. Người này không có trở ngại của các loại tà kiến, trong đó có tà kiến cố định (niyata micchādiṭṭhī). Chúng là các loại tà kiến phủ định nhân (ahetuka-diṭṭhi – vô nhân kiến), tà kiến phủ nhận cả nhân và quả của nghiệp (natthika-diṭṭhi – vô hữu kiến), và tà kiến phủ nhận kết quả của nghiệp (akiriya-diṭṭhi – vô hành kiến)[242]

Một người có thể tái sinh với thức tái tục là tam nhân, tức là hợp với trí, nhưng người ấy có thể dính mắc vào đối tượng thị giác, âm thanh, mùi, vị và đối tượng xúc chạm và không thấy được hiểm họa của những đối tượng ngũ dục ấy. Khi đó, người ấy sẽ không hướng tới việc từ bỏ sự mê đắm của mình vào đối tượng ngũ dục bằng cách trì giới và phát triển samatha. Khi ấy, sự phát triển samatha tới mức độ cận định (upacāra samādhi) và an chỉ định (appanā samādhi) là không dễ dàng chút nào. Nếu một người cho tâm tham căn là tâm đại thiện, người đó sẽ lầm tưởng, khi tâm đủ duyên thấy cảnh địa ngục, thiên giới, các cảnh giới khác nhau và những sự kiện khác nhau, rằng mình đã đạt được cận định và an chỉ định ở mức độ jhāna.

Phát triển samatha là một việc vô cùng phức hợp, tinh tế và cần phải được nghiên cứu một cách cẩn thận để có thể hiểu đúng về nó.

Trong cuộc sống hàng ngày, khi có cái thấy, nghe, ngửi, nếm, kinh nghiệm đối tượng xúc chạm và suy nghĩ, chúng ta cần phải nhận ra rằng tâm bất thiện sinh khởi thường xuyên hơn là tâm thiện. Trong một ngày hay trong một tháng, chỉ có rất ít khoảnh khắc của tâm thiện, có đối tượng là bố thí hay trì giới. Một người thấy được hiểm họa của bất thiện sẽ sẵn sàng phát triển tâm thiện. Khi không có cơ hội bố thí hay trì giới, ta có thể phát triển sự an tịnh, ly bất thiện pháp, trong đời sống hàng ngày và đó là thiện pháp ở mức độ samatha. Phát triển an tịnh trong đời sống hàng ngày đem lại lợi ích, kể cả khi ta không đạt được mức độ của cận định hay an chỉ định. Tuy

nhiên, nếu ta muốn đè nén phiền não để tâm được an tịnh và ly bất thiện pháp, ta phải có trí tuệ biết được tâm có thể trở nên an tịnh và thoát khỏi phiền não theo cách nào khi ta kinh nghiệm đối tượng ngũ dục hay suy nghĩ. Nếu không như vậy, tâm thiện không thể sinh khởi.

Đối với sự phát triển samatha, hay sự phát triển tâm thiện an tịnh, ly bất thiện pháp, có bốn mươi loại đề mục thiền có thể tạo duyên cho sự an tịnh. Các đề mục này là: mười biến xứ (kasina), mười bất tịnh (asubha), mười tưởng niệm (anussati), một quán tưởng sự bất tịnh của thực phẩm (āhare paṭikkūla saññā), một phân tích tứ đại (catudhātu vavaṭṭhāna), bốn vô lượng tâm (brahmavihāra) và bốn đề mục vô sắc giới.

Mười biến xứ Kasina

Mười loại kasina bao gồm[243]:

1. Kasina đất (paṭhavī kasiṇa), hành giả chỉ suy niệm trên biến xứ đất
2. Kasina nước (āpo kasiṇa), hành giả chỉ suy niệm trên biến xứ nước
3. Kasina lửa (tejo kasiṇa), hành giả chỉ trên suy niệm trên biến xứ lửa
4. Kasina khí (vāyo kasiṇa), hành giả chỉ suy niệm trên biến xứ khí hoặc gió
5. Kasina xanh (nīla kasiṇa), hành giả chỉ suy niệm trên biến xứ màu xanh
6. Kasina vàng (pīta kasiṇa), hành giả chỉ suy niệm trên biến xứ màu vàng
7. Kasina đỏ (lohita kasiṇa), hành giả chỉ suy niệm trên biến xứ màu đỏ
8. Kasina trắng (odāta kasiṇa), hành giả chỉ suy niệm trên biến xứ màu trắng
9. Kasina ánh sáng (āloka kasiṇa), hành giả chỉ suy niệm trên biến xứ ánh sáng
10. Kasina không gian (ākāsa kasiṇa), hành giả chỉ suy niệm trên biến xứ không gian.

Tâm chỉ chú ý đến biến xứ đất là thiện hay bất thiện? Nếu trí tuệ không sinh khởi khi có sự chú ý đến đất thì sẽ có tâm bất thiện khi có mong muốn nghĩ về đất hoặc chú tâm trên đất.

Khi trí tuệ sinh khởi, tâm suy niệm về đất là tâm thiện. Nó có thể nhận ra rằng mọi hiện tượng mang tính vật chất xuất hiện không thể thiếu yếu tố địa đại[244] và tất cả những gì mà chúng ta dính mắc vào đều chỉ là đất mà thôi. Khi chúng ta nhận ra rằng tất cả mọi thứ trên thế giới này mà chúng ta đã từng dính mắc vào về bản chất đều chỉ là đất, nó làm duyên cho sự đè nén dính mắc vào chúng.

Khó có thể có tâm thiện khi suy niệm về đất, bởi vì khi có một đối tượng in dấu lên một trong ngũ quan hoặc qua ý môn thì ngay lập tức chúng ta bị cuốn hút vào đối tượng ấy. Vì thế, nếu một người muốn phát triển samatha để tâm thiện được thiết lập mỗi lúc một vững vàng hơn trong sự an tịnh và thoát khỏi tâm bất thiện thì người ấy cần phải ở nơi tĩnh lặng, nơi không bị khuấy động bởi tiếng động của mọi người. Người đó cần phải tạo kasina đất thành một cái đĩa nhẵn không có lỗ và có bất kỳ lỗi nào để phù hợp cho việc suy niệm. Nếu không, tâm sẽ dễ thích thú và dính mắc vào vẻ bên ngoài của nó[245]. Khi người phát triển kasina đất nhìn vào nó và suy niệm với hiểu biết đúng đắn, khi đó có tâm thiện hợp trí và có sự an tịnh thực sự. Người ấy phải nhìn vào kasina đất để nhắc nhở bản thân luôn luôn chỉ chú ý vào đất mà không được chú ý vào những đối tượng khác.

Vô cùng khó khăn để luôn chỉ chú ý đến đất với tâm thiện an tịnh và không có tâm bất thiện. *Thanh Tịnh Đạo* đã chỉ ra rằng, kasina không nên quá nhỏ, cũng không nên quá lớn, nó cũng không được để quá xa hay quá gần, nó không nên được đặt quá cao hay quá thấp. Tâm sở tầm (vitakka) là một trong các chi thiền[246] không thể thiếu (cho giai đoạn này). Tâm sở tầm sinh khởi với các tâm đại thiện hợp với trí cần phải "chạm" hay "quăng vào" kasina đất. Tâm phải không có bất thiện khi mắt hành giả nhắm lại cũng như khi chúng mở ra, để hình ảnh (uggaha-nimitta hay sơ tướng) về kasina đất có thể xuất hiện trong ý môn. Sơ tướng này cũng phải được thấy rõ khi hành giả phát triển kasina đất mở mắt nhìn vào đĩa đất. Kể cả những người được sinh ra với tam nhân, tức là với nhân trí tuệ, cũng có thể không đạt được sơ tướng này. Nó chỉ có thể xuất hiện khi tâm thiện hợp trí

được trụ vững chắc trên kasina đất. Khi sơ tướng này xuất hiện, hành giả thậm chí vẫn chưa đạt được cận định (upacāra samādhi).

Không dễ dàng chút nào để có thể giữ được sơ tướng này và nhờ đó làm tăng trưởng sự an tịnh trong quá trình phát triển tâm đại thiện hợp trí. Theo *Thanh Tịnh Đạo* (ch.IV, 31), khi năm triền cái (nīvaraṇa dhamma, tức là các pháp bất thiện làm nhiễu và o ép tâm) bị đè nén liên tục, tâm sẽ an trụ vững chắc hơn trong sự an tịnh và khi ấy, tợ tướng (paṭibhāga-nimitta) của kasina đất xuất hiện. Tướng này sẽ rõ hơn và thanh tịnh hơn sơ tướng xuất hiện trước đó. Tại khoảnh khắc đó, tâm đại thiện sinh kèm với trí đã được thiết lập vững chắc trong an tịnh và để có thể đạt tới cận định. Loại định này được gọi là cận định vì nó gần với an chỉ định, là mức độ hoàn toàn trụ vào đối tượng tại khoảnh khắc tâm thiền của tầng thiền thứ nhất (sơ thiền) sinh khởi.

Hành giả cần phải duy trì được tợ tướng này bằng cách phát triển tâm đại thiện hợp trí đã đạt tới mức độ cận định, để cho sự an tịnh luôn được tăng trưởng. Bằng cách ấy, sự an tịnh có thể đạt tới mức độ an chỉ định và tâm thiền của sơ thiền có thể sinh khởi, cái thuộc về tâm sắc giới (rūpāvacara citta). Tuy nhiên, để đạt đến mức độ này, hành giả phải giữ gìn tợ tướng đó như giữ bào thai của "một vị chuyển luân vương"[247]. Hành giả phải tránh những điều kiện không có lợi cho việc phát triển an tịnh[248], bao gồm như sau:

1. Trú xứ nơi tướng chưa sinh khởi không sinh khởi và nơi tướng đã sinh khởi bị mất đi.
2. Sống quá xa hoặc quá gần làng mạc nơi khất thực, sống nơi khó kiếm hoặc thiếu thốn đồ khất thực.
3. Khẩu hành không phù hợp, những loại khẩu hành thuộc về "thú khẩu hành". Những khẩu hành như vậy không lợi ích cho sự phát triển tuệ giác và dẫn tới việc mất đi tướng đã xuất hiện.
4. Giao thiệp với những người có nhiều phiền não, những người hay dính dáng đến việc bất thiện, vì điều ấy sẽ khiến hành giả bị khuấy động bởi các tâm bất tịnh.
5. Thực phẩm không phù hợp, bởi vì thực phẩm ấy sẽ gây ốm đau.
6. Khí hậu không phù hợp, bởi vì khí hậu như vậy sẽ gây bệnh tật.

7. Oai nghi không phù hợp, tức là những oai nghi không thuận lợi cho sự định tâm.

Nếu hành giả đã tránh những gì không phù hợp và vun bồi những gì phù hợp mà an chỉ định vẫn chưa sinh khởi, hành giả phải tiếp tục vun bồi mười kỹ năng để đắc thiền, tức các pháp có lợi cho việc sinh khởi tâm thiền[249], như sau:

1. Làm sạch nội và ngoại xứ (vatthu): nội xứ là thân thể của mình, ngoại xứ là quần áo và nơi ở. Nếu không, tâm không thể trong sáng được.
2. Cân bằng các căn (indriya)[250]: ví dụ tín và tuệ phải được cân bằng, tấn và định phải được cân bằng. Chúng được cân bằng qua chánh niệm.
3. Thuần thục trong kỹ năng duy trì tướng.
4. Nỗ lực tâm khi cần nỗ lực.
5. Chế ngự tâm khi cần chế ngự
6. Khích lệ tâm khi cần khích lệ.
7. Cần suy xét tâm với thái độ xả khi cần suy xét tâm với thái độ xả
8. Tránh giao thiệp với những người không có định tâm
9. Gần gũi với những người có định tâm
10. Hướng tâm tới và quyết định đối với những gì đưa đến định tâm.

Nếu hành giả không có được mười kỹ năng để đắc thiền này thì tâm đại thiện hợp trí không thể an trụ vững vàng để đạt tới mức độ làm cơ sở cho an chỉ định, tức là sự sinh khởi của tâm sắc giới là tâm sơ thiền. Nếu hành giả có được những kỹ năng này, tâm thiền có thể được sinh khởi.

Tâm thiền là một cấp độ cao của tâm, nó thuộc cõi thức đã thoát khỏi dục giới (kāmāvacara citta). Trong lộ trình ý môn nơi tâm thiền sinh khởi, có những tâm sau đây sẽ sinh khởi liên tiếp:

- Tâm hộ kiếp (bhavanga-citta), là tâm quả đại thiện hợp trí (Mahā-vipāka ñāṇa-sampayutta)[251]

- Tâm hộ kiếp rung động (bhavanga calana), là tâm quả đại thiện hợp trí.
- Tâm hộ kiếp dứt dòng (bhavangupaccheda), là tâm quả đại thiện hợp trí.
- Ý môn hướng tâm (manodvārāvajjana-citta), là tâm duy tác vô nhân (ahetuka kiriyacitta)
- Tâm chuẩn bị (parikamma), là tâm đại thiện hợp trí
- Tâm cận định (upacāra), là tâm đại thiện hợp trí, cùng loại với tâm chuẩn bị
- Tâm thuận thứ (anuloma), là tâm đại thiện hợp trí, cùng loại với tâm chuẩn bị
- Tâm chuyển tánh (gotrabhū), là tâm đại thiện hợp trí, cùng loại với tâm chuẩn bị
- Tâm thiện sơ thiền, là tâm thiện sắc giới (rūpāvacara kusala citta).
- Tâm hộ kiếp, là tâm đại quả thiện hợp trí.

Khi đắc thiền lần thứ nhất, chỉ có một khoảnh khắc của tâm thiện sắc giới, nhưng khi kỹ năng trở nên thuần thục, sẽ có nhiều tâm thiền sinh khởi liên tiếp mà không có sự sinh khởi của tâm hộ kiếp xen giữa chúng. Lộ trình của những tâm thiền đó được gọi là nhập định (jhānasamāpatti). Đó là sự đạt tới tâm an tịnh và an trụ vững chắc vào đề mục thiền. Khi ấy tâm thiền sinh khởi liên tiếp trong khoảng thời gian mà hành giả đã quyết định.

Trước khi các thiền tâm lộ (jhāna vīthi-citta) sinh khởi, luôn phải có tâm đại thiện hợp trí. Tốc hành tâm đại thiện đầu tiên chính là chuẩn bị tâm (parikamma), nó chuẩn bị cho nhập định, làm duyên cho an chỉ định (appanā). Nếu tâm đại thiện không sinh khởi thì các loại tâm tiếp theo cùng an chỉ định sinh kèm với tâm thiền sẽ không thể sinh khởi.

Tốc hành tâm đại thiện (Mahā-kusala javana-citta) thứ hai là tâm cận định vì nó gần với an chỉ định.

Tốc hành tâm đại thiện thứ ba là tâm thuận thứ (anuloma), vì nó thuận cho an chỉ định.

Tốc hành tâm đại thiện thứ tư là tâm chuyển tánh (gotrabhū), vì nó chuyển từ dục giới sang sắc giới.

Khi tốc hành tâm đại thiện thứ tư diệt đi thì các tốc hành tâm sau đó là tâm thiện sắc giới của sơ thiền sẽ sinh khởi.

Sự phát triển của năm tâm sở là các thiền chi làm duyên cho sự sinh khởi của tâm thiện sắc giới của sơ thiền. Các chi thiền này sinh khởi với các tâm thiền bao gồm tầm (vitakka), tứ (vicāra), phỉ (pīti), lạc (sukha) và nhất tâm (ekaggatā). Trong các tâm sở tịnh hảo sinh kèm với tâm thiền thì năm yếu tố này đặc biệt đối nghịch với các triền cái. Năm triền cái là các pháp bất thiện làm tâm khuấy động và ngăn cản sự phát triển an tịnh. Chúng là:

- Tham dục (kāmacchanda) là sự dính mắc vào đối tượng thị giác, âm thanh, mùi, vị và đối tượng xúc chạm;
- Sân (vyāpāda);
- Hôn trầm – thụy miên (thīna-middha), có tính chất hờ hững, chán nản, thụ động và lơ mơ;
- Phóng dật và trạo hối (uddhacca-kukkucca);
- Hoài nghi (vicikicchā), về thực tại, về nhân và quả.

Năm chi thiền đối nghịch với năm triền cái trên. Tâm sở tầm (vitakka) đưa tâm đến đối tượng, chạm vào đối tượng để tâm được an tịnh. Tâm sở tứ (vicāra) liên tục bận bịu với đối tượng mà tầm đã chạm đến để tâm không bị trôi nổi, trạo cử và chuyển sang một đối tượng khác. Tâm sở phỉ thì thỏa mãn và vui sướng với đề mục thiền và thọ lạc làm tăng thêm sự thỏa mãn này. Tâm sở nhất tâm hỗ trợ các chi thiền khác thì trụ vững vào đề mục của tâm sơ thiền.

Năm chi thiền này chế ngự và đè nén năm triền cái theo các cách sau (*Thanh Tịnh Đạo*, ch.IV, 86):

1. Tầm chế ngự hôn trầm thụy miên. Khi tầm chỉ "nghĩ" đến đề mục thiền, chạm liên tục vào đề mục đó thì hôn trầm thụy miên không thể sinh khởi được.
2. Tứ chế ngự hoài nghi. Khi tứ liên tục bận bịu với đối tượng mà tầm chạm đến, thì hoài nghi về thực tại và về nhân quả không thể sinh khởi.

3. Phỉ chế ngự sân. Khi an tịnh với đề mục thiền tăng lên sẽ có thêm nhiều hỷ lạc với sự an tịnh đó và khi ấy, sân và bất mãn không thể sinh khởi.
4. Lạc (hỷ) chế ngự trạo cử bất an. Khi có hỷ lạc về đề mục thiền, thì trạo cử và bất an không thể sinh khởi chuyển sang đối tượng khác.
5. Nhất tâm chế ngự tham dục. Khi samādhi trụ vững chắc trên đề mục thiền thì không thể có sự dính mắc vào các đối tượng ngũ dục.

Khi tâm thiện sắc giới sơ thiền sinh kèm với năm thiền chi sinh khởi, an chỉ định (appanā samādhi) sẽ tập trung vững chắc trên đối tượng. Khi tâm thiền này sinh khởi lần đầu tiên, nó không được tiếp nối bởi các tâm thiền khác, nó sinh khởi một lần duy nhất. Sau một vài tâm hộ kiếp xen kẽ sinh rồi diệt, có các tâm thuộc lộ trình ý môn. Ý môn hướng tâm sẽ hướng tới tâm thiền và sau khi tâm thiền này diệt đi, nó được tiếp nối bởi bảy tâm đại thiện hợp trí suy xét các chi thiền và rồi có các tâm hộ kiếp sinh khởi, được tiếp nối bởi lộ trình ý môn khác. Tại một thời điểm, chỉ có một thiền chi được suy xét trong một lộ trình tâm. Các tâm thuộc lộ trình ý môn suy xét từng thiền chi một được gọi là lộ trình hồi quán (pacca-vekkhaṇa vīthi) và những tâm này luôn sinh khởi sau mỗi lần nhập thiền.

Tuệ giác của người đắc thiền sắc giới phải biết được đặc tính khác nhau của năm thiền chi. Như vậy, tuệ giác phải biết được sự khác nhau giữa tâm sở tầm (vitakka) và tâm sở tứ (vicāra), nó phải biết sự khác biệt giữa phỉ (pīti) và lạc (sukha) và nó phải biết được đặc tính của tâm sở nhất tâm (ekaggatā) ở mức độ an chỉ định (appanā samādhi).

Người phát triển samatha cần có chánh niệm tỉnh giác trong đời sống hàng ngày, người ấy cần phải có hiểu biết đúng về đặc tính của tâm thiện và tâm bất thiện, những pháp có thể tiếp nối nhau rất nhanh. Nếu không biết được điều này, người ấy dễ lầm tưởng tâm tham căn đồng sinh với thọ hỷ là an tịnh, là thiện.

Người phát triển samatha không có những kinh nghiệm khác thường. Sự phát triển của samatha là phát triển thiện pháp qua ý môn. Khi tâm trở nên an tịnh, chỉ có tướng của đề mục thiền xuất hiện và tạo duyên cho tâm an

trụ vững vàng hơn trong thiện. Chẳng hạn, người phát triển an tịnh qua đề mục là kasina nước sẽ có tợ tướng của biến xứ ấy là đối tượng và hành giả ấy sẽ không thấy địa ngục, thiên giới hay các hiện tượng khác xảy ra. Nếu một người cố tập trung và tin rằng mình kinh nghiệm đủ loại hình ảnh khác nhau, người ấy đang không phát triển samatha.

Trong sự phát triển của samatha, cần phải có tâm đại thiện hợp trí có thể đạt được sự an tịnh nhờ suy niệm trên một trong bốn mươi đề mục của samatha. Tâm tham căn hoặc tâm đại thiện ly trí cũng có thể có đối tượng là một trong bốn mươi đề mục thiền, nhưng khi ấy sẽ không có sự phát triển samatha. Một em bé, hay một người trưởng thành, có thể niệm từ "Phật" mà không hề có sự suy xét về phẩm hạnh của Ngài và khi đó sẽ không thể có tâm đại thiện hợp trí và như vậy, sẽ không có sự phát triển an tịnh thực sự qua việc niệm ân Đức Phật. Một người nào đó có thể thấy xác chết và sợ hãi, khi đó có tâm sân căn mà không có tâm đại thiện hợp trí. Nếu một người cố gắng tập trung vào hơi thở mà không biết được bằng cách nào có thể có sự an tịnh thực sự, ly bất thiện pháp, thì sẽ không có tâm thiện hợp trí. Tất cả các đề mục samatha cần được phát triển bởi tâm đại thiện hợp trí, loại trí hiểu đúng về cách thức vun bồi an tịnh. Các đề mục ấy phải được phát triển với cách thức tương tự như với đề mục kasina đất như đã giải thích trên đây.

Người đắc sơ thiền có thể thấy được khiếm khuyết của tâm sở tầm, tâm sở chạm hay "đập" vào đối tượng. Thông thường, tầm chạm vào đối tượng ngũ dục, như đối tượng thị giác (cảnh sắc), âm thanh, mùi, vị và đối tượng xúc chạm và chúng rất dễ là đối tượng của tâm bất thiện. Tâm thiền có thể trở nên an tịnh hơn và vi tế hơn, nếu nó không còn tầm mà chỉ sinh kèm với tứ, phỉ, lạc và nhất tâm. Vì vậy, người ấy cố gắng suy niệm trên đối tượng của sơ thiền đã đạt được và tập phát triển an tịnh sâu hơn trên đề mục ấy mà không cần có tầm chạm vào đối tượng. Hành giả có thể đạt được điều này nếu có được năm pháp thuần thục (vasī) trong thiền chứng. Chúng bao gồm như sau:

1. Hướng tâm thuần thục (āvajjana vasī): thuần thục hướng tới sơ thiền bất kỳ đâu và bất kỳ lúc nào hành giả muốn.
2. Nhập định thuần thục (samāpacchana vasī): thuần thục nhập định, làm sinh khởi tâm thiền bất kỳ đâu và bất kỳ lúc nào hành

giả muốn.

3. Nguyện nhập thuần thục (adiṭṭhāna vasī): thuần thục trong việc quyết định thời gian của chuỗi tâm thiền sinh và diệt liên tục, bất kỳ đâu và bất kỳ lúc nào hành giả muốn.
4. Nguyện xuất thuần thục (vuṭṭhāna vasī): thuần thục trong việc xuất thiền, bất kỳ đâu và bất kỳ lúc nào hành giả muốn.
5. Hồi quán thuần thục (pacchavekkhaṇa vasī): thuần thục trong quán xét lại các chi thiền, từng chi một, bất kỳ đâu và bất kỳ lúc nào hành giả muốn.

Nếu một người muốn đắc được các tầng thiền cao hơn, người ấy phải thấy được khiếm khuyết của các chi thiền thuộc các tầng thiền thấp hơn và từ bỏ dần các chi thiền này. Các chi thiền được từ bỏ tại các tầng thiền khác nhau theo cách thức sau:

Khi tâm nhị thiền (dutiya jhāna) sinh khởi, tầm (vitakka) được từ bỏ, khi ấy không có tầm và tâm chỉ sinh kèm với các thiền chi: tứ, phỉ, lạc và nhất tâm.

Tâm tam thiền (tatiya jhāna) không còn tứ (vicāra) và chỉ sinh kèm với ba thiền chi là phỉ, lạc và nhất tâm.

Tâm tứ thiền (catuta jhāna) không còn phỉ (pīti) và chỉ sinh kèm với hai thiền chi là lạc và nhất tâm.

Tâm ngũ thiền (pañcama jhāna) không còn lạc (sukha) và chỉ sinh kèm với hai thiền chi là xả và nhất tâm.

Như đã giải thích ở trên, các thiền chi được loại bỏ theo hệ thống ngũ thiền. Đối với một số người, trí tuệ (paññā) có thể loại bỏ tầm và tứ cùng một lúc và khi ấy, tại nhị thiền đã không còn tầm và tứ rồi. Trong trường hợp ấy, các tầng thiền được xếp theo hệ thống tứ thiền, có nghĩa là nhị, tam, tứ thiền của hệ thống tứ thiền tương đương với tam, tứ và ngũ thiền trong hệ thống ngũ thiền.

Nếu một người thiếu các pháp thuần thục (vasī) trên, thì người ấy không thể từ bỏ được các chi thiền của tầng thiền thấp để có thể đạt được các tầng thiền cao hơn.

Bất cứ khi nào tâm thiền diệt đi thì sẽ có lộ trình các tâm hồi niệm lại các chi thiền.

Qua sự phát triển samatha, các phiền não được đè nén, chúng không được tận diệt hoàn toàn. Vì vậy, có thể rằng tâm thiền bị suy thoái, nó không sinh khởi một cách nhanh chóng và hành giả mất đi kỹ năng đã từng có, hoặc thậm chí tâm thiền không còn sinh khởi nữa. Nếu hành giả muốn duy trì kỹ năng thiền chứng, hành giả phải luyện để trở nên thuần thục mỗi khi đắc các tầng thiền.

Trong số bốn mươi đề mục của samatha, một số đề mục tạo duyên cho sự an tịnh, nhưng không tới được mức độ cận định. Một số đối tượng tạo duyên cho an tịnh ở mức độ cận định. Một số đề mục chỉ tạo duyên cho an tịnh tới mức độ sơ thiền, một số tới mức độ tứ thiền tương ứng với hệ thống ngũ thiền và một số tới mức độ ngũ thiền. Một số đề mục thiền chỉ có thể là đối tượng của ngũ thiền.

Có sáu loại tùy niệm (anussati) có thể tạo duyên cho sự an tịnh, nhưng với những người không phải là bậc thánh nhân, chúng không thể tạo duyên cho an tịnh đến mức độ cận định. Các tùy niệm này là: niệm ân Đức Phật (Buddhānussati), niệm ân Đức Pháp (Dhammānussati), niệm ân Đức Tăng (Sanghānussati), Bố thí tùy niệm (cāgānussati – tùy niệm về bố thí), Trì giới tùy niệm (sīlānussati) và Chư thiên tùy niệm (devatānussati). Với các bậc thánh nhân, những tùy niệm này có thể tạo duyên cho an tịnh đến mức độ cận định, nhưng không đến mức độ an chỉ định.

Tùy niệm về sự chết (maraṇānussati) có thể tạo duyên cho an tịnh đến mức độ cận định. Tùy niệm về tịch tịnh (upasammānussati) là sự suy niệm về niết bàn, chỉ có thể được phát triển bởi các bậc Thánh và đề mục này chỉ có thể tạo duyên cho an tịnh tới mức độ cận định.

Quán vật thực bất tịnh (āhāre paṭikkūla saññā), là đề mục thiền tạo duyên cho an tịnh tới mức độ cận định.

Phân tích tứ đại (catu dhātu vavatthāna) là đề mục thiền trên các yếu tố: Địa đại, Thủy đại, Hỏa đại và Phong đại có mặt trong thân, có thể tạo duyên cho an tịnh tới mức độ cận định.

Mười đề mục bất tịnh (asubha) là mười đề mục quán tử thi có thể tạo duyên cho an tịnh tới mức độ sơ thiền.

Tùy niệm về thân (kāyagatāsati) là sự suy niệm trên tính bất tịnh của thân. Đó là việc quán xét từng thể trược trong ba mươi hai thể trược trên thân, chẳng hạn như tóc trên đầu, lông trên thân, móng, răng và da. Đề mục thiền này có thể tạo duyên cho an tịnh tới mức độ sơ thiền.

Quán niệm hơi thở (ānāpāna sati) có thể tạo duyên cho an tịnh ở mức độ ngũ thiền.

Mười biến xứ kasiṇa có thể tạo duyên cho an tịnh tới mức độ ngũ thiền.

Ba đề mục thiền vô lượng (brahmavihāra) là từ (mettā), bi (karuṇā) và hỷ (muditā) có thể tạo duyên cho an tịnh tới mức độ tứ thiền trong hệ thống ngũ thiền và tương đương với tam thiền trong hệ thống tứ thiền.

Đề mục vô lượng thứ tư là xả (upekkhā). Khi hành giả đạt được sự an tịnh với ba đề mục thiền vô lượng tâm khác tới mức độ của tầng thiền thứ tư, hành giả có thể phát triển xả vô lượng tâm và đề mục này chỉ có thể là đề mục của ngũ thiền mà thôi.

Có bốn giai đoạn của thiền vô sắc giới (arūpa-jhāna). Tâm thiền của các tầng thiền này cùng loại với tâm thiền của tầng thứ năm của thiền sắc giới, nhưng đối tượng của nó không liên quan đến sắc. Người muốn phát triển thiền vô sắc trước hết phải đắc được ngũ thiền của thiền sắc giới. Sau đó, hành giả phải thấy được khiếm khuyết của tầng thiền này. Mặc dù đó là tầng thiền cao nhất của thiền sắc giới, tâm thiền vẫn có đối tượng liên quan đến sắc và vì vậy, hành giả thấy mối hiểm họa của việc dễ dàng chìm đắm trong các đối tượng ngũ dục. Vì vậy, hành giả rút lui khỏi đối tượng là sắc và hướng tới đối tượng không phải là sắc, nó vi tế hơn. Nếu hành giả từ bỏ sắc và lấy đối tượng là vô sắc có tính vô hạn cho đến khi an chỉ định sinh khởi, hành giả đắc được thiện tâm thiền vô sắc giới. Khi ấy, các tâm thiền sinh và diệt liên tiếp trong lộ trình ý môn, giống như việc đắc các tầng thiền sắc giới. Hành giả phải đạt được năm pháp thuần thục để có thể đắc được các tầng thiền cao hơn trong vô sắc giới.

Có bốn tầng thiền vô sắc giới và tâm thiền của cả bốn tầng này đều cùng loại với tâm ngũ thiền của sắc giới, nhưng đối tượng thì khác và ngày càng trở nên vi tế hơn.

Tầng thiền vô sắc giới thứ nhất là tâm thiền có đối tượng là không vô biên xứ, đó là tâm thiền không vô biên xứ Ākāsānañcāyatana jhānacitta[252].

Tầng thiền vô sắc giới thứ hai là tâm thiền có đối tượng là thức vô biên xứ, đó là tâm thiền thức vô biên xứ (Viññāṇañcāyatana jhānacitta)[253]. Tâm này có đối tượng là tâm thiền của nhất thiền vô sắc giới kinh nghiệm không vô biên xứ.

Người đã vun bồi tầng thiền vô sắc giới này thấy rằng đối tượng của không vô biên xứ không được vi tế bằng đối tượng là tâm thiền đang kinh nghiệm không vô biên xứ. Vì vậy, hành giả vượt qua đối tượng của không vô biên xứ và lấy chính tâm thiền không vô biên xứ làm đối tượng cho đến khi an chỉ định sinh khởi và hành giả đắc được nhị thiền của thiền vô sắc giới gọi là thức vô biên xứ.

Tam thiền vô sắc giới là tâm thiền có đối tượng là vô sở hữu xứ (không có gì cả), hay akiñcaññāyatana jhānacitta[254]. Khi hành giả vun bồi tầng thiền này thấy đối tượng của đệ nhị thiền là thức vô biên xứ không được vi tế bằng đối tượng của vô sở hữu xứ, hành giả vượt qua đối tượng của nhị thiền và hướng tới đối tượng là vô sở hữu xứ, cái tạo duyên cho sự an tịnh cao hơn nữa. Hành giả vun bồi đối tượng là vô sở hữu xứ cho đến khi an chỉ định sinh khởi và đạt đến tam thiền của vô sắc giới. Tâm thiền của tầng thiền này lấy đối tượng là vô sở hữu xứ, bởi vì nó không còn lấy đối tượng là tâm của đệ nhị thiền, là thức kinh nghiệm vô biên xứ nữa.

Tứ thiền vô sắc giới là là tâm thiền phi tưởng phi phi tưởng xứ, n'evasaññā-n'āsaññāyatana jhānacitta[255]. Đó là tâm thiền có đối tượng là tâm thiền của tam thiền kinh nghiệm vô sở hữu xứ. Hành giả vun bồi tầng thiền này thấy tâm thiền kinh nghiệm vô sở hữu xứ là vi tế nhất. Vì vậy, hành giả lấy chính tâm thiền ấy làm đối tượng và khi an chỉ định sinh khởi, hành giả đạt được tứ thiền của thiền vô sắc giới. Tưởng (saññā) và các pháp sinh kèm tại tầng thiền này vi tế đến mức không thể nói là chúng

tồn tại hay không tồn tại, chúng tồn tại theo cách lắng đọng và không đảm nhiệm được chức năng của chúng[256]. Tứ thiền vô sắc giới được gọi là phi tưởng phi phi tưởng xứ bởi vì không thể nói là có tưởng hay không có tưởng.

Sự phát triển samatha, tức là sự an tịnh ly bất thiện pháp, tới mức độ vô sắc giới chỉ có thể đạt được bởi một tâm có năng lực mạnh mẽ. Khi một hành giả đạt tới mức độ này, vị ấy có thể tự luyện tập để đắc được các thần thông cụ thể mà mình đã đặt ra mục tiêu. Ví dụ như hành giả có thể nhớ được các tiền kiếp, quyết định có thiên nhãn thông thấy được những thứ ở xa hay bị che lấp, quyết định có thiên nhĩ thông nghe được mọi âm thanh xa gần, hay quyết định thực hiện các loại thần thông khác như đi trên mặt nước, độn thổ, bay trên không trung, hay biến tạo những hình thái khác nhau. Tuy nhiên, nếu một hành giả muốn luyện tập để có những năng lực đặc biệt như vậy, người ấy phải thuần thục các kỹ năng thiện xảo nhất trong tất cả các biến xứ kasiṇa và tám tầng thiền, bao gồm bốn tầng thiền sắc giới và bốn tầng thiền vô sắc giới.

Thanh Tịnh Đạo (ch.XII, 2) mô tả về bốn cách để đạt được năng lực thần thông. Hành giả muốn luyện tập để đạt được mục tiêu này phải, ví dụ, có khả năng đắc thiền với các biến xứ theo tuần tự của chúng, nghĩa là trước hết phải bắt đầu với biến xứ đất, sau đó đến biến xứ nước và cứ tiếp tục như vậy. Hoặc là hành giả phải có khả năng đắc thiền với các biến xứ theo chiều ngược lại, hoặc có khả năng bỏ qua một số tầng thiền mà không bỏ qua các biến xứ tiếp nối, hoặc bỏ qua một số biến xứ mà không bỏ qua các tầng thiền tiếp nối. Như vậy, hành giả cần phải biết các duyên tương ứng cho việc kiểm soát hoàn hảo các thiền chứng của mình.

Ta có thể cho rằng người này hay người kia có được khả năng kiểm soát hoàn hảo như vậy và người ấy có thể thị hiện thần thông, nhưng quả tình, nếu một người không vun bồi nhân đúng dẫn tới quả đúng, người ấy không thể có được các phẩm chất đặc biệt là những năng lực thần thông. *Thanh Tịnh Đạo* (ch.XII, 8) giải thích rằng sự phát triển của các tầng thiền khác nhau và đắc thần thông là vô cùng khó khăn:

Hành giả không thể nào thực hiện biến hóa bằng thần thông nếu chưa hoàn tất sự tu tập điều phục tâm theo 14 cách ấy. Công việc tiên quyết

về kasina đối với người sơ cơ rất khó và chỉ một người trong số một trăm hay một ngàn người có thể làm. Sự làm khởi lên sơ tướng là khó khăn cho một người trong việc tiên quyết về kasina và chỉ một người trong trăm người ngàn người làm được. Mở rộng sơ tướng[257] khi nó đã khởi lên và đắc định an chỉ là khó và chỉ một người trong một trăm một ngàn người có thể làm. Điều phục tâm theo mười bốn cách sau khi đắc định an chỉ là khó và chỉ một người trong một trăm một ngàn người làm được. Sự biến hóa bằng lực thần thông sau khi luyện tâm theo mười bốn cách là khó và trong một trăm, ngàn người chỉ có một người làm được. Phản ứng mau lẹ sau khi đã biến hóa là điều khó và trong một trăm, một ngàn người chỉ có một người làm được.

Cũng như vậy đối với việc nhớ lại các tiền kiếp của mình, đó là việc rất khó khăn. Ai có thể đạt được mức độ cận định, nếu tâm không phải là tâm đại thiện hợp trí? Ai có thể tuyên bố đã đắc an chỉ định của sơ thiền? Ai có thể tuyên bố đã đắc được nhị thiền, tam thiền, tứ thiền, ngũ thiền và các tầng thiền vô sắc giới? Ai có thể nhớ được các tiền kiếp của mình nếu thậm chí không thể nhớ được những gì vừa xảy ra sáng nay? Liệu người ấy có nhớ được từng khoảnh khắc hay không? Người ấy có thể nhớ lại được các sự kiện tới tối hôm qua, sáng hôm qua, với tâm được an trụ, nhớ từng khoảnh khắc cho tới giây phút của thức tái tục, hay cho tới khoảnh khắc cuối cùng của ngày cuối cùng của kiếp trước và rồi nhớ lại một cách tuần tự các kiếp trước của mình? Điều đó chỉ có thể thực hiện được nếu tâm thiền đã trở nên hùng mạnh và nếu đã luyện tập tất cả các kỹ năng cần thiết cho thần thông. Khi ấy, ta có thể khiến cho tâm đại thiện hợp trí sinh khởi và việc nhớ lại các tiền kiếp trước có thể được thực hiện khi từng bước hồi niệm từ một khoảnh khắc cụ thể về quá khứ.

Nếu ta nghiên cứu một cách chi tiết và hiểu các duyên tương ứng cho các phẩm chất đặc biệt là các năng lực thần thông, ta sẽ biết liệu một số thành tựu có thật sự là do những phẩm chất ấy hay không.

Qua sự phát triển samatha, phiền não không được tận diệt. Trong samatha, không có loại trí tuệ xuyên thấu đặc tính vô thường, khổ và vô ngã, biết được bản chất thật của thực tại. Chỉ có loại trí tuệ này mới tận diệt được phiền não. Nếu thiền chứng không bị suy thoái và tâm thiền có thể sinh

khởi trong lộ trình ngay trước tử thức thì tâm thiền sẽ là duyên nghiệp (kamma-paccaya) cho sự sinh khởi của tâm quả sắc giới là thức tái tục tại một trong các cõi Phạm thiên. Tuy nhiên, khi thọ mạng của người đó chấm dứt ở cõi đó, người ấy sẽ quay lại một kiếp sống trong thế giới này với dính mắc vào tà kiến về ngã, vào đối tượng thị giác vào âm thanh, mùi, vị và đối tượng xúc chạm.

Sự phát triển samatha trong nhiều kiếp quá khứ có thể được tích lũy trong vòng luân hồi. Nó có thể tạo duyên khiến một số người có thể có những linh cảm về các sự kiện có thể xảy ra. Một người đã phát triển định tâm có thể có khả năng thấy được điềm báo, hay có được những dự cảm về tương lai. Tuy nhiên, cần phải nhớ rằng, để đắc được các thần thông, samatha cần được phát triển bằng tâm đại thiện hợp trí, để sự an tịnh có thể tăng trưởng và định lực trên đề mục thiền được thiết lập một cách chắn chắn tới mức độ các tầng thiền có thể tuần tự sinh khởi. Cũng cần phải nhớ rằng điều này là vô cùng khó khăn. Một người đã phát triển tâm định có thể có những hình ảnh chớp sáng trong tâm về các sự kiện tương lai, hay một số dự cảm của người ấy có thể trở thành sự thực và một số khác không xảy ra. Những hình ảnh chớp sáng của người ấy có thể là kết quả của việc phát triển định lực, nhưng nó không phải là thần thông, cái là những phẩm chất đặc biệt là thành quả của việc phát triển samatha.

Nếu ta phát triển samatha, chỉ đạt được cận định thôi cũng đã là rất khó. Lý do là khi một đối tượng in dấu lên một trong ngũ môn hoặc ý môn, ta thường hướng về đối tượng ấy với tham, sân và si. Tâm thiện ở mức độ bố thí (dāna), trì giới (sīla) hay phát triển tâm trí sinh khởi một cách hiếm hoi trong cuộc sống hàng ngày của ta. Những khoảnh khắc của tâm thiện thật hiếm so với những khoảnh khắc của tâm bất thiện thường sinh khởi một cách nhanh chóng do bởi các đối tượng in dấu lên ngũ môn và ý môn. Phiền não không thể được tận diệt bởi sự phát triển samatha. Khi phiền não sinh khởi và chiếm lĩnh tâm, kể cả samatha đã được phát triển tới mức độ thần thông cũng có thể bị suy thoái.

Trước khi Đức Phật giác ngộ, có những người đã phát triển samatha tới mức độ cao nhất của các tầng thiền vô sắc giới là phi tưởng phi phi tưởng xứ và họ có thể tự luyện tập để đạt tới những thần thông như là thiên nhãn thông, thiên nhĩ thông, hay thần túc thông (nhớ lại tiền kiếp) cùng các thần

thông kỳ diệu khác. Tuy nhiên, mặc dù vậy, họ vẫn không thể xuyên thấu Tứ Thánh Đế, bởi họ chưa gieo trồng các nhân duyên đúng cho kết quả ấy. Nhân duyên đúng chính là sự phát triển vipassanā tới mức độ có thể làm duyên cho sự chứng ngộ Tứ Thánh Đế. Một số người ở thời đó có hiểu biết sai lầm về con đường đưa tới sự chứng ngộ Tứ Thánh Đế. Họ đi theo những sự thực hành sai lầm. Sau khi Đức Phật đã giác ngộ và hoằng pháp, một số vị thánh đệ tử đã vun bồi thiền chứng và một số không vun bồi thiền chứng. Các bậc thánh nhân đã giác ngộ không qua thiền chứng đông đảo hơn số các vị giác ngộ với tâm siêu thế sinh kèm với các chi thiền của các tầng thiền khác nhau. Điều này một lần nữa lại cho chúng ta thấy rằng sự phát triển samatha một cách đúng đắn là vô cùng khó khăn và vô cùng phức hợp.

PHẦN V
SỰ PHÁT TRIỂN TUỆ GIÁC

CHƯƠNG 29
BA MƯƠI BẢY PHẨM TRỢ ĐẠO
(CÁC NHÂN TỐ DẪN ĐẾN SỰ GIÁC NGỘ)

Phiền não có thể được xếp theo các mức độ khác nhau, chúng có thể ở các mức độ tế, trung và thô.

Các phiền não thô (vītikkama kilesa)[258] là các phiền não làm duyên cho việc tạo nghiệp bất thiện qua thân và qua khẩu. Ta có thể tránh phiền não thô qua việc giữ giới.

Phiền não bậc trung (pariyuṭṭhāna kilesa)[259] sinh khởi với các tâm bất thiện chưa ở mức độ của nghiệp bất thiện. Chúng có thể được đè nén tạm thời bởi thiện tâm thiền (kusala jhānacitta) và đó gọi là đoạn trừ nhờ đè nén (vikkhambhana pahāna)[260].

Các phiền não vi tế là các phiền não ngủ ngầm (anusaya kilesa)[261]. Chừng nào các phiền não còn chưa hoàn toàn được tận diệt thì các phiền não ngủ ngầm sẽ tiềm ẩn trong các tâm sinh và diệt tiếp nối nhau. Chúng giống như những hạt mầm làm duyên cho sự sinh khởi của các phiền não bậc trung. Các phiền não sẽ không thể sinh khởi trở lại một khi chúng đã bị tận diệt hoàn toàn (samuccheda pahāna)[262]. Khi tâm đạo siêu thế chứng ngộ Tứ Thánh Đế và kinh nghiệm niết bàn, các phiền não ngủ ngầm được tận diệt tương ứng với mức độ giác ngộ đã đạt được. Chúng bị tận diệt lần lượt ở mỗi giai đoạn giác ngộ khác nhau.

Trước khi Đức Phật thành đạo, mọi người đã biết tránh xa bất thiện pháp qua việc giữ giới, và với những người có thể, qua việc phát triển samatha, và nhờ đó đè nén được các phiền não một cách tạm thời (vikkhambhana pahāna). Họ có thể vun bồi samatha đến các tầng thiền vô sắc giới cao nhất, tức là giai đoạn "phi tưởng phi phi tưởng xứ". Tuy nhiên, không ai có thể tận diệt các phiền não ngủ ngầm (anusaya kilesa). Đức Phật, sau khi đã tích lũy Ba la mật trong bốn a tăng kỳ kiếp và một trăm ngàn đại kiếp đã chứng đắc Phật quả, trở thành một bậc Chánh đẳng giác, bậc trí tuệ vô song. Ngài đã thuyết giảng con đường cần phải theo để chứng ngộ Thánh đế.

Có rất nhiều vị đệ tử đã chứng ngộ Tứ Thánh Đế, tận diệt được phiền não và như vậy, Tăng đoàn của các bậc Thánh nhân[263] đã ra đời. Từ đó, mọi người có thể nghiên cứu và áp dụng Giáo pháp mà Đức Phật đã chứng ngộ và thuyết giảng một cách chi tiết trong vòng 45 năm. Giáo pháp mà Đức Phật đã dạy rất vi tế, phức hợp và có nghĩa lý vô cùng sâu sắc. Đức Phật đã dạy về đặc tính của tất cả các thực tại đã được xuyên thấu ở thời điểm Ngài giác ngộ. Ta cần phải nghiên cứu và thẩm xét Giáo pháp mà Đức Phật đã dạy một cách chi tiết để có được hiểu biết đúng về nó, nếu không sẽ không thể phát triển tuệ giác có thể xuyên thấu đặc tính thực sự của thực tại và tận diệt phiền não.

Ta cần phải có hiểu biết đúng về Giáo pháp ngay từ đầu để có thể phát triển được loại tuệ giác biết được các đặc tính của các thực tại như chúng là. Ngay từ đầu, cần phải biết rõ một cách chi tiết đâu là các thực tại mà tuệ giác có thể xuyên thấu, đó là tất cả những gì là thực và đang sinh khởi hiện giờ qua mắt, tai, mũi, lưỡi, thân và ý môn.

Ở mỗi khoảnh khắc thấy, nghe, ngửi, nếm, kinh nghiệm đối tượng xúc chạm hay suy nghĩ, rất dễ có vô minh về bản chất của thực tại. Đức Phật thuyết giảng rất chi tiết về các pháp sinh khởi và xuất hiện hàng ngày, ở mỗi khoảnh khắc, qua ngũ môn và ý môn. Người đã dạy Giáo pháp để ta có thể thấy được khiếm khuyết của phiền não và mối hiểm họa của vòng luân hồi. Chừng nào ta còn chưa thấy được mối hiểm họa của vòng sinh tử luân hồi, sẽ không có trạng thái khẩn cấp tu niệm, không có nỗ lực để phát triện tuệ giác vipassanā. Trí tuệ (paññā) phát triển trong vipassanā thấy được các đặc tính của thực tại như chúng là khi chúng xuất hiện một cách tự nhiên trong cuộc sống hàng ngày và loại trí tuệ này có thể tận diệt được phiền não.

Sự phát triển samatha và sự phát triển vipassanā có mục tiêu khác nhau và mức độ tuệ giác trong mỗi trường hợp cũng khác nhau. Trong samatha, tâm đại thiện hợp trí suy niệm trên các đề mục cụ thể để đạt được an tịnh và để tâm có thể an trụ trên đề mục ấy. Trong vipassanā, các thực tại chân đế là đối tượng của trí tuệ. Các thực tại này là danh pháp và sắc pháp, sinh và rồi diệt đi. Tâm đại thiện hợp trí có thể nhận ra và thẩm xét về từng thực tại, lần này qua lần khác. Bằng cách ấy, trí tuệ dần phát triển để nhận ra rằng

các pháp không phải là một chúng sinh, con người hay tự ngã. Quả của sự phát triển samatha là được tái sinh vào một trong các cõi Phạm thiên. Quả của sự phát triển vipassanā là tuệ giác biết được thực tại như chúng là và tận diệt phiền não. Tâm đạo siêu thế lấy niết bàn làm đối tượng và tận diệt phiền não tương ứng với mức độ giác ngộ đã đạt được. Khi đạo quả A la hán được chứng đắc, tất cả các phiền não được tận diệt hoàn toàn bởi tâm đạo và điều ấy có nghĩa rằng vòng luân hồi sinh tử đã chấm dứt, không còn tái sinh nữa.

Một người phát triển vipassanā cần phải rất chân thành với chính mình. Người ấy cần phải nhận ra rằng mình còn tất cả các loại phiền não và người ấy không nên tưởng lầm rằng tham cần phải được tận diệt trước tiên; điều ấy là không thể. Một người vẫn còn là phàm nhân không thể đốt cháy các giai đoạn phát triển tuệ giác và trở thành vị A la hán ngay lập tức. Trước hết, sự dính mắc vào tà kiến về ngã (sakkāya-diṭṭhi) cho các thực tại là một khối, là chúng sinh, là tự ngã hay là con người cần phải được tận diệt hoàn toàn. Sau đó các phiền não khác có thể được tận diệt theo từng giai đoạn. Nếu một người chưa biết rằng khi mình đang thấy, thực chất không có tự ngã nào, không có chúng sinh hay con người nào, làm sao người ấy có thể tận diệt được các phiền não như tham hay sân. Cũng như vậy đối với các cửa giác quan khác, chừng nào vẫn còn tà kiến về ngã thì phiền não sẽ không thể được tận diệt.

Mỗi thực tại sinh và diệt đi rất nhanh, nó biến mất hoàn toàn. Các thực tại luôn sinh và diệt. Đức Phật đã dạy con đường phát triển trí tuệ biết đặc tính của các thực tại như chúng là. Sự phát triển Bát Chánh Đạo là con đường duy nhất để giác ngộ chân lý. Các chi của Bát Chánh Đạo bao gồm các tâm sở sau: tâm sở trí tuệ hay Chánh kiến (paññā cetasika hay sammā-diṭṭhi), Chánh tư duy (sammā-sankappa hay vitakka cetasika), Chánh ngữ (sammāvāca cetasika), Chánh nghiệp (sammā-kammanta cetasika), Chánh mạng (sammā-ājīva cetasika), Chánh tinh tấn (sammā-vāyāma hay viriya cetasika), Chánh niệm (sammā-sati hay sati cetasika) và Chánh định (sammā-samādhi hay ekaggatā cetasika).

Ban đầu, khi tâm siêu thế chưa sinh khởi, Bát Chánh Đạo vẫn chỉ là Bát Chánh Đạo hiệp thế, không phải là siêu thế. Khi đó, thông thường chỉ có năm chi của Bát Chánh Đạo đảm nhận chức năng của chúng cùng nhau, có

nghĩa là tâm không sinh kèm với ba tâm sở tiết chế là Chánh nghiệp, Chánh ngữ và Chánh mạng. Khi có cơ hội trì giới, sẽ chỉ có một tâm sở tiết chế sinh khởi ở một thời điểm. Chỉ ở khoảnh khắc của tâm siêu thế mới có ba tâm sở tiết chế sinh khởi cùng nhau. Ngũ chánh đạo, tức là trừ ba tâm sở tiết chế ra, cùng đảm nhận chức năng riêng của chúng khi có chánh niệm về đặc tính của danh và sắc xuất hiện qua một trong sáu căn. Tâm sở trí tuệ sinh khởi cùng chánh niệm dần dần có thể suy xét và thẩm định đặc tính của danh và sắc. Tuệ giác cần phải suy xét đặc tính của các thực tại một cách thường xuyên, lần này qua lần khác, để có thể hiểu biết rõ ràng liệu đó là danh hay sắc đang xuất hiện.

Các thực tại xuất hiện qua mắt, tai, mũi, lưỡi, thân và ý môn, có thể được xếp thành Tứ niệm xứ, bao gồm như sau:

- Niệm thân, kāyanupassanā[264] satipaṭṭhāna. Khi chánh niệm (sati) sinh khởi và hay biết đặc tính của sắc trên thân, khi ấy có niệm thân.
- Niệm thọ, vedanānupassanā satipaṭṭhāna. Khi chánh niệm (sati) sinh khởi và hay biết đặc tính của thọ xuất hiện, khi ấy có niệm thọ.
- Niệm tâm, cittānupassanā satipaṭṭhāna. Khi chánh niệm (sati) sinh khởi và hay biết đặc tính của một trong các loại tâm khác nhau, khi ấy có niệm tâm.
- Niệm pháp, dhammānupassanā satipaṭṭhāna. Niệm xứ này bao gồm các thực tại được xếp theo những khía cạnh khác nằm ngoài ba niệm xứ trên[265]. Khi chánh niệm (sati) sinh khởi và hay biết về một pháp nằm trong niệm xứ này, khi ấy có niệm pháp.

Từ "satipaṭṭhāna" (tứ niệm xứ) có ba nghĩa:

1. Là những đối tượng mà chánh niệm hay biết, tức là một pháp chân đế, hoặc là danh pháp hoặc là sắc pháp. Những thực tại ấy được phân thành bốn niệm xứ.
2. Tâm sở chánh niệm (sati cetasika) sinh khởi cùng với tâm dục giới hợp trí (ñāna-sampayutta) hay biết các đối tượng của chánh

niệm, tức là bốn niệm xứ.
3. Con đường mà bậc Chánh đẳng giác và các vị Thánh đệ tử đã phát triển.

Sự phát triển của con đường Bát thánh đạo thực chất là sự phát triển của tứ niệm xứ. Đó là sự phát triển của chánh niệm và chánh kiến về các đặc tính của thực tại khi chúng sinh khởi từng thứ một trong cuộc sống hàng ngày của chúng ta qua ngũ môn và ý môn. Chánh niệm không sinh khởi dễ dàng và lúc ban đầu sẽ không thể thường xuyên. Lý do là bởi vô minh, dính mắc và tất cả các pháp bất thiện khác đã được tích lũy trong một khoảng thời gian vô cùng tận trong vòng luân hồi sinh tử. Và cũng vậy, trong kiếp sống này, từ khi chúng ta sinh các phiền não đã được tích lũy hàng ngày. Người hiểu đúng đắn nhân và quả của các thực tại biết rằng mình cần rất nhiều kham nhẫn và bền bỉ để nghe Pháp, nghiên cứu Pháp một cách kỹ lưỡng và suy xét về nó. Chỉ khi ấy, ta mới có thể hiểu đúng các đặc tính của thực tại xuất hiện qua mắt, tai, mũi, lưỡi, thân và ý môn.

Nhờ việc nghe và suy xét, các nhân duyên thích hợp được tích lũy cho sự sinh khởi của tứ niệm xứ, của chánh niệm và sự suy xét về đặc tính của các thực tại đang xuất hiện. Bằng cách ấy, các thực tại có thể được biết như chúng là. Thông qua sự hay biết về các thực tại, ta sẽ trực nhận được sự thật giống như những gì ta đã nghe và hiểu về mặt tư duy rằng tất cả các pháp, kể cả chánh niệm của tứ niệm xứ và các chi của Bát Chánh Đạo, đều là vô ngã. Chánh niệm của tứ niệm xứ có thể sinh khởi khi có các duyên đầy đủ, tức là khi các tâm đại thiện hợp trí sinh khởi đi sinh khởi lại và nhờ vậy tuệ giác được tích lũy. Khi đó, mọi người không còn đi xa khỏi chánh đạo nữa. Họ sẽ không đi theo sự thực hành nào khác ngoài sự hay biết, ghi nhận và suy xét các danh pháp và sắc pháp qua sáu cửa giác quan.

Người phát triển tuệ giác chân thực với sự phát triển của mình. Khi tứ niệm xứ sinh khởi, người ấy biết rằng khoảnh khắc ấy khác với khoảnh khắc của sự thất niệm về thực tại. Khi tứ niệm xứ mới sinh khởi, không thể có ngay hiểu biết rõ ràng về đặc tính của danh và sắc. Trí tuệ chỉ phát triển một cách rất từ từ.

Khi chánh niệm của tứ niệm xứ nhận biết và suy xét các đặc tính của danh và sắc xuất hiện, cũng có chánh tinh tấn sinh khởi cùng chánh niệm. Chánh

tinh tấn (sammāppadhāna) có thể được xếp vào bốn loại: tinh tấn để tránh (saṁvara-padhāna), tinh tấn để vượt qua (pahāna-padhāna), tinh tấn để phát triển (bhāvanā-padhāna), tinh tấn để duy trì (anurakkhaṇa-padhāna). Bốn loại chánh tinh tấn này được giải thích như sau:

- **Saṁvara-padhāna** là tinh tấn để tránh pháp bất thiện chưa sinh khởi.
- **Pahāna-padhāna** là tinh tấn để vượt qua hay loại bỏ các pháp bất thiện đã sinh khởi.
- **Bhāvanā-padhāna** là tinh tấn phát triển các thiện pháp vẫn chưa sinh khởi.
- **Anurakkhaṇa-padhāna** là tinh tấn để duy trì các thiện pháp đã sinh khởi để chúng có thể trở nên hoàn mãn.

Tứ chánh cần này là cơ sở, nền tảng cho sự thành công, nhưng cần phải có các pháp tịnh hảo khác để có thể đạt được mục tiêu và trong số đó có Tứ như ý túc (iddhi-pāda)[266] bao gồm như sau:

- **Dục như ý túc**, đó là tâm sở dục chanda cetasika. Chanda mong muốn suy xét và hay biết về các đặc tính của danh và sắc để chúng có thể được biết như chúng là. Chanda được so sánh như là một người đầy tớ hoàng gia rất cần mẫn phục vụ đức vua. Cũng như vậy, chanda là cơ sở của thành công, để đạt tới kết quả cần thiết[267].

- **Tinh tấn như ý túc**, đó là tâm sở tinh tấn (viriya), là sự tinh tấn để ghi nhận và suy xét các đặc tính của danh và sắc đang xuất hiện. Quả đúng có thể đạt được hay không phụ thuộc vào sự tinh tấn. Tinh tấn có thể được so sánh với một người phụ cận hoàng gia hỗ trợ đức vua bằng sự dũng cảm để hoàn thành nhiệm vụ của mình.

- **Tâm như ý túc,** Quả đúng có thể đạt được qua tâm. Tâm được so sánh với người hầu cận hoàng gia hỗ trợ cho đức vua hoàn thành đúng đắn và tốt đẹp nhiệm vụ của mình nhờ có những phẩm chất tốt đẹp tự nhiên.

- **Trí như ý túc (trạch pháp-vīmaṃsā),** đó chính là tâm sở trí tuệ suy xét một cách cẩn thận và thẩm định các đặc tính của thực tại. Quả đúng có thể đạt được nhờ trí tuệ. Trạch pháp được so sánh như người hầu hoàng gia hỗ trợ cho đức vua bằng trí tuệ của mình.

Mỗi người hầu hoàng gia này, bằng khả năng tự nhiên của mình, mang tới sự hỗ trợ đáng tin cậy để đạt được mục tiêu. Như vậy, tứ chánh cần là sự hỗ trợ đáng tin cậy để đạt được kết quả đúng.

Tứ chánh cần phụ thuộc vào ngũ căn để có thể đảm nhận được chức năng của mình. Các căn này cũng phải được phát triển để có chức năng dẫn dắt trong việc phát triển con đường chánh Đạo. Ngũ căn bao gồm những yếu tố sau**:**

- **Tín căn,** là tâm sở tín, saddhā cetasika. Đây là yếu tố dẫn dắt, khi có niềm tin vào chánh niệm về đặc tính của các thực tại đang sinh khởi.

- **Tấn căn,** là tâm sở tinh tấn, viriya cetasika. Đây là yếu tố dẫn dắt, khi có sự tinh tấn và can đảm để giúp ta không lười nhác và chán nản về chánh niệm hiện giờ. Đó là tinh tấn để có chánh niệm về đặc tính của các thực tại đang sinh khởi.

- **Niệm căn,** là tâm sở niệm, sati cetasika. Đây là yếu tố dẫn dắt ngăn ngừa sự lơ là, là chánh niệm hay biết đặc tính của các thực tại đang xuất hiện.

- **Định căn,** samādhi, là tâm sở nhất tâm, ekaggatā cetasika. Đây là yếu tố dẫn dắt trong việc tập trung vào đối tượng đang xuất hiện.

- **Tuệ căn,** là tâm sở tuệ, paññā cetasika. Đây là yếu tố dẫn dắt trong việc suy xét một cách kỹ lưỡng, thẩm định và nghiên cứu đặc tính của các thực tại đang xuất hiện.

Khi ngũ căn đã được phát triển, chúng trở nên mạnh mẽ và không thể lay chuyển. Chúng không chao đảo đối với nhiệm vụ suy xét bất cứ đối tượng

nào xuất hiện. Khi ấy chúng có thể trở thành lực (bala). Ngũ lực bao gồm những yếu tố sau:

- **Tín lực (saddhā),** không thể bị chao đảo bởi sự thiếu tín tâm.
- **Tấn lực (viriya),** không thể bị chao đảo bởi sự chán nản.
- **Niệm lực (sati**), không thể bị chao đảo bởi sự thất niệm về thực tại đang xuất hiện.
- **Định lực (samādhi)**, không thể bị chao đảo bởi sự xao nhãng với đối tượng đang xuất hiện.
- **Tuệ lực (paññā**), không thể bị chao đảo bởi vô minh.

Tín, tấn, niệm và định có thể trở nên mạnh mẽ khi tuệ giác đã trở thành lực. Khi tuệ giác đã hiểu thấu đáo các đặc tính của danh và sắc, nó trở nên không thể chao đảo hay lay chuyển. Khi cái thấy xuất hiện, tuệ giác có thể trực nhận được đặc tính của nó chỉ là danh, là một thực tại, là một yếu tố kinh nghiệm. Cũng như vậy đối với nghe, ngửi, nếm, kinh nghiệm đối tượng xúc chạm và suy nghĩ. Chúng được nhận biết chỉ là danh.

Khi trí tuệ sinh kèm với chánh niệm suy xét các đặc tính của danh và sắc lần này qua lần khác, nó càng trở nên viên mãn hơn và các tầng tuệ minh sát (vipassanā ñāṇa) có thể được liễu ngộ, khi ấy trí tuệ sẽ sinh khởi cùng bảy yếu tố của giác ngộ hay Thất Bồ Đề Phần (bojjhanga). Những yếu tố này dẫn đến sự chứng ngộ Tứ Thánh Đế, bao gồm như sau:

1. **Niệm bồ đề phần**: tâm sở niệm (sati cetasika).
2. **Trạch pháp bồ đề phần**: tâm sở trí tuệ (paññā cetasika)
3. **Tấn bồ đề phần**: tâm sở tinh tấn (viriya cetasika)
4. **Hỷ bồ đề phần**: tâm sở phỉ (pīti cetasika)
5. **Khinh an bồ đề phần**: tâm sở khinh an (passaddhi), bao gồm các tâm sở an tịnh thân (kāya-passaddhi) và an tịnh tâm (citta-passaddhi).
6. **Định bồ đề phần**: định hay tâm sở nhất tâm (ekaggatā cetasika).
7. **Xả bồ đề phần**: xả (upekkhā) hay tâm sở quân bình (tatramajjhattatā cetasika).

Khi tuệ giác đã trở nên viên mãn đến mức độ có thể chứng ngộ Tứ Thánh Đế, nó sẽ sinh kèm với bẩy yếu tố giác ngộ này. Trí tuệ đạt đến độ hoàn mãn bởi ba mươi bảy phẩm trợ đạo (bodhipakkhiya dhamma). Đó là:

- Tứ niệm xứ,
- Tứ chánh cần,
- Tứ như ý túc,
- Ngũ căn,
- Ngũ lực,
- Thất Bồ Đề Phần và
- Bát Chánh Đạo[268].

Tâm siêu thế sinh khởi với đầy đủ tám chi của **Bát Chánh Đạo**, bao gồm các tâm sở sau:

- Chánh kiến (sammā-diṭṭhi),
- Chánh tư duy (sammā-sankappa),
- Chánh ngữ (sammā-vāca),
- Chánh nghiệp (sammā-kammanta),
- Chánh mạng (sammā-ājīva),
- Chánh tinh tấn (sammā-vāyāma),
- Chánh niệm (sammā-sati),
- Chánh định (sammā-samādhi).

Tâm siêu thế sinh kèm với tất cả các pháp trợ đạo (bodhipakkhiya dhamma) ở khoảnh khắc giác ngộ và niết bàn được kinh nghiệm, trong lộ trình ý môn. Lộ trình ấy diễn ra như sau:

- Tâm hộ kiếp (bhavanga-citta), là tâm quả hợp trí (vipākacitta ñāna-sampayutta)[269]
- Tâm hộ kiếp rung động (bhavanga calana), là tâm quả hợp trí
- Tâm hộ kiếp dứt dòng (bhavangupaccheda), là tâm quả hợp trí
- Ngũ môn hướng tâm (manodvārāvajjana-citta), là tâm duy tác (kiriyacitta)
- Chuẩn bị (parikamma), là tâm đại thiện hợp trí (mahā-kusala ñāna-sampayutta)

- Cận định (upacāra), là tâm đại thiện hợp trí, cùng loại tâm với parikamma
- Thuận thứ (anuloma), là tâm đại thiện hợp trí, cùng loại tâm với parikamma
- Chuyển tánh (Gotrabhū)[270], là tâm đại thiện hợp trí, cùng loại tâm với Parikamma.
- Tâm đạo dự lưu (sotāpatti magga-citta), là tâm siêu thế
- Tâm quả dự lưu (sotāpatti phala-citta), là tâm siêu thế
- Tâm quả dự lưu (sotāpatti phala-citta), là tâm siêu thế
- Tâm hộ kiếp (bhavanga-citta), là tâm quả hợp trí

Trong trường hợp của tầng thiền siêu thế (lokuttara jhāna)[271], tâm thiền siêu thế được sinh kèm bởi các thiền chi của tầng thiền đã đắc ngay trước thời điểm giác ngộ. Như vậy, nếu tâm thiền siêu thế sinh kèm với các thiền chi của nhị thiền thì tâm sở tầm (vitakka) hay chánh tư duy (sammāsankappa) sẽ không sinh khởi[272]. Nếu tâm thiền siêu thế sinh kèm với các thiền chi của tam thiền thì tâm sở tứ (vicāra cetasika) sẽ không sinh khởi. Nếu tâm thiền siêu thế sinh kèm với các thiền chi của tứ thiền thì tâm sở phỷ (pīti cetasika) sẽ không sinh khởi. Nếu có tâm thiền siêu thế sinh kèm với các thiền chi của ngũ thiền thì sẽ có thọ xả (upekkhā vedanā) thay cho thọ hỷ (somanassa vedanā).

Một người có tuệ bén (tikkha puggala) và chứng ngộ Tứ Thánh Đế một cách nhanh chóng không cần đến tâm chuẩn bị (parikamma) trong lộ trình tâm đạo sinh khởi. Như vậy trong lộ trình ấy sẽ có tâm cận định (upacāra), tâm thuận thứ (anuloma), tâm chuyển tánh (gotrabhū), tâm đạo (magga-citta) và có ba tâm quả chứ không phải là hai[273].

Khi các tâm đạo lộ (magga-vīthi-citta) đã diệt đi, sẽ có các tâm hộ kiếp sinh và diệt và rồi sau đó có các lộ trình của tâm xem xét lại (pacca-vekkhaṇa vīthi – lộ trình hồi quán) sự giác ngộ đã đạt được. Có năm lộ trình hồi quán khác nhau và trong mỗi lộ trình, tâm sẽ hồi quán tâm quả, tâm đạo, niết bàn các phiền não đã được tận diệt và các phiền não vẫn còn chưa được tận diệt.

Khi tâm đạo lộ của các giai đoạn giác ngộ khác nhau đã diệt đi, lộ trình hồi quán luôn phải tiếp nối. Như vậy, các vị Thánh nhân sẽ không nhầm lẫn về mức độ giác ngộ của mình. Một vị Dự lưu sẽ không tưởng lầm rằng mình là một vị Tư đà hàm và cũng như vậy với các vị Tư đà hàm, Tư đà hoàn hay A la hán.

Ở các tầng giác ngộ cao hơn Tu đà hoàn, trong lộ trình giác ngộ, thay cho tâm "chuyển tánh" sẽ là tâm "thanh tịnh hóa" (vodāna). Lý do là bởi một vị đắc tầng thánh cao hơn không còn là một phàm phu nữa.

CHƯƠNG 30
CÁC TẦNG TUỆ MINH SÁT

Trước khi có thể đạt được giác ngộ, cần phải có các tâm đại thiện hợp trí (mahā-kusala citta ñāna-sampayutta) suy xét và thẩm sát các đặc tính của tất cả các danh và sắc, lần này qua lần khác, kiếp này qua kiếp khác. Nhờ đó, hiểu biết về thực tại có thể lớn mạnh. Khi trí tuệ (paññā) đã trở nên sắc bén và viên mãn hơn, các tâm đại thiện hợp trí ở mức độ minh sát tuệ (vipassanā ñāṇa) có thể sinh khởi. Trí tuệ minh sát là loại trí tuệ có thể chứng ngộ một cách rõ ràng các đặc tính của danh và sắc qua ý môn, tương ứng với tuần tự của các tầng tuệ. Có nhiều tầng tuệ cần được liễu tri trước khi có thể đạt giác ngộ.

Tuệ phân biệt danh và sắc (nāma-rūpa-pariccheda-ñāṇa)[274] là tầng tuệ minh sát thứ nhất.

Tâm đại thiện hợp trí sinh khởi và phân biệt một cách rõ ràng sự khác biệt của các đặc tính của danh và các đặc tính của sắc khi chúng xuất hiện từng cái một. Các đối tượng tạo nên "thế gian" xuất hiện và không có tự ngã nào trong đó. Ở khoảnh khắc ấy, không có nhớ tưởng sai lầm về ngã, cái vẫn thường nhớ hay nhận thức các thực tại theo hình khối, tạo nên một thế giới. Khi ấy bắt đầu có nhớ tưởng đúng đắn về các thực tại đang xuất hiện, rằng chúng là vô ngã. Satipaṭṭhāna hay tứ niệm xứ cần phải tiếp tục hay biết tất cả các loại danh và sắc, ngoài những thực tại đã được biết ở khoảnh khắc của tuệ minh sát (vipassanā ñāṇa). Khi có chánh niệm về các thực tại, trí tuệ cần suy xét đi suy xét lại tưởng vô ngã đã được xuyên thấu ở khoảnh khắc của tuệ minh sát ấy, nếu không, nhớ tưởng sai lầm về ngã đã được tích lũy từ vô thủy sẽ không thể nào được tận diệt.

Tuệ phân biệt duyên của danh và sắc (paccaya-pariggaha-ñāṇa)[275], là tầng tuệ minh sát thứ hai.

Khi khoảnh khắc của tuệ minh sát đã diệt đi, thế gian lại xuất hiện như trước, nghĩa là như một khối. Người phát triển satipaṭṭhāna biết một cách rõ ràng sự khác biệt giữa khoảnh khắc của tuệ minh sát và khoảnh khắc không phải tuệ minh sát. Khi tuệ minh sát đã diệt đi, vô minh và hoài nghi về các thực tại lại có thể sinh khởi trở lại, bởi những phiền não ấy chưa

được tận diệt hoàn toàn. Khi giai đoạn thứ nhất của tuệ minh sát đã được chứng ngộ, sẽ có trí hiểu biết trọn vẹn về những gì đã hiểu, ñāta pariññā[276] (trí đạt toàn tri hay thắng tri). Trí tuệ (paññā) chứng ngộ như chúng là đặc tính của các thực tại xuất hiện ở các khoảnh khắc của tuệ minh sát. Khi ấy không có vô minh và hoài nghi về các đặc tính của thực tại đó. Tầng tuệ thứ nhất chỉ là giai đoạn khởi đầu đưa đến các tầng tuệ sau, nơi các đặc tính của danh và sắc được xuyên thấu một cách kỹ lưỡng hơn nữa.

Khi tứ niệm xứ (satipaṭṭhāna) tiếp tục hay biết các thực tại xuất hiện và thẩm sát các đặc tính của chúng, sẽ có thêm hiểu biết về các duyên khiến chúng sinh khởi. Khi chỉ một đối tượng xuất hiện đơn lẻ, trí tuệ có thể nhận ra rằng danh (thực tại kinh nghiệm đối tượng) sinh khởi do duyên, rằng nó được tạo duyên bởi đối tượng ấy. Nếu không có đối tượng xuất hiện, danh không thể sinh khởi. Như vậy, bất cứ khi nào có danh thì phải có đối tượng được kinh nghiệm bởi danh. Khi một đối tượng xuất hiện đơn lẻ, tuệ giác có thể hiểu được rằng các pháp sinh khởi đều phụ thuộc vào duyên. Bằng cách ấy, trí tuệ có thể thấy một cách rõ ràng hơn đặc tính vô ngã của tất cả các pháp và vì vậy, dần dần sẽ bớt đi sự dính mắc với xu hướng cho các đối tượng là tự ngã. Khi các chi của Bát Chánh Đạo, các tâm sở thuộc hành uẩn, (saṅkhārakkandha) đã được phát triển đến mức độ cao, chúng có thể tạo duyên cho sự sinh khởi của tuệ minh sát thứ hai. Đó là tuệ phân biệt duyên (paccaya-pariggahañāṇa), tuệ giác trực nhận sự phụ thuộc vào duyên của danh và sắc ở khoảnh khắc chúng sinh khởi. Tức là, có chánh niệm và trí tuệ trực nhận sự sinh khởi của các thực tại như là cái nghe, âm thanh, thọ hỷ, thọ ưu hay suy nghĩ. Tất cả các pháp này đều sinh khởi bởi những duyên riêng của chúng, được trực nhận từng pháp một, một cách rõ ràng và tách biệt với nhau. Trí tuệ sẽ hiểu rằng không có tự ngã nào đằng sau chúng.

Tuệ minh sát (vipassanā ñāṇa) biết một cách rõ ràng đặc tính của các thực tại xuất hiện một cách tự nhiên và hiểu biết ấy được diễn ra trong ý môn. Tuệ minh sát hiểu được đặc tính của những đối tượng khác nhau, thấy một cách rõ ràng sự khác nhau giữa chúng và nhận ra rằng chúng là vô ngã. Khi tuệ minh sát đã diệt đi, thế gian lại xuất hiện như thường lệ, như một khối.

Tuệ thấu đạt (sammāsana ñāṇa)[277], là tầng tuệ minh sát thứ ba.

Đây là tuệ giác chứng ngộ rõ ràng sự sinh diệt một cách nhanh chóng của danh và sắc. Chừng nào tuệ minh sát này chưa sinh khởi, ta biết rằng danh (nāma) và sắc (rūpa) sinh và diệt rất nhanh, nhưng sự tiếp nối nhanh chóng của các danh và sắc sinh và diệt vẫn chưa xuất hiện. Ở tầng tuệ thứ nhất và thứ hai, trí tuệ có thể xuyên thấu các đặc tính của từng danh và sắc một cách tách rời, nhưng vẫn chưa giác ngộ được sự sinh diệt tiếp nối nhanh chóng của chúng.

Tuệ thứ nhất, thứ hai và thứ ba chỉ là những giai đoạn sơ khởi, được gọi là tuệ minh sát yếu (taruṇa vipassanā). Chúng chưa phải là tuệ lực (balava[278] vipassanā), tức là khi tuệ minh sát đã trở nên mạnh mẽ ở giai đoạn về sau. Ở giai đoạn của tuệ minh sát yếu, vẫn còn có suy nghĩ về các danh và sắc được kinh nghiệm trực tiếp. Tuy nhiên, mặc dầu có suy nghĩ, các pháp riêng rẽ khi ấy không bị liên kết thành một khối, thành một thế giới tổng thể như ta vẫn luôn thấy.

Do vẫn còn những suy nghĩ về danh và sắc tại ba giai đoạn đầu của tuệ minh sát, paññā khi ấy được gọi là cintā paññā (tuệ tư), "cintā" có nghĩa là tư duy, hay suy xét. Một số người có thể hiểu sai về các tầng tuệ trong đó vẫn còn suy nghĩ. Họ có thể tưởng rằng khi có sự suy xét và nhận thấy các đặc tính của danh và sắc là đã có tuệ minh sát yếu và ta đã có hiểu biết về chúng. Tuy nhiên, chừng nào tuệ minh sát còn chưa sinh khởi, ta chưa thể xuyên thấu đặc tính vô ngã của tuệ minh sát. Ta không thể hiểu rằng tuệ minh sát, cái chứng ngộ một cách rõ ràng các đặc tính của danh và sắc qua ý môn, có thể sinh khởi ở bất cứ nơi nào và có thể lấy bất cứ thực tại nào làm đối tượng. Nó sinh khởi bởi những duyên riêng của nó và nó không thể bị kiểm soát hay điều khiển.

Người ta có thể nhầm tưởng rằng khi mình có sự hay biết, suy xét và nhận ra các đặc tính của danh và sắc là mình đã hiểu rõ ràng về chúng và đã chứng được tầng tuệ minh sát thứ nhất là tuệ phân biệt danh sắc (nāma-rūpa-pariccheda-ñāṇa). Sở dĩ người ấy có thể có hiểu lầm như vậy là bởi người ấy không biết rằng bản thân tuệ minh sát phải xuất hiện với tính chất vô ngã, giống như các loại danh khác khi chúng xuất hiện. Khi tuệ minh sát sinh khởi, các đặc tính của danh và sắc xuất hiện qua ý môn[279]. Các sắc là đối tượng của ngũ môn được kinh nghiệm qua các môn tương

ứng và sau mỗi lộ trình của ngũ quan thì đối tượng được kinh nghiệm qua ý môn. Tuy nhiên, khi chưa có tuệ minh sát, lộ trình qua ý môn chưa xuất hiện; nó như thể bị che lấp bởi các đối tượng ngũ môn được kinh nghiệm trong lộ trình ngũ môn. Vào khoảnh khắc của tuệ minh sát, sắc xuất hiện một cách rất rõ ràng qua ý môn và ở khoảnh khắc đó lộ trình ý môn như thể che lấp lộ trình ngũ môn. Khi không có tuệ minh sát, tình huống là hoàn toàn ngược lại.

Một số người cho rằng khi họ suy xét về danh và sắc và biết rằng danh này được tạo duyên bởi sắc kia và sắc này được tạo duyên bởi danh kia, là tuệ minh sát thứ hai, tức là tuệ thấy nhân duyên – đã sinh khởi rồi. Tuy nhiên, chừng nào tuệ minh sát thứ nhất, tức là tuệ phân biệt danh sắc, chưa sinh khởi, các tầng tuệ sau vẫn chưa thể sinh khởi. Khi tầng thứ nhất của tuệ minh sát đã sinh khởi, ta sẽ không nhầm tưởng rằng đã có tuệ minh sát trong khi thực chất là chưa có. Một khi minh sát tuệ đã xuất hiện, ta hiểu tính chất của nó là vô ngã, ta hiểu thực chất là nó đã sinh khởi bởi các duyên riêng của nó. Ta biết rằng các chi của Bát Chánh Đạo đã được phát triển đến mức độ khiến tuệ giác đó có thể xuất hiện. Tuệ minh sát chỉ có thể sinh khởi khi các duyên cần thiết của nó đã được vun bồi, đó chính là tứ niệm xứ nghiên cứu, thẩm xét và ghi nhận các đặc tính của danh và sắc khi chúng xuất hiện một cách tự nhiên trong cuộc sống hàng ngày, lặp đi lặp lại, để trí tuệ có thể trở nên ngày càng sắc bén.

Một người thậm chí chưa biết sự khác biệt giữa các đặc tính của danh và các đặc tính của sắc có thể tưởng lầm rằng mình đã đạt được tầng tuệ thứ ba, tuệ thấu đạt (sammāsana ñāṇa). Người ấy có thể cho rằng mình có thể kinh nghiệm được sự sinh và diệt của các danh, danh này sau danh khác và rằng đó chính là tuệ minh sát thứ ba. Tuy nhiên, nếu một người chưa phát triển tứ niệm xứ, chưa chánh niệm về các đặc tính của của các loại danh khác nhau xuất hiện, người ấy không thể trực nhận rằng danh chỉ là một thực tại kinh nghiệm. Người ấy có thể tưởng rằng mình đang kinh nghiệm sự sinh diệt của danh, nhưng thực chất chưa biết danh là gì. Người ấy vẫn nhầm lẫn giữa danh và sắc. Người ấy chưa biết rằng danh hoàn toàn khác với sắc.

Một người thiếu kiên nhẫn mong muốn tuệ minh sát sớm sinh khởi, người ấy sẽ cố gắng làm một cái gì đó thay cho việc hay biết các đặc tính của

danh và sắc xuất hiện một cách tự nhiên và sinh khởi bởi những duyên riêng của nó. Không thể vội vàng trong việc phát triển trí tuệ. Trí tuệ chỉ có thể lớn mạnh từ từ và không thể có nhân duyên nào cho sự phát triển của nó ngoài sự phát triển tứ niệm xứ trong cuộc sống hàng ngày. Nếu ai đấy cố làm một cái gì đó, người ấy sẽ đi con đường sai, mà nhân sai thì không thể mang đến kết quả đúng. Nếu ai đấy hy vọng có kết quả nhanh chóng trong sự thực hành của mình, đó chính là con đường sai (phi đạo); người ấy không hiểu rằng con đường đúng (chánh đạo) là gì. Tâm tham căn sinh kèm với tà kiến thúc đẩy sự phát triển của phi đạo và nó sẽ dẫn tới phi giải thoát[280], không phải là sự giải thoát chân chánh, cái là sự đoạn diệt phiền não.

Tuệ sinh diệt (udayabbaya ñāṇa)[281] là tầng tuệ minh sát thứ tư.

Tuệ minh sát của giai đoạn thứ ba đã chứng ngộ được sự sinh và diệt liên tiếp của danh và sắc. Tuy nhiên, ở giai đoạn này, tuệ giác vẫn chưa đủ sắc bén để thấy được hiểm họa và sự bất lợi của sinh và diệt tới mức có thể buông bỏ chúng. Sự sinh khởi nhanh chóng của một pháp mới ngay sau sự diệt đi của pháp cũ che lấp hiểm họa của sự sinh diệt. Trí tuệ cần phải trở nên sắc bén hơn để có thể đắc được các tầng tuệ sau. Ở tầng tuệ thứ tư, tuệ giác có thể xuyên thấu một cách rõ ràng hơn sự sinh và diệt của mỗi loại danh và mỗi loại sắc riêng biệt. Ta không nên cố gắng làm một cái gì đó đặc biệt mà chỉ tiếp tục suy xét các đặc tính của danh và sắc. Ta cần kiên trì bền bỉ trong việc phát triển tuệ giác.

Tất cả các loại danh và sắc đều có thể là đối tượng của hiểu biết, cho dù chúng là thiện pháp hay bất thiện pháp, cho dù chúng ở mức độ nào của thiện pháp hay bất thiện pháp, hay chúng xuất hiện qua căn môn nào. Giai đoạn thứ tư của tuệ minh sát biết rõ ràng hơn, chính xác hơn sự sinh diệt của mỗi loại danh và sắc khi chúng xuất hiện từng cái một. Tuệ giác này có thể sinh khởi khi hiểu biết trọn vẹn về thẩm sát (tīraṇa pariññā) đã viên mãn[282] (toàn tri thẩm sát hay tuệ tri). Hiểu biết trọn vẹn về thẩm sát là loại trí tuệ suy xét và hiểu một cách rõ ràng đặc tính của các loại danh và sắc khi chúng xuất hiện qua sáu căn. Chừng nào hiểu biết ấy chưa viên mãn, sẽ không có duyên cho sự sinh khởi của tuệ sinh diệt (udayabbaya ñāṇa).

Người phát triển con đường Chánh đạo biết rằng niết bàn, thực tại tận diệt phiền não, không thể được chứng ngộ khi hiểu biết về các thực tại hữu vi chưa được phát triển một cách trọn vẹn. Trước hết, cần phát triển trí tuệ hiểu biết một cách rõ ràng các đặc tính của danh và sắc khi chúng xuất hiện một cách tự nhiên trong cuộc sống hàng ngày. Sẽ không thể chứng ngộ niết bàn nếu trí tuệ chưa xuyên thấu một cách thấu đáo và chuẩn xác các đặc tính của danh và sắc xuất hiện qua sáu môn.

Các đặc tính của danh và sắc xuất hiện qua mỗi giác quan là hoàn toàn khác nhau. Nếu trí tuệ vẫn chưa hiểu một cách chi tiết sự khác biệt giữa các đặc tính khác nhau của danh và sắc khi chúng xuất hiện qua sáu cửa giác quan, sự sinh và diệt của danh và sắc sẽ không thể được chứng ngộ. Khi ấy, vô minh, hoài nghi và tà kiến về các thực tại không thể nào được tận diệt.

Tuệ diệt (bhanga ñāṇa)[283] là tầng tuệ minh sát thứ năm.

Mặc dầu tuệ minh sát thứ tư đã chứng ngộ một cách rõ ràng sự sinh diệt của từng đặc tính một của danh và sắc, dính mắc vào chúng vẫn còn rất ngoan cố. Sự dính mắc vào tất cả các thực tại đã được tích lũy từ vô thủy trong vòng sinh tử luân hồi. Vô minh và dính mắc vào các khái niệm về ngã giống như rễ cây bám chắc rất khó nhổ đi. Trí tuệ cần được phát triển thấu đáo hơn nữa thông qua tứ niệm xứ. Cần phải có chánh niệm và trí tuệ thẩm sát nhiều lần về sự sinh diệt của danh và sắc đã được chứng ngộ ở tầng tuệ thứ tư. Trí tuệ cần phải suy xét một cách kỹ lưỡng hơn sự diệt đi của các danh và sắc đang xuất hiện. Khi ấy có thể thấy rằng các pháp diệt đi không thể là nơi nương tựa. Thông qua sự phát triển của tứ niệm xứ, trí tuệ sẽ trở nên sắc bén hơn và trọn vẹn hơn, để rồi có đủ duyên cho sự sinh khởi của tầng thứ năm của tuệ minh sát, gọi là tuệ diệt (bhanga ñāṇa). Tầng tuệ này nhận rõ danh và sắc sinh và diệt không thể là nơi nương tựa, chúng không mang tới sự an toàn. Khi ấy, có sự khởi đầu của pariññā (toàn tri) thứ ba, tức là hiểu biết trọn vẹn về đoạn trừ (pahāna pariññā – toàn tri đoạn trừ hay liễu tri). Toàn tri này có thể dẫn đến các tầng tuệ giác cao hơn nữa, đến mức độ trí tuệ bắt đầu xả ly khỏi sự dính mắc vào ý niệm về ngã, con người hay chúng sinh.

Tuệ úy (bhaya ñāṇa) là tuệ minh sát thứ sáu.

Khi tuệ diệt đã diệt đi, người phát triển minh sát nhận ra rằng phiền não vẫn còn rất mạnh, rằng vẫn còn duyên cho chúng sinh khởi tùy theo mức độ mà chúng đã được tích lũy. Người ấy suy xét kỹ lưỡng các đặc tính của sự diệt đi của danh và sắc, nhưng dính mắc vào ý niệm về ngã vẫn còn được tích lũy kiên cố. Loại dính mắc này có thể được tận diệt nhờ thấy được hiểm họa và tính chất bất toại nguyện của sự diệt đi của danh và sắc. Trí tuệ vẫn phải tiếp tục suy xét về danh và sắc và nhờ đó thấy được rõ hơn hiểm họa và bất lợi của sự diệt đi của các thực tại. Khi tuệ giác đã trở nên trọn vẹn hơn, sẽ có đủ duyên cho sự sinh khởi của tầng tuệ thứ sáu, được gọi là tuệ úy (bhaya ñāṇa). Tuệ giác này thấy được hiểm họa của danh và sắc ở khoảnh khắc thấy rõ sự sinh và diệt của danh và sắc.

Tuệ thấy hiểm họa của ngũ uẩn (ādīnava ñāṇa) là tầng tuệ minh sát thứ bảy.

Tuệ úy (bhaya ñāṇa) thấy được bất lợi của sự sinh và diệt của danh và sắc, tuy nhiên, khi tuệ giác này đã diệt đi, sự dính mắc vào ý niệm về ngã vẫn có thể sinh khởi, nó vẫn chưa được tận diệt hoàn toàn. Người phát triển tứ niệm xứ hiểu rằng mối hiểm họa và bất lợi của danh và sắc sinh và diệt cần phải được liễu tri một cách sâu sắc hơn nữa và dưới nhiều khía cạnh hơn nữa. Bằng cách ấy, xu hướng cho danh và sắc là ta có thể suy giảm. Khi chánh niệm hay biết đặc tính của thực tại sinh và diệt, trí tuệ trở nên sắc bén hơn và thấy một cách rõ ràng hơn tính bất lợi của sự sinh và diệt của danh và sắc. Trí tuệ trở nên trọn vẹn đến mức độ có thể tạo duyên cho sự sinh khởi của tuệ thấy hiểm họa của ngũ uẩn (ādīnava ñāṇa). Khi tuệ giác này sinh khởi, nó sẽ thấy rõ ràng hiểm họa và bất lợi của danh và sắc sinh và diệt.

Tuệ chán nản (nibbidā ñāṇa) là tầng tuệ minh sát thứ tám.

Khi mối hiểm họa của tất cả các thực tại hữu vi đã được liễu ngộ, chúng dường như là một tòa nhà đang bén lửa. Sự dính mắc vào cuộc sống trở nên suy giảm khi ta thấy rõ sự vô ích của danh và sắc đang xuất hiện. Khi ấy sẽ có tuệ chán nản (nibbidā ñāṇa)

Tuệ muốn giải thoát (muccitukamyatā ñāṇa)[284] là tầng tuệ minh sát thứ chín.

Khi tuệ giác thấy được rõ ràng hơn sự vô ích của danh và sắc đang xuất hiện, nó trở nên thờ ơ với chúng, trí tuệ sẽ muốn được giải thoát khỏi danh sắc sinh và diệt. Trí tuệ muốn được giải thoát đó gọi là tuệ muốn giải thoát (muccitukamyatā ñāṇa).

Tuệ suy đạt (paṭisaṅkhā ñāṇa)[285] là tầng tuệ minh sát thứ mười.

Khi tuệ giác sinh khởi muốn giải thoát khỏi danh và sắc và mong muốn ấy trở nên mạnh mẽ hơn nữa, tuệ giác sẽ hướng đến việc suy xét đi suy xét lại nhiều lần ba đặc tính chung (tam tướng) của các thực tại hữu vi, đó là: vô thường, khổ và vô ngã. Khi trí tuệ thấy rõ ràng các đặc tính vô thường (aniccā) của tất cả thực tại hữu vi sinh và diệt, nó hiểu được rằng chúng không mang tới an toàn, rất tạm bợ, mong manh, luôn thay đổi, không ổn định và không thể nương náu. Khi trí tuệ thấy rõ ràng đặc tính khổ (dukkha) của tất cả các thực tại hữu vi sinh và diệt, nó sẽ thấy chúng luôn o ép, như một sự đe dọa mà không cách nào trốn chạy, như một căn bệnh trầm kha, như một mối nguy hiểm, như một thứ bất khả ái và không đáng bám víu vào. Khi trí tuệ thấy rõ ràng các đặc tính vô ngã của tất cả các thực tại sinh và diệt, nó thấy rằng chúng là rỗng không, trống rỗng, một cái gì đó không thể sở hữu, không thể kiểm soát. Tuệ giác thấy được cả ba đặc tính của tất cả các thực tại hữu vi (saṅkhāra dhamma) đó gọi là tuệ suy đạt (paṭisaṅkhā ñāṇa).

Tuệ xả hành (saṅkhārupekkhā ñāṇa), là tầng tuệ minh sát thứ mười một.

Khi trí tuệ chứng ngộ một cách rõ ràng ba đặc tính của các pháp hữu vi trở nên hoàn mãn hơn, sẽ bớt có xu hướng cho các thực tại hữu vi là thường, lạc và ngã. Như vậy, sẽ có thêm sự xả ly đối với các pháp hữu vi. Người phát triển vipassanā biết rằng chừng nào niết bàn vẫn chưa xuất hiện và do vậy, trí tuệ vẫn chưa xuyên thấu được đặc tính của niết bàn, người ấy vẫn còn phải tiếp tục suy xét bất kỳ đặc tính nào của tam tướng xuất hiện. Tuệ giác dẫn đến tâm xả đối với các pháp hữu vi sinh và diệt được gọi là tuệ xả hành (saṅkhārupekkhā ñāṇa). Tuệ giác này chính là minh sát tuệ dẫn tới sự chứng ngộ tối thượng; nó dẫn tới sự vượt lên[286]. Đó là trí tuệ tạo duyên cho một người rời bỏ trạng thái của phàm phu và điều này xảy ra khi tâm đạo (magga-citta) sinh khởi.

Tuệ thuận thứ (anuloma ñāṇa) là tầng tuệ minh sát thứ mười hai.

Tuệ thuận thứ, là tuệ minh sát sinh khởi trong lộ trình đạt giác ngộ, tức là đạo lộ (magga-vīthi). Loại tuệ giác này tương hợp với tuệ tri rõ ràng về Tứ Thánh Đế[287]. Tuệ thuận thứ là ba khoảnh khắc của tâm đại thiện hợp trí sinh khởi trong đạo lộ. Chúng bao gồm: tâm chuẩn bị (parikamma), cận định (upacāra) và thuận thứ (anuloma). Cả ba tâm này đều có đối tượng là một trong ba đặc tính của tam tướng[288]. Chúng liễu tri pháp hữu vi xuất hiện ở khoảnh khắc đó hoặc là vô thường, khổ hay vô ngã. Tuệ thuận thứ này thuận với sự buông bỏ các đối tượng là pháp hữu vi.

Đối với người tuệ bén (tikkha puggala) là người có trí tuệ sắc bén và có thể chứng ngộ được Tứ Thánh Đế nhanh chóng, sẽ chỉ có hai sát na tuệ thuận thứ, bởi vì người ấy không cần đến chuẩn bị tâm (parikamma).

Tuệ chuyển tánh (gotrabhū ñāṇa) là tầng tuệ minh sát thứ mười ba.

Tuệ giác này tiếp nối tuệ thuận thứ, bao gồm ba sát na tâm đối với người chứng ngộ Tứ Thánh Đế chậm hơn người bén tuệ[289], hay hai sát na tâm đối với người bén tuệ. Tuệ chuyển tánh này chính là tâm đại thiện hợp trí có niết bàn làm đối tượng. Nó là tập hành duyên (asevana-paccaya)[290] cho tâm đạo tiếp theo của bậc Dự lưu (Tu đà hoàn), là tâm thiện siêu thế (lokuttara kusala citta). Tâm đạo có niết bàn làm đối tượng và tận diệt phiền não.

Trong lộ trình tâm, thường thì cả bảy tốc hành tâm (javana-citta) có cùng một đối tượng, nhưng trong trường hợp của tâm đạo (magga-citta) thì lại khác. Các tâm chuẩn bị (parikamma), cận định (upacāra) và thuận thứ (anuloma) sẽ có đối tượng là một trong ba đặc tính của thực tại. Các tâm tiếp theo trong lộ trình ấy là tâm chuyển tánh (gotrabhū), tâm đạo (magga-citta) và các sát na của tâm quả (phala-citta) (hai hoặc ba sát na) có niết bàn làm đối tượng. Tâm chuyển tánh là tâm đại thiện lần đầu tiên kinh nghiệm niết bàn; nó như thể "hướng tới" tâm đạo Dự lưu, tâm tiếp nối ngay sau tâm chuyển tánh và có niết bàn làm đối tượng. *Thanh Tịnh Đạo* (chương XXII, 11, ấn bản năm 1975 B.P.S) có nói rằng tâm này chỉ có thể chứng

ngộ niết bàn nhưng không tận diệt được phiền não, nên nó được gọi với tên "hướng tới Đạo". Chúng ta đọc như sau:

Mặc dầu nó không hướng tới (āvajjana)[291] nhưng nó lại đảm nhiệm vị trí của hướng tới, vì vậy, nó như thể ra dấu hiệu để đạo xuất hiện, rồi nó diệt đi.

Tâm đạo tiếp nối tâm chuyển tánh có thể tận diệt phiền não trong khi kinh nghiệm niết bàn.

Cuốn *Chú Giải Bộ Pháp Tụ* (Quyển I, Phần 7, Ch.1, *Đạo Thứ Nhất*, §232 – 233) và *Thanh Tịnh Đạo* (Chương XXII, 8 – 10) sử dụng một ẩn dụ cho tuệ thuận thứ và tuệ chuyển tánh. Một người đi ngắm trăng vào ban đêm, mặt trăng vẫn chưa xuất hiện bởi vì nó bị che lấp bởi các đám mây. Rồi một ngọn gió đã thổi bay những đám mây dày, một ngọn gió khác thổi bay đám mây vừa và ngọn gió khác thổi bay đám mây mỏng. Khi ấy, người đó có thể thấy được mặt trăng không bị che lấp bởi đám mây nữa. Niết bàn cũng giống như mặt trăng. Ba khoảnh khắc của tuệ thuận thứ giống như ba ngọn gió, tuệ chuyển tánh (gotrabhū ñāṇa) giống như người đàn ông thấy được mặt trăng rõ ràng trong bầu trời, hoàn toàn không bị che lấp bởi mây nữa.

Cũng giống như ba ngọn gió chỉ có thể xua tan được mây che mặt trăng mà không thấy được mặt trăng, cũng như vậy, ba khoảnh khắc của tuệ thuận thứ chỉ có thể xua tan bóng tối che lấp Tứ Thánh Đế nhưng chúng không thể kinh nghiệm niết bàn. Cũng giống như một người chỉ có thể thấy được mặt trăng mà không thể xua tan được đám mây, tuệ chuyển tánh chỉ có thể kinh nghiệm được niết bàn mà không xua tan được phiền não.

Tuệ đạo (magga ñāṇa) là tầng tuệ minh sát thứ mười bốn.

Khi tuệ chuyển tánh đã diệt đi, nó được tiếp nối bởi tâm đạo Dự lưu và tâm này vượt qua trạng thái của phàm phu và đạt tới trạng thái của bậc Thánh nhân (Ariyan). Tâm này tận diệt phiền não tương ứng với giai đoạn giác ngộ đạt được.

Tuệ quả (phala ñāṇa) là tầng tuệ minh sát thứ mười lăm.

Khi tâm đạo của một vị Dự lưu đã diệt đi, nó tạo duyên cho sự sinh khởi của tâm tiếp theo, đó là tâm quả (phala-citta). Tâm quả cũng là tâm quả siêu thế (lokuttara vipākacitta) được tiếp nối ngay sau tâm đạo (magga-citta) không gián đoạn. Tâm thiện siêu thế là nghiệp duyên cho tâm quả tiếp nối không chậm trễ, không cần có các tâm khác giữa chúng và vì vậy nó được gọi là không chậm trễ hay tức khắc trổ quả (akāliko)[292]. Như vậy, tâm quả siêu thế (lokuttara vipākacitta) khác với các loại tâm quả khác. Tâm quả siêu thế là hai hay ba sát na tâm sinh khởi trong đạo lộ và nối tiếp tâm đạo đảm nhận chức năng của tốc hành tâm. Như vậy, chúng đảm nhận chức năng khác với chức năng bình thường của các loại tâm quả khác.

Tuệ hồi quán (paccavekkhaṇa ñāṇa) là tầng tuệ minh sát thứ mười sáu.

Khi tâm đạo lộ đã diệt đi, chúng được tiếp nối bởi các tâm hộ kiếp (bhavanga-citta) và rồi các tâm thuộc lộ trình ý môn sinh khởi. Các tâm này hồi quán sự giác ngộ đã đạt được. Trong một lộ trình, các tâm này hồi quán tâm đạo, trong một lộ trình khác hồi quán tâm quả, trong một lộ trình khác hồi quán phiền não đã được tận diệt, trong một lộ trình khác nữa hồi quán các phiền não vẫn còn tồn tại và trong một lộ trình nữa hồi quán niết bàn.

Những người chứng A la hán đạo và A la hán quả không phải xem xét lại phiền não còn tồn tại, vì tâm đạo của vị A la hán đã tận diệt hoàn toàn phiền não.

Tóm tắt lại các tầng tuệ minh sát như sau:

1. Tuệ phân biệt danh và sắc (nāma-rūpa-pariccheda-ñāṇa)
2. Tuệ phân biệt duyên (paccaya-pariggaha-ñāṇa)
3. Tuệ thấu đạt (sammāsana ñāṇa)
4. Tuệ thấy sinh diệt (udayabbaya ñāṇa)
5. Tuệ diệt (bhanga ñāṇa)
6. Tuệ úy (bhaya ñāṇa)
7. Tuệ thấy hiểm họa của ngũ uẩn (ādīnava ñāṇa)
8. Tuệ chán nản (nibbidā ñāṇa)
9. Tuệ muốn giải thoát (mucitukamyatā ñāṇa)
10. Tuệ suy đạt (paṭisankhā ñāṇa)
11. Tuệ xả hành (saṅkhārupekkhā ñāṇa)

12. Tuệ thuận thứ (anuloma ñāṇa)
13. Tuệ chuyển tánh (gotrabhū ñāṇa)
14. Tuệ đạo (magga ñāṇa)
15. Tuệ quả (phala ñāṇa)
16. Tuệ hồi quán (paccavekkhaṇa ñāṇa)

Các tuệ minh sát ở đây được liệt kê gồm mười sáu. Tuy nhiên, trong một số Kinh điển, người ta chỉ tính là chín, tức là tính từ tầng tuệ giác chính đầu tiên (mahā-vipassanā) là tuệ thấy sinh diệt (uddayabbaya ñāṇa) và kết thúc ở tuệ thuận thứ (anuloma ñāṇa). Chín tầng tuệ minh sát này không bao gồm ba giai đoạn đầu tiên của tuệ minh sát yếu, và là tuệ lực minh sát (balava vipassanā).

Đôi khi, các tầng tuệ minh sát được tính thành mười, khi đó người ta bắt đầu tính từ tầng tuệ thứ ba của tuệ minh sát yếu, tức tuệ thấu đạt (sammāsana ñāṇa) và cũng kết thúc ở tuệ thuận thứ.

Việc trình bày các giai đoạn khác nhau của tuệ minh sát – từ tuệ giác đầu tiên cho tới tuệ thuận thứ – sinh khởi trước khi đạt được giác ngộ – chỉ ra rằng, sự phát triển tuệ giác là một lộ trình dài lâu. Rất từ từ, tuệ giác trở nên sắc bén hơn, viên mãn hơn để tuệ thuận thứ có thể sinh khởi và tương hợp với sự chứng ngộ niết bàn.

CHƯƠNG 31
CÁC LOẠI THANH TỊNH

Tuệ giác được phát triển trong tứ niệm xứ (satipaṭṭhāna) dần trở nên sắc bén hơn và thanh tịnh hơn theo từng tầng tuệ minh sát. Trong sự phát triển của tứ niệm xứ, có nhiều loại thanh tịnh (visuddhi) và có thể được xếp làm bảy như sau:

- **Thanh tịnh giới** (sīla visuddhi) là loại thanh tịnh đầu tiên. Giới (sīla) sinh khởi cùng tứ niệm xứ hay biết các đặc tính của danh và sắc gọi là thanh tịnh giới. Ở khoảnh khắc ấy có sự thanh lọc vô minh về các đặc tính của pháp chân đế, cái vốn là vô ngã. Khi tứ niệm xứ chưa sinh khởi, ta vẫn cho giới (Sīla) là ta và vì vậy, giới (sīla) không phải là giới thanh tịnh (sīla visuddhi).
- **Thanh tịnh tâm** (citta visuddhi) là loại thanh tịnh thứ hai. Thực chất, đó là những mức độ khác nhau của định sinh khởi khi chánh niệm hay biết các đặc tính của danh và sắc. Hoặc khi tâm thiền là đối tượng của tứ niệm xứ, khi đó, tâm thiền chính là tâm thanh tịnh (citta visuddhi). Ở khoảnh khắc đó, ta không coi tâm thiền là ta.
- **Thanh tịnh kiến** (diṭṭhi visuddhi) là loại thanh tịnh thứ ba. Đó là giai đoạn của tuệ phân biệt danh sắc, tuệ giác thấy được rõ ràng các đặc tính của danh và sắc. Ở khoảnh khắc ấy ta không coi bất cứ thực tại nào, kể cả tuệ giác là ta. Khi ấy có kiến thanh tịnh (diṭṭhi visuddhi) bởi vì trước đó chưa bao giờ có được sự chứng ngộ đặc tính vô ngã của danh và sắc rõ ràng đến như vậy.
- **Thanh tịnh do vượt hoài nghi** (kaṅkhāvitaraṇa visuddhi)[293] là thanh tịnh thứ tư. Khi thanh tịnh kiến đã sinh khởi, tuệ giác được phát triển qua tứ niệm xứ thấy được thực tại như chúng là[294]. Trí tuệ thấy các thực tại như chúng là, còn chánh niệm thì hay biết các đặc tính của thực tại khi chúng sinh khởi qua mắt, tai, mũi, lưỡi, thân và ý môn. Bằng cách ấy, tuệ giác được sung mãn tới mức độ tầng tuệ minh sát thứ hai có thể sinh khởi. Tầng tuệ này gọi là tuệ phân biệt duyên của danh và sắc (paccaya-pariggahañāṇa). Khi đã liễu ngộ trực tiếp các thực tại sinh khởi

bởi các duyên riêng của chúng, hoài nghi về duyên khởi được loại bỏ. Khi ấy có thanh tịnh do vượt hoài nghi.

- **Thanh tịnh do thấu hiểu và thấy rõ đạo và phi đạo** (maggāmagga-ñāṇa-dassana-visuddhi)[295] là thanh tịnh thứ năm. Khi thanh tịnh do vượt hoài nghi đã sinh khởi, tuệ giác đã trở nên hoàn mãn hơn nhờ tứ niệm xứ hay biết các đặc tính của danh và sắc. Trí tuệ trở nên quen thuộc hơn với các đặc tính của chúng và biết chúng một cách rõ ràng hơn. Trí tuệ nhận ra rằng các thực tại đều bình đẳng theo nghĩa chúng chỉ là các pháp hữu vi và vì vậy có thêm trạng thái quân bình đối với chúng. Điều ấy có nghĩa rằng sẽ có thêm sự buông bỏ, bớt xu hướng dính mắc vào một loại danh hay sắc cụ thể. Trí tuệ sẽ hướng tới việc thẩm sát sự sinh và diệt của danh và sắc xuất hiện, thẩm sát đặc tính vô thường, khổ và vô ngã của chúng. Nhờ thế, trí tuệ có thể chứng ngộ được sự sinh diệt liên tiếp của các pháp ở tuệ thấu đạt (sammāsana ñāṇa). Sau giai đoạn này, có thể có sự sinh khởi của tuệ giác thứ tư, tuệ giác thấy sự sinh diệt của danh và sắc (uddayabbaya ñāṇa). Đây là trí tuệ chuẩn xác hơn về sự sinh và diệt của từng loại danh và và từng loại sắc ở mỗi thời điểm.

Một người sơ cơ trong tuệ minh sát có thể có "tùy phiền não" (vipassanūpakkilesa). Sau khi tầng tuệ thứ tư đã diệt đi, phiền não có thể sinh khởi. Vì các phiền não này chưa được tận diệt, chúng có thể tạo duyên cho sự sinh khởi cho một hay nhiều tùy phiền não (xem thêm *Thanh Tịnh Đạo*, chương XX, 105 – 109). Có mười loại tùy phiền não sinh khởi dựa trên các yếu tố như sau:

- Hào quang (obhāsa)
- Tuệ minh sát (vipassanā ñāṇa)
- Phỉ (pīti)
- An tịnh (passaddhi)
- Lạc (sukha)
- Quyết tín (adhimokkha)
- Tinh cần (paggāha)
- Niệm (upaṭṭhāna)
- Xả (upekkhā)

- Dục cầu (nikanti)

Tùy phiền não thứ nhất, cái sinh khởi do bởi hào quang, có thể sinh khởi khi tầng tuệ thứ tư, tuệ thấy được sự sinh và diệt của danh và sắc, đã diệt đi. Tâm khi ấy có thể an tịnh tới mức có thể làm duyên cho sự sinh khởi của hào quang[296]. Khi sự dính mắc vào điều này sinh khởi, nó trở thành một tùy phiền não. Tùy phiền não này sẽ tạo nên sự gián đoạn trong lộ trình phát triển tuệ giác. Ta sẽ không thẩm sát sự sinh diệt của thực tại nữa, cũng không quán xét các đặc tính khổ, vô thường và vô ngã nữa.

Tùy phiền não thứ hai là dính mắc vào tuệ giác thấy rõ các đặc tính của danh và sắc khi chúng sinh diệt chớp nhoáng. Ta dính mắc vào tuệ giác sắc bén và sinh khởi như một tia chớp. Do tùy phiền não này, ta không tiếp tục thẩm sát sự sinh diệt của thực tại và phát triển hiểu biết về Tam tướng.

Tùy phiền não thứ ba là dính mắc với phỉ, thỏa mãn với trí tuệ trực nhận sự sinh diệt của các pháp.

Tùy phiền não thứ tư là dính mắc với an tịnh do không còn trạo cử, nặng nề, cứng nhắc, vẹo vọ hay thiếu nhu nhuyến.

Tùy phiền não thứ năm là dính mắc vào cảm giác hỷ lạc mạnh mẽ sinh khởi do tuệ giác.

Tùy phiền não thứ sáu là dính mắc vào tính quả quyết, bền bỉ và tín tâm mạnh mẽ sinh khởi do tuệ giác.

Tùy phiền não thứ bảy là dính mắc vào tính tinh cần vừa độ, không thừa không thiếu, sinh khởi do tuệ giác.

Tùy phiền não thứ tám là dính mắc vào chánh niệm chắc chắn và sự vững vàng sinh khởi do tuệ giác.

Tùy phiền não thứ chín là dính mắc vào trạng thái xả và quân bình với tất cả các pháp hữu vi, sinh khởi do tuệ giác. Ta có thể dính mắc khi tuệ giác rất sắc bén và nhanh như tia chớp khi liễu ngộ sự sinh diệt của các đối tượng đang xuất hiện.

Tùy phiền não thứ mười sinh khởi khi một người hoan hỷ vui thú trong tuệ giác trực nhận các đặc tính của danh và sắc như chúng là.

Khi trí tuệ đã trở nên sắc bén hơn, nó nhận ra được sự phức hợp và vi tế của các tùy phiền não và nó biết rằng các tùy phiền não ấy cần phải được tận diệt. Trí tuệ nhận ra rằng chừng nào tùy phiền não ấy còn sinh khởi thì Chánh Đạo chưa được phát triển dẫn tới sự tận diệt kể cả những dính mắc vi tế nhất với các thực tại. Đây chính là thanh tịnh do thấu hiểu và thấy rõ đâu là đạo và đâu là phi đạo (maggāmagga-ñāṇadassana-visuddhi). Khi ấy có thể có tuệ giác thứ tư, tuệ sinh diệt, người phát triển tuệ giác giờ đây không còn dính mắc vào các tùy phiền não nữa[297].

- **Thanh tịnh do liễu tri đạo** là thanh tịnh thứ sáu (paṭipadā-ñāṇadassana-visuddhi). Khi các tùy phiền não đã được vượt qua, trí tuệ có thể trở nên hoàn mãn hơn với sự phát triển tiếp tục của tứ niệm xứ và khi ấy có thanh tịnh do liễu tri đạo. Khi người phát triển tuệ giác không còn bị ngăn trở bởi tùy phiền não nữa, khi ấy có sự thanh tịnh của tầng tuệ thứ tư, tuệ liễu ngộ sự sinh diệt của các thực tại và nó sẽ tiếp tục cho đến tuệ thuận thứ (anuloma ñāṇa). Tuệ thuận thứ là ba sát na tâm sinh khởi trong đạo lộ, bao gồm tâm chuẩn bị (parikamma), tâm cận định (upacāra) và tâm thuận thứ (anuloma).
- **Thanh tịnh do liễu tri** (thấu hiểu và thấy rõ) (ñāṇadassana visuddhi) là thanh tịnh thứ bảy. Khi ba sát na của tuệ thuận thứ đã diệt đi, tuệ chuyển tánh sinh khởi. Nó có đặc tính là hướng tới tâm siêu thế và vì vậy không thuộc vào loại thanh tịnh thứ sáu – thanh tịnh do liễu tri đạo, cũng không vào loại thanh tịnh thứ bảy – thanh tịnh do liễu tri; nó nằm giữa hai loại thanh tịnh này, tuy nhiên, nó vẫn được coi là một loại tuệ minh sát vì nó nằm trên lộ trình của minh sát tuệ. Khi tâm chuyển tánh đã diệt đi, tâm đạo sinh khởi và khi ấy có thanh tịnh do liễu tri. Như vậy, tổng cộng có bảy loại thanh tịnh.

CHƯƠNG 32
BA MỨC ĐỘ TOÀN TRI
(PARIÑÑĀ)

Sự phát triển của tứ niệm xứ (satipaṭṭhāna) là sự phát triển tuệ giác dẫn đến sự chứng ngộ Tứ Thánh Đế. Trong lộ trình phát triển tuệ giác, có thể nhận thấy ba mức độ của hiểu biết trọn vẹn (pariññā – toàn tri), bao gồm: hiểu biết trọn vẹn về trí đã đạt (ñāta pariññā – trí đạt toàn tri, hay thắng tri)[298], hiểu biết trọn vẹn về thẩm sát (tīraṇa pariññā – toàn tri về thẩm sát, hay tuệ tri)[299], hiểu biết trọn vẹn về đoạn trừ (pahāna pariññā – toàn tri về đoạn trừ, hay liễu tri)[300].

Hiểu biết trọn vẹn về trí đã đạt (thắng tri) là trí tuệ thấy được đặc tính của danh pháp và sắc pháp đang xuất hiện là vô ngã. Tuệ giác của giai đoạn thứ nhất phân biệt được rõ ràng sự khác biệt giữa đặc tính của danh pháp và sắc pháp (tuệ phân biệt danh sắc, nāma-rūpa-pariccheda-ñāṇa) là cơ sở cho sự phát triển tiếp theo của trí tuệ. Hiểu biết trọn vẹn về trí đã đạt là trí tuệ áp dụng hiểu biết có được ở khoảnh khắc của tuệ minh sát thứ nhất và nó bắt đầu ở giai đoạn này. Trí tuệ cần phải tiếp tục thẩm sát đi thẩm sát lại các đặc tính của các loại danh pháp và sắc pháp khác, ngoài những danh pháp và sắc pháp đã được chứng ngộ tại khoảnh khắc sinh khởi của tuệ minh sát thứ nhất. Chỉ khi ấy, danh pháp và sắc pháp mới được hiểu rõ như chúng là.

Hiểu biết trọn vẹn về thẩm sát (tīraṇa pariññā – tuệ tri) là trí tuệ thẩm sát một cách thấu đáo danh pháp và sắc pháp, không có sự ưa thích hay lựa chọn một loại danh hoặc sắc đặc biệt nào. Trí tuệ chứng ngộ các đặc tính của thực tại khi chúng xuất hiện qua sáu căn và có thể thấy chúng chỉ là pháp mà thôi. Khi trí tuệ đã nhận ra một cách rõ ràng rằng tất cả danh pháp và sắc pháp đều bình đẳng, theo nghĩa chúng chỉ là các pháp hữu vi mà thôi, trí tuệ ấy trở nên trọn vẹn hơn. Nhờ vậy, nó có thể chứng ngộ được tầng tuệ thứ tư, tuệ sinh diệt[301]. Hiểu biết trọn vẹn về thẩm sát bắt đầu ở giai đoạn này.

Hiểu biết trọn vẹn về đoạn trừ (pahāna pariññā – liễu tri) là loại toàn tri thứ ba. Khi trí tuệ thẩm sát sự diệt đi của danh và sắc và nhận rõ điều ấy,

nó có thể đạt tới tầng tuệ thứ năm, tuệ diệt (bhanga ñāṇa). Từ đây trở đi, trí tuệ bắt đầu làm tăng trưởng sự xả ly đối với danh và sắc. Trí tuệ càng trở nên xả ly vì nó thấy rõ ràng sự bất lợi và hiểm họa của danh và sắc. Hiểu biết trọn vẹn về đoạn trừ bắt đầu ở tuệ diệt và tiếp tục cho đến tuệ đạo ở khoảng khắc đạt giác ngộ.

Trong cuộc sống hàng ngày của chúng ta có nhiều duyên cho bất thiện pháp hơn là cho chánh niệm và hiểu biết về các pháp đang xuất hiện tự nhiên. Các pháp bất thiện sinh khởi rất thường xuyên và vì vậy, cần phải vun bồi ba mươi bảy phẩm trợ đạo (bodhipakkhiya-dhamma). Các yếu tố dẫn tới sự chứng ngộ Tứ Thánh Đế này, như chúng ta đã đọc, bao gồm: tứ niệm xứ, tứ chánh cần, tứ như túc, ngũ căn, ngũ lực, Thất Bồ Đề Phần và Bát Chánh Đạo

Các yếu tố dẫn tới giác ngộ cần phải được phát triển đi phát triển lại trong khoảng thời gian rất dài, chúng chỉ có thể được tích lũy một cách từ từ. Không ai có thể khiến trí tuệ sinh khởi chỉ bằng một cách hành xử đặc biệt hay những hoạt động cụ thể. Trí tuệ có thể được phát triển một cách tự nhiên trong cuộc sống hàng ngày của chúng ta qua chánh niệm về các đặc tính của thực tại, chúng là vô ngã, chúng sinh khởi bởi các duyên riêng của chúng và rồi diệt đi một cách nhanh chóng. Có thể có sự hay biết về cái xuất hiện ở khoảnh khắc này qua mắt, tai, mũi, lưỡi, thân và ý môn. Liệu ta có biết ở khoảnh khắc này tứ niệm xứ (satipaṭṭhāna) chính xác là gì không? Ta có biết cái xuất hiện bây giờ qua ngũ môn hay ý môn là một pháp chân đế, là vô ngã hay không? Nếu ta chưa biết điều này, trước hết cần phát triển trí tuệ ở mức độ lý thuyết. Rất cần thiết phải nghe Pháp mà Đức Phật đã thuyết giảng để mọi người có thể có hiểu biết đúng về các đặc tính của các thực tại đang xuất hiện. Đức Phật dạy Pháp để mọi người có được hiểu biết tương ứng với sự thật mà Ngài đã chứng ngộ khi đạt được Phật quả. Ta cần có hiểu biết đúng đắn về sự thực hành và thực hành chính là sự phát triển tuệ giác. Chỉ nhân đúng mới mang tới kết quả đúng và đó là trí tuệ (paññā) thấy thực tại như chúng là, là vô thường, khổ và vô ngã. Trí tuệ cần phải nhận ra rằng các thực tại sinh và diệt luôn là khổ (bất toại nguyện, không dẫn tới hạnh phúc) và nó cần xuyên thấu đặc tính vô ngã của các thực tại xuất hiện ở khoảnh khắc này. Không có cách nào khác để biết được các thực tại như chúng là ngoài việc tứ niệm xứ, lần này qua lần

khác, hay biết, nghiên cứu và thẩm xét các đặc tính của các pháp xuất hiện ngay bây giờ. Bằng cách này, các phẩm chất thiện (hay các tâm sở tịnh hảo – sobhana cetasika) sẽ được tích lũy có thể làm duyên cho tuệ giác trở nên hoàn mãn hơn và các tầng tuệ minh sát có thể sinh khởi.

Đức Phật Chánh đẳng giác đã tích lũy Ba la mật trong bốn A tăng kỳ kiếp và một trăm ngàn đại kiếp. Từ khi Đức Phật Nhiên Đăng (Dīpaṅkara) đã thọ ký cho Ngài trở thành vị Phật Chánh Đẳng Giác trong tương lai, Ngài đã phát triển Ba la mật từ kiếp này sang kiếp khác. Ngài đã tới đảnh lễ và nghe pháp từ hai mươi tư vị Phật khác nhau trong các kiếp quá khứ trước khi Ngài đạt được Phật quả. Trong kiếp cuối cùng của Ngài, khi ngồi dưới cội cây bồ đề, Ngài đã liễu ngộ Tứ Thánh Đế và trải qua liên tiếp các giai đoạn giác ngộ Thánh Dự lưu (Sotāpanna), Thánh Nhất lai (Sakadāgāmī), Thánh Bất lai (Anāgāmī) và cuối cùng là Thánh A la hán (Arahat) và vì vậy đã trở thành Đức Phật Chánh đẳng giác với trí tuệ vô song. Ngài đã đạt được Phật quả, trong canh cuối của đêm trăng tròn tháng Vesākha.

Những vị Đại đệ tử của Đức Phật bao gồm ngài Xá Lợi Phất – bậc đệ nhất trí tuệ và ngài Mục Kiền Liên – bậc đệ nhất về thần thông. Cả hai vị đã phát triển tuệ giác trong thời gian một a tăng kỳ kiếp và một trăm ngàn đại kiếp. Trong kiếp cuối của mình, ngài Xá Lợi Phất đã đạt quả vị Thánh Dự lưu sau khi ngài đã nghe Pháp do Đại đức Assaji thuyết giảng. Khi ngài Xá Lợi Phất đã giảng lại cho ngài Mục Kiền Liên Pháp mà ngài đã nghe từ Đại đức Assaji thì ngài Mục Kiền Liên cũng đã đắc quả Thánh Dự lưu. Về sau, cả hai vị đều trở thành các bậc Thánh A la hán. Các vị đại đệ tử nổi trội về những khía cạnh khác nhau, ví dụ như ngài Kassapa (Ca Diếp), ngài Ānanda (A nan), ngài Upāli và ngài Anuruddha, đều bồi bổ tuệ giác trong một trăm ngàn đại kiếp. Vào thời của Đức Phật, có nhiều người đã vun bồi tuệ giác đến mức độ có thể xuyên thấu được Tứ Thánh Đế và đạt được giác ngộ. Thời điểm ngay trước khi Đức Phật nhập diệt là thời điểm thuận lợi nhất cho việc phát triển tuệ giác. Từ thời điểm đó tới nay chưa phải quá lâu, nhưng vẫn kém thuận lợi hơn cho sự chứng ngộ Tứ Thánh Đế. Để có thể chứng ngộ Tứ Thánh Đế, cần phải có các duyên tương ứng, đó là sự nghiên cứu và hiểu Pháp cũng như cách thực hành đúng. Chỉ có nhân đúng, tức là sự phát triển tuệ giác, mới có thể mang tới quả đúng.

Trước khi Đức Phật giác ngộ, mọi người đã có thể phát triển samatha đến mức độ có thần thông. Họ có thể thị hiện thần thông nhưng không tận diệt được phiền não. Khi Đức Phật đạt được sự giác ngộ tối thượng và thuyết Pháp mà Ngài đã xuyên thấu, nhiều người có thể chứng ngộ Tứ Thánh Đế. Những người trước đó đã phát triển samatha tới mức độ đắc thiền, nếu cũng phát triển vipassanā đã có thể giác ngộ Tứ Thánh Đế. Như vậy, ta thấy có hai loại thánh nhân:

1. Những người chỉ phát triển tuệ giác vipassanā, gọi là thuần tuệ (sukha vipassaka)[302],
2. Những người phát triển cả samatha và vipassanā, giác ngộ theo lối "tâm giải thoát", "ceto-vimutta"[303]

Các vị thánh nhân "thuần tuệ" đạt giác ngộ mà không có các tâm thiền làm cơ sở hay cận nhân. Tâm thiền khi ấy không thể làm đối tượng của tuệ giác, bởi vì người ấy chưa đắc thiền. Quả là tâm siêu thế chứng ngộ niết bàn một cách rõ ràng cũng an trụ rất vững vàng trên đối tượng, với một định lực mạnh, tương tự như tâm đắc an chỉ định (appanā samādhi) an trụ vững vàng trên đề mục thiền. Tuy nhiên, một vị thánh nhân thuần tuệ không có sự thuần thục trong việc đắc thiền. Khi tâm được liệt kê thành tám mươi chín loại là chỉ tính đến tâm siêu thế của các bậc thánh thuần tuệ, chứ không tính đến các tâm thiền siêu thế (lokuttara jhānacitta).

Các vị thánh nhân đạt giác ngộ bằng tâm giải thoát (ceto-vimutta) đạt giác ngộ với các tầng thiền là cận nhân. Người ấy cần phải đạt được các pháp thuần thục (vasī) trong việc đắc thiền[304]. Chỉ khi ấy, tâm thiền mới trở thành cơ sở cho tuệ giác, điều này có nghĩa rằng tâm đại thiện sinh kèm với trí có thể thẩm sát và chứng ngộ bản chất thật của tâm thiền vừa mới diệt đi. Khi tuệ giác trở nên hoàn mãn tới mức độ có thể đạt được giác ngộ, tâm đạo và tâm quả sinh khởi sẽ sinh kèm với các thiền chi. Bậc thánh nhân đạt giác ngộ với các chi thiền tương ứng với các tầng thiền khác nhau, được gọi là "tâm giải thoát"(ceto-vimutta). Người ấy được giải thoát khỏi phiền não nhờ tuệ giác và sự an tịnh gắn với các tầng thiền. Khi tính thêm tâm thiền siêu thế của các bậc thánh ceto-vimutta, sẽ có một trăm hai mươi mốt loại tâm.

CHƯƠNG 33
BA LOẠI NHẬP ĐỊNH

Có ba loại nhập định (samāpatti)[305]: nhập thiền định (jhāna-samāpatti), nhập thánh quả định (phala-samāpatti) và nhập diệt thọ tưởng định (nirodha-samāpatti).

Một người phàm phu có thể đắc thiền và có được các kỹ năng thuần thục trong thiền chứng, chẳng hạn như kỹ năng nhập thiền và xuất thiền theo tuần tự các tầng thiền. Một người thuần thục trong thiền chứng[306] có thể có nhập thiền (jhāna-samāpatti), là trạng thái của sự sinh khởi liên tiếp của các tâm thiền mà không có các tâm hộ kiếp xen giữa chúng trong khoảng thời gian đã quyết định trước. Trong khoảng thời gian đó, người ấy hoàn toàn không kinh nghiệm đau đớn hay bất hạnh. Lý do là bởi người ấy đã thoát khỏi các đối tượng ngũ dục (ly dục) và chỉ kinh nghiệm đề mục thiền, cái tạo duyên cho loại phúc lạc của sự an tịnh thực sự.

Các bậc thánh "tâm giải thoát" (ceto-vimutta) có thể nhập thánh quả định. Người ấy đã phát triển samatha tới mức độ đắc thiền và đã đạt giác ngộ với tâm thiền siêu thế (lokuttara jhānacitta). Trong lộ trình giác ngộ, tâm đạo và các tâm quả tiếp nối kinh nghiệm niết bàn. Với vị ấy, về sau có thể có các lộ trình tâm quả sinh kèm bởi các thiền chi của sơ thiền, nhị thiền, tam thiền lại kinh nghiệm niết bàn. Khi nhập thánh quả định (phala-samāpatti), các tâm quả có thể sinh khởi liên tiếp mà không có các tâm hộ kiếp xen giữa trong khoảng thời gian đã quyết định trước. Loại tâm quả nào sẽ sinh kèm với các thiền chi của một trong các tầng thiền là tùy thuộc vào mức độ giác ngộ mà vị ấy đã đạt được.

Trong lộ trình ý môn của các tâm nhập quả định, không có tâm chuẩn bị, tâm cận định như trong trường hợp của đạo lộ, nơi tâm đạo sinh khởi và các phiền não được tận diệt. Trước khi nhập quả định, có ba sát na tâm thuận thứ, bởi các tâm ấy tích hợp với tâm quả (phalacitta) là tâm thiền siêu thế sinh khởi trở lại và kinh nghiệm niết bàn lần nữa trong thời gian đã quyết định trước.

Các bậc Thánh Bất lai và A la hán đã đắc đệ tứ thiền vô sắc giới (tầng thiền phi tưởng phi phi tưởng xứ)[307] có thể nhập diệt thọ tưởng định

(nirodha-samāpatti). Đó là trạng thái ngưng lại tạm thời của tâm và các tâm sở. Chúng không sinh khởi trong suốt thời gian nhập định, nhưng trạng thái ấy không thể kéo dài quá bảy ngày. Lý do là thực phẩm đã thọ dụng không thể nuôi cơ thể nhiều hơn bảy ngày. Sự ngưng đọng tạm thời của tâm và tâm sở được tạo duyên bởi hai năng lực: bởi samatha và vipassanā đã được phát triển viên mãn và có sức mạnh lớn lao. Các vị Thánh Bất lai và A la hán chưa chứng đắc đệ tứ thiền vô sắc giới không thể nhập định này. Các vị Thánh Dự lưu và Thánh Nhất lai cũng không thể nhập định này, kể cả khi họ đã đắc đệ tứ thiền vô sắc giới[308].

Những người có khả năng nhập định này trước hết phải nhập tuần tự các tầng thiền sắc giới. Họ phải xuất khỏi mỗi tầng thiền và rồi thẩm sát với tuệ giác tính chất vô thường, khổ, vô ngã của các pháp hữu vi trước khi nhập tầng thiền tiếp theo. Tuy nhiên, khi họ đã xuất khỏi tầng thiền thứ ba của vô sắc giới – tầng vô sở hữu xứ, họ phải hướng tới bốn công việc chuẩn bị, mà theo *Thanh Tịnh Đạo* (Chương XXIII, 34) là: (1) Không tổn hại tới tài sản của người khác; (2) Tăng đoàn chờ đợi;(3) Bậc đạo sư triệu tập; (4) Giới hạn thời gian nhập định.

Không tổn hại tới tài sản người khác là nói đến những gì mà vị tỳ kheo đang sử dụng hoặc cất giữ nhưng không thuộc sở hữu của vị ấy mà của người khác, chẳng hạn như bình bát, y áo, giường ngủ và cốc liêu. Vị ấy cần phải quyết định (nguyện) rằng các tứ vật dụng ấy sẽ không bị hư hại, rằng chúng sẽ không bị hủy hoại bởi lửa, bởi nước, bởi gió, bởi kẻ trộm v.v… trong suốt thời gian nhập định và thời gian này là không quá bảy ngày. Vị ấy không cần phải nguyện như vậy đối với tài sản của vị ấy, chẳng hạn như nội y, ngoại y và tọa cụ. Những tài sản ấy sẽ được bảo hộ khỏi hư hại hay mất mát bởi bản thân sự nhập định.

Bậc đạo sư triệu tập là việc vị ấy nguyện sẽ xuất định khi Đức Phật triệu tập vị ấy

Giới hạn thời gian nhập định là việc vị ấy phải biết thọ mạng của mình sẽ kéo dài hơn bảy ngày hay không. Trong thời gian nhập định, tử thức sẽ không thể sinh khởi. Vì vậy, nếu thọ mạng của vị ấy còn kéo dài quá bảy ngày thì vị ấy có thể nhập định.

Khi một vị tỳ kheo đã hoàn tất bốn công việc chuẩn bị, vị ấy có thể nhập đệ tứ thiền vô sắc giới. Sau hai sát na của tâm thiền vô sắc giới của tầng thiền ấy, vị ấy nhập diệt tâm và tâm sở. Chúng không sinh khởi nữa và trạng thái ấy có thể kéo dài trong vòng bảy ngày. Khi vị ấy xuất định, một sát na của tâm quả sinh khởi được tiếp nối bởi các tâm hộ kiếp. Việc nhập diệt thọ tưởng định chỉ xảy ra ở các cõi có ngũ uẩn. Nó không thể xảy ra ở các tầng phạm thiên vô sắc giới nơi các tâm thiền sắc giới không sinh khởi[309].

PHẦN VI
ĐỐI THOẠI VỀ VIPASSANĀ

CHƯƠNG 34
PHÁT TRIỂN TỰ NHIÊN

Câu hỏi: Trong bốn mươi loại đề mục của samatha, tôi thích nhất là "Quán niệm hơi thở". Tuy nhiên, tôi hiểu rằng với đề mục này tôi không thể tận diệt được phiền não, chứng ngộ Tứ Thánh Đế và đạt tới niết bàn.

Sujin: Với samatha, phiền não không thể được tận diệt, cũng như không thể chứng ngộ Tứ Thánh Đế và đạt tới niết bàn.

Câu hỏi: Tôi nghĩ rằng mục tiêu của mọi người là tận diệt phiền não và đạt tới niết bàn, tuy nhiên, họ không hiểu nguyên nhân của sự dính mắc chính là cuộc sống hàng ngày. Họ không biết khi nào có tâm tham. Nếu ai đó chỉ mong muốn tận diệt phiền não mà không biết chúng như chúng là, sẽ có sự dính mắc vào kết quả. Khi ấy, họ có thể phát triển được tứ niệm xứ (satipaṭṭhāna) hay không?

Sujin: Không, điều ấy là không thể.

Câu hỏi: Liệu ta có thể phát triển cả samatha và vipassanā hay không?

Sujin: Mọi người sẽ tự biết mình đang phát triển samatha hay vipassanā. Tuy nhiên, nếu không có hiểu biết đúng về các hình thái phát triển tâm trí khác nhau này thì cả samatha và vipassanā đều không thể được phát triển.

*Câu hỏi: Bà có thể đưa ra vài lời chỉ dẫn về sự phát triển vipassanā được kh*ông?

Sujin: Không ai có thể đẩy nhanh sự phát triển của tứ niệm xứ. Mục tiêu của tứ niệm xứ là tận diệt phiền não. Tuy nhiên, một người không biết rõ phiền não của mình sẽ không muốn theo đuổi con đường dẫn tới sự tận diệt phiền não. Nếu ai đó xếp trẻ con thành hàng – những đứa trẻ không biết gì về phiền não của chúng – và bảo chúng hãy tận diệt phiền não bằng cách phát triển tứ niệm xứ, bọn chúng sẽ không muốn tận diệt phiền não. Làm sao chúng có thể phát triển được tứ niệm xứ đây?

Tất cả mọi người, trẻ con cũng như người lớn, đều có rất nhiều phiền não. Nếu có người hỏi họ rằng liệu họ có muốn diệt trừ chúng không, hầu hết

trong số họ sẽ trả lời là không. Vì vậy, ta không nên cố ép những người khác phát triển tứ niệm xứ.

Một số người, khi nghe nói về phiền não, có thể không muốn có chúng, nhưng họ thực sự có biết về phiền não của họ hay không? Dính mắc (tham – lobha) là một phiền não. Mọi người muốn có tham hay không? Họ có thể không thích ý niệm có tham, nhưng trên thực tế, mọi người thích tham tới từng khoảnh khắc. Điều ấy chỉ ra rằng ta không hiểu đặc tính của phiền não tham. Ta có thể tìm hiểu xem liệu ta có thực sự hiểu tham là một phiền não hay không? Thức ăn có ngon không? Quần áo và những thứ ta dùng để làm đẹp cho bản thân có dễ chịu hay không? Nhạc có làm ta thư thái? Hương thơm có tỏa ngát, ghế ngồi có mềm mại và tiện nghi hay không? Những gì xúc chạm có êm ái không? Mặc dầu một số người không thích ý niệm có tham (lobha) và nghĩ rằng họ không nên có tham, nhưng họ có thể thấy rằng tâm lúc nào cũng thích tham.

Sự phát triển của tứ niệm xứ là sự phát triển của chánh niệm (sati) và trí tuệ (paññā). Đó không phải là cố gắng phát triển sự tập trung, hay định (samādhi).

Câu hỏi: Thế nào là attā-saññā, nhớ tưởng về ngã?

Sujin: Attā-saññā là sự nhớ tưởng kèm theo dính mắc vào ý niệm về ngã (attā), tức là sự nhớ tưởng sai lầm về ngã. Chúng ta không cần phải hoài nghi về ngã tưởng bởi vì chúng ta rất quen thuộc với chúng. Khi một người chứng ngộ Tứ Thánh Đế tại khoảnh khắc giác ngộ lần thứ nhất của đạo quả Dự Lưu, tà kiến sẽ được tận diệt. Tà kiến này cho các thực tại là ngã, là chúng sinh, hay con người. Tuy nhiên, sẽ phải có ngã tưởng chừng nào chưa phát triển tứ niệm xứ. Sẽ còn có vô minh và tà kiến nếu chánh niệm chưa sinh khởi, nếu không có chánh niệm về đặc tính của các thực tại khi chúng xuất hiện từng cái một qua các căn môn. Tà kiến sẽ cho các thực tại đang xuất hiện là 'một khối', là một tổng thể, là một cái gì đó trường tồn, là tự ngã. Nếu như ở khoảnh khắc này, mọi người không biết thực tại như chúng là thì sẽ có ngã tưởng, tức là sự nhớ tưởng về một cái 'tôi' đang thấy và cái được thấy là một chúng sinh, con người, một tự ngã.

Khi một người chỉ có hiểu biết lý thuyết về các thực tại do nhờ được nghe pháp, người ấy sẽ không thể hiểu một cách trực tiếp danh và sắc như chúng là. Người ấy không nhận ra rằng những gì mình thấy và rồi cho đó là con người hay chúng sinh trên thực tế chỉ là cái xuất hiện qua mắt. Vì vậy, ta cần thẩm sát lặp đi lặp lại Pháp đã được nghe và nghiên cứu. Ta cần phải suy ngẫm về nó một cách chi tiết. Chỉ bằng cách này, ý nghĩa của các thuật ngữ mô tả đặc tính của các thực tại mới có thể được hiểu trọn vẹn.

Cách nói "cái xuất hiện qua mắt", mô tả đặc tính của đối tượng thị giác một cách phù hợp. Nó lý giải rằng đối tượng thị giác chỉ là một yếu tố, hay một giới (dhātu) xuất hiện qua mắt để có thể được thấy. Bất kể đó là màu gì (đỏ, xanh lá cây, xanh nước biển vàng hay trắng), màu sáng hay màu tối, nó luôn xuất hiện khi in dấu lên sắc là nhãn căn. Khi một người, sau khi thấy cái xuất hiện qua nhãn căn, nhưng không hiểu thực tại như nó là, sẽ dễ có ngã tưởng (attā-saññā). Người ấy sẽ cho cái được thấy là con người, là chúng sinh hay là đồ vật. Khi mọi người bị chìm đắm vào những màu sắc khác nhau, điều ấy sẽ khiến họ nghĩ về một "tổng thể", về hình và dạng và vì vậy, có sự nhớ tưởng về hình dạng bên ngoài của con người và đồ vật. Dường như ta thấy con người, chúng sinh và mọi thứ, nhưng trên thực tế, đó chỉ là các màu sắc khác nhau được thấy, chẳng hạn trắng, đen, màu da, đỏ hay vàng.

Nếu như mọi người không diễn giải các màu sắc khác nhau, hoặc "dịch" chúng thành hình và dạng, họ sẽ không coi đó là chúng sinh, con người hay đồ vật. Vì vậy, khi thấy, ta bị chìm đắm trong hình dạng, vào vẻ bên ngoài hay tướng chung (nimitta), và vào chi tiết (tướng riêng) của mọi thứ. Chúng ta cần phải biết rằng điều này chỉ xảy ra bởi màu xuất hiện. Khi màu sắc xuất hiện, ta nghĩ về chúng, diễn giải về chúng và "dịch" chúng thành hình dạng của những thứ khác nhau.

Khi chánh niệm sinh khởi hay biết các đặc tính của thực tại và tuệ giác bắt đầu nghiên cứu và thẩm xét các đặc tính của chúng, ta đã bắt đầu biết rằng vẻ bên ngoài và tất cả các chi tiết về mọi thứ, tất cả các màu sắc khác nhau, chỉ là cái xuất hiện qua mắt, chứ không là cái gì khác. Khi đó, trí tuệ bắt đầu xuyên thấu đặc tính vô ngã của các thực tại xuất hiện, chúng không phải là chúng sinh, con người. Nếu chánh niệm sinh khởi và hay biết lặp lại nhiều lần, ta sẽ hiểu ý nghĩa của những từ trong Giáo pháp mà Đức Phật

chỉ dạy, rằng bằng việc phát triển hiểu biết về các thực tại sinh khởi tự nhiên, ta sẽ không còn dính mắc vào vẻ bề ngoài (tướng chung) và vào chi tiết (tướng riêng) của mọi thứ.

Chúng ta đọc trong *Trung Bộ Kinh*, số 27, *Tiểu Kinh dụ dấu chân voi*, trong đó Đức Phật có nói với vị Bà la môn Jāṇussoṇi về cuộc đời của vị Tỳ kheo. Ngài thuyết về việc thu thúc lục căn.

"Khi mắt thấy sắc, vị ấy không nắm giữ tướng chung, không nắm giữ tướng riêng. Những nguyên nhân gì khiến con mắt không được chế ngự, khiến tham ái ưu bi, các ác bất thiện pháp khởi lên, vị ấy tự chế ngự nguyên nhân ấy, hộ trì con mắt, thực hành sự hộ trì con mắt."

(Đức Phật giảng tương tự về các căn môn khác)

Sự thu thúc này có thể đạt được thông qua sự phát triển của tuệ giác hiểu thực tại như chúng là. Ta bắt đầu xả bỏ ngã tưởng (attā-saññā) đối với những gì xuất hiện qua mắt, tai, mũi, lưỡi, thân và ý môn, tương ứng với mức độ trí tuệ đã đạt được.

Ta cần phải nhớ rằng cho dù Giáo pháp bàn đến chủ đề nào hay chi tiết nào, nó luôn liên quan đến các thực tại trong cuộc sống hàng ngày. Chánh niệm cần phải hay biết các thực tại đang xuất hiện để trí tuệ có thể hiểu một cách rõ ràng các đặc tính của chúng. Điều này dẫn tới sự tận diệt hoàn toàn các phiền não.

Ta cần phải nghe Giáo pháp một cách kỹ lưỡng, ta cần phải nghiên cứu và thẩm sát các pháp đang sinh khởi trong cuộc sống hàng ngày của chúng ta. Ta không thể diệt tham, sân, si và các phiền não khác ngay lập tức. Mọi người mong muốn tận diệt phiền não, nhưng họ cần phải biết rằng, phiền não chỉ có thể được tận diệt tại khoảnh khắc giác ngộ, khi tâm đạo sinh khởi. Trước hết, thân kiến (sakkāya-diṭṭhi), là tà kiến cho rằng ngũ uẩn là ta, phải được tận diệt. Tà kiến này cho các pháp xuất hiện qua sáu môn là tự ngã, chúng sinh hay con người. Ngã kiến này được tận diệt ở giai đoạn thứ nhất của giác ngộ, trở thành bậc Dự Lưu (Sotāpanna).

Sau khi đã đạt được giai đoạn đó, tuệ giác cần phải tiếp tục phát triển để các giai đoạn sau của giác ngộ có thể đạt tới và phiền não có thể được tận

diệt tuần tự. Các giai đoạn này là: đạo quả Nhất lai (Sakadāgāmi), Bất lai (Anāgāmi) và A la hán (Arahat). Như vậy, tuệ giác chỉ có thể được phát triển một cách từ từ. Ta không nên cố gắng đẩy nhanh sự phát triển của nó, ta không nên tin rằng chỉ cần thực hành một ngày, một tháng hay một năm là đủ, mà không cần hiểu nhân duyên đúng cho sự sinh khởi của chánh niệm. Thực chất, sati được gọi là chánh niệm (sammā-sati) của con đường Bát Chánh Đạo chỉ có thể sinh khởi nếu trước đó ta có sự nghiên cứu và hiểu các đặc tính của thực tại khi chúng xuất hiện qua ngũ môn và qua ý môn. Khi ấy, sammā-sati có thể sinh khởi và hay biết và trí tuệ có thể bắt đầu nghiên cứu và thẩm sát các thực tại xuất hiện tự nhiên trong cuộc sống hàng ngày, để chúng có thể được thấy như chúng thực là.

Sự phát triển của tứ niệm xứ bao gồm ba loại học (sikkhā): thượng giới học (adhisīla sikkhā), thượng định học (adhicitta sikkhā) và thượng tuệ học (adhipaññā sikkhā).

Khi chánh niệm hay biết các đặc tính của các thực tại đang xuất hiện, sẽ có giới ở mức độ cao hơn (thượng giới), loại giới này cao thượng hơn. Chánh niệm hay biết đặc tính của tâm, tâm sở và sắc. Nó hay biết về thiện pháp và bất thiện pháp trước khi hành động qua thân và khẩu sinh khởi[310].

Tứ niệm xứ là thượng định học, định có nghĩa là nhất tâm (samādhi hay tâm sở ekaggatā)[311]. Khi chánh niệm sinh khởi, có định trên danh và sắc xuất hiện, trên pháp đang sinh khởi và diệt đi nhanh chóng.

Tứ niệm xứ là thượng tuệ học, bởi trí tuệ thẩm sát và nghiên cứu một cách chi tiết và suy xét các đặc tính của thực tại xuất hiện trong cuộc sống hàng ngày, để chúng có thể được biết như chúng là.

Câu hỏi: Tất cả những gì Bà đã giải thích đều rất lợi lạc cho tôi ở khoảnh khắc hiện giờ. Tuy nhiên, mặc dầu tôi hiểu một chút về những gì được nghe, hiểu biết ấy vẫn còn rất khiếm khuyết. Khi tôi thực hành tứ niệm xứ, ngay lập tức tôi dính mắc vào ý niệm về một cái ngã đang áp dụng chánh niệm. Tôi mới chỉ là một người sơ cơ và như tôi được biết về mình, tôi chưa đạt được tầng tuệ minh sát thứ nhất, tuệ phân biệt danh sắc (nāma-rūpa-pariccheda-ñāṇa). Tôi cần phải làm gì để có thêm hiểu biết?

Sujin: Nếu một người cố gắng làm một cái gì đặc biệt với mục đích phát triển tuệ giác thì cuộc sống của người ấy sẽ rất phức tạp. Làm thế nào để người ấy có thể hành xử một cách đúng đắn nếu vẫn có ý niệm về ngã có thể làm những thứ đặc biệt? Nếu mọi người muốn làm những thứ đặc biệt để có thêm hiểu biết, người ấy đang dính mắc. Dính mắc vào cái hiểu về danh và sắc đã sinh khởi rồi. Tứ niệm xứ là pháp hay biết bất cứ thực tại nào xuất hiện qua một trong sáu căn, chẳng hạn như pháp xuất hiện qua mắt (đối tượng thị giác – cảnh sắc) khi có cái thấy ở khoảnh khắc hiện giờ. Khi ấy, tứ niệm xứ có thể hay biết một cách tự nhiên và trí tuệ có thể dần dần nghiên cứu và thẩm xét bản chất thật của danh (nāma) và sắc (rūpa).

Câu hỏi: Ta phải phát triển tứ niệm xứ như thế nào khi ta thấy?

Sujin: Khi có cái thấy, bạn có thể hay biết và nhận ra rằng cái xuất hiện trước cái thấy chỉ là một loại thực tại chỉ có thể xuất hiện qua mắt. Khi ta thấy tóc, bàn, ghế, cột hay một khán phòng, ta cần biết rằng cái được thấy trên thực tế chỉ là cái xuất hiện qua mắt, nó không xuất hiện qua tai, qua mũi, qua lưỡi hay qua thân căn. Khi trí tuệ vẫn chưa được phát triển đến mức độ biết được sự khác biệt giữa các đặc tính của danh và sắc thì tầng tuệ này chưa thể nào sinh khởi.

Câu hỏi: Khi tôi nhận được một cuốn sách về Giáo pháp nói về sự thực hành trong đời sống hàng ngày, tôi đọc nó nhiều lần, bởi tôi muốn thực hành được. Tuy nhiên, lúc nào cũng có ý niệm về ngã, về một ai đấy thấy khi có cái thấy. Tôi không thể nhận ra rằng màu là sắc và thấy là danh. Tôi vẫn nghĩ về tất cả những gì đã được giải thích, nhưng tôi không thể nào hay biết danh và sắc theo cách đúng đắn. Bà làm ơn có thể giải thích cho tôi biết phải chánh niệm như thế nào được không?

Sujin: Khi có cái thấy kinh nghiệm đối tượng qua mắt, tại khoảnh khắc ấy, bạn có thể thẩm xét đặc tính của pháp đang xuất hiện một cách tự nhiên không? Biết được trí tuệ cần được phát triển như thế nào là rất quan trọng, để tuệ giác có thể dần trở nên hoàn mãn đến mức độ đạt được tầng tuệ thứ nhất, tuệ phân biệt danh sắc. Trước hết chánh niệm cần phải hay biết và nghiên cứu các đặc tính khác nhau của danh và sắc đang xuất hiện một cách tự nhiên qua một trong các cửa giác quan. Chánh niệm khác với suy nghĩ về danh và sắc, từ hiểu biết lý thuyết có được nhờ nghe Pháp. Chánh niệm

về các thực tại không được phát triển nếu trong khi thấy, bạn nghĩ về nó với bồn chồn, lo lắng và căng thẳng; nếu bạn nghĩ về nó, với sự bồn chồn, rằng "cái xuất hiện là sắc và cái thấy là danh". Ở khoảnh khắc ấy, không có sự thẩm sát, không có nghiên cứu về đặc tính của sắc hay của danh. Trước hết cần có hiểu biết đúng về các đặc tính của danh và sắc để tứ niệm xứ có thể sinh khởi và hay biết một cách trực tiếp về chúng. Cần phải hiểu rằng danh thấy chỉ là một thực tại kinh nghiệm một cái gì đó, rằng nó không có hình dạng và nó là vô ngã. Không cần thiết phải ở trong một tư thế đặc biệt để có thể biết về thực tại. Không cần thiết phải đứng trước và rồi thấy, hay ngồi và nằm trước rồi thấy để có thể biết cái thấy như nó là.

Tứ niệm xứ suy xét một cách chính xác đặc tính của cái thấy chỉ là một loại thực tại kinh nghiệm một cái gì đó, không phải là "tôi", một tự ngã, chúng sinh hay con người. Khi tứ niệm xứ sinh khởi và hay biết các đặc tính của sắc xuất hiện qua mắt, đặc tính ấy có thể được suy xét và để được biết rằng đó chỉ là một loại thực tại, không phải là tự ngã, chúng sinh hay con người.

Câu hỏi: Sự thực hành phải rất bền bỉ, không bồn chồn như Bà đã nói. Như vậy, liệu có thể sử dụng phương pháp tứ niệm xứ quán niệm hơi thở (ānāpāna satipaṭṭhāna) hay không? Đối tượng của tứ niệm xứ là thân, thọ, tâm và pháp, nhưng ta có thể kết hợp với quán niệm hơi thở (ānāpāna sati). Tôi đã tự đặt ra cái tên ānāpāna satipaṭṭhāna cho cách thực hành này.

Sujin: Khi một người tìm cách phối hợp nhiều phương pháp khác nhau, hầu hết đó là sản phẩm của mong cầu. Có thể người ấy không biết phát triển hiểu biết như thế nào và vì vậy cố gắng sử dụng phương pháp này kết hợp với phương pháp kia để có thêm tuệ giác. Người ấy cho rằng, bằng cách ấy, sẽ không có thất niệm, rằng người ấy có thể duy trì sự chú tâm vào đối tượng trong một thời gian dài. Tuy nhiên, đó chẳng phải là dính mắc hay sao? Mọi người có thể mong muốn chú tâm trên một đối tượng cụ thể trong một thời gian dài, nhưng họ không thể chánh niệm theo cách đúng đắn. Chẳng hạn, họ không thể chánh niệm về cái xuất hiện qua mắt hay qua các cửa giác quan khác. Khi mọi người cố gắng chú tâm lên một đối tượng, thực chất họ đang phối hợp nhiều phương pháp phát triển khác nhau do bởi sự dính mắc vào kết quả. Đó không phải là sự phát triển trí tuệ.

Với người phát triển tứ niệm xứ một cách tự nhiên, mục đích là để hiểu thực tại và nhờ vậy, bớt dính mắc vào chúng. Tuy nhiên, nếu chưa hiểu, ta sẽ không thể nào không dính mắc. Khi cố gắng làm cho tâm tập trung trên một đối tượng, liệu bạn có thể từ bỏ dính mắc hay không? Nếu bạn cố gắng chú tâm, bạn không phát triển trí tuệ với mục đích hiểu thực tại để trở nên xả ly. Nếu mọi người cố làm một cái gì đó khác hơn là phát triển tứ niệm xứ một cách tự nhiên, họ sẽ không biết được đặc tính của các thực tại như chúng là khi chúng đang xuất hiện tại khoảnh khắc này. Nghe là thực, nó xuất hiện một cách tự nhiên, cũng như vậy với suy nghĩ, với thọ hỷ hay thọ ưu. Chúng đều xuất hiện một cách tự nhiên, tất cả đều là pháp, là thực tại. Nếu chánh niệm không sinh khởi và không hay biết các thực tại, đó không phải là sự phát triển tứ niệm xứ. Đâu là lợi ích của việc phối hợp những phương pháp khác nhau nếu không có hiểu biết về danh và sắc khi chúng đã xuất hiện qua sáu môn.

Câu hỏi: Khi tôi phối hợp những phương pháp khác nhau, tôi có thêm hiểu biết về ba đặc tính vô thường, khổ, vô ngã. Chúng được giảng giải trong Kinh điển mà tôi đã đọc. Tôi đã đọc về quán niệm hơi thở và điều ấy giúp cho tôi bớt sao lãng vào những chuyện khác. Nếu tôi có một vấn đề nào đó không thể giải quyết, tôi sẽ áp dụng quán niệm hơi thở. Còn nếu như tôi cố nghĩ "cái thấy qua mắt chỉ là danh, không phải là tự ngã", hay "cái nghe là vô ngã" thì tôi sẽ cảm thấy bối rối. Luôn luôn lúc nào cũng có ngã, có cái ngã đang hành xử, đang suy nghĩ. Tôi cảm thấy lẫn lộn, bối rối và lo lắng về điều ấy.

Sujin: Nếu bạn phối hợp nhiều phương pháp thực hành khác nhau, bạn sẽ trở nên lo lắng, bởi không có trí tuệ làm công việc suy xét, thẩm sát và nghiên cứu các đặc tính của thực tại khi chúng xuất hiện một cách tự nhiên. Bạn nói rằng lợi ích từ phương pháp thực hành của bạn là biết được đặc tính của thực tại (tam tướng) là vô thường, khổ và vô ngã. Tuy nhiên, đó chỉ là hiểu biết sách vở về tam tướng mà thôi. Nếu bạn không biết danh và sắc khi chúng xuất hiện, làm sao bạn có thể biết được ba đặc tính của danh và sắc? Chúng (tam tướng) phải là đặc tính của danh và sắc xuất hiện từng thứ ở từng thời điểm.

Tam tướng được xuyên thấu qua tuệ minh sát (vipassanā ñāṇa). Sẽ không thể có được tuệ minh sát nếu ta không biết được các đặc tính khác nhau

của danh và sắc khi chúng xuất hiện từng thứ một. Nếu ta không thể biết sự khác biệt giữa các đặc tính của danh và sắc, tam tướng của thực tại không thể được xuyên thấu.

Câu hỏi: Làm thế nào để chánh niệm? Tôi biết rằng chánh niệm là hay biết nhưng làm thế nào? Liệu cần có sự suy xét sâu sắc hay là chỉ cần suy xét một cách hời hợt hơn về ba đặc tính vô thường, khổ và vô ngã? Hay chỉ cần hay biết về tính cứng và cái mềm mà thôi? Tôi cho rằng Bà dạy về sự thực hành, tôi nghe Bà giảng đã được hai hoặc ba năm rồi, tuy nhiên tôi không thể thực hành. Tôi học về danh và sắc nhưng chúng là gì? Làm sao tôi có thể hay biết về chúng? Tôi cảm thấy lẫn lộn về việc hay biết các pháp trong khoảnh khắc hiện tại. Nhất thiết phải có một phương pháp cụ thể. Liệu cần phải có chánh niệm một cách sâu sắc hay chỉ cần chánh niệm hời hợt hơn? Chánh niệm trong thời gian lâu hay chóng. Và nhìn đâu tôi cũng thấy ngã.

Sujin: Cách hành xử như vậy dẫn tới sự lẫn lộn và bối rối. Bạn có thể cố điều chỉnh chánh niệm, để có chánh niệm sâu sắc hay là hời hợt, có nhiều chánh niệm hay chỉ một chút. Nhưng, không có một phương pháp hay kỹ thuật nào cho sự phát triển tuệ giác. Sự phát triển tuệ giác bắt đầu với việc nghe Pháp và nghiên cứu các thực tại mà chánh niệm có thể hay biết, để rồi trí tuệ có thể lớn mạnh. Đó là những duyên tố cho sự sinh khởi của chánh niệm hay biết trực tiếp các đặc tính của danh và sắc khi chúng xuất hiện tự nhiên. Vì danh và sắc xuất hiện đều là thực, trí tuệ có thể biết bản chất thật của chúng.

Bạn không nên cố gắng điều chỉnh chánh niệm và cố gắng làm cho nó mạnh hay yếu đi, hay làm cho nó hời hợt. Nếu làm như vậy, ta đang dính mắc vào ý niệm về ngã và không thẩm sát, nghiên cứu các đặc tính của các pháp đang xuất hiện. Đâu là các thực tại đang xuất hiện? Một người không thất niệm về các thực tại có thể hay biết về chúng khi chúng xuất hiện một cách tự nhiên. Người ấy hay biết một cách trực tiếp các đặc tính của chúng. Người ấy không cố khiến chánh niệm chú tâm vào một đối tượng để có thể suy xét đi suy xét lại về đối tượng ấy một cách kỹ càng hơn. Chánh niệm sinh khởi và diệt đi và rồi lại có thể có thất niệm, hay có chánh niệm hay biết một đối tượng khác. Như vậy ta có thể thấy rằng tứ niệm xứ là vô ngã. Những người hiểu rằng tất cả các thực tại, trong đó bao

gồm tứ niệm xứ, đều là vô ngã sẽ không bị bối rối. Nếu một người dính mắc vào ý niệm về ngã, người ấy sẽ có xu hướng điều khiển chánh niệm, nhưng thực chất người ấy không biết con đường đúng. Nếu sự thực hành của một người không tự nhiên, nó sẽ rất phức tạp và tạo nên bối rối. Nếu chánh niệm là tự nhiên, nó sẽ nghiên cứu và suy xét các thực tại đang xuất hiện, sẽ có thêm hiểu biết chứ không có bối rối lẫn lộn.

Câu hỏi: Tôi vẫn chưa thực sự biết đặc tính của tứ niệm xứ. Khi tôi chăm chú nghe lời giảng của bà, tôi hiểu những gì nói tới, về mặt lý thuyết. Cũng có chánh niệm khi tôi có cái hiểu lý thuyết nhưng tôi không suy xét danh và sắc ở khoảnh khắc ấy. Tôi không chắc liệu đó có phải là tứ niệm xứ hay không?

Sujin: Nếu ta không biết rằng cuộc sống của ta chỉ là danh và sắc, ta sẽ cho rằng các thực tại là ngã. Ta đầy những ý niệm về ngã và điều này chỉ có thể được tận diệt bởi tứ niệm xứ. Chánh niệm có thể hay biết và thẩm sát các đặc tính của danh và sắc đang xuất hiện. Ở lúc ban đầu, khi chánh niệm hay biết, chưa thể có hiểu biết rõ ràng về tính chất vô ngã của các thực tại là danh và sắc. Hiểu biết có thể yếu ớt đến mức gần như không nhận ra được. Hiểu biết chỉ có thể phát triển một cách từ từ, nó có thể tận diệt vô minh theo từng giai đoạn, vô minh không thể được tận diệt ngay lập tức, giống như chuôi dao mà ta cầm mỗi ngày, nó chỉ mòn đi một chút xíu ở mỗi lần.

Ta đọc trong *Tương Ưng Bộ Kinh*, (Phần 50 Kinh giữa, Tương ưng uẩn, Phẩm Hoa, *Cán búa*), rằng, khi Đức Phật ngự tại Sāvatthī, có nói với các vị Tỳ kheo rằng phiền não có thể được tận diệt qua việc chứng ngộ sự sinh diệt của ngũ uẩn. Điều ấy không thể được đạt tới bằng việc không biết, không thấy. Nếu ai đó chỉ mong tận diệt phiền não và lơ là việc phát triển hiểu biết, phiền não sẽ không thể được tận diệt. Chỉ bằng sự phát triển tuệ giác, phiền não mới dần được đoạn tận. Ta đọc như sau:

Ví như, này các Tỳ kheo, một người thợ đá hay đệ tử người thợ đá, khi nhìn vào cán búa thấy dấu các ngón tay và dấu các ngón tay cái. Vị ấy không có thể biết được như sau: "Hôm nay, từng ấy cán búa của ta bị hao mòn; hôm nay từng ấy, các ngày khác từng ấy". Nhưng vị ấy biết được cán búa bị hao mòn trên sự hao mòn của cán búa.

Cũng vậy, này các Tỳ kheo, vị Tỳ kheo chí tâm trong sự tu tập không có biết như sau: "Hôm nay, từng ấy lậu hoặc của ta được hao mòn, hôm qua từng ấy, các ngày khác từng ấy". Nhưng vị ấy biết được các lậu hoặc được hao mòn trên sự hao mòn các lậu hoặc…"

Trí tuệ cần được phát triển trong khoảng thời gian vô cùng dài[312]. Một số người không thích ý niệm rằng chánh niệm và trí tuệ chỉ phát triển một cách rất từ từ, nhưng không có cách nào khác. Nếu ai đấy thiếu kiên nhẫn và cố gắng phối hợp nhiều phương pháp thực hành khác nhau để đẩy nhanh quá trình phát triển tuệ giác, người ấy sẽ làm cho cuộc sống của mình rất phức tạp.

Câu hỏi: Đâu là sự khác biệt giữa thực hành tự nhiên và sự thực hành không tự nhiên?

Sujin: Ở khoảnh khắc này bạn đang ngồi một cách tự nhiên và có thể bạn đang hay biết các thực tại xuất hiện, chẳng hạn như cứng, mềm đang xuất hiện trên thân căn, hay đối tượng thị giác xuất hiện qua nhãn căn. Tất cả các pháp này đều xuất hiện một cách tự nhiên. Tuy nhiên, sự thực hành của một ai đấy sẽ là không tự nhiên nếu người ấy cho rằng khi phát triển tứ niệm xứ, mình phải ngồi ngồi theo thế hoa sen, hay phải tập trung vào một số thực tại cụ thể. Sẽ có tham khi một người lựa chọn các thực tại chưa sinh khởi làm đối tượng chánh niệm. Người ấy sẽ lơ là việc hay biết các thực tại đã xuất hiện rồi, như là thấy, nghe, đối tượng thị giác, âm thanh, mùi, vị, nóng, lạnh, cứng, mềm. Dù chỉ một chút hiểu biết sai lầm, nó sẽ làm duyên cho dính mắc và nó che lấp sự thực. Khi ấy, trí tuệ không thể sinh khởi và biết được các pháp đang xuất hiện tại khoảnh khắc ấy.

Những người phát triển tứ niệm xứ cần phải biết một cách cụ thể sự khác biệt giữa khoảnh khắc thất niệm và khoảnh khắc chánh niệm, nếu không, tứ niệm xứ không thể được phát triển. Nếu ta thường thất niệm thì sẽ dễ tiếp tục thất niệm. Có người lựa chọn một đối tượng để chú tâm, nhưng đó không phải là cách phát triển tứ niệm xứ. Ta cần phải có hiểu biết đúng về khoảnh khắc thất niệm, không hay biết đặc tính của các thực tại xuất hiện trong cuộc sống hàng ngày, như là cái thấy, cái nghe. Khi có chánh niệm, ta có thể suy xét, nghiên cứu và hiểu các pháp xuất hiện thông qua sáu môn. Khi một người lựa chọn một đối tượng cụ thể để chú tâm vào, người ấy

không biết rằng chánh niệm là vô ngã. Khi có chánh niệm, nó có thể hay biết các thực tại tự nhiên xuất hiện. Khi mùi xuất hiện, có thể có chánh niệm về mùi đang xuất hiện qua mũi. Có thể biết rằng đó chỉ là một thực tại sinh khởi, xuất hiện và rồi biến mất. Hay danh kinh nghiệm mùi có thể được hiểu chỉ là một thực tại đang xuất hiện mà thôi. Sau khi đã kinh nghiệm mùi, nó lại diệt đi. Nó không phải là chúng sinh, con người hay tự ngã.

Câu hỏi: Có đúng là vị Thánh Dự lưu, người đã đạt được giai đoạn thứ nhất của giác ngộ, không còn nhận ra cha mẹ của mình hay không?

Sujin: Vị Thánh Dự lưu đã chứng ngộ một cách rõ ràng rằng pháp thấy là một loại danh. Sau khi thấy, người ấy biết cái gì vừa được thấy, tức là một người, chúng sinh hay đồ vật mà người ấy có thể nghĩ về. Suy nghĩ là một loại danh khác, sinh khởi và diệt đi. Liệu có ai thấy và rồi không biết ý nghĩa của cái được thấy hay không? Nếu như vậy thì Đức Phật sẽ không nhận ra ngài Ānanda và ngài Moggallāna, hay bất cứ thứ gì. Và nếu vậy sẽ chỉ có danh thấy và không có các loại danh khác có thể nhận ra cái được thấy là gì. Tuy nhiên, pháp có lộ trình tự nhiên của nó, chúng là chúng. Ngoài danh thấy sau cái thấy, cũng có danh biết ý nghĩa của cái được thấy.

CHƯƠNG 35
ĐẶC TÍNH CỦA KHỔ
(DUKKHA)

Câu hỏi: Một người cư sĩ tại gia phải làm gì để thoát khỏi khổ? Người ấy có thể thấy rằng có rất nhiều khổ đau, rằng điều ấy thật là khủng khiếp và rằng điều ấy luôn xảy ra, bởi mọi người sinh ra và rồi lại phải tái sinh. Liệu có một con đường ngắn để thoát khỏi khổ không?

Sujin: Khi một người nói rằng, có rất nhiều khổ đau, rằng điều ấy thật là khủng khiếp, rất dễ có tà kiến dính mắc vào ý niệm về ngã. Chỉ khi không có tà kiến về ngã thì nỗi khổ đau mới có thể suy giảm. Đức Phật dậy rằng tất cả các loại khổ đều có thể được tận diệt tương ứng với sự tận diệt của các phiền não theo từng giai đoạn. Chừng nào phiền não vẫn chưa được tận diệt, sẽ còn có vô số lần tái sinh. Chừng nào có sinh thì chừng đó có khổ. Bậc Thánh Dự lưu đã đạt được tầng giác ngộ thứ nhất và đã tận diệt được các phiền não tương ứng với mức độ ấy, sẽ không còn tái sinh quá bảy lần nữa. Ta đọc trong *Tương tưng Bộ Kinh* (Thiên Nhân Duyên, [13],Tương Ưng Minh Kiến, I, *Đầu Ngón Tay*)

Như vầy tôi nghe.

Một thời Thế Tôn ở Sāvatthī, Jetavana, tại vườn ông Anāthapiṇḍika.

Rồi Thế Tôn lấy lên một ít bụi trên đầu móng tay rồi gọi các Tỳ kheo:

– – Các Ông nghĩ thế nào, này các Tỳ kheo, cái gì nhiều hơn, một ít bụi này Ta lấy lên trên đầu ngón tay, hay là quả đất lớn này?

– – Chính cái này, bạch Thế Tôn, là nhiều hơn, tức là quả đất lớn này. Ít hơn là một ít bụi được Thế Tôn lấy lên trên đầu ngón tay; không phải một trăm lần, không phải một ngàn lần, không phải một trăm ngàn lần có thể sánh bằng, khi so sánh quả đất lớn với một ít bụi được Thế Tôn lấy lên trên đầu ngón tay.

– – Cũng vậy, này các Tỳ kheo, đối với vị Thánh đệ tử đã chứng được kiến cụ túc, đối với người đã chứng được minh kiến, cái này là nhiều hơn, tức là khổ đã được đoạn tận, đã được diệt tận; ít hơn là khổ còn lại, không phải một trăm lần, không phải một ngàn lần, không phải một trăm ngàn

lần, có thể sánh bằng khi so sánh với khổ uẩn trước đã được đoạn tận, đã được diệt tận, tức là bảy lần nhiều hơn[313].

Như vậy lợi ích lớn thay, này các Tỳ kheo, là pháp minh kiến (Dhammà – sbhisamayo: pháp hiện quán); như vậy lợi ích lớn thay là chứng đắc pháp nhãn.

Vì số lần tái sinh của những kẻ phàm phu vẫn chưa đạt giác ngộ là vô số, khổ đau sinh khởi bởi tái sinh cũng phải vô cùng tận một cách tương ứng, như đã thể hiện trong câu hỏi của bạn.

*Câu hỏi: Tất cả chúng tôi cùng muốn biết phải làm gì để có thể bắt đầu thực hành vipassa*nā.

Sujin: Ta cần phải hay biết đặc tính của các thực tại đang xuất hiện. Khi chánh niệm hay biết bất cứ thực tại nào xuất hiện, tâm sở tầm (vitakka cetasika) – cái là chánh tư duy trong Bát Chánh Đạo – chạm hay "đập" vào đặc tính của đối tượng đang xuất hiện. Ở khoảnh khắc ấy, trí tuệ bắt đầu nghiên cứu và từ từ nhận ra bản chất thật của đối tượng ấy. Trí tuệ phát triển theo cách như vậy.

Ta có thể chưa sẵn sàng suy xét và nghiên cứu các thực tại sinh và diệt rất nhanh chóng. Chẳng hạn, khi có cái nghe, chánh niệm có thể sinh khởi và hay biết cái nghe, chỉ trong một khoảnh khắc, nhưng ta có thể chưa sẵn sàng thẩm sát đặc tính ấy để biết được rằng đó chỉ là một danh kinh nghiệm âm thanh. Danh nghe đã hoàn toàn diệt đi. Lúc sơ khởi, không thể có ngay hiểu biết rõ ràng về các thực tại như cái nghe, nhưng điều ấy khá bình thường. Không ai có thể thẩm sát bản chất của âm thanh và danh nghe bằng cách cố gắng nắm bắt hay nắm giữ chúng. Tuy nhiên, âm thanh nghe sẽ sinh khởi trở lại và nếu ta phát triển chánh niệm và trí tuệ, có thể lại có chánh niệm về danh nghe.

Bây giờ, ở khoảnh khắc này, chánh niệm có thể sinh khởi và hay biết một đặc tính của danh hay sắc ở một thời điểm khi chúng xuất hiện qua một trong sáu môn. Bằng cách ấy, trí tuệ có thể dần phát triển tới mức độ biết rõ sự khác biệt giữa đặc tính của danh nghe và đặc tính của sắc là âm thanh. Đó là các đặc tính khác nhau và chúng cần được nhận biết từng cái một.

Dần dần, ta có thể trở nên quen thuộc với bản chất của danh và của sắc và hiểu biết về đặc tính của chúng có thể hoàn mãn hơn. Bất kể loại danh hay sắc nào xuất hiện, bất kể ở đâu, chánh niệm và trí tuệ hiểu chúng có thể sinh khởi một cách tự nhiên, và đó là sự phát triển của tứ niệm xứ trong cuộc sống hàng ngày. Khi hiểu biết phát triển và trở nên hoàn mãn hơn, vô minh sẽ dần được đoạn diệt.

Câu hỏi: Sau khi đã đảnh lễ Đức Phật bằng việc tụng Kinh, ta có thể muốn ngồi và tập trung vào một đề mục thiền. Làm thế nào để ta có thể làm việc ấy với hướng tâm chân chánh (như lý tác ý), để không có tham hay sân đối với đề mục thiền?

S: Khi có chánh niệm (sammā-sati) của Bát Chánh Đạo, cũng có hướng tâm chân chánh. Không cần thiết phải ngồi và tập trung vào một đề mục thiền. Khi một người cho rằng mình phải ngồi và chú tâm với mục đích có chánh niệm, người ấy có hiểu biết sai lầm rằng có một tự ngã có thể làm cho chánh niệm sinh khởi tại một thời điểm định trước. tuy nhiên, chánh niệm (sammā-sati) không phải đợi đến khi ta đảnh lễ bằng cách tụng Kinh. Ai đảnh lễ Đức Phật? Nếu một người không biết câu trả lời là "danh và sắc", người ấy cho các thực tại khi đó là bản thân mình. Người ấy có ý niệm về "tôi đảnh lễ", người ấy dính mắc vào ý niệm về một tự ngã tụng Kinh. Chánh niệm có thể sinh khởi và hay biết bất kỳ thực tại nào xuất hiện khi ta đảnh lễ hay tụng Kinh, hoặc ở những khoảnh khắc khác, bất kể đang ở oai nghi nào.

Một tỳ kheo: Tôi có một câu hỏi về tứ niệm xứ. Tôi có đọc rằng, trong số 28 sắc pháp, có các sắc không thể được thấy, có các sắc không thể in dấu – các sắc vi tế, các sắc xa v.v…Bà có thể giải thích về điều này không?

Sujin: Chỉ có một sắc trong số hai mươi tám sắc có thể được thấy, đó là đối tượng thị giác (cảnh sắc) xuất hiện qua nhãn căn. Đối tượng thị giác có thể được thấy và nó nằm trong các sắc có thể in dấu hay tiếp xúc (sappaṭigharūpa)[314]. Có các sắc khác có thể in dấu: các đối tượng ngũ quan ngoài đối tượng thị giác như âm thanh, mùi, vị, đối tượng xúc chạm – bao gồm địa đại (thể hiện ở tính chất cứng, mềm), hỏa đại (thể hiện ở tính chất nóng hoặc lạnh) và phong đại (thể hiện ở tính chất chuyển động và co dãn). Ngoài ra, có các sắc thần kinh (sắc căn) có thể được tiếp xúc hay

được in dấu, bao gồm nhãn căn, nhĩ căn, tỷ căn, thiệt căn và thân căn. Mười một sắc này có thể in dấu hoặc được in dấu, nhưng chúng không thể được thấy, trong khi đối tượng thị giác có thể in dấu và có thể được thấy[315]. Mười hai loại sắc có thể in dấu là các sắc thô. Chúng cũng được gọi là các sắc "gần" vì chúng có thể được thẩm sát và được biết.

Mười sáu loại sắc khác trong hai mươi tám sắc là các sắc tế. Chúng không thể được thấy hay in dấu. Các sắc tế là các sắc "xa", chúng không dễ được nhận biết.

Đức Phật đã thuyết giảng về các thực tại và những người phát triển tứ niệm xứ có thể kiểm chứng chúng; họ có thể biết được đặc tính của các pháp đang xuất hiện một cách tự nhiên như chúng là. Tuy nhiên, Giáo pháp rất vi tế và thâm sâu. Chẳng hạn, khi một người học rằng đối tượng thị giác là thực tại xuất hiện qua mắt, người ấy có thể nghĩ rằng không khó hiểu được điều ấy. Nhưng hiểu biết về lý thuyết không giống như hiểu biết về các đặc tính của cái thấy khi anh ta thấy. Nếu anh ta không phát triển tứ niệm xứ để trí tuệ có thể trở nên sắc bén hơn, anh ta không thể liễu ngộ được đặc tính của danh và sắc như chúng là. Khi ta thấy, đối tượng thị giác được kinh nghiệm qua mắt, nhưng ta cho cái ta thấy là con người, chúng sinh và những thứ khác nhau. Khi ấy, hoài nghi khởi lên và mọi người phân vân đối tượng thị giác là gì đặc tính của nó là gì.

Đối tượng thị giác là thực tại xuất hiên khi mắt ta mở và có cái thấy nhưng chưa có suy nghĩ về bất cứ thứ gì. Khi ấy đặc tính của cái thấy có thể xuất hiện một cách tự nhiên như nó là. Khi trí tuệ phát triển, ta trở nên quen thuộc với sự thật rằng đối tượng thị giác không phải là một chúng sinh, một con người, tự ngã hay bất cứ thứ gì khác. Đối tượng thị giác chỉ là một thực tại xuất hiện qua mắt, đó là bản chất thật của nó. Nếu mọi người không muốn nghiên cứu và suy xét đặc tính của đối tượng thị giác, họ sẽ không thể từ bỏ sự dính mắc vào ý niệm, họ vẫn thường có về các thấy, rằng họ thấy con người, chúng sinh hay những thứ khác nhau.

Câu hỏi: Nghiên cứu các đặc tính có nghĩa là gì thưa bà?

Sujin: Khi chánh niệm hay biết và một người suy xét đặc tính của bất cứ cái gì đang xuất hiện, thực tại ấy có thể được biết là danh, là một thực tại

kinh nghiệm cái gì đó, hay là một sắc không kinh nghiệm cái gì cả. Khi ấy ta nghiên cứu đặc tính vô ngã của thực tại ấy. Đó là danh hoặc sắc, không phải là tự ngã. Loại nghiên cứu này khác với suy nghĩ về các thuật ngữ hay đặt tên cho các thực tại. Khi trí tuệ phát triển hơn, nó có thể xuyên thấu ba đặc tính của danh và sắc: vô thường, khổ, vô ngã.

Câu hỏi: Khi mắt mở, tôi thấy, nhưng tôi không chú ý đến bất cứ thứ gì khác. Làm thế nào để có chánh niệm đây?

Sujin: Chúng ta không thể ngăn cản sự sinh diệt tiếp nối nhau của các tâm, đó là bản chất của chúng. Khi chánh niệm sinh khởi, nó có thể hay biết bất cứ thực tại nào xuất hiện tự nhiên khi ấy như nó là

Người hỏi: Mục đích của đa số những người phát triển tứ niệm xứ là để thoát khổ. Khi tuệ giác đã sinh khởi, ta sẽ thoát khổ.

Sujin: Sự giải thoát khỏi khổ sẽ không thể được chứng ngộ một cách dễ dàng. Trí tuệ trước hết cần được phát triển từng bước một để vô minh, hoài nghi và tà kiến cho các thực tại là ta có thể được tận diệt. Nếu mọi người phát triển chánh niệm tỉnh giác một cách tự nhiên, họ sẽ biết rằng, trí tuệ chỉ lớn mạnh một cách rất từ từ, bởi vì trong một ngày vô minh sinh khởi nhiều hơn nhiều lần so với thiện pháp. Trong các kiếp trước đã như vậy và trong kiếp này cũng thế.

Người hỏi: Vấn đề là, khi một đối tượng in dấu lên một trong các căn môn, tôi rất dễ thất niệm, tôi thiếu chánh niệm.

Sujin: Điều đó khá bình thường. Khi chánh niệm vẫn còn yếu ớt, nó không thể sinh khởi ngay lập tức.

Câu hỏi: Tôi đã nghiên cứu bài kinh mà các vị tỳ kheo tụng vào buổi sáng, về các uẩn thủ (upadāna khandha). Có dính mắc vào ngũ uẩn và đó là khổ. Ý nghĩa của điều này là gì?

Sujin: Ngũ uẩn thủ chắc chắn là khổ (dukkha). Chừng nào vẫn còn vô minh về bản chất thật của các pháp xuất hiện, sẽ còn có hạnh phúc và khổ đau. Sự sinh khởi của hạnh phúc và khổ đau là một loại khổ, vì ở những khoảnh khắc như vậy không có sự an tịnh, không có xuất ly khỏi phiền não. Tất cả

chúng ta đều vui thú với tham ái. Không có điểm dừng cho sự vui thú với tham ái, trừ phi trí tuệ nhận biết được sự khác biệt của những khoảnh khắc của thiện pháp khi có vô tham, và những khoảnh khắc của tham ái, khi thấy dễ chịu, vui vẻ, ham muốn, vui thú hay dính mắc.

Khi trí tuệ chưa sinh khởi, ta vui thú với phiền não, ta muốn có tham ái; nó không bao giờ đủ cả, bất kể ta đang kinh nghiệm đối tượng qua mắt, qua tai, qua mũi qua lưỡi, qua thân hay ý môn. Thông thường mọi người không biết được rằng ở những khoảnh khắc ấy có khổ, rằng chúng nguy hiểm và có hại. Như vậy, ngũ uẩn thủ là khổ.

Người hỏi: Nếu ta tinh cần khi các đối tượng đang in dấu, ví dụ, khi đối tượng thị giác tiếp xúc với mắt hay âm thanh tiếp xúc với tai, sẽ không có hạnh phúc hay khổ đau.

Sujin: Không có một "người" nào đó hay "tự ngã" nào có thể tinh cần hay ép sự sinh khởi của chánh niệm. Khi chánh niệm sinh khởi, ta có thể biết được sự khác biệt giữa khoảnh khắc có chánh niệm và khoảnh khắc không có chánh niệm.

Câu hỏi. Ngũ uẩn của một kẻ phàm phu hẳn phải giống như ngũ uẩn của vị A la hán, nhưng ngũ uẩn của kẻ phàm phu vẫn còn là đối tượng của sự chấp thủ và điều này là nhân làm sinh khởi khổ. Khi ta đân học cách chánh niệm khi các đối tượng ngũ quan như đối tượng thị giác hay âm thanh đang in dấu lên các giác quan tương ứng, liệu ta có phát triển tứ niệm xứ một cách đúng đắn không?

Sujin: Ta cần phải nhớ rằng tất cả các pháp là vô ngã để chánh niệm có thể được phát triển một cách đúng đắn. Ta cần phải biết khi nào có chánh niệm và khi nào không có chánh niệm. Khi ta có ý niệm về một tự ngã làm công việc chánh niệm, tứ niệm xứ đang không được phát triển.

Người hỏi: Từ "vô ngã"-"anattā" rất khó hiểu. Chúng ta có thể dịch từ tiếng Pāli thuật ngữ "attā" có nghĩa là "ngã" và vì vậy "anattā" có nghĩa là "vô ngã", nhưng chúng ta không thực sự hiểu nghĩa của các thuật ngữ này. Chúng ta có thể nói rằng không có tự ngã, nhưng chúng ta vẫn dính mắc vào ý niệm về ngã.

Sujin: Cái gì là ngã?

Người hỏi: Chúng ta có thể cho rằng chúng ta là "tự ngã", nhưng Đức Phật nói rằng, chỉ có ngũ uẩn sinh khởi cùng nhau.

Sujin: Ngũ uẩn không phải là một người, không phải là một tự ngã, nhưng nếu ta không biết rằng chỉ có ngũ uẩn mà thôi, chúng ta cho rằng có một cái ngã.

Người hỏi: Mặc dầu chúng ta biết điều đó, chúng ta vẫn nghĩ rằng khi mình thấy là một cái ngã đang thấy

Sujin: Sở dĩ như vậy là bởi chúng ta chưa có hiểu biết rõ ràng về đặc tính thật của ngũ uẩn, là các thực tại sinh và diệt nhanh chóng. Chúng có thể được phân chia theo nhiều cách khác nhau: là quá khứ, hiện tại và vị lai; là thô và tế; là nội thân và ngoại thân; là gần và xa v.v….Nếu ta thấy được đặc tính của các uẩn, ta sẽ biết rằng các thực tại sinh diệt này chỉ gồm: sắc uẩn (rūpakkhandha), thọ uẩn (vedanākkhandha), tưởng uẩn (saññākkhandha), hành uẩn (saṅkhārakkhandha) – gồm tất cả các tâm sở ngoài thọ và tưởng, thức uẩn (viññāṇakkhandha)

Câu hỏi: Tôi đã nghe rằng oai nghi che lấp khổ. Bà có thể giải thích điều này được không?

Sujin: Tất cả các thực tại hữu vi đều có đặc tính khổ (dukkha). Chúng là vô thường và vì vậy chúng không thể là nơi trú ẩn thực sự, chúng là khổ (dukkha). Như vậy dukkha không phải chỉ là cảm thọ đau. Những người tưởng rằng dukkha chỉ là cảm thọ đau nghĩ rằng, khi họ thấy mỏi và chuyển sang một oai nghi mới để đỡ mỏi, oai nghi mới đã che lấp khổ. Tuy nhiên, bất cứ oai nghi nào cũng che lấp đặc tính của dukkha nếu ta chưa phát triển trí tuệ. Cái ta cho là toàn thân hay oai nghi trên thực tế là nhiều sắc sinh diệt cùng nhau. Chúng là vô thường và vì vậy là khổ. Tuy nhiên, mọi người không nhận ra rằng, dù họ đang ngồi, nằm, đi hay đứng, đều có các sắc khắp thân sinh và diệt và rằng các sắc này là khổ.

Trong *Thanh Tịnh Đạo* có giải thích rằng oai nghi che lấp khổ[316]. Ý nghĩa của điều ấy là: tính chất khổ của danh và sắc sinh diệt từ các oai nghi khác nhau bị che lấp, chừng nào ta còn coi thân là một "khối", là "ta". Đặc tính

của khổ bị che lấp chừng nào ta còn chưa biết đặc tính khổ của mỗi danh và sắc khi chúng sinh và diệt.

Khi ta hỏi những người vừa đổi sang một oai nghi mới liệu có khổ không, họ sẽ trả lời là không. Nếu họ nhầm lẫn thọ khổ với khổ đế, làm sao họ có thể hiểu rằng oai nghi che lấp khổ? Phải có khổ, nếu không ta sẽ không thể nói rằng oai nghi che lấp khổ. Nếu ta chưa chứng ngộ sự sinh diệt của danh và sắc, mọi oai nghi, bất kể gắn liền với thọ khổ hay không, đều che lấp đặc tính của khổ.

Nếu một người không phát triển trí tuệ để hiểu danh và sắc như chúng là, người ấy sẽ hiểu sai về khổ. Người ấy có thể tưởng rằng, mình đã liễu tri khổ khi suy ngẫm về thọ khổ do mỏi, trước khi thay đổi oai nghi để bớt đau. Anh ta không thể biết sự thật về khổ chừng nào vẫn chưa thấy được đặc tính vô ngã của danh và sắc. Sẽ là như vậy nếu anh ta không biết danh thấy và màu xuất hiện qua mắt, danh nghe và âm thanh xuất hiện qua tai, danh ngửi và mùi, danh nếm và vị, danh kinh nghiệm đối tượng xúc chạm và đối tượng xúc chạm, danh nghĩ, hạnh phúc, buồn đau và các thực tại khác.

Cũng vậy, thực tại nghĩ rằng mình sẽ thay đổi oai nghi cũng là vô ngã, nó cần phải được nhận ra là chỉ là một loại danh sinh và diệt. Nếu ta không biết điều này, ta sẽ không thể hiểu được đặc tính của dukkha. Chỉ khi ta hay biết một cách tự nhiên về danh và sắc, xuất hiện từng lúc từng thứ một, trí tuệ mới có thể phát triển từng bước để khổ để có thể được liễu tri.

Câu hỏi: Khi có chánh niệm, dường như chỉ có khổ xuất hiện, nhưng tôi không thể tách biệt danh và sắc khi tôi kinh nghiệm các đối tượng qua ngũ môn và qua ý môn. Tôi chỉ có kiến thức lý thuyết về các thực tại khác nhau xuất hiện một mình ở mỗi thời điểm qua các cửa giác quan khác nhau. Tôi đi tới một trung tâm thiền để có thêm kiến thức về sự thực hành, nhưng tôi không nghiên cứu nhiều, tôi chỉ thực hành mà thôi.

Sujin: Bạn có thỏa mãn với hiểu biết của mình không?

Người hỏi: Tôi vẫn còn đang nghiên cứu, vì vậy, tôi không thể nói rằng tôi thỏa mãn.

Sujin: Bạn nói rằng bạn đi tới một trung tâm thiền để có thể nghiên cứu và thực hành. Tuy nhiên khi tới đó bạn không có thêm được nhiều hiểu biết về thực tại. Như vậy đi tới đó có ích lợi gì không?

Người hỏi: Có ích lợi. Khi chúng ta ở nhà, thường có nhiều tâm bất thiện sinh khởi. Nếu ta đi tới một trung tâm thiền, ta gặp bậc thiện trí và ta ở trong một môi trường yên tĩnh, bình lặng. Như vậy, có thể có duyên cho sự sinh khởi của nhiều tâm thiện. Tôi nghĩ rằng trung tâm thiền rất có lợi ích.

Sujin: Có bốn yếu tố cần thiết cho việc đắc đạo quả Dự lưu (Dự lưu phần): thân cận bậc thiện trí, nghe Pháp từ người ấy, suy xét chân chánh Giáo pháp được nghe, và thực hành tương ứng với Pháp. Những yếu tố này không liên quan đến một nơi chốn cụ thể ta phải lưu trú. Chúng ta có thể so sánh nơi Đức Phật cư ngụ với một trung tâm thiền thời nay. Trong quá khứ, ở nơi Đức Phật và các vị tỳ kheo cư ngụ, họ sống cuộc sống đời thường của mình, đi bát khất thực, đàm đạo về Pháp và làm các nghĩa vụ hàng ngày của họ theo Giới Luật. Đức Phật khuyến khích mọi người thực hiện mọi thiện pháp. Những người ngày nay đi tới một trung tâm thiền có thực hành như cách mà các vị đệ tử Phật trong quá khứ hay không, hay họ làm khác đi? Nếu nhân là sự thực hành khác nhau, thì liệu quả có thể giống nhau hay không? Chẳng hạn, Ngài Anāthapiṇḍika (Cấp Cô độc), một cư sĩ ở thời Đức Phật người đã xây dựng Kỳ Viên Tịnh Xá, không có tà kiến cho rằng ta chỉ có thể giác ngộ ở một nơi cụ thể. Những người cư sĩ thời đó đạt giác ngộ ở những nơi khác nhau, tùy thuộc vào cuộc sống thường nhật của họ.

Ta đọc trong *Tăng Chi Bộ Kinh* (Chương Năm Pháp, Phẩm 19, *Rừng*, 181) rằng Đức Phật nói với các vị Tỳ Kheo:

Có năm hạng người này sống ở rừng. Thế nào là năm?

Hạng đần độn ngu si sống ở rừng; hạng ác dục, ác tánh sống ở rừng; hạng kiêu mạn loạn tâm sống ở rừng; hạng ở rừng vì được nghe Thế Tôn và các đệ tử Phật tán thán; hạng vì ít dục, vì biết đủ, vì đoạn giảm[317], vì viễn ly, vì cầu thiện hành này sống ở rừng[318].

Này các Tỳ kheo, có năm hạng người này sống ở rừng.

Trong năm hạng người này sống ở rừng, này các Tỳ kheo, hạng sống ở rừng vì ít dục, vì biết đủ, vì đoạn giảm, vì viễn ly, vì cầu thiện hành này sống ở rừng. Hạng người này trong năm hạng người ấy là đệ nhất, là tối thắng, là thượng thủ, là tối thượng, là tối diệu.

Ví như này các Tỳ kheo, từ con bò có sữa, từ sữa có lạc, từ lạc có sanh tô, từ sanh tô có thục tô, từ thục tô có đề hồ. Đây được gọi là đệ nhất. Cũng vậy, này các Tỳ kheo, trong năm hạng người sống ở rừng, này các Tỳ kheo, hạng sống ở rừng vì ít dục, vì biết đủ, vì đoạn giảm, vì viễn ly, vì cầu thiện hành này ăn từ bình bát. Hạng người này trong năm hạng người ấy là đệ nhất, là tối thắng, là thượng thủ, là tối thượng, là tối diệu.

Tại sao một số vị tỳ kheo sống ở rừng vì đần độn ngu si? Một số người nghĩ rằng, một khi ở rừng, họ sẽ có thể chứng ngộ Tứ Thánh Đế. Những người nghĩ như vậy chẳng phải là những người ở rừng vì đần độn ngu si hay sao? Nếu một người có hiểu biết đúng về nhân nào dẫn tới quả nào, họ sẽ thấy rằng không có cuộc sống nào tuyệt hảo hơn cuộc sống của một vị tỳ kheo từ bỏ đời sống tại gia để đi tới nơi Đức Phật cư ngụ. Điều này hoàn toàn khác cuộc sống của một người trong một trung tâm thiền nơi người ấy tới trong một thời gian ngắn với mong muốn đạt được giác ngộ. Một số người tưởng rằng, sống trong một trường thiền để thực hành vipassanā, mặc dù điều ấy đi ngược với bản chất của họ, sẽ là duyên cho sự chứng ngộ Tứ Thánh Đế. Nếu điều ấy là đúng, thì những người cư sĩ thực hành vipassanā trong một trung tâm thiền ngày nay đáng được tán thán hơn cả các vị tỳ kheo ở thời Đức Phật sống đời sống thường nhật của họ theo Giới Luật, chẳng hạn như đi bát khất thực, nghe Giảng Pháp, đàm luận về Pháp và đảm nhiệm các nghĩa vụ khác nhau của Tăng chúng.

Câu hỏi: Nếu một lối sống không phù hợp với bản tính của một người, liệu người ấy có nên bắt mình hành động ngược lại với bản chất của mình không?

Sujin: Mọi người nên suy xét nhân và quả theo cách đúng đắn. Một lượng lớn các vị tỳ kheo không sống ở rừng. Đức Phật không bắt mọi người phải thực hành tứ niệm xứ ở trong rừng, trong một căn phòng hay một nơi nào riêng biệt, nơi họ không phải thực hiện các nghĩa vụ của mình. Đúng là Đức Phật tán thán đời sống ẩn lâm, ngài tán thán cuộc sống cô tịch hay bất

cứ những gì làm duyên cho sự không sinh khởi của tham, sân và si. Tuy nhiên, Ngài không bắt buộc bất cứ ai, Ngài không tạo ra các luật lệ cho sự phát triển tuệ giác. Đức Phật biết rõ các tích lũy khác nhau của mọi người và vì vậy, Ngài giảng Pháp theo cách để các đệ tử nghe và phát triển hiểu biết một cách tự nhiên. Nhờ vậy họ có thể tận diệt được phiền não. Ngài dạy mọi người phát triển tứ niệm xứ trong cuộc sống hàng ngày, tương ứng với địa vị của họ, bất kể là tỳ kheo hay cư sĩ.

Khi chánh niệm sinh khởi và bắt đầu có sự suy xét, nghiên cứu đặc tính của danh và sắc để trí tuệ có thể trở nên hoàn mãn hơn, các thiên hướng của ta có thể dần thay đổi. Mọi người sẽ bớt bị chiếm lĩnh bởi tham, sân và si do bởi các đối tượng kinh nghiệm qua ngũ môn và ý môn. Tuy nhiên, các thiên hướng đã được tích lũy không thể thay đổi một cách bất chợt. Một số người cho rằng không nên sơn lại trung tâm thiền, vì đó sẽ là duyên cho tham. Tuy nhiên, khi họ trở về nhà sau thời gian tu tích cực, họ sơn lại nhà, trồng cây và chăm sóc hoa, họ lại tiếp tục đi theo những tích lũy của mình.

Đức Phật dạy chân Pháp (sacca dhamma) để mọi người có được hiểu biết đúng về nhân và quả của tất cả các thực tại. Ngài dạy sự phát triển tứ niệm xứ để trí tuệ có thể trở nên hoàn mãn tới mức độ tận diệt được các ngủ ngầm. Các phiền não ngủ ngầm đã được tích lũy từ kiếp này sang kiếp khác trong các tâm sinh và diệt tiếp nối không gián đoạn. Vô minh (avijjā) không biết các đặc tính của danh và sắc, cùng tà kiến cho danh và sắc là một tự ngã là các ngủ ngầm. Ta cho tất cả các loại thực tại là ngã, bất kể đó là thấy, nghe, nếm, ngửi, kinh nghiệm đối tượng xúc chạm, suy nghĩ, vui hay buồn. Cách duy nhất dẫn đến sự đoạn diệt các ngủ ngầm là sự phát triển của tứ niệm xứ. Đó là chánh niệm và sự suy xét các thực tại xuất hiện để chúng có thể được hiểu một cách rõ ràng hơn. Trí tuệ được phát triển từng bước một. Khi trí tuệ được phát triển tới tầng tuệ thứ nhất – tuệ phân biệt danh sắc (nāma-rūpa-pariccheda-ñāṇa), trí tuệ có thể hiểu một cách rõ ràng sự khác biệt giữa các đặc tính của danh và sắc xuất hiện ở khoảnh khắc đó. Trí tuệ không thể được phát triển bằng cách cố làm cho khổ sinh khởi bằng việc đi, đứng, nằm, ngồi trong một thời gian dài để có thọ khổ. Trí tuệ chỉ có thể được phát triển bằng cách suy xét và nghiên cứu với chánh niệm danh và sắc khi chúng xuất hiện tự nhiên qua các căn và qua ý

môn. Chúng sinh khởi bởi các duyên riêng của chúng, bất kể ta đang ở đâu.

CHƯƠNG 36
Ý NGHĨA CỦA VÔ NGÃ
(ANATTĀ)

Câu hỏi: Có bốn niệm xứ, đó là niệm thân, niệm thọ, niệm tâm và niệm pháp. Các nhà Chú giải[319] *so sánh bốn niệm xứ này với bốn cửa thành, một cổng hướng về phía Đông, một cổng phía Tây, một cổng phía Bắc, một cổng phía Nam. Mọi người có thể đi vào trung tâm của thành qua bất kỳ một trong bốn cổng này. Một số các vị thầy ngày nay nói rằng, cũng như việc ta chỉ cần sử dụng một cửa để đi vào thành, ta chỉ cần vun bồi một trong bốn niệm xứ chứ ta không cần phát triển cả bốn. Chỉ cần có niệm thân là đủ rồi. Liệu bằng cách ấy ta có thể đạt được niết bàn hay không?*

Sujin: Sự phát triển của trí tuệ (paññā) là rất tinh tế. Không phải ai đọc Chú giải cũng có thể thực hành. Cổng ở đâu? Nếu mọi người không biết cổng nằm ở đâu, họ có thể đi vào bằng cổng nào đây?

Người hỏi: Các cổng là thân, thọ, tâm và pháp.

Sujin: Bạn biết gì qua thân căn? Ta cần phải thực sự suy xét tất cả các thực tại một cách chi tiết, dù rằng chúng được gọi là uẩn (khandha), là xứ (āyatana)[320], là giới (dhātu), hay là Tứ Thánh Đế. Chúng không phải là chúng sinh, con người hay tự ngã. Các thực tại hữu vi xuất hiện trong đời sống hàng ngày là danh (thực tại kinh nghiệm một cái gì đó) hoặc sắc (thực tại không kinh nghiệm gì cả). Ta có thể hiểu điều này trên lý thuyết nhưng đó không phải là sự chứng ngộ trực tiếp đặc tính vô ngã của danh và sắc. Ở mức độ hiểu biết lý thuyết có được nhờ việc nghe Pháp, ta có thể không có hoài nghi rằng sắc là thực, rằng sắc sinh khởi và xuất hiện qua mắt chỉ là những màu khác nhau. Ta có thể không có hoài nghi rằng âm thanh là sắc xuất hiện qua tai, mùi là sắc xuất hiện qua mũi, vị là sắc xuất hiện qua lưỡi v.v… Mọi người có thể không hoài nghi rằng danh là thực, rằng nó sinh khởi và kinh nghiệm những đối tượng khác nhau. Họ có thể hiểu những điều này ở mức độ tư duy. Tuy nhiên, nếu không có sự hay biết về đặc tính của danh, làm sao có thể có tuệ giác hiểu một cách trực tiếp danh là thực tại kinh nghiệm đối tượng, rằng nó chỉ là một yếu tố, chỉ là tính biết. Liệu chỉ phát triển sự chánh niệm về thân có thể làm duyên cho sự liễu ngộ đặc tính của danh hay không?

Một người phát triển tuệ giác cần phải hay biết các đặc tính của danh trong khi người ấy thấy. Người ấy có thể suy xét và nghiên cứu đặc tính ấy để có thể thấy được rằng đó chỉ là một loại kinh nghiệm. Khi có cái nghe, có thể có chánh niệm về cái nghe và nó có thể được hiểu chỉ là một thực tại kinh nghiệm âm thanh. Khi một người phát triển tứ niệm xứ, người ấy cần phải nghiên cứu và suy xét nhiều lần các đặc tính của danh kinh nghiệm đối tượng qua một trong sáu môn để rồi có thể hiểu danh như nó là. Khi trí tuệ nhận ra rằng có các danh vẫn còn chưa được hay biết, nó sẽ nghiên cứu và thẩm sát các danh ấy và bằng cách này, đặc tính của danh có thể được xuất hiện một cách rõ ràng, rằng đó chỉ là một yếu tố kinh nghiệm, chỉ là một thực tại, không phải là chúng sinh, con người hay tự ngã.

Một người có thể cố chỉ hay biết đặc tính của danh nghe và người ấy không hay biết về danh thấy. Vậy làm sao người ấy có thể hiểu được đặc tính thực sự của yếu tố kinh nghiệm khi người ấy thấy? Mọi người có thể tự mình kiểm chứng rằng đây không phải là cách phát triển đúng đắn.

Trí tuệ có thể phát triển qua chánh niệm khi suy xét và nghiên cứu các đặc tính của danh kinh nghiệm các đối tượng qua ngũ môn và ý môn. Nếu tuệ giác hiểu rõ tất cả các loại danh xuất hiện, nếu nó hiểu các danh này chỉ là yếu tố kinh nghiệm đối tượng thì hoài nghi về danh có thể dần dần được diệt trừ. Trí tuệ có thể trở nên sắc bén hơn và hoàn mãn hơn khi nó phát triển trong những giai đoạn sau. Tuy nhiên, nếu một người có ý định chỉ hay biết một loại danh thì rõ ràng rằng sẽ vẫn còn vô minh và hoài nghi với đặc tính của các loại danh mà người ấy không biết. Như vậy, vô minh và hoài nghi về tính chất "chỉ là một yếu tố kinh nghiệm" của danh sẽ không được loại trừ.

Người hỏi: Mọi người có thêm hiểu biết từ việc nghe Pháp. Khi thực hành, họ có thể chứng đắc được tầng tuệ minh sát đầu tiên (phân biệt danh sắc). Họ vượt qua giai đoạn đó.

Sujin: Họ vượt qua giai đoạn đó như thế nào?

Người hỏi: Tôi không biết chút nào về điều ấy.

Sujin: Mọi người đừng nên phấn khích về việc liệu người khác đã chứng đắc một tầng tuệ minh sát hay không. Mỗi người, bằng hiểu biết của mình

sẽ biết liệu tuệ giác đã phát triển đến mức độ của tuệ giác vipassanā hay chưa. Người ấy biết rằng tuệ minh sát liễu ngộ danh và sắc xuất hiện tự nhiên, một đặc tính ở một thời điểm trong lộ trình ý môn. Tại những khoảnh khắc của tuệ minh sát, không chỉ một loại danh hay một loại sắc được xuyên thấu.

Câu hỏi: Một người có thể đã thực hành minh sát tuệ đến tầng tuệ thứ năm, tuệ chán nản. Người ấy quan sát sắc ngồi, sắc đứng, hay sắc đi và người ấy thực hành cho đến khi đạt được tuệ chán nản. Tôi có hoài nghi, làm thế nào người ấy có thể quan sát sắc đứng, sắc đi và sắc ngồi. Ta có thể thực hành ra sao để đạt được tuệ minh sát đó?

Sujin: Tuệ minh sát đầu tiên là gì? Chừng nào ta chưa chứng ngộ tầng tuệ này, sẽ không thể chứng ngộ tuệ chán nản.

Có thân niệm xứ khi chánh niệm hay biết một đặc tính tại một thời điểm về sắc chân đế khi nó xuất hiện qua thân căn. Nó có thể là một sắc như lạnh, nóng, mềm, cứng, căng, trùng. Thân niệm xứ không phải là quan sát oai nghi đi, đứng, nằm, ngồi. Chẳng hạn, khi lạnh xuất hiện, khi ấy chỉ có đặc tính lạnh, đó không phải là ta, là của tôi, là tự ngã. Nếu một người không biết được đặc tính của sắc xuất hiện qua một cửa giác quan tại một thời điểm chỉ là một loại sắc mà thôi, người ấy chưa thể đạt đến ngay cả tuệ minh sát thứ nhất, là tuệ thấy được sự khác biệt giữa đặc tính của danh và đặc tính của sắc. Vậy làm sao trí tuệ đã có thể liễu ngộ tuệ chán nản, tức tầng tuệ thứ năm của các tuệ minh sát chính được đây?

Câu hỏi: Trong phần "tỉnh giác" (sampajañña) của Kinh Tứ Niệm Xứ có nói rằng khi ta đứng, ta cần phải biết là ta đang đứng, khi đi, khi ngồi, khi cúi và duỗi chân tay, ta cần phải biết rằng ta đang làm điều ấy. Ta cần biết đặc tính của các oai nghi khác nhau. Khi ta đi, ta cần biết rằng ta đang đi, đó là sự thực hành về thân đi có phải không?

Sujin: Nếu không có sắc, liệu ta có thể đi hay không?

Người hỏi: Nếu không có sắc, sẽ không thể đi được.

Sujin: Khi bạn đi, có một đặc tính của sắc xuất hiện ở một thời điểm và có thể được biết khi nó xuất hiện qua một cửa giác quan.

Câu hỏi: Đó là sắc đi phải không ạ?

Sujin: Chỉ là sắc xuất hiện, bất kể ta đang ngồi, đang nằm, đang đứng, hay đang đi, xuất hiện qua ngũ môn và qua ý môn. Nó là vô ngã. Nó đằng nào cũng xuất hiện bởi các duyên tương ứng; lựa chọn một loại sắc đặc biệt không để làm gì.

Câu hỏi: Như ta đã thấy, trong Chú giải cho Kinh này, cuốn Papañcasūdanī, có đưa ra ví dụ về bốn cửa thành dẫn tới trung tâm của thành. Một người đi vào thành có thể đi qua bất cứ một trong bốn cửa thành ấy. Vì vậy, một số người chọn lựa một đối tượng cụ thể, họ chỉ phát triển chánh niệm về thân chứ không phát triển chánh niệm về các đối tượng khác của tứ niệm xứ.

Sujin: Khi một người đọc Chú giải, người ấy cần phải hiểu trí tuệ cần biết gì để có thể tận diệt được tà kiến cho các thực tại là ngã.

Có hai loại thực tại: danh (nāma) và sắc (rūpa). Chừng nào mọi người vẫn chưa biết rõ các đặc tính của danh và sắc, họ cho chúng là ngã.

Còn về câu "trong khi đi ta cần biết là ta đi", trên thực tế đó không phải là "tôi" hay là "ngã" đang đi, mà chỉ là sắc. Khi chánh niệm hay biết đặc tính của của các sắc trên thân xuất hiện khi đi, đó là niệm thân (kāyānupassanā satipaṭṭhāna)[321]. Tuy nhiên, mọi người không thể bắt chánh niệm luôn hay biết các sắc xuất hiện qua thân căn. Chánh niệm là vô ngã và việc sinh khởi và hay biết một đặc tính của danh hay của sắc là do duyên. Nó có thể hay biết bất cứ đặc tính nào của danh hoặc sắc sinh khởi và xuất hiện một cách tự nhiên, như nó là. Trí tuệ có thể tận diệt tà kiến biết một cách rõ ràng các đặc tính của danh và sắc khi chúng xuất hiện qua sáu môn và hiểu chúng là vô ngã.

Chúng ta đọc trong *Tương Ưng Bộ Kinh* (Tập 4, Thiên sáu xứ, 50, Kinh thứ tư, phẩm *Udayi*) như sau:

Một thời Tôn giả Ānanda và Tôn giả Udāyin trú ở Kosambī, tại vườn Ghosita.

Rồi Tôn giả Udāyin vào buổi chiều, từ chỗ tịnh cư đứng dậy, đi đến Tôn giả Ānanda; sau khi đến nói lên với Tôn giả Ānanda những lời chào đón hỏi thăm… rồi ngồi xuống một bên.

Ngồi xuống một bên, Tôn giả Udāyin thưa với Tôn giả Ānanda:

Thưa Hiền giả Ānanda, như Thế Tôn dùng nhiều phương tiện đã nói lên, đã khai mở, đã nêu rõ thân này là vô ngã. Có thể chăng, cũng như vậy tuyên bố, tuyên thuyết, tường thuyết, khai hiển, khai thị, phân biệt, minh hiển, minh thị rằng thức này cũng vô ngã?

Này Hiền giả Udāyin, như Thế Tôn dùng nhiều pháp môn đã nói lên, đã khai mở, đã nêu rõ thân này là vô ngã. Cũng như vậy, có thể tuyên bố, tuyên thuyết, tường thuyết, khai hiển, khai thị, phân biệt, minh hiển, minh thị rằng thức này cũng vô ngã.

Này Hiền giả, có phải do duyên mắt và các sắc khởi lên nhãn thức?

Thưa phải, Hiền giả.

Này Hiền giả, do nhân nào, do duyên nào khởi lên nhãn thức, nếu nhân ấy, nếu duyên ấy một cách toàn diện, dưới mọi hình thức, được đoạn diệt hoàn toàn, không có dư tàn, thời nhãn thức có thể nêu rõ được không?

Thưa không, Hiền giả.

Với pháp môn này, Thế Tôn đã tuyên thuyết, đã khai mở, đã nêu rõ thức này là vô ngã… Có phải do duyên tai và các tiếng khởi lên nhĩ thức?.. Có phải do duyên mũi và các hương khởi lên tỷ thức?.. Có phải do duyên lưỡi và các vị khởi lên thiệt thức?.. Có phải do duyên thân và các xúc khởi lên thân thức?..

Này Hiền giả, có phải do duyên ý và các pháp khởi lên ý thức?

– – Thưa phải, Hiền giả.

– – Này Hiền giả, do nhân nào, do duyên nào khởi lên ý thức, nếu nhân ấy, nếu duyên ấy một cách toàn diện, dưới mọi hình thức, được đoạn diệt hoàn toàn, không có dư tàn, thời ý thức có thể nêu rõ được không?

– – Thưa không, Hiền giả.

– – Với pháp môn này, thưa Hiền giả, Thế Tôn đã tuyên thuyết, đã khai mở, đã nêu rõ thức này là vô ngã.

Ví như, này Hiền giả, một người cần dùng lõi cây, tìm cầu lõi cây, đi tìm lõi cây, cầm cây búa sắc bén đi vào trong rừng. Ở đấy, người này thấy một thân cây chuối lớn, thẳng, mới lớn và cao. Người ấy chặt đứt rễ cây, chặt đứt xong, người ấy chặt ngọn. Sau khi chặt ngọn, người ấy lột vỏ ngoài ra. Người ấy ở đây không tìm được giác cây, còn nói gì lõi cây.

Cũng vậy, này Hiền giả, Tỳ kheo trong sáu xúc xứ, không quán thấy có tự ngã và thuộc ngã. Do thấy như vậy, vị ấy không chấp thủ một cái gì ở trong đời. Do không chấp thủ, vị ấy không tham luyến. Do không tham luyến, vị ấy tự mình hoàn toàn tịch tịnh. Vị ấy biết rõ: "Sanh đã tận, Phạm hạnh đã thành, những việc nên làm đã làm, không còn trở lui trạng thái này nữa".

Nếu một người chưa biết rõ danh pháp, hoài nghi chưa thể được tận diệt. Nếu vẫn còn hoài nghi, làm sao người ấy có thể chứng ngộ Tứ Thánh Đế? Người ấy vào qua cửa nào? "Cửa" nói đến trong Chú giải là chỉ tới khoảnh khắc trước khi tâm siêu thế sinh khởi và chứng ngộ niết bàn. Trong lộ trình giác ngộ, tâm đại thiện dục giới sinh khởi trước tâm siêu thế và tùy theo duyên mà tâm sẽ có đối tượng là một trong bốn niệm xứ này[322]. Tuy nhiên, điều ấy không có nghĩa là ai đó có thể vào thành, tức là chứng ngộ niết bàn, mà không biết rõ các đặc tính của sắc uẩn, thọ uẩn, tưởng uẩn, hành uẩn và thức uẩn.

Trước khi một người có thể hiểu được rằng thân này là vô ngã và thức này cũng là vô ngã, đặc tính của danh và sắc xuất hiện lúc này cần phải được "tuyên bố, tuyên thuyết, tường thuyết, khai hiển, khai thị, phân biệt, minh hiển, minh thị", như đã đọc trong bài kinh trên. Đặc tính của danh và sắc xuất hiện bây giờ, khi ta thấy, nghe, ngửi, nếm, kinh nghiệm đối tượng xúc chạm hoặc suy nghĩ.

Không dễ xuyên thấu được ý nghĩa của vô ngã, hiểu được chân tướng của tất cả thực tại, nhận ra chúng là vô ngã. Nếu Ngài Ānanda không phải là một vị Thánh Dự lưu, Ngài đã không thể nói với Tôn giả Udāyin rằng, có

thể tuyên bố về thức, tường thuyết, khai hiển, khai thị, phân biệt, minh hiển, minh thị về nó là vô ngã. Vì thế, đặc tính của danh và sắc được thể hiện tới mức độ trí tuệ đã xuyên thấu chân tướng của pháp. Vào lúc này, các thực tại đang sinh và diệt rất nhanh. Nếu một người chưa chứng ngộ bản chất thật của các thực tại, người ấy sẽ không thể thấy được chúng như chúng là, kể cả khi người ấy nói rằng, khi có cái thấy và cái nghe, danh là yếu tố kinh nghiệm đối tượng. Trong khi ấy, khi các thực tại xuất hiện với người ấy như chúng là, hiển nhiên là người ấy biết đặc tính thật của chúng.

Ngài Ānanda không có hoài nghi về các đặc tính của danh và sắc, bất kể chúng xuất hiện qua môn nào. Nếu giờ đây, có ai đó nghĩ rằng mình chỉ nên phát triển một niệm xứ, chẳng hạn như niệm thân, hay rằng mình chỉ cần biết một loại danh hoặc sắc, liệu người ấy có thể biết được bản chất thật của danh và sắc? Nếu người ấy hiểu bản chất của thực tại, tại sao người ấy không biết được, khi đang thấy, rằng danh kinh nghiệm đối tượng qua mắt chỉ là yếu tố thấy mà thôi? Tại sao người ấy không biết được, khi đang nghe, rằng danh kinh nghiệm đối tượng qua tai chỉ là yếu tố nghe mà thôi? Tại sao người ấy không nhận ra, khi suy nghĩ, rằng đó chỉ là một danh biết khái niệm và ngôn từ? Nếu người ấy thực sự hiểu danh là gì, người ấy sẽ có thể hiểu được tính chất thực sự của yếu tố kinh nghiệm đối tượng.

Có một cách để biết được liệu ta có biết sự thật của các pháp hay không. Khi một danh và một sắc xuất hiện qua một trong sáu môn và trí tuệ có thể phân biệt được đặc tính của danh và đặc tính của sắc, đặc tính của chúng có thể được biết như chúng là. Trí tuệ có thể biết được các đặc tính của danh và của sắc khi có cái thấy, nghe, ngửi, nếm, xúc chạm, kinh nghiệm đối tượng thị giác và suy nghĩ. Bằng cách ấy, ý nghĩa của vô ngã có thể được xuyên thấu; tính chất vô ngã của danh và sắc xuất hiện có thể được liễu ngộ.

Khi Đại đức Ānanda hỏi Tôn giả Udāyin liệu nhãn thức sinh khởi do mắt và đối tượng thị giác (cảnh sắc), Tôn giả Udāyin không có hoài nghi về nhãn căn và sắc xuất hiện qua mắt khi đang thấy ở khoảnh khắc đó. Ta đọc tiếp trong *Kinh Udāyin* (*Tương Ưng Bộ Kinh*, Thiên Nhân Duyên, chương I, (f), 193), rằng Đại đức Ānanda đã nói:

Này Hiền giả, do nhân nào, do duyên nào khởi lên nhãn thức, nếu nhân ấy, nếu duyên ấy một cách toàn diện, dưới mọi hình thức, được đoạn diệt hoàn toàn, không có dư tàn, thời nhãn thức có thể nêu rõ được không?

Thưa không, Hiền giả.

Với pháp môn này, Thế Tôn đã tuyên thuyết, đã khai mở, đã nêu rõ thức này là vô ngã…

Nếu ta thực sự hiểu rằng khi có cái nghe thì không có cái thấy, ta có thể biết được đặc tính của các thực tại như chúng là. Khi có suy nghĩ về các chuyện khác nhau, không có cái thấy hay cái nghe. Khi ấy chỉ có danh nghĩ về các câu chuyện khác nhau.

Như Đại đức Ānanda đã nói với Tôn giả Udāyin, nhĩ thức sinh khởi do duyên bởi nhãn căn và đối tượng thị giác xuất hiện qua mắt, vậy khi nhãn căn và đối tượng thị giác, cái vốn vô thường, diệt đi thì liệu cái thấy có thể sinh khởi nữa không? Cái thấy phải diệt đi.

Nếu ai đó vào lúc này biết rõ ràng đặc tính của thực tại kinh nghiệm đối tượng là chỉ là một yếu tố kinh nghiệm, người ấy đã đạt được tầng tuệ thứ nhất, tuệ phân biệt danh sắc[323].Ta không thể phát triển tuệ giác ngay lập tức tới tầng tuệ thứ năm là tuệ chán nản (nibbidā ñāṇa). Sau tầng tuệ thứ nhất, tuệ giác cần phải được phát triển tiếp để nó có thể hiểu trực tiếp các duyên cho sự sinh khởi của các thực tại. Tầng tuệ thứ hai là tuệ thấy các duyên cho danh và sắc (paccaya-pariggaha-ñāṇa).

Trí tuệ có thể được tiếp tục phát triển tới mức độ chứng ngộ sự sinh diệt liên tiếp của các thực tại. Đây là tầng tuệ thứ ba, tuệ thấu đạt (sammāsana ñāṇa).

Trí tuệ có thể được phát triển tiếp nữa tới mức độ chứng ngộ sự sinh diệt của từng thực tại một, một cách riêng rẽ. Đây là tuệ giác đầu tiên của các tuệ minh sát chính, tuệ thấy sinh diệt (udayabbaya ñāṇa).

Sau đó, trí tuệ cần phải được tiếp tục xuyên thấu hơn nữa sự vô thường của các thực tại luôn diệt đi. Đây là tuệ minh sát chính thứ hai, tuệ diệt (bhanga ñāṇa). Khi ấy, trí tuệ có thể được phát triển tiếp tới mức độ thấy

rõ hiểm họa và sự bất lợi của sự diệt đi của các thực tại. Đây là tuệ minh sát chính thứ ba, tuệ úy (bhaya ñāṇa). Sau đó, có thể chứng ngộ tầng thứ tư là tuệ thấy hiểm họa (ādīnava ñāṇa). Sau đó, trí tuệ cần phải được phát triển tiếp tới tầng tuệ thứ năm, tuệ chán nản (nibbidā ñāṇa). Sau đó, cần phải chứng thêm một số tầng tuệ nữa trước khi giác ngộ.

Trí tuệ cần hiểu trực tiếp các đặc tính của thực tại. Sẽ không thể vào "cửa" niết bàn nếu đặc tính của danh không được biết và nếu chỉ biết tới oai nghi đi, đứng, nằm ngồi. Nếu một người biết mình đang trong oai nghi nào, người ấy thực chất đang nhớ tưởng về các sắc sinh khởi trong các kết hợp khác nhau và gom chúng lại thành một "khối", thành oai nghi. Người ấy không nhận ra đặc tính của danh và sắc, từng cái một, khi chúng sinh khởi một cách tự nhiên, như bản chất của chúng, qua các môn và rồi diệt đi.

Như ta đã đọc trong *Kinh Udāyin*, Đại đức Ānanda nói với Tôn giả Udāyin về nhãn thức, rằng Đức Phật đã dạy rằng nhãn thức là vô ngã. Đại đức Ānanda nói với Tôn giả Udāyin:

"Này Hiền giả, có phải do duyên mắt và các sắc khởi lên nhãn thức?"

"Thưa phải, Hiền giả"

"Với pháp môn này, Thế Tôn đã tuyên thuyết, đã khai mở, đã nêu rõ thức này là vô ngã…"

Ngài đã lặp lại như vậy với các ngũ thức khác và ý thức kinh nghiệm đối tượng qua ý môn.

Bài kinh này chỉ ra rằng thật lợi lạc thay khi Đức Phật đã thuyết giảng Giáo pháp một cách trọn vẹn và chi tiết. Ngài giảng về tất cả các loại tâm là danh. Nếu ta có thể chứng ngộ Tứ Thánh Đế bằng việc chỉ biết một loại niệm xứ, liệu việc Đức Phật giảng về tất cả các pháp khác có ích gì đây? Ngài giảng chi tiết về thấy, nghe, ngửi, nếm, xúc chạm suy nghĩ, thọ hỷ, thọ ưu, tưởng và các thực tại khác. Ngài đã làm như vậy để giúp mọi người chánh niệm về các thực tại ấy, suy xét, nghiên cứu và hiểu chúng một cách rõ ràng. Đó là con đường dẫn tới sự tận diệt hoàn toàn hoài nghi và tà kiến về danh và sắc.

Ai đó có thể cho rằng, bằng việc hay biết chỉ một loại danh hoặc một loại sắc, mình vẫn có thể chứng ngộ Tứ Thánh Đế. Anh ta cho là mình đã giác ngộ, nhưng anh ta ẫn chưa hiểu được đặc tính của danh và sắc khi chúng xuất hiện một cách tự nhiên như chúng là. Khi đó, chắc chắn anh ta sẽ có hoài nghi về các danh và sắc mà anh ta chưa biết. Hiển nhiên, với cách thức đó anh ta không thể đạt được giác ngộ.

Ta đọc tiếp trong *Kinh Udāyin* đã trích dẫn ở trên về một ẩn dụ mà Đại đức Ānanda đã sử dụng. Ngài nói với Tôn giả Udāyin:

Ví như, này Hiền giả, một người cần dùng lõi cây, tìm cầu lõi cây, đi tìm lõi cây, cầm cây búa sắc bén đi vào trong rừng. Ở đấy, người này thấy một thân cây chuối lớn, thẳng, mới lớn và cao. Người ấy chặt đứt rễ cây, chặt đứt xong, người ấy chặt ngọn. Sau khi chặt ngọn, người ấy lột vỏ ngoài ra. Người ấy ở đây không tìm được giác cây, còn nói gì lõi cây.

Cũng vậy, này Hiền giả, Tỳ kheo trong sáu xúc xứ, không quán thấy có tự ngã và thuộc ngã. Do thấy như vậy, vị ấy không chấp thủ một cái gì ở trong đời. Do không chấp thủ, vị ấy không tham luyến. Do không tham luyến, vị ấy tự mình hoàn toàn tịch tịnh. Vị ấy biết rõ: "Sanh đã tận, Phạm hạnh đã thành, những việc nên làm đã làm, không còn trở lui trạng thái này nữa".

Chúng ta vừa đọc rằng, Đại đức Ānanda nói rằng, một người đi tìm lõi cây và đi vào rừng, thấy một cây chuối lớn, thẳng, mới lớn và cao. Chừng nào nó vẫn là một thân cây chuối, nó vẫn có dáng vẻ của một "khối". Sau đó ta đọc, "Người ấy chặt đứt rễ cây, chặt đứt xong, người ấy chặt ngọn. Sau khi chặt ngọn, người ấy lột vỏ ngoài ra". Ta phải trừ khử dính mắc với những gì ta vẫn cho là một "khối", một "cảnh vật" hay tự ngã.

Sau đó ta đọc, "Người ấy ở đây không tìm được giác cây, còn nói gì lõi cây". Như vậy, người ấy đã xả bỏ ý niệm về một thân cây chuối. Cũng như vậy với trường hợpcủa một con bò chưa bị xẻ bởi người đồ tể, như ta đọc trong cuốn *Papañcasūdanī*, Chú giải cho *Kinh Tứ Niệm Xứ*. Nếu người đồ tể chưa lột da, chưa cắt nó thành nhiều miếng, người ấy sẽ vẫn thấy nó là con bò, người ấy không thấy rằng nó chỉ là những phần khác nhau. Chừng nào các sắc còn liên kết với nhau, chừng ấy ta còn nhận thức chúng theo "một khối", chẳng hạn như cả một khối oai nghi mà ta gọi là "sắc ngồi".

Mọi người thường coi thực tại là một thứ, một tự ngã, một chúng sinh hay ai đó. Chỉ khi một ngươi biết về danh và sắc như chúng là, anh ta mới không coi chúng là chúng sinh hay con người nữa. Cũng giống như sau khi bóc đi các lớp da của thân cây chuối, đến giác cây cũng không tìm thấy, nói gì tới lõi cây. Như ta đã đọc, Đại đức Ānanda nói: "*Cũng vậy, này Hiền giả, Tỳ kheo trong sáu xúc xứ, không quán thấy có tự ngã và thuộc ngã*".

Trong sáu xúc xứ (phassāyatana)[324] không có oai nghi nào. Nhãn căn là một nội xứ, nó chỉ xuất hiện qua mắt, đối tượng thị giác là ngoại xứ, nó chỉ xuất hiện qua mắt. Một người có thể nhìn thấy một người khác đang ngồi và dính mắc vào ý niệm về "một người" hay "tự ngã" mặc dầu người ấy có thể nói rằng không có ngã. Nếu người ấy chỉ có hiểu biết lý thuyết, người ấy có thể không nhận ra rằng sự thật về vô ngã chỉ có thể được hiểu bởi chánh niệm về cái thấy và các thực tại khác đang xuất hiện qua mắt. Sau khi thấy đối tượng thị giác, ta nghĩ và ghi nhớ hình và dạng về cái xuất hiện và biết nó là gì. Khi ấy, cũng có một loại danh biết và nhớ lại một cái gì đó, không phải là một chúng sinh, một con người hay một tự ngã làm việc ấy. Khi cái nghe sinh khởi kinh nghiệm âm thanh qua tai, không còn nhớ tưởng về cái đã được kinh nghiệm qua nhãn môn, không nhớ tưởng về nhận thức về những người đang ngồi và nói chuyện với nhau. Khi cái nghe xuất hiện, chánh niệm có thể hay biết về thực tại nghe như là một yếu tố chỉ kinh nghiệm âm thanh mà thôi. Sau đó, tâm nghĩ về ngôn từ hay khái niệm, dựa trên các âm thanh khác nhau, trầm hay bổng vừa được nghe. Trí tuệ có thể biết, ở khoảnh khắc ngôn từ được hiểu, rằng đây chỉ là một loại danh hiểu nghĩa của từ.

Nếu các loại thực tại khác nhau được biết rõ, từng đặc tính một, như chỉ là danh và sắc, tà kiến cho các thực tại là tự ngã sẽ được tận diệt. Ta sẽ từ bỏ ý niệm về thực tại như là một "khối" hay "oai nghi". Khi ấy ta sẽ biết được sự bình an bên trong có nghĩa là gì, bởi vì ta không còn dính mắc vào những thứ bên ngoài, chẳng hạn như tự ngã, con người hay chúng sinh. Sẽ không còn thế giới mà ta vẫn dính mắc vào, thế giới bên ngoài đầy con người và cảnh vật khác nhau. Sẽ không còn cái mà ta vẫn thường cho là con người này, đồ vật kia, là tự ngã và trường tồn. Bất cứ khi nào chánh niệm sinh khởi, trí tuệ có thể hiểu thực tại một cách rõ ràng và khi ấy sẽ có sự bình an bên trong, bởi vì không còn con người, chúng sinh hay cảnh vật.

Trong khi đó, nếu có nhiều người, nhiều khái niệm trong cuộc sống của ta, sẽ không có bình an. Nếu một người gặp một người quen hoặc có một người anh ta có quan hệ đặc biệt với, ngay khi vừa thấy người ấy, anh ta đã nghĩ một "câu chuyện" dài về người đó. Nếu anh ta gặp một người mình không quen biết, "câu chuyện" sẽ ngắn hơn. Anh ta chỉ nghĩ một chút về người đó và rồi "câu chuyện" kết thúc. Anh ta không tiếp tục nghĩ về người ấy nữa.

Khi một người phát triển hiểu biết, người ấy có thêm hiểu biết về các phẩm chất tuyệt hảo của Đức Phật và của Giáo pháp mà Ngài đã thuyết giảng rất chi tiết. Ta có thể trân quý Giáo lý từ mức độ sơ cơ của trì giới, của thu thúc lục căn (saṁvara sīla) thuộc Giới Luật của các vị tỳ kheo. Đó là các hành vi qua thân và khẩu đem lại lợi lạc cho vị "samana", người xuất gia và sống cuộc đời bình an. Ta đọc trong *Thanh Tịnh Đạo* về sự thu thúc của vị tỳ kheo với cái thấy:

Sự phòng hộ làm hành xứ là, "một tỷ kheo khi đi vào một ngôi nhà, một con đường, thì đi với mắt nhìn trước khoảng một tầm, chế ngự nhãn căn, không nhìn voi, ngựa, xe, người bộ hành, đàn bà, đàn ông; không ngó lên, ngó xuống, ngó chỗ này chỗ kia" (Nd 1.474).

Điều này được nói ra để nhắc nhở chúng ta không tiếp tục 'câu chuyện" sau cái thấy và chìm đắm lâu trong đó, nghĩ những thứ khác nhau về người này hay việc kia. Bất kể ta có nhìn xa quá một tầm hay không, vẫn có cái thấy và rồi nó diệt đi. Bằng cách ấy ta sẽ không bị đắm chìm vào tướng chung và tướng riêng. Trí tuệ có thể hiểu một cách rõ ràng rằng chỉ do suy nghĩ nên ta mới thường thấy một thế giới bên ngoài đầy con người. Nếu không có suy nghĩ, chỉ có cái thấy sinh khởi và rồi diệt đi thì liệu còn có nhiều người nữa hay không? Tuy nhiên ta quen suy nghĩ thật nhiều, nghĩ về nhiều chủ đề khác nhau. Một người suy nghĩ theo cách nào tùy thuộc vào các duyên đã được tích lũy. Mọi người có thể thấy cùng một thứ, nhưng mỗi cá nhân lại nghĩ khác nhau. Chẳng hạn, khi mọi người nhìn thấy một bông hoa, có người có thể thích nó và thấy nó đẹp, trong khi một người khác có thể không thích bông hoa ấy. Điều ấy hoàn toàn lệ thuộc vào suy nghĩ của mỗi cá nhân. Mỗi người sống trong thế giới của các suy nghĩ riêng của mình và vì vậy, thế giới thực chất là thế giới của suy nghĩ. Khi chánh niệm hay biết danh và sắc, sẽ có hiểu biết rằng cái suy nghĩ về

các chủ đề khác nhau chỉ là một loại danh. Nếu đặc tính của danh suy nghĩ được hiểu biết tường tận, sẽ có hiểu biết rằng ý niệm về con người và chúng sinh là không có thực. Khi một người buồn rầu và lo lắng, người ấy nên biết rằng, buồn rầu là do suy nghĩ. Cũng như vậy với niềm vui, tất cả xảy ra bởi suy nghĩ. Khi một người xem trên T.V một câu chuyện mình thích, thọ hỷ sinh khởi bởi anh ta nghĩ về các hình ảnh đang xem. Như vậy, mọi người chỉ sống trong thế giới của suy nghĩ, bất kể họ đang ở đâu. Thế giới [thực chất] của khoảnh khắc này là danh sinh khởi và kinh nghiệm đối tượng qua một trong ngũ môn hoặc ý môn và sau đó, tâm tiếp tục nghĩ về các câu chuyện khác nhau.

Câu hỏi: Bà vừa nói rằng hạnh phúc và đau buồn chỉ là vấn đề suy nghĩ. Tôi chưa hiểu rõ điều này. Có ai thích nghĩ về cái làm mình buồn đâu? Không ai thích buồn bã. Một người nghĩ như thế nào mà làm cho mình buồn?

Sujin: Không phải là một người nghĩ để làm cho mình buồn, mà là có các duyên cho sự sinh khởi của đau buồn do suy nghĩ.

Câu hỏi: Như vậy phải chăng có nghĩa là, có các duyên cho buồn đau khi, chẳng hạn, một người phải chịu mất tài sản khi người ấy thua cược đua ngựa? Người ấy về nhà và nghĩ về cuộc đua ngựa mình thua cuộc. Khi ấy cuộc đua ngựa có thể là duyên cho sự đau khổ của người ấy.

Sujin: Nếu như người ấy không nghĩ về con ngựa thua cuộc, liệu có đau buồn về việc ấy không?

Câu hỏi: Không, sẽ không có

Sujin: Khi có cái thấy hay cái nghe và rồi suy nghĩ, trí tuệ cần phải biết rằng suy nghĩ chỉ là một loại danh nghĩ về các chủ đề khác nhau và rồi diệt đi. Khi một người nghĩ về một con ngựa, ở khoảnh khắc ấy không có ngựa. Có sự nhớ tưởng về ý niệm hay khái niệm về một con ngựa và điều ấy làm sinh khởi cảm giác đau khổ. Như vậy đau khổ sinh khởi là bởi một người nghĩ về cái mà mình không thích, còn hạnh phúc sinh khởi là bởi người ấy nghĩ về cái mình thích

Giáo pháp mà chúng ta nghiên cứu bao gồm toàn bộ *Tam Tạng*, cùng các *Chú Giải* và *Phụ Chú Giải* đã được giảng để trí tuệ có thể sinh khởi và hiểu thực tại xuất hiện tự nhiên ở khoảnh khắc này, như chúng là. Mọi người có thể đã nghe và nghiên cứu nhiều. Có thể họ đã đàm luận nhiều về Giáo pháp và suy xét về Pháp rất thường xuyên, tất cả sự học tập của họ cần phải nhắm tới việc tích lũy các duyên, tức là tất cả các thiện pháp nằm trong hành uẩn, cho sự sinh khởi của chánh niệm. Khi ấy, chánh niệm có thể hay biết, nghiên cứu và suy xét các đặc tính của các thực tại hiện giờ đang sinh khởi qua ngũ môn và ý môn. Mọi người có thể đã nghe điều này nhiều lần, nhưng họ cần được nhắc nhở thẩm sát đặc tính của các pháp chân đế có thực, từng pháp ở mỗi thời điểm. Chánh niệm cần phải hay biết để có thể có hiểu biết đúng về các pháp, nếu không tính chất vô ngã của chúng sẽ không thể được liễu ngộ.

Chúng ta cần phải biết rằng các niềm vui hay nỗi buồn trong quá khứ đã diệt đi, chúng đã hoàn toàn biến mất. Lúc này chỉ có giây phút hiện tại và chỉ ở khoảnh khắc này ta mới có thể nghiên cứu các thực tại và hiểu chúng là vô ngã, không phải là chúng sinh hay con người. Một số người nói rằng họ không muốn gặp lại một người cụ thể nào đó trong kiếp sau. Nếu họ có hiểu biết đúng về Giáo pháp, họ sẽ không có suy nghĩ như vậy. Trong kiếp sau sẽ không có người này hay người kia mà ta gặp hiện tại, cũng không có "ta". Sau cái chết, sự tồn tại của một người cụ thể trong kiếp này chấm dứt. Chỉ trong kiếp này mới có người này và kiếp sau sẽ là một người hoàn toàn khác. Vì vậy ta không nên lo lắng hay bất an về việc sẽ gặp lại một người cụ thể nào đó. Điều ấy là không thể, vì sự tồn tại của người này hay người kia sẽ không tiếp tục sang kiếp sau.

Nếu ai đó tức giận hay khó chịu về một người khác, người ấy cần phải hiểu rằng trên thực tế không có người đó. Chỉ có các pháp, tâm, tâm sở và sắc sinh rồi diệt. Cuộc sống, theo nghĩa tối hậu, chỉ tồn tại trong một sát na tâm.

Nếu ta suy xét đi suy xét lại về sự chết, điều ấy có thể hỗ trợ sự phát triển của tứ niệm xứ. Nếu ta suy xét rằng mình có thể chết ngay chiều nay hay ngày mai, nó có thể là một trợ duyên cho chánh niệm hay biết về đặc tính của danh hay sắc đang xuất hiện. Với những người chưa chứng ngộ Tứ Thánh Đế, những người chưa phải bậc Thánh nhân, sẽ không thể chắc

được liệu sau khi tử thức đã diệt đi, thức tái tục sẽ sinh khởi ở một cõi lành hay cõi khổ. Sẽ không thể chắc chắn được liệu sẽ còn cơ hội nghe Pháp và tiếp tục phát triển tứ niệm xứ.

Khi chết đi, con người chia tay với tất cả những gì thuộc về cuộc sống này, tất cả sẽ kết thúc. Không có gì còn lại, kể cả ký ức. Khi một người sinh ra trong cuộc đời này, người ấy không nhớ mình là ai, mình sống ở đâu và mình đã làm gì trong kiếp trước. Sự tồn tại của người ấy với tư cách là một người cụ thể đã chấm dứt. Và cũng như vậy với kiếp này, tất cả sẽ chấm dứt. Một người tạo nghiệp thiện và bất thiện, người ấy có thể có ngã mạn về chủng tộc, gia đình, tài sản, danh dự và tiếng tăm, tất cả đều sẽ chấm dứt. Sẽ không còn gì liên hệ với mọi thứ trong kiếp này. Tất cả những gì ta cho là quan trọng trong kiếp này, tất cả những gì ta bám víu và cho là tự ngã sẽ chấm dứt. Nếu mọi người nhận ra được bản chất của các pháp chân đế sinh khởi do duyên, họ sẽ đoạn trừ được xu hướng cho chúng là chúng sinh, là con người hay tự ngã.

Kể cả ký ức sinh và diệt cũng chỉ là một loại danh. Nếu chánh niệm hay biết danh và sắc, còn trí tuệ hiểu chúng một cách rõ ràng, ta có thể từ bỏ tà kiến về tự ngã hay về một con người tồn tại thực sự trong kiếp này. Ta đã liễu ngộ đặc tính của cái chết sát na (khaṇika maraṇa) của các thực tại, sự sinh diệt của chúng trong từng khoảnh khắc. Có ba loại chết[325]:

- Cái chết sát na (khaṇika maraṇa) là sự sinh và diệt của tất cả các pháp;
- Cái chết chế định (sammuti maraṇa) là cái chết ở cuối một kiếp sống
- Cái chết vĩnh viễn (samuccheda maraṇa)[326], hay bát niết bàn, là sự diệt đi của các vị A la hán không còn tái sinh nữa.

****

PHỤ LỤC

PHỤ LỤC I: TÂM (CITTA)

Các tâm có thể được phân thành 89 hoặc 121 loại tâm.

89 Tâm:

Tâm dục giới (kāmāvacara citta): 54 tâm

Tâm sắc giới (rūpāvacara citta): 15 tâm

Tâm vô sắc giới (arūpāvacara citta): 12 tâm

Tâm siêu thế (lokuttara citta): 8 tâm

121 Tâm:

Tâm dục giới (kāmāvacara citta): 54 tâm

Tâm sắc giới (rūpāvacara citta): 15 tâm

Tâm vô sắc giới (arūpāvacara citta): 12 tâm

Tâm siêu thế (lokuttara citta): 40 tâm

Tâm dục giới là các tâm ở cấp độ thấp nhất. Thường xuyên trong cuộc sống hàng ngày, chúng sinh và diệt từng khoảnh khắc cho dù chúng ta ngủ hay thức. Các đối tượng dục giới, sắc chân đế pháp, được kinh nghiệm bởi các tâm dục giới. Trong số hai mươi tám sắc chân đế pháp, có bảy loại sắc xuất hiện trong cuộc sống hàng ngày qua mắt, tai, mũi, lưỡi, thân và ý môn. Các sắc này, đối tượng thường được tâm kinh nghiệm, được gọi là sắc cảnh giới, trong tiếng Pāli là "gocara visaya rūpa". Gocara có nghĩa là 'trần cảnh' và visaya có nghĩa là 'cõi giới, đối tượng'. Các sắc cảnh giới gồm có:

– Đối tượng thị giác hay màu sắc (rūpārammaṇa hay vaṇṇa) xuất hiện khi nó in dấu lên nhãn căn;

– Âm thanh (saddhārammaṇa) xuất hiện khi nó in dấu lên nhĩ căn;

– Mùi (gandhāramaṇa) xuất hiện khi nó in dấu lên tỷ căn;

– Vị (rasānammaṇa) xuất hiện khi nó in dấu lên thiệt căn;

– Đối tượng xúc chạm (phoṭṭhabbārammaṇa) gồm ba sắc địa đại (mềm hay cứng), hỏa đại (lạnh hay nóng) và phong đại (co giãn hay chuyển động) xuất hiện khi chúng in dấu lên thân căn.

Các tâm sinh và diệt liên tục trong cuộc sống hàng ngày thường là tâm thuộc dục giới. Chúng gắn kết với bảy loại đối tượng dục giới; chúng kinh nghiệm các sắc này thông qua các môn tương ứng hoặc nghĩ về chúng.

54 Tâm dục giới (kāmāvacara citta):

– Tâm bất thiện (akusala citta): 12 tâm

– Tâm vô nhân (ahetuka citta): 18 tâm

– Tâm dục giới tịnh hảo (kāma-sobhana citta): 24 tâm

12 Tâm bất thiện (akusala citta):

Akusala citta là tâm bất thiện, bất tịnh hảo bởi nó sinh kèm với các tâm sở bất thiện. 12 tâm bất thiện gồm có:

– Tâm tham căn (lobha-mūla-citta): 8 tâm

– Tâm sân căn (dosa-mūla-citta): 2 tâm

– Tâm si căn (moha-múla-citta): 2 tâm

Mūla nghĩa là 'căn, gốc'. Có ba tâm sở là nhân hay gốc của các pháp bất thiện: tâm sở tham (lobha cetasika), tâm sở sân (dosa cetasika) và tâm sở si (moha cetasika). Ba tâm sở này là căn (mūla hay hetu). Các phân loại tâm theo gốc, căn được quyết định bởi loại cảm thọ, có hay không có tà kiến, và cần có tác động hay không cần tác động.

Tâm tham căn: tâm sinh kèm với tâm sở tham, cái tạo duyên cho sự vui thú và dính mắc vào đối tượng sinh khởi. Tâm tham căn được chia thành 8 loại:

1. Đồng sinh với thọ hỷ, hợp với tà kiến, không cần tác động (somanassa-sahagataṃ, diṭṭhigata-sampayuttaṃ, asaṅkhārikam ekaṃ). Loại này sinh kèm với thọ hỷ, một cảm giác hỷ lạc, và nó hợp với tâm sở tà kiến (diṭṭhi cetasika), quan kiến sai lầm về các thực tại. Nó không cần tác động, asaṅkhārika, nghĩa là nó đủ mạnh để sinh khởi mà không phụ thuộc vào sự tác động thêm.
2. Đồng sinh với thọ hỷ, hợp với tà kiến, cần có tác động (somanassa-sahagataṃ, diṭṭhigata-sampayuttaṃ, sasaṅkhārikam ekaṃ). Loại này sinh kèm với thọ hỷ và hợp với tà kiến. Nó bị tác động, saṅkhārika, nghĩa là nó yếu và sinh khởi phụ thuộc vào sự tác động thêm.
3. Đồng sinh với thọ hỷ, không hợp với tà kiến, không cần tác động (somanassa-sahagataṃ, diṭṭhigata-vippayuttaṃ, asaṅkhārikam ekaṃ). Loại này sinh kèm với thọ hỷ và không hợp với tà kiến; nó không sinh kèm với tâm sở tà kiến. Nó đủ mạnh để sinh khởi mà không phụ thuộc vào sự tác động thêm.
4. Đồng sinh với thọ hỷ, không hợp với tà kiến, cần có tác động (somanassa-sahagataṃ, diṭṭhigata- vippayuttaṃ, sasaṅkhārikam ekaṃ). Loại này sinh kèm với thọ hỷ và không hợp với tà kiến. Nó yếu và sinh khởi phụ thuộc vào sự tác động thêm.
5. Đồng sinh với thọ xả, hợp với tà kiến, không cần tác động (upekkhā-sahagataṃ, diṭṭhigata-sampayuttaṃ, asaṅkhārikam ekaṃ). Loại này sinh kèm với thọ xả, cảm thọ không dễ chịu cũng không bất khả ái. Nó hợp với tà kiến. Nó đủ mạnh để sinh khởi mà không phụ thuộc vào sự tác động thêm.
6. Đồng sinh với thọ xả, hợp với tà kiến, cần có tác động (upekkhā-sahagataṃ, diṭṭhigata-sampayuttaṃ, saṅkhārikam ekaṃ). Loại này sinh kèm với thọ xả và hợp với tà kiến. Nó yếu và sinh khởi phụ thuộc vào sự tác động thêm.
7. Đồng sinh với thọ xả, không hợp với tà kiến, không cần tác động (upekkhā-sahagataṃ, diṭṭhigata-vippayuttaṃ, asaṅkhārikam ekaṃ). Loại này sinh kèm với thọ xả và không hợp với tà kiến. Nó đủ mạnh để sinh khởi mà không phụ thuộc vào sự tác động thêm.
8. Đồng sinh với thọ xả, không hợp với tà kiến, cần có tác động (upekkhā-sahagataṃ, diṭṭhigata-vippayuttaṃ, saṅkhārikam

ekaṃ). Loại này sinh kèm với thọ xả và không hợp với tà kiến. Nó yếu và sinh khởi phụ thuộc vào sự tác động thêm

Tâm sân căn: tâm sinh kèm với tâm sở sân là pháp thô tháo, cộc cằn không thích đối tượng mà nó kinh nghiệm. Có hai loại tâm sân căn:

1. Đồng sinh với thọ ưu, hợp với hận, không cần tác động (domanassa- sahagataṃ, paṭigha-sampayuttaṃ, asaṅkhārikam ekaṃ). Loại này sinh kèm với thọ ưu, không hỷ lạc. Nó sinh khởi với paṭigha (tâm sở sân) là pháp thô tháo và cộc cằn. Nó đủ mạnh để sinh khởi mà không phụ thuộc vào sự tác động thêm.
2. Đồng sinh với thọ ưu, hợp với hận, cần có tác động (domanassa- sahagataṃ, paṭigha-sampayuttaṃ, saṅkhārikam ekaṃ). Loại này khác với tâm thứ nhất ở điểm là nó yếu hơn: sinh khởi phụ thuộc vào sự tác động thêm

Tâm si căn: tâm sinh kèm với tâm sở si là pháp bị mê mờ, không biết sự thật về các thực tại. Có hai loại tâm si căn:

1. Đồng sinh với thọ xả, hợp với hoài nghi (upekkhā-sahagataṃ, vicikicchā-sampayuttaṃ). Tâm si căn đồng sinh với thọ xả và loại này sinh kèm với tâm sở hoài nghi (vicikicchā cetasika), hoài nghi tính chất của các thực tại.
2. Đồng sinh với thọ xả, hợp với phóng dật (upekkhā-sahagataṃ, uddhacca-sampayuttaṃ). Loại này cũng đồng sinh với thọ xả và sinh kèm với tâm sở phóng dật hay loạn động (uddhacca cetasika).

Mỗi tâm sinh kèm với nhiều loại tâm sở. Các tâm sinh kèm với số lượng tâm sở khác nhau tùy thuộc vào từng loại tâm. Mỗi tâm đều sinh kèm với tâm sở thọ (vedanā cetasika), loại thọ khác nhau tùy thuộc vào tâm mà nó sinh kèm.

Mỗi loại tâm bất thiện đều sinh kèm với bốn loại tâm sở bất thiện biến hành (akusala sādhāraṇa[327] cetasikas), gồm có:

– Tâm sở si;

– Tâm sở vô tàm (ahāraja cetasika), nghĩa là không hổ thẹn cái xấu ác;

– Tâm sở vô quý (anottappa cetasika), nghĩa là không ghê sợ hiểm họa của bất thiện;

– Tâm sở phóng dật (uddhacca cetasika), liên đới với các pháp bất thiện.

Mười hai tâm bất thiện có thể được phân biệt dựa vào căn đế của chúng (mūla, ba nhân của bất thiện là tham, sân và si) và chúng được phân loại như sau:

– Tâm si căn (moha-mūla-citta) không sinh kèm với tâm sở tham hay tâm sở sân;

– Tâm sân căn (dosa-mūla-citta) không sinh kèm với tâm sở tham;

– Tâm tham căn (lobha-mūla-citta) không sinh kèm với tâm sở sân.

Mười hai tâm bất thiện có thể được phân biệt theo ba loại cảm thọ mà nó sinh kèm, gồm thọ xả, thọ hỷ và thọ ưu:

– Thọ xả (upekkhā vedanā cetasika) sinh kèm với tâm tham căn và tâm si căn. Nó không sinh kèm với tâm sân căn.

– Thọ hỷ (somanassa vedanā cetasika) sinh kèm với tâm tham căn. Nó không sinh kèm với tâm sân căn hay tâm si căn.

– Thọ ưu (domanassa vedanā cetasika) chỉ sinh kèm với hai loại tâm sân căn. Nó không sinh kèm với các loại tâm khác.

Loại tâm si căn thứ hai đồng sinh với thọ xả, hợp với phóng dật (upekkhā-sahagataṃ, uddhacca-sampayuttaṃ) không sinh kèm với hoài nghi (vicikicchā) nhưng nó là tâm bất thiện bởi nó sinh khởi với các tâm sở bất thiện. Khi tâm bất thiện sinh khởi không thuộc một trong tám loại tâm tham căn hay một trong hai loại tâm sân căn và tâm si căn hợp với hoài nghi, nó sẽ là tâm si căn hợp với phóng dật.

Khi tâm bất thiện đủ mạnh nó sẽ là duyên cho tâm sở tư (cetanā) sinh kèm tạo ra một trong mười bất thiện nghiệp đạo (kamma-patha). Mười bất thiện nghiệp đạo như sau:

– Ba loại qua thân (kāyakamma): sát sinh (pāṇātipāto), trộm cắp, lấy của không cho (adinnādānaṃ), và tà dâm (kāmesu micchācāro).

– Bốn loại qua khẩu (vacīkamma): nói dối (musā-vādo), nói lời thô ác (pharusavācā), nói lời đâm thọc (pisuṇavācā) và nói lời vô ích (samphappalāpo).

– Ba loại qua ý (manokamma): ham muốn, toan tính lấy tài vật của người khác (abhijjhā), ác ý, muốn làm tổn thương, làm hại người khác (vyāpādo) và tà kiến (micchādiṭṭhi).

Không phải tất cả các loại tà kiến đều là bất thiện nghiệp đạo. Tà kiến là bất thiện nghiệp đạo gồm có ba loại tà kiến như sau:

– *Vô hữu kiến (Natthika*[328] *diṭṭhi*): phủ nhận quả của nghiệp; bất kể quả nào sinh khởi đều không có nguồn gốc từ nghiệp[329].

– *Vô nhân kiến (Ahetuka diṭṭhi)*: phủ nhận cả nghiệp và quả của nghiệp. Nghiệp không tạo ra quả, bất kể cái gì sinh khởi đều không do duyên, không có nhân[330].

– *Vô hành kiến (Akiriya diṭṭhi)*: phụ nhận sự vận hành của nghiệp. Nghiệp (hành động tạo tác) đơn thuần chỉ là một hành vi do thân cử động, không có nghiệp thiện hay bất thiện tạo quả[331].

Khi tâm bất thiện thúc đẩy bất thiện nghiệp đạo đã diệt đi, tâm sở tác ý, cái sinh và diệt cùng với tâm bất thiện là duyên nghiệp (kamma-paccaya) cho sự sinh khởi của tâm quả bất thiện (akusala vipākacitta). Có bảy loại tâm quả bất thiện là kết quả của nghiệp, chúng sinh và diệt khi có thời điểm thích hợp.

18 Loại tâm vô nhân (ahetuka citta)

Tâm vô nhân là các tâm không có các tâm sở là nhân (hetus). Có sáu loại nhân: ba là bất thiện và ba là tịnh hảo (sobhana). Ba nhân bất thiện là các tâm sở tham, sân và si. Tùy từng trường hợp, các nhân này sinh khởi với mười hai tâm bất thiện, chúng không sinh kèm với các loại tâm khác. Ba

nhân tịnh hảo là các tâm sở vô tham, vô sân và vô si hay trí tuệ. Tâm sinh kèm với nhân tịnh hảo là tâm tịnh hảo,nghĩa là tâm đẹp hay tâm thiện.

Có mười tám tâm không sinh kèm với sáu loại nhân này, chúng là các tâm vô nhân, cũng gọi là các tâm bất tịnh hảo. Còn bảy mươi mốt loại tâm khác, trong tổng số tám mươi chín tâm, sinh kèm với nhân, được gọi là tâm hữu nhân (sahetuka cittas, 'sa' có nghĩa là với, sinh kèm).

Trong số mười tám tâm vô nhân, có bảy loại là tâm quả bất thiện (akusala vipākacitta), tám loại là tâm quả thiện vô nhân (ahetuka kusala vipākacitta) và 3 loại là tâm duy tác vô nhân (ahetuka kiriyacitta). Các loại tâm vô nhân này được phân loại một cách chi tiết hơn như trình bày dưới đây (trong đó, các tiêu mục nhỏ hơn là v ềngũ thức).

7 Loại tâm quả bất thiện (akusala vipākacitta)

Trong số bảy loại tâm này, có năm thức là tâm quả bất thiện kinh nghiệm các đối tượng bất khả ái. Chúng g ồm:

1. Nhãn thức, kinh nghiệm màu sắc, kèm với thọ xả (upekkhā sahagataṃ cakkhuviññāṇaṃ);
2. Nhĩ thức, kinh nghiệm âm thanh, kèm với thọ xả (upekkhā sahagataṃ sotaviññānaṃ);
3. Tỷ thức, kinh nghiệm mùi, kèm với thọ xả (upekkhā sahagataṃ ghāṇaviññāṇaṃ);
4. Thiệt thức, kinh nghiệm vị, kèm với thọ xả (upekkhā sahagataṃ jivhāviññāṇaṃ);
5. Thân thức, kinh nghiệm đối tượng xúc chạm, kèm với thọ khổ (dukkha sahagataṃ kāyaviññānaṃ).

Ngoài ra còn có:

1. Tiếp nhận tâm kèm với thọ xả (upekkhā sahagataṃ sampaṭicchanaṃ);
2. Suy đạt tâm kèm với thọ xả (upekkhā sahagataṃ santīraṇaṃ).

Tiếp nhận tâm sinh khởi sau ngũ thức là các tâm quả bất thiện và nó tiếp nhận đối tượng tương ứng. Suy đạt tâm sinh khởi sau tiếp nhận tâm là tâm

quả bất thiện và nó suy xét về đối tượng.

8 Loại tâm quả thiện vô nhân (ahetuka kusala vipākacitta)

Các loại tâm này là quả của tám loại tâm thiện dục giới (kāmāvacara kusala citta) sinh kèm với tư tâm sở (cetanā) đảm nhận chức năng thực hiện một trong mười nghiệp thiện (puñña kiriya vatthu). Thập thiện nghiệp bao gồm bố thí (dāna), trì giới (sīla), và phát triển tâm trí (bhāvanā). Khi tư tâm sở thiện sinh khởi và đảm nhận chức năng tạo nghiệp thiện, nó là duyên nghiệp (kamma-paccaya) cho sự tạo quả sau này. Quả có thể là mười sáu loại tâm quả thiện dục giới (kāmāvacara kusala vipākacitta) bao gồm: tám loại tâm quả thiện dục giới hữu nhân và tám loại tâm quả thiện vô nhân.

Trong số tám loại tâm quả thiện vô nhân có ngũ thức là các tâm quả thiện, kinh nghiệm các đối tượng tương ứng và các đối tượng này là dễ chịu, bao gồm:

1. Nhãn thức, kinh nghiệm màu sắc, kèm với thọ xả (upekkhā sahagataṃ cakkhuviññāṇaṃ);
2. Nhĩ thức, kinh nghiệm âm thanh, kèm với thọ xả (upekkhā sahagataṃ sotaviññānaṃ);
3. Tỷ thức, kinh nghiệm mùi, kèm với thọ xả (upekkhā sahagataṃ ghāṇaviññāṇaṃ);
4. Thiệt thức, kinh nghiệm vị, kèm với thọ xả (upekkhā sahagataṃ jivhāviññāṇaṃ);
5. Thân thức, kinh nghiệm đối tượng xúc chạm, kèm với thọ lạc trên thân (sukha sahagataṃ kāyaviññānaṃ).

Ngoài ra còn có:

1. Tiếp nhận tâm sinh kèm với thọ xả (upekkhā sahagataṃ sampaṭicchanaṃ);
2. Suy đạt tâm sinh kèm với thọ xả (upekkhā sahagataṃ santīraṇaṃ);
3. Suy đạt tâm sinh kèm với thọ hỷ (somanassa sahagataṃ santīraṇaṃ).

Tiếp nhận tâm sinh khởi sau mỗi ngũ thức là tâm quả thiện và nó tiếp nhận đối tượng tương ứng. Suy đạt tâm sinh khởi sau tiếp nhận tâm và suy xét về đối tượng, có thể sinh kèm với thọ xả hoặc thọ hỷ. Khi nó sinh kèm với thọ hỷ, đối tượng là cực kỳ dễ chịu.

Một đối tượng khả ái (iṭṭhārammaṇa) có thể có các mức độ dễ chịu khác nhau. Nó có thể chỉ là một đối tượng khả ái hoặc cực kỳ dễ chịu (aditṭhārammaṇa). Nếu tâm quả thiện là kết quả của nghiệp thiện là vô cnng thanh tịnh và sinh kèm với thọ hỷ, nó sẽ kinh nghiệm một đối tượng cực kỳ dễ chịu, và trong trường hợp đó, suy đạt tâm, sinh khởi trong tiến trình ngũ môn và suy xét về đối tượng đó, sẽ sinh kèm với thọ hỷ. Nếu đối tượng được kinh nghiệm bởi tâm quả thiện trong lộ trình ngũ môn là một đối tượng khả ái nhưng không phải là cực kỳ dễ chịu, suy đạt tâm sẽ sinh kèm với thọ xả.

3 Loại tâm duy tác vô nhân (ahetuka kiriyacitta)

Tâm duy tác (kiriyacitta) là loại tâm không phải thiện cũng không phải bất thiện (các loại tâm là nhân, nghiệp), và nó cũng không phải là tâm quả, là kết quả của nghiệp. Tâm duy tác vô nhân là tâm duy tác không sinh kèm với các tâm sở là nhân. Có ba loại tâm duy tác vô nhân (ahetuka kiriyacitta):

1. Ngũ môn hướng tâm sinh kèm với thọ xả (upekkhā sahagataṃ pañcadvārā-vajjana cittaṃ);
2. Ý môn hướng tâm sinh kèm với thọ xả (upekkhā sahagataṃ manodvārā-vajjana cittaṃ);
3. Tiếu sinh tâm sinh kèm với thọ hỷ (somanassa sahagataṃ hasituppā da cittaṃ).

Ngũ môn hướng tâm, (pañcadvārā-vajjana-citta)[332] là tâm lộ đầu tiên (tâm sinh khởi trong một tiến trình) kinh nghiệm đối tượng in dấu lên nhãn căn, nhĩ căn, tỷ căn, thiệt căn và thân căn. Tâm duy tác khác với tâm quả bởi vì nó có thể kinh nghiệm cả đối tượng khả ái và bất khả ái. Đối với tâm quả, tâm quả thiện chỉ kinh nghiệm đối tượng khả ái và tâm quả bất thiện chỉ kinh nghiệm đối tượng bất khả ái.

Khi ngũ môn hướng tâm sinh khởi, nó biết rằng có một đối tượng in dấu lên nhãn căn, hoặc lên một trong ngũ căn, và rồi diệt đi. Nó được tiếp nối bởi ngũ thức (hoặc một trong các thức khác), kinh nghiệm cnng một đối tượng trong suốt lộ trình tương ứng và rồi diệt đi. Nhãn thức hoặc một trong ngũ thức được tiếp nối bởi tiếp nhận tâm, tiếp nhận đối tượng và rồi diệt đi. Tiếp nhận tâm được tiếp nối bởi suy đạt tâm, suy xét về đối tượng và rồi diệt đi.

Trước khi nhãn thức hoặc một trong ngũ thức sinh khởi và nhận quả của nghiệp qua môn tương ứng, phải có một tâm lộ biết rằng có đối tượng in dấu lên một trong ngũ quan, và đó là ngũ môn hướng tâm. Chức năng của tâm này được gọi là hướng đến, āvajjana, bởi vì tâm này tiếp nối ngay sau các tâm hộ kiếp (bhavanga-citta) và hướng đến đối tượng in dấu lên một trong các môn.Khi diệt đi, nó sẽ được tiếp nối bởi nhãn thức hoặc một trong ngũ thức sinh khởi để thấy, nghe, ngửi, nếm hay kinh nghiệm sự xúc chạm qua môn tương ứng.

Ý môn hướng tâm[333] (mano-dvārā-vajjana-citta) là tâm lộ đầu tiên sinh khởi và kinh nghiệm một đối tượng qua ý môn. Nó là tâm sinh khởi trước tâm bất thiện, tâm thiện dục giới, hoặc tâm duy tác dục giới trong trường hợp của các vị A la hán. Ý môn hướng tâm cũng sinh khởi trong lộ trình qua ngũ môn nhưng khi đó nó không đảm nhận chức năng hướng tâm mà thực hiện chức năng xác định đối tượng (votthapana) và nó được đặt tên dựa vào chức năng đó là "xác định tâm" (votthapana-citta)[334]. Trong trường hợp đó, nó nối tiếp suy đạt tâm và không kinh nghiệm đối tượng qua ý môn mà qua một trong ngũ môn.

Cho dù ý môn hướng tâm sinh khởi trong lộ trình ngũ môn, nối tiếp suy đạt tâm và thực hiện chức năng xác định, hay khi là tâm lộ đầu tiên trong một lộ trình ý môn kinh nghiệm đối tượng qua ý môn, rồi được tiếp nối bởi tâm bất thiện, tâm thiện dục giới hay tâm duy tác dục giới ở trường hợp của các vị A la hán, ý môn hướng tâm dọn đường cho tâm tiếp theo: là tâm bất thiện nếu là trường hợp tác ý không chân chánh, và là tâm thiện (hoặc tâm duy tác ở các vị A la hán) nếu là trường hợp tác ý chân chánh, và điều này phụ thuộc vào các xu hướng đã được tích lũy. Do vậy, ý môn hướng

tâm sinh khởi trước tâm bất thiện, tâm thiện hay tâm duy tác trong các lộ trình tâm kinh nghiệm một đối tượng qua một trong sáu môn.

Tiếu sinh tâm (hasituppāda-citta) là một tâm duy tác vô nhân tạo duyên cho sự mỉm cười chỉ trong trường hợp của các vị A la hán đối với sáu loại đối tượng được kinh nghiệm qua sáu môn. Các đối tượng tạo duyên cho sự mỉm cười đó thường không được người khác biết đến.

24 Loại tâm tịnh hảo dục giới (kāmāvacara sobhana citta)

Hai mươi tư loại tâm dục giới tịnh hảo là các tâm tịnh hảo thuộc dục giới, vì chúng sinh kèm các tâm sở tịnh hảo.

Hai mươi tư loại tâm tịnh hảo bao gồm tám loại tâm thiện dục giới (tâm đại thiện), tám tâm quả dục giới (tâm đại quả) và tám loại tâm duy tác dục giới (tâm đại duy tác). Chúng được phân chia như sau:

8 Loại tâm thiện dục giới (kāmāvacara kusala citta)

1. Đồng sinh với thọ hỷ, hợp với trí, không cần tác động (somanassa-sahagataṃ, ñāṇa-sampayuttaṃ, asaṅkhārikam ekaṃ). Loại tâm này sinh kèm với tâm sở trí tuệ (vô si – amoha) và nó đủ mạnh để sinh khởi mà không có sự tác động thêm.
2. Đồng sinh với thọ hỷ, hợp với trí, cần tác động (somanassa-sahagataṃ, ñāṇa-sampayuttaṃ, sasaṅkhārikam ekaṃ). Loại tâm này yếu, nó sinh khởi phụ thuộc vào sự tác động thêm.
3. Đồng sinh với thọ hỷ, không hợp với trí, không cần tác động (somanassa-sahagataṃ, ñāṇa-vippayuttaṃ, asaṅkhārikam ekaṃ). Loại tâm này không sinh kèm với tâm sở trí tuệ (vô si – amoha) và nó đủ mạnh để sinh khởi mà không có sự tác động thêm.
4. Đồng sinh với thọ hỷ, không hợp với trí, cần tác động (somanassa-sahagataṃ, ñāṇa-vippayuttaṃ, sasaṅkhārikam ekaṃ). Loại tâm này không hợp với trí và yếu, nó sinh khởi phụ thuộc vào sự tác động thêm.
5. Đồng sinh với thọ xả, hợp với trí, không cần tác động (upekkhā-sahagataṃ, ñāṇa-sampayuttaṃ, asaṅkhārikam ekaṃ).
6. Đồng sinh với thọ xả, hợp với trí, cần tác động (upekkhā-sahagataṃ, ñāṇa-sampayuttaṃ, sasaṅkhārikam ekaṃ).

7. Đồng sinh với thọ xả, không hợp với trí, không cần tác động (upekkhā-sahagataṃ, ñāṇa-vippayuttaṃ, asaṅkhārikam ekaṃ).
8. Đồng sinh với thọ xả, không hợp với trí, cần tác động (upekkhā-sahagataṃ, ñāṇa-vippayuttaṃ, sasaṅkhārikam ekaṃ)

Tư tâm sở sinh kèm tám loại tâm thiện này thực hiện thiện nghiệp nằm trong mười cơ sở (căn bản) của phước thiện (puñña kiriya vatthu)[335]. Chúng là:

Bố thí (dāna), là thiện pháp được thực hiện bởi sự bố thí, chia sẻ những thứ hữu ích với những người khác;

Trì giới (sīla), là thiện pháp được thực hiện bởi sự giữ giới, tránh xa nghiệp bất thiện;

Phát triển tâm trí (bhāvanā), là thiện pháp được thực hiện qua sự phát triển samatha hoặc vipassanā;

Cung kính (apacāyana), là thiện pháp được thực hiện qua việc bày tỏ sự cung kính với những người đáng kính;

Phục vụ (veyyāvaca), là thiện pháp thực hiện qua việc dùng công sức giúp đỡ người khác hoàn thành việc cần làm;

Hồi hướng (pattidāna), là thiện pháp được thực hiện bằng việc chia sẻ thiện pháp mình đã tạo với người khác để người ấy có thể hoan hỷ với thiện pháp ấy;

Tùy hỷ (pattanumodana), là thiện pháp được thực hiện bằng việc hoan hỷ với thiện pháp của người khác;

Nghe Pháp (savanna), là thiện pháp được thực hiện bằng việc nghe Pháp;

Thuyết Pháp (desanā), là thiện pháp được thực hiện bằng việc hoằng Pháp

Chuyển tà kiến thành chánh kiến (diṭṭhujukamma), là thiện pháp được thực hiện bằng sự thể nhập chánh kiến về các thực tại.

Bất cứ khi nào tâm không thực hiện một trong mười loại thiện nghiệp này, đó không phải là tâm thiện.

Tâm thiện dục giới thực hiện việc bố thí (bao gồm bố thí, hồi hướng và tùy hỷ), trì giới (bao gồm giữ giới, cung kính và phục vụ), hay phát triển tâm trí (bao gồm phát triển tâm trí, nghe Pháp, thuyết Pháp và chuyển tà kiến thành chánh kiến). Tâm thiện dục giới sinh khởi trong các tiến trình ngũ môn và ý môn, và vì vậy nó được gọi là tâm đại thiện (mahā-kusala).

Khi tám loại tâm thiện dục giới sinh khởi và thực hiện thiện nghiệp, tư tâm sở đồng sinh là duyên nghiệp (kamma-paccaya) cho sự sinh khởi của tâm quả thiện dục giới. Có mười sáu loại quả tương tứng với nghiệp tạo ra chúng ở thời điểm chín muồi. Mười sáu loại tâm quả này là: tám tâm quả thiện vô nhân (ahetuka kusala vipākacitta) và tám tâm quả thiện dục giới hữu nhân (kāmāvacara sahetuka kusala vipākacitta) (tâm đại quả – mahā-vipākacitta)

8 Loại tâm quả thiện dục giới hữu nhân (kāmāvacara sahetuka kusala vipākacitta) hay tâm đại thiện (mahā-vipākacitta)

1. Đồng sinh với thọ hỷ, hợp với trí, không cần tác động (somanassa-sahagataṃ, ñāṇa-sampayuttaṃ, asaṅkhārikam ekaṃ).
2. Đồng sinh với thọ hỷ, hợp với trí, cần tác động (somanassa-sahagataṃ, ñāṇa-sampayuttaṃ, sasaṅkhārikam ekaṃ).
3. Đồng sinh với thọ hỷ, không hợp với trí, không cần tác động (somanassa-sahagataṃ, ñāṇa-vippayuttaṃ, asaṅkhārikam ekaṃ).
4. Đồng sinh với thọ hỷ, không hợp với trí, cần tác động (somanassa-sahagataṃ, ñāṇa-vippayuttaṃ, sasaṅkhārikam ekaṃ).
5. Đồng sinh với thọ xả, hợp với trí, không cần tác động (upekkhā-sahagataṃ, ñāṇa-sampayuttaṃ, asaṅkhārikam ekaṃ).
6. Đồng sinh với thọ xả, hợp với trí, cần tác động (upekkhā-sahagataṃ, ñāṇa-sampayuttaṃ, sasaṅkhārikam ekaṃ).
7. Đồng sinh với thọ xả, không hợp với trí, không cần tác động (upekkhā-sahagataṃ, ñāṇa-vippayuttaṃ, asaṅkhārikam ekaṃ).

8. Đồng sinh với thọ xả, không hợp với trí, cần tác động (upekkhā-sahagataṃ, ñāṇa-vippayuttaṃ, sasaṅkhārikam ekaṃ).

Tám loại tâm đại thiện sinh kèm với các tâm sở tịnh hảo; chúng là các tâm quả thiện hữu nhân, với nhân tịnh hảo. Như vậy, chúng khác với tám loại tâm quả thiện vô nhân không sinh kèm các tâm sở tịnh hảo.

Tám loại tâm duy tác dục giới tịnh hảo (kāmāvacara sobhana kiriyacitta) hay tâm đại duy tác (mahā-kiriyacitta) là tâm của các vị A la hán đã tận diệt mọi phiền não. Tâm thiện hoặc bất thiện là nhân cho sự sinh khởi của tâm quả trong tương lai sẽ không còn sinh khởi nơi vị ấy nữa. Sau khi đã đắc đạo quả A la hán, thay cho các tâm tịnh hảo thuộc chủng loại (jati) thiện, vị ấy sẽ có tâm duy tác tịnh hảo. Các tâm duy tác không còn tạo nên sự sinh khởi của các tâm quả trong tương lai. Như vậy, vị A la hán chỉ có các tâm quả là quả của nghiệp đã tạo trước khi đắc quả A la hán và tâm duy tác, không phải là tâm thiện vốn là nhân cho sự sinh khởi của tâm quả trong tương lai.

8 Loại tâm duy tác dục giới tịnh hảo (Kāmāvacara Sobhana Kiriyacitta)

1. Đồng sinh với thọ hỷ, hợp với trí, không cần tác động (somanassa-sahagataṃ, ñāṇa-sampayuttaṃ, asaṅkhārikam ekaṃ).
2. Đồng sinh với thọ hỷ, hợp với trí, cần tác động (somanassa-sahagataṃ, ñāṇa-sampayuttaṃ, sasaṅkhārikam ekaṃ).
3. Đồng sinh với thọ hỷ, không hợp với trí, không cần tác động (somanassa-sahagataṃ, ñāṇa-vippayuttaṃ, asaṅkhārikam ekaṃ).
4. Đồng sinh với thọ hỷ, không hợp với trí, cần tác động (somanassa-sahagataṃ, ñāṇa-vippayuttaṃ, sasaṅkhārikam ekaṃ).
5. Đồng sinh với thọ xả, hợp với trí, không cần tác động (upekkhā-sahagataṃ, ñāṇa-sampayuttaṃ, asaṅkhārikam ekaṃ).
6. Đồng sinh với thọ xả, hợp với trí, cần tác động (upekkhā-sahagataṃ, ñāṇa-sampayuttaṃ, sasaṅkhārikam ekaṃ).
7. Đồng sinh với thọ xả, không hợp với trí, không cần tác động (upekkhā-sahagataṃ, ñāṇa-vippayuttaṃ, asaṅkhārikam ekaṃ).

8. Đồng sinh với thọ xả, không hợp với trí, cần tác động (upekkhā-sahagataṃ, ñāṇa-vippayuttaṃ, sasaṅkhārikam ekaṃ).

15 Loại tâm sắc giới (rūpāvacara citta)

Mười lăm loại tâm sắc giới là năm loại tâm thiện sắc giới, năm loại tâm quả sắc giới và năm loại tâm duy tác sắc giới. Tâm sắc giới là tâm ở cấp độ cao hơn tâm dục giới, bởi vì đó là tâm đã thoát ly khỏi đối tượng ngũ dục qua sự phát triển thiện pháp dục giới an tịnh (samatha). Khi an tịnh đã được vững vàng hơn, các mức độ định (samādhi) khác nhau có thể được chứng đắc. Khi định an trụ vững chắc trên đề mục thiền và đã đạt tới mức độ an chỉ định (appanā samādhi), tâm là tâm thiện sắc giới, nó thoát khỏi tâm cõi dục.

5 Loại tâm thiện sắc giới (rūpāvacara kusala citta)

1. Thiện tâm sơ thiền, đồng sinh với các thiền chi tầm, tứ, phỉ, lạc và nhất tâm (vitakka vicāra pīti sukh'ekaggatā sahitaṃ paṭhamajjhāna kusalacittaṃ)[336]
2. Thiện tâm nhị thiền, đồng sinh với các thiền chi tứ, phỉ, lạc và nhất tâm (vicāra pīti sukh'ekaggatā sahitaṃ dutiyajjhāna kusalacittaṃ).
3. Thiện tâm tam thiền, đồng sinh với các thiền chi phỉ, lạc và nhất tâm (pīti sukh'ekaggatā sahitaṃ tatiyajjhāna kusalacittaṃ).
4. Thiện tâm tứ thiền, đồng sinh với các thiền chi lạc và nhất tâm (sukh'ekaggatā sahitaṃ catutthajjhāna kusalacittaṃ).
5. Thiện tâm ngũ thiền, đồng sinh với các thiền chi xả và nhất tâm (upekkh'ekaggatā sahitaṃ pañcamajjhāna kusala cittaṃ).

Tâm sơ thiền sinh kèm năm chi thiền, và ở các tầng thiền cao hơn, các chi thiền tuần tự được từ bỏ. Tuy nhiên, một số người có thể từ bỏ hai chi thiền tâm và tứ ở nhị thiền, và như vậy với họ sẽ chỉ có bốn tầng thiền. Chính vì thế có hệ ngũ thiền và hệ tứ thiền. Ngũ thiền của hệ ngũ thiền và tứ thiền của hệ tứ thiền là một.

5 Loại tâm quả sắc giới (rūpāvacara vipākacitta)

1. Tâm quả sơ thiền, đồng sinh với các chi thiền tầm, tứ, phỉ, lạc và nhất tâm (vitakka vicāra pīti sukh'ekaggatā sahitaṃ paṭhamajjhāna vipākacittaṃ).
2. Tâm quả nhị thiền, đồng sinh với các chi thiền tứ, phỉ, lạc và nhất tâm (vicāra pīti sukh'ekaggatā sahitaṃ dutiyajjhāna vipākacittaṃ).
3. Tâm quả tam thiền, đồng sinh với các chi thiền phỉ, lạc và nhất tâm (pīti sukh'ekaggatā sahitaṃ tatiyajjhāna vipākacittaṃ).
4. Tâm quả tứ thiền, đồng sinh với các chi thiền lạc và nhất tâm (sukh'ekaggatā sahitaṃ catutthajjhāna vipākacittaṃ)
5. Tâm quả ngũ thiền, đồng sinh với các chi thiền xả và nhất tâm (upekkh'ekaggatā sahitaṃ pañcamajjhāna vipākacittaṃ).

Khi tâm thiện sắc giới trở nên hùng mạnh, người đắc thiền có thể trở nên thuần thục (vasī)[337]. Một người thuần thục sẽ có thể quyết định thời điểm nhập thiền, thời gian nhập thiền, có nghĩa là thời gian mà các tâm thiền sinh và diệt liên tiếp không gián đoạn, và thời điểm xuất thiền, tức là chấm dứt sự tiếp nối của các tâm thiền. Nếu kỹ năng thiền chứng của người ấy không bị suy thoái, đó sẽ là duyên cho sự sinh khởi của thiện tâm thiền trước khi tử thức sinh khởi. Tâm thiền đó là duyên cho sự sinh khởi của tâm quả thiền là thức tái tục trong kiếp sau trong cõi phạm thiên sắc giới, tương ứng với tầng thiền đã đắc.

5 Loại tâm duy tác sắc giới (rūpāvacara kiriyacitta)

1. Tâm duy tác sơ thiền, đồng sinh với tầm, tứ, phỉ, lạc và nhất tâm (vitakka vicāra pīti sukh'ekaggatā sahitaṃ paṭhamajjhāna kiriyacittaṃ).
2. Tâm duy tác nhị thiền, đồng sinh với tứ, phỉ, lạc và nhất tâm (vicāra pīti sukh'ekaggatā sahitaṃ dutiyajjhāna kiriyacittaṃ).
3. Tâm duy tác tam thiền, đồng sinh với phỉ, lạc và nhất tâm (pīti sukh'ekaggatā sahitaṃ tatiyajjhāna kiriyacittaṃ).
4. Tâm duy tác tứ thiền, đồng sinh với lạc và nhất tâm (sukh'ekaggatā sahitaṃ catutthajjhāna kiriyacittaṃ).
5. Tâm duy tác ngũ thiền, đồng sinh với xả và nhất tâm (upekkh'ekaggatā sahitaṃ pañcamajjhāna kiriyacittaṃ).

Tâm duy tác sắc giới là tâm của các vị A la hán ở thời điểm đắc an chỉ định. Tâm duy tác sắc giới không tạo duyên cho sự sinh khởi của tâm quả sắc giới

12 Loại tâm vô sắc giới (arūpāvacara citta)

Các tâm thiền vô sắc giới là cùng loại với tâm ngũ thiền, sinh kèm với cùng các loại thiền chi, nhưng đối tượng của chúng không lệ thuộc vào sắc. Một người đã đắc ngũ thiền sắc giới mong muốn từ bỏ các đề mục thiền sắc giới vẫn còn lệ thuộc vào sắc và do vậy vẫn gần với các đối tượng dục giới. Người ấy hướng tới thiền trên đề mục vô sắc và vô tận. Mười hai loại tâm vô sắc giới là: bốn loại tâm thiện vô sắc giới, bốn loại tâm quả vô sắc giới và bốn loại tâm duy tác vô sắc giới.

4 Loại tâm thiện vô sắc giới (arūpāvacara kusala citta)

1. Thiện tâm thiền "Không vô biên xứ" (Ākāsānañcāyatana[338] kusalacittaṃ).
2. Thiện tâm thiền "Thức vô biên xứ" (Viññāṇañcāyatana[339] kusalacittaṃ).
3. Thiện tâm thiền "Vô sở hữu xứ" (Ākiñcaññāyatana[340] kusalacittaṃ).
4. Thiện tâm thiền "Phi tưởng phi phi tưởng xứ" (N'eva-saññā-n'āsaññāyatana[341] kusalacittaṃ)

Tâm thiền vô sắc giới là cùng loại với tâm ngũ thiền và vì thế, chúng còn được gọi là tâm ngũ thiền vô sắc giới (arūpa pañcama[342] jhānacitta).

Loại thiện tâm thiền sắc giới thứ nhất lấy đề mục là "không vô biên" tức là không gian vô hạn.

Loại thiện tâm thiền vô sắc giới thứ hai lấy đề mục là "thức vô biên"; đối tượng của nó là tâm thiền vô sắc kinh nghiệm không vô biên.

Loại thiện tâm thiền vô sắc giới thứ ba lấy đề mục là "vô sở hữu". Người tới giai đoạn này biết rằng đối tượng này còn vi tế hơn cả tầng thiền sắc giới thứ hai, tức tâm kinh nghiệm thức vô biên.

Loại thiện tâm thiền vô sắc giới thứ tư lấy đề mục là tâm thiền vô sắc giới thứ ba, tức là tâm lấy "vô sở hữu" làm đề mục. Một người tới giai đoạn này biết rằng kể cả khi đề mục là "vô sở hữu", vẫn có tâm kinh nghiệm đề mục ấy. Tâm thiền của tầng thiền "phi tưởng phi phi tưởng xứ" có đề mục là tâm kinh nghiệm "vô sở hữu" là tầng thiền vô sắc giới cao nhất. Khi ấy không thể nói là có tưởng hay không có tưởng.

Nếu một người có được sự thuần thục trong thiền chứng vô sắc giới, và kỹ năng đắc thiền ấy không suy thoái, sẽ có duyên cho sự sinh khởi của thiện tâm thiền vô sắc giới trước tử thức. Tâm thiền ấy là duyên cho sự sinh khởi của tâm quả vô sắc giới là thức tái tục của kiếp tiếp theo trong cõi phạm thiên vô sắc, tương ứng với mức độ của tầng thiền đã đắc.

4 Loại tâm quả vô sắc giới (arūpāvacara vipākacittaṃ)

1. Tâm quả thiền "Không vô biên xứ" (Ākāsānañcāyatana vipākacittaṃ).
2. Tâm quả thiền "Thức vô biên xứ" (Viññāṇañcāyatana vipākacittaṃ).
3. Tâm quả thiền "Vô sở hữu xứ" (Ākiñcaññāyatana vipākacittaṃ).
4. Tâm quả thiền "Phi tưởng phi phi tưởng xứ (N'eva-saññā-n'āsaññāyatana vipākacittaṃ).

Khi một trong các tâm quả thiền vô sắc giới đảm nhận chức năng tái tục cho một người tái sinh ở một trong các cõi phạm thiên vô sắc, tương ứng với cấp độ của tâm quả thiền vô sắc, người ấy sống kiếp sống của một vị phạm thiên tại cõi phạm thiên vô sắc đó cho đến khi chết, khi thọ mạng tại cõi đó chấm dứt. Trong thời gian là phạm thiên tại cõi phạm thiên vô sắc, vị ấy không có sắc uẩn mà chỉ có năm danh uẩn. Vì thế, vị ấy là một chúng sinh không có sắc.

4 Loại tâm duy tác vô sắc giới (Arūpāvacara Kiriyacitta)

1. Duy tác tâm "Không vô biên xứ" (Ākāsānañcāyatana kiriyacittaṃ).
2. Duy tác tâm "Thức vô biên xứ" (Viññāṇañcāyatana kiriyacittaṃ).
3. Duy tác tâm "Vô sở hữu xứ" (Ākiñcaññāyatana kiriyacittaṃ).

4. Duy tác tâm "Phi tưởng phi phi tưởng xứ" (N'eva-saññā-n'āsaññāyatana kiriyacittaṃ).

Tâm duy tác vô sắc giới là tâm của các vị A la hán đã phát triển samatha tới mức độ đắc các tầng thiền vô sắc giới.

Sau khi vị ấy đã chứng ngộ Tứ Thánh Đế khi đắc đạo quả A la hán, tâm vô sắc giới sinh khởi là tâm duy tác, không còn là tâm thiện vô sắc giới nữa.

8 Loại tâm siêu thế (Lokuttara Citta)

Các tâm siêu thế đã trực tiếp chứng ngộ đặc tính của Niết bàn. Bốn loại là tâm thiện siêu thế tận diệt phiền não và bốn loại là tâm quả siêu thế sinh khởi sau khi phiền não đã được tận diệt.

Tám loại tâm siêu thế là:

1. Tâm đạo Dự lưu là tâm thiện siêu thế (sotāpatti magga-citta).
2. Tâm quả Dự lưu là tâm quả siêu thế (sotāpatti phala-citta).
3. Tâm đạo Nhất lai là tâm thiện siêu thế (sakadāgāmī magga-citta).
4. Tâm quả Nhất lai là tâm quả siêu thế ((sakadāgāmī phala-citta).
5. Tâm đạo Bất lai là tâm thiện siêu thế (anāgāmī magga-citta).
6. Tâm quả Bất lai là tâm quả siêu thế (anāgāmī phala-citta).
7. Tâm đạo A la hán là tâm thiện siêu thế (arahatta magga-citta).
8. Tâm quả A la hán là tâm quả siêu thế (arahatta phala-citta).

Khi tâm thiện dục giới hợp với trí sinh khởi và thẩm sát đặc tính của danh và sắc, đặc tính của chúng có thể được liễu ngộ như chúng là, và dính mắc vào tà kiến về các thực tại có thể được tận diệt. Khi các tầng tuệ minh sát (vipassanā ñāṇa)[343] được tuần tự chứng ngộ, tâm siêu thế có thể sinh khởi. Tâm đạo siêu thế trực tiếp chứng ngộ đặc tính của niết bàn và tận diệt các phiền não tương ứng với mức độ giác ngộ đạt được.

Tâm thiện siêu thế là tâm đạo Dự lưu chỉ sinh khởi một lần trong vòng sinh tử luân hồi. Nó đảm nhận chức năng tận diệt các loại phiền não tà kiến, hoài nghi, bỏn xẻn và ghen tỵ. Hơn nữa, nó tận diệt các duyên cho các nghiệp bất thiện ở mức độ có thể dẫn tới tái sinh nơi khổ cảnh.

Khi tâm đạo (magga-citta) của vị Dự lưu đã diệt đi, nó được tiếp nối ngay lập tức bởi tâm quả (phala citta) là tâm quả siêu thế. Tâm đạo Dự lưu là nghiệp thiện tạo quả ngay tức thì; nó tạo duyên cho sự sinh khởi của tâm quả là tâm quả siêu thế, không có tâm khác sinh khởi xen giữa. Tâm quả cũng kinh nghiệm niết bàn, nhưng nó khác với tâm đạo: tâm đạo kinh nghiệm niết bàn và tận diệt phiền não, trong khi đó, tâm quả tiếp nhận quả, nó kinh nghiệm niết bàn sau khi phiền não đã được tận diệt.

Tâm đạo Nhất lai chỉ sinh khởi duy nhất một lần trong vòng sinh tử luân hồi. Nó đảm nhận chức năng tận diệt các phiền não thô đối với đối tượng thị giác, âm thanh, mùi, vị và đối tượng xúc chạm. Khi tâm đạo đã diệt đi, nó được tiếp nối ngay lập tức bởi tâm quả, tâm cũng kinh nghiệm niết bàn sau khi phiền não đã được tận diệt.

Tâm đạo Bất lai chỉ sinh khởi duy nhất một lần trong vòng sinh tử luân hồi. Nó đảm nhận chức năng tận diệt những dính mắc vi tế với các đối tượng ngũ dục. Khi tâm đạo đã diệt đi, nó được tiếp nối ngay lập tức bởi tâm quả, tâm cũng kinh nghiệm niết bàn sau khi phiền não đã được tận diệt.

Tâm đạo A la hán chỉ sinh khởi duy nhất một lần trong vòng sinh tử luân hồi. Nó đảm nhận chức năng tận diệt hoàn toàn các phiền não còn lại. Khi tâm đạo đã diệt đi, nó được tiếp nối ngay lập tức bởi tâm quả, tâm cũng kinh nghiệm niết bàn sau khi phiền não đã được tận diệt.

40 Loại tâm siêu thế (Lokuttara Citta)

Những người đã phát triển samatha và có sự thuần thục trong thiền chứng, những người được gọi là "jhāna lābhī,"[344] (đắc thiền) có thể có tâm dục giới hợp trí sinh khởi giữa các tâm thiền ở bất cứ tầng thiền nào; trong trường hợp ấy trí tuệ có thể thẩm xét đặc tính của danh và sắc xuất hiện khi đó. Khi trí tuệ suy xét đặc tính của danh và sắc nhiều thêm và biết chúng rõ ràng hơn, dính mắc vào tà kiến về ngã có thể được tận diệt. Khi tâm siêu thế của một trong các mức độ giác ngộ sinh khởi, nó có thể có một trong các tầng thiền làm cơ sở, tức là tâm thiền là đối tượng của tứ niệm xứ. Trong trường hợp ấy, tâm đạo và tâm quả là tâm thiền siêu thế (lokuttara

jhānacitta) đồng sinh với các chi thiền của tâm thiền đã làm cơ sở cho chúng, do vậy có bốn mươi tâm siêu thế được liệt kê như sau:

- Tâm đạo Dự lưu của sơ, nhị, tam, tứ, ngũ thiền[345]
- Tâm quả Dự lưu của sơ, nhị, tam, tứ, ngũ thiền
- Tâm đạo Nhất lai của sơ, nhị, tam, tứ, ngũ thiền
- Tâm quả Nhất lai của sơ, nhị, tam, tứ, ngũ thiền
- Tâm đạo Bất lai của sơ, nhị, tam, tứ, ngũ thiền
- Tâm quả Bất lai của sơ, nhị, tam, tứ, ngũ thiền
- Tâm đạo A la hán của sơ, nhị, tam, tứ, ngũ thiền
- Tâm quả A la hán của sơ, nhị, tam, tứ, ngũ thiền

Tâm đạo của bốn giai đoạn giác ngộ chỉ có thể sinh khởi một lần duy nhất trong vòng sinh tử luân hồi. Tuy nhiên, tâm quả là các tâm quả thiền siêu thế có thể sinh khởi trở lại, với điều kiện người đắc thiền siêu thế phải thuần thục trong thiền chứng tới mức có đủ duyên cho sự sinh khởi của các tâm quả thiền siêu thế trong các tiến trình khác. Tâm thiền siêu thế sinh khởi trong một tiến trình khác với tiến trình tâm đạo tận diệt phiền não là tâm quả thiền siêu thế, được gọi là thánh quả định (phala – samāpatti). Trong thánh quả định, tâm quả thiền siêu thế sinh và diệt liên tiếp không gián đoạn bởi các loại tâm khác.

PHỤ LỤC II: TÂM SỞ (CETASIKA)

52 loại tâm sở

52 tâm sở có thể phân chia làm ba nhóm:

Các tâm sở tợ tha (aññāsamāna[346] cetasika): 13 loại

Các tâm sở bất thiện (akusala cetasika): 14 loại

Các tâm sở tịnh hảo (sobhana cetasika): 25 loại

Các tâm sở tợ tha (aññāsamāna cetasika) là các tâm sở có cùng tính chất với các tâm sở đồng sinh. Khi tâm sở tợ tha đồng sinh với các tâm sở bất thiện, nó cũng là bất thiện, và khi nó đồng sinh với các tâm sở tịnh hảo, nó cũng là tịnh hảo.

Mười ba tâm sở tợ tha có thể xếp làm hai nhóm: nhóm **bảy tâm sở biến hành** (sabbacitta sādhāraṇā cetasika)[347] và **sáu tâm sở biệt cảnh** (pakiṇṇakā cetasika)[348]. Bảy tâm sở biến hành là các tâm sở sinh khởi với tất cả các tâm. Mỗi tâm sinh khởi phải sinh kèm với ít nhất bảy tâm sở này, đó là các tâm sở biến hành. Ngũ song thức (thấy, nghe, ngửi, nếm, xúc chạm là quả thiện hoặc bất thiện) chỉ đồng sinh với bảy tâm sở biến hành, không có các tâm sở khác sinh kèm. Như vậy, chúng là các tâm có số tâm sở đồng sinh thấp nhất. Các loại tâm khác được sinh kèm bởi nhiều hơn bảy tâm sở, tùy thuộc từng loại tâm.

7 Biến hành tâm sở

Xúc (tâm sở xúc – phassa cetasika) tiếp xúc đối tượng. Khi tâm sở xúc sinh khởi và tiếp xúc một đối tượng, nó là duyên cho tâm và các tâm sở khác sinh khởi cùng nó và đảm nhận chức năng riêng của chúng đối với đối tượng ấy. Tâm, xúc và các tâm sở khác sinh khởi, mỗi tâm sở đảm nhận chức năng của mình và rồi diệt đi rất nhanh chóng. Khi xúc tiếp xúc đối tượng, nó tạo duyên cho đối tượng ấy xuất hiện để các tâm sở khác có thể đảm nhận các chức năng riêng biệt của chúng, mỗi tâm sở thọ nhận đối tượng theo một cách riêng, chẳng hạn như tham (lobha) hay sân (dosa) đối với đối tượng ấy. Xúc là vật thực (āhāra) nuôi dưỡng, cho quả. Nó là vật

thực cho tâm và các tâm sở sinh khởi cùng nhau và thể hiện đặc tính riêng của chúng trong khi đảm nhiệm chức năng của mình. Vì vậy, tâm sở xúc là thực duyên (āhāra paccaya) cho tâm và các tâm sở khác sinh khởi cùng nó[349].

Thọ (vedanā cetasika) là tâm sở làm công việc cảm thọ. Khi tâm sinh khởi và nhận biết một đối tượng, thọ đồng sinh với tâm cảm nhậm đối tượng đó. Thọ có thể là hỷ, ưu, xả, lạc hoặc khổ. Tâm sở thọ sinh khởi với mỗi tâm và nó khác biệt tùy thuộc vào loại tâm đồng sinh với nó. Chẳng hạn, thọ ưu đồng sinh với tâm sân căn, và thọ xả có thể đồng sinh với tâm si căn hoặc tâm tham căn.

Tưởng (saññā cetasika) ghi nhớ hay đánh dấu đối tượng để nó có thể được nhận ra; nó nhớ các đối tượng khác nhau, xuất hiện cái này sau cái kia, theo "khối", câu chuyện, hay khái niệm về chúng sinh hay con người. Tưởng nhớ thọ hỷ, thọ ưu, thọ lạc và thọ xả cảm nhận về đối tượng đang xuất hiện. Tâm sở tưởng là một duyên quan trọng khơi gợi tham ái và dính mắc trong cuộc sống. Cũng như vậy với tâm sở thọ: chẳng hạn, khi ta cảm thấy vui vẻ hay phấn chấn, ta dính mắc vào đó và mong cảm giác ấy kéo dài mãi. Tâm sở thọ và tưởng đều đứng riêng là một uẩn (khandha) riêng biệt trong năm uẩn. Năm mươi tâm sở còn lại là hành uẩn (saṅkhārakkhandha). Mỗi tâm sở tạo duyên cho tâm theo cách riêng của chúng, tương ứng với đặc tính của chúng.

Tư (cetanā cetasika) làm công việc tư ý, nó tích cực hoàn thành chức năng riêng của nó và đôn đốc các danh pháp đồng sinh với nó ở khoảnh khắc ấy. Tư tâm sở là duyên nghiệp (kamma paccaya). Tư tâm sở đồng sinh với tâm quả là đồng sinh nghiệp duyên (sahajāta-kamma-paccaya)[350], nó đảm nhận chức năng của tư là quả, sinh khởi cùng với các tâm sở quả[351] và rồi diệt đi. Tư tâm sở là duy tác cũng là đồng sinh nghiệp duyên. Nó đảm nhận chức năng của nó khi sinh khởi cùng tâm duy tác, và rồi diệt đi. Tuy nhiên, tư bất thiện sinh kèm với tâm bất thiện và tạo nghiệp đạo bất thiện, cũng như tư thiện sinh kèm với tâm thiện và tạo nghiệp đạo thiện, sau khi diệt đi, là "duyên nghiệp vận hành từ một thời điểm khác" (nānā-khaṇika-kamma-paccaya)[352]. Loại nghiệp này tạo các tâm và tâm sở quả sẽ sinh khởi về

sau. Như vậy, khi tư bất thiện và tư thiện là nhân đã diệt đi, chúng có thể tạo quả dưới dạng tâm quả và tâm sở quả, ở một thời điểm khác với lúc tạo nghiệp thiện hay bất thiện đó. Vì thế, chúng là "duyên nghiệp vận hành từ một thời điểm khác."

Nhất tâm (ekaggatā cetasika) tập trung vào đối tượng được kinh nghiệm. Bất cứ đối tượng nào tâm kinh nghiệm, nhất tâm tập trung vào đối tượng ấy. Tuy nhiên, nhất tâm sinh kèm với tâm bất thiện không có cùng sức mạnh với nhất tâm sinh kèm tâm thiện. Trong sự phát triển samatha, khi tâm biết đối tượng lặp đi lặp lại trong một thời gian dài, đặc tính của nhất tâm, cái tập trung vào đối tượng khi nó sinh kèm với mỗi tâm ở những khoảnh khắc ấy, sẽ thể hiện thành định (sāmadhi) và nó có thể ở những mức độ khác nhau. Khi nhất tâm trên đối tượng là thiện, khi đó có chánh định (samma-sāmadhi), và nó có thể phát triển để đạt tới mức độ cao hơn.

Mạng căn (jīvitindriya) là tâm sở duy trì mạng sống của các tâm và tâm sở đồng sinh cho đến khi chúng diệt đi. Các danh pháp sinh khởi và chỉ tồn tại trong một khoảng thời gian vô cùng ngắn ngủi vẫn cần có tâm sở mạng căn làm duyên, tâm sở này đồng sinh với chúng và duy trì mạng sống của chúng ở sát na ấy. Tâm sở mạng căn là căn duyên (indriya-paccaya) cho tâm và các tâm sở đồng sinh; nó "dẫn đầu"[353] trong việc để mắt tới các tâm sở đồng sinh để chúng tồn tại trong khoảng thời gian ngắn ngủi trước khi chúng diệt đi.

Hướng tâm (manasikāra) là tâm sở chú ý đến đối tượng, quan tâm đến đối tượng. Chú ý đến đối tượng là một duyên cho các tâm sở đồng sinh "nghĩ về" hay bận bịu với đối tượng. Mỗi tâm sở nghĩ về các đối tượng khác nhau theo cách riêng của chúng, và tạo duyên cho nhiều hiệu ứng khác nhau trong lĩnh vực khoa học và kiến thức (trí) thế gian vô tận. Loại trí này khác với trí trong lĩnh vực Giáo Pháp.

Bảy biến hành tâm sở (sabbacitta sādhāraṇā cetasikas) có cùng tính chất với tâm đồng sinh. Khi chúng sinh kèm tâm thiện, chúng là thiện; khi chúng sinh kèm tâm bất thiện, chúng là bất thiện; khi chúng sinh kèm tâm duy tác, chúng là duy tác. Chúng cũng ở cùng tầng mức của tâm đồng sinh. Khi chúng sinh kèm tâm dục giới, chúng là dục giới; khi chúng sinh kèm

tâm sắc giới, chúng là sắc giới; khi chúng sinh kèm tâm vô sắc giới, chúng là vô sắc giới; khi chúng sinh kèm tâm siêu thế, chúng là siêu thế.

6 Tâm sở biệt cảnh

Sáu tâm sở biệt cảnh là những tâm sở có thể sinh khởi với các tâm sở bất thiện hay với các tâm sở tịnh hảo, nhưng chúng không sinh khởi với tất cả các tâm. Sáu tâm sở biệt cảnh là các tâm sở sau:

Tầm tâm sở (vitakka cetasika) chạm vào đối tượng mà tâm sở xúc tiếp xúc. Tầm sinh kèm năm mươi nhăm tâm dục giới và mười một tâm thiền thuộc sơ thiền[354]. Nó không sinh kèm với các ngũ song thức, cũng không sinh kèm các tâm thiền từ nhị thiền đến ngũ thiền. Tầm chạm vào đối tượng, nó "nghĩ" về đối tượng (theo cách) tương ứng với các tâm và tâm sở đồng sinh với nó[355]. Tầm nghĩ về đối tượng, nó giống như là đôi chân của thế gian, bởi nó sinh kèm tâm nhận biết đối tượng.

Tứ tâm sở (vicāra cetasika) là tâm sở hỗ trợ tâm sở tầm. Bất kể tầm nghĩ về thứ gì, tứ hỗ trợ tầm trong việc suy nghĩ ấy. Tứ sinh kèm sáu mươi sáu loại tâm, bao gồm bốn mươi bốn loại tâm dục giới, mười một tâm sơ thiền, mười một tâm nhị thiền. Tứ không sinh kèm ngũ song thức, cũng không sinh kèm các tâm thiền từ tam thiền đến ngũ thiền. Bất cứ khi nào tâm sinh kèm tầm, cũng có tứ sinh kèm, trừ trường hợp của mười một tâm nhị thiền là những tâm có tứ nhưng không có tầm sinh kèm.

Quyết định tâm sở (adhimokkha cetasika) là tâm sở kiên cố trên đối tượng, tin chắc vào đối tượng và không hoài nghi về đối tượng. Quyết định sinh kèm tám mươi bảy loại tâm. Nó không sinh khởi với loại tâm si căn hợp với hoài nghi. Nó không thể sinh kèm tâm si căn hợp với hoài nghi vì nó tin chắc vào đối tượng và không hoài nghi về đối tượng.

Tinh tấn tâm sở (viriya cetasika) là tâm sở cố gắng, nỗ lực, làm vững mạnh các tâm sở đồng sinh để chúng không thối chuyển. Tinh tấn sinh kèm bảy mươi ba loại tâm. Nó không sinh kèm mười sáu tâm vô nhân (ahetuka citta), bao gồm: ngũ môn hướng tâm, ngũ song thức, hai loại tiếp nhận tâm và ba loại suy đạt tâm. Mười sáu loại tâm vô nhân này đảm nhận chức năng riêng của chúng và chúng không cần có tinh tấn làm duyên.

Phỉ tâm sở (pīti cetasika) là tâm sở hân hoan, thỏa mãn, sung sướng, và vì vậy, nó chỉ có thể sinh kèm với thọ hỷ chứ không sinh kèm với các loại thọ khác. Phỉ sinh kèm năm mươi mốt loại tâm đồng sinh với thọ hỷ, bao gồm: mười tám loại tâm dục giới, mười một loại tâm sơ thiền, mười một loại tâm nhị thiền và tam thiền. Mười một loại tâm tứ thiền sinh kèm với thọ hỷ, nhưng không sinh kèm với phỉ. Tâm thiền ở mức độ này vi tế hơn tâm tam thiền, loại tâm vẫn sinh kèm phỉ. Ở tầng thiền thứ tư (tứ thiền), phỉ được loại bỏ.

Dục tâm sở (chanda cetasika) là tâm sở ước muốn hành động. Tâm sở này sinh kèm sáu mươi chín loại tâm. Nó không sinh kèm hai mươi loại tâm, bao gồm: mười tám tâm vô nhân và hai loại tâm si căn. Khi các tâm vô nhân sinh khởi, không có ước muốn hành động. Tâm si căn sinh kèm với nhân si, nhưng vì không có tham hoặc sân sinh kèm với nó, nó không sinh kèm với dục tâm sở, cái là ước muốn hành động. Dục tâm sở là thực tại ước muốn hành động tương ứng với tâm tham căn, tâm sân căn, hay các tâm khác mà nó sinh kèm.

14 Loại tâm sở bất thiện

Các tâm sở bất thiện (akusala cetasikas) không có tính chất thiện hay tịnh hảo. Khi tâm sinh kèm các tâm sở bất thiện, tâm là bất thiện. Vì vậy, các tâm sở bất thiện chỉ có thể sinh kèm mười hai tâm bất thiện, chúng không thể sinh kèm tâm thiện, tâm quả hay tâm duy tác. Việc các tâm sở bất thiện nào sinh khởi tùy thuộc vào loại tâm mà chúng sinh kèm, nhưng mỗi tâm bất thiện luôn sinh kèm với bốn tâm sở bất thiện là si (moha), vô tàm (ahirika), vô quý (anottappa) và phóng dật (uddhacca). Bốn tâm sở bất thiện này là chung cho tất cả các tâm bất thiện, chúng được gọi trong tiếng Pali là "akusala sādhāraṇā cetasikas" (tâm sở bất thiện biến hành). Ngoài bốn tâm sở bất thiện này, các tâm sở bất thiện khác sinh kèm các tâm bất thiện tùy theo từng trường hợp. Mười bốn loại tâm sở bất thiện bao gồm:

1. Si tâm sở (Moha cetasika) là tâm sở không biết đặc tính của các thực tại như chúng thực là. Si tâm sở sinh kèm tất cả mười hai tâm bất thiện.

2. Vô tàm tâm sở (Ahirika cetasika) là tâm sở không hổ thẹn về bất thiện pháp. Nó sinh kèm tất cả mười hai tâm bất thiện.

3. Vô quý tâm sở (Anottappa cetasika) là tâm sở không ghê sợ bất thiện pháp. Nó sinh kèm tất cả mười hai tâm bất thiện.

4. Phóng dật (Uddhacca cetasika) là tâm sở không an tịnh, lơ đễnh với đối tượng đang kinh nghiệm. Nó sinh kèm tất cả mười hai tâm bất thiện.

5. Tham tâm sở (Lobha cetasika) là tâm sở dính mắc, khao khát đối tượng. Nó sinh kèm tám loại tâm tham căn

6. Tà kiến (Diṭṭhi cetasika) là tà kiến về các thực tại. Nó làm duyên cho sự dính mắc vào các hình thái của giới cấm thủ, cái không phải là nhân đúng dẫn tới quả đúng. Nó khiến cho người ta dính mắc vào các loại mê tín dị đoan và điềm báo. Khi ai đó có tà kiến và cố theo đuổi sự thực hành Pháp sai trái qua thân, khẩu, ý, lúc ấy có tà kiến tâm sở, tâm sở này sinh khởi cùng bốn loại tâm tham căn hợp tà kiến. Khi tâm đạo của vị Thánh Dự lưu sinh khởi và chứng ngộ Tứ Thánh Đế, tà kiến tâm sở hoàn toàn bị tận diệt và không bao giờ sinh khởi trở lại. Như vậy, vị Thánh Dự lưu không còn có bốn loại tâm tham căn hợp tà kiến.

7. Mạn tâm sở (Māna cetasika) sinh khởi khi ta thấy mình quan trọng, khi ta thấy tự hào. Nó chỉ có thể sinh khởi với bốn loại tâm tham căn không hợp với tà kiến, nhưng không phải lúc nào tâm tham căn không hợp tà kiến cũng sinh khởi với mạn. Có lúc tâm tham căn không hợp tà kiến sinh khởi với mạn, và có lúc không. Chỉ khi Tứ Thánh Đế được chứng ngộ ở tâm đạo A la hán, mạn mới bị tận diệt hoàn toàn và không còn bao giờ sinh khởi trở lại.

8. Sân tâm sở (Dosa cetasika) là tâm sở có tính chất thô tháo; đó là thực tại làm tổn thương và tổn hại, bức bối và nóng nảy. Nó sinh kèm hai loại tâm si căn. Khi Tứ Thánh Đế được chứng ngộ ở tầng thứ ba, tức là tâm đạo của vị A na hàm, sân hoàn toàn được tận diệt. Như vậy, vị Thánh Dự lưu vẫn có thể buồn bã, ưu phiền, bởi vì vị ấy vẫn còn hai loại tâm sân căn.

9. Ghen tỵ tâm sở (Issā cetasika) là tâm sở có tính chất ghen tỵ với sự thành công, tài sản, sự thịnh vượng hay những phẩm chất cao thượng của người khác. Ghen tỵ có thể sinh khởi với hai loại tâm sân căn, nhưng không phải tâm sân căn nào cũng sinh kèm với nó. Khi tâm đạo của vị

Thánh Dự lưu đã chứng ngộ Tứ Thành Đế, ghen tỵ hoàn toàn được tận diệt. Như vậy, thánh nhân không còn có ghen tỵ nữa.

10. Bỏn xẻn tâm sở (Macchariya cetasika) sinh khởi khi một người bỏn xẻn tài vật của mình, khi người ấy không muốn chia sẻ nó với những người khác, và không muốn người khác hưởng lợi từ tài vật ấy. Bỏn xẻn sinh khởi cùng hai loại tâm sân căn, nó không sinh khởi cùng tâm tham căn. Khi bỏn xẻn sinh khởi, có lo lắng và phiền não trong tâm, và vì vậy, nó không thể sinh khởi cùng tâm tham căn luôn sinh kèm thọ hỷ hoặc thọ xả. Bỏn xẻn luôn sinh kèm thọ ưu. Tâm sân căn có lúc sinh kèm bỏn xẻn, có lúc không. Bỏn xẻn hoàn toàn được tận diệt khi tâm đạo Dự lưu sinh khởi và chứng ngộ Tứ Thánh Đế. Như vậy, các thánh nhân không còn sự bỏn xẻn nữa. Vị cư sĩ đã là thánh nhân nhưng chưa phải là bậc A La Hán[356] vẫn còn của cải tài sản, bởi lẽ vị ấy vẫn còn tâm sở tham. Tuy nhiên, vị ấy không còn bỏn xẻn nữa, vì tâm sở ấy đã bị tận diệt khi giác ngộ Dự lưu. Vị ấy theo Chánh Đạo, và khi có cơ hội thích hợp, vị ấy luôn bố thí một cách quảng đại.

11. Trạo hối tâm sở (Kukkucca cetasika) là tâm sở lo lắng và nuối tiếc về bất thiện pháp đã tạo và thiện pháp bị bỏ qua. Nó có thể sinh khởi với hai loại tâm sân căn. Tâm sân căn có lúc sinh kèm với trạo hối, có lúc không. Trạo hối được tận diệt hoàn toàn bởi tâm đạo Bất Lai.

12. Hôn trầm tâm sở (Thīna cetasika) là tâm sở khiến cho tâm lờ đờ, thiếu năng lượng cho thiện pháp. Nó có thể sinh khởi với năm loại tâm bất thiện cần có tác động, tức là với bốn loại tâm tham căn cần có tác động và một loại tâm sân căn cần có tác động. Các tâm bất thiện cần có tác động có lúc sinh kèm hôn trầm, có lúc không.

13. Thụy miên tâm sở (Middha cetasika) là tâm sở khiến cho các tâm sở đồng sinh thụ động và đờ đẫn. Nó có thể sinh khởi với năm loại tâm bất thiện cần có tác động, giống như trường hợp của hôn trầm tâm sở. Hôn trầm và thụy miên luôn sinh khởi cùng nhau, chúng không thể tách rời. Hôn trầm và thụy miên được tận diệt bởi tâm đạo A La Hán.

14. Hoài nghi tâm sở (Vicikicchā cetasika) là hoài nghi về các đặc tính của danh và sắc, về Tứ Thánh Đế, về đức Phật, đức Pháp và đức Tăng. Nó

sinh khởi với một loại tâm si căn, và loại tâm hợp hoài nghi (vicikiccha sampayutta). Hoài nghi hoàn toàn được tận diệt bởi tâm đạo Dự lưu.

Để tiện cho việc ghi nhớ, các tâm sở bất thiện có thể được phân chia thành các loại như sau:

Si phần (mocātuka), bộ tứ[357] si phần tâm sở gồm si và ba tâm sở nữa là các tâm sở chung cho tất cả các bất thiện tâm, tức là các biến hành bất thiện. Chúng là: si, vô tàm, vô quý và phóng dật.

Tham phần (lotika), bộ tam[358] tham phần tâm sở gồm tham và hai tâm sở khác có thể đồng sinh với tham. Bộ tam bao gồm: tham, tà kiến và mạn. Tà kiến và mạn đồng sinh với tham tâm sở, nhưng tà kiến và mạn không thể sinh khởi cùng một lúc. Khi có tâm tham căn hợp tà kiến (ditthigata sampayutta), không có mạn sinh kèm. Mạn có thể sinh kèm bốn loại tâm tham căn không hợp với tà kiến, nhưng các tâm này không luôn sinh kèm với nó. Có lúc tâm tham căn không hợp tà kiến sinh kèm với mạn, có lúc không.

Bộ tứ sân (Docātuka), bộ tứ sân phần tâm sở gồm sân tâm sở và ba tâm sở khác có thể sinh kèm sân. Bộ tứ sân phần bao gồm: sân, ghen tỵ, bỏn xẻn, trạo hối. Ghen tỵ, bỏn xẻn và trạo hối có thể sinh kèm hai loại tâm sân căn, nhưng ba tâm sở này không sinh khởi cùng lúc, và tâm sân căn không luôn sinh kèm với chúng. Đôi lúc tâm sân căn sinh kèm với chúng, có lúc không.

Bộ đôi (thīduka), bộ đôi[359] gồm hôn trầm và thụy miên. Hai tâm sở này luôn sinh khởi cùng nhau, chúng không thể tách rời. Chúng có thể sinh kèm năm loại tâm bất thiện cần có tác động, nhưng các tâm này không luôn sinh kèm với chúng.

Hoài nghi (vicikicchā) không được xếp vào một loại cụ thể. Mười ba tâm sở bất thiện được chia làm bốn loại, và cùng với hoài nghi, tổng cộng có tất cả mười bốn tâm sở bất thiện.

25 Loại tâm sở tịnh hảo (sobhana cetasika)

Các tâm sở tinh hảo là các tâm sở đẹp, thiện. Khi tâm đồng sinh với các tâm sở tịnh hảo, tâm là tịnh hảo, đẹp đẽ. Các tâm sở bất thiện rất khác với các tâm sở tinh hảo và chúng chỉ có thể sinh kèm mười hai loại tâm bất thiện. Các tâm sở tịnh hảo đồng sinh với tâm thiện, tâm quả hữu nhân hoặc tâm duy tác tịnh hảo. Các tâm sở tịnh hảo đồng sinh với các tâm thiện dục giới (tâm đại thiện dục giới), tâm thiện sắc giới, tâm thiện vô sắc giới, tâm thiện siêu thế; chúng đồng sinh với các tâm quả dục giới hữu nhân (các tâm sinh kèm các nhân tịnh hảo, hay gọi là tâm đại quả), tâm quả sắc giới, tâm quả vô sắc giới, tâm quả siêu thế; chúng đồng sinh với các tâm duy tác hữu nhân dục giới (tâm đại duy tác), tâm duy tác sắc giới và tâm duy tác vô sắc giới.

Có các loại tâm sở tịnh hảo sinh kèm tâm tịnh hảo: mười chín loại sinh kèm với mọi tâm tịnh hảo, và sáu loại thì không. Mười chín tâm sở tịnh hảo là chung cho tất cả các tâm tịnh hảo, chúng được gọi là các tâm sở tịnh hảo biến hành. Các tâm sở tịnh hảo không sinh kèm mọi tâm tịnh hảo bao gồm sáu loại:

Các tâm sở tiết chế (virati cetasika) gồm ba loại; chúng sinh kèm mười sáu loại tâm: tám tâm đại thiện, và tám tâm siêu thế (hay bốn mươi tâm siêu thế nếu tính đến các chi thiền)[360].

Các tâm sở vô lượng (appamaññā cetasika) gồm hai loại (bi và hỷ), có thể sinh kèm tám loại tâm đại thiện, tám loại tâm đại duy tác, tám loại tâm thiện sắc giới (không bao gồm các tâm ngũ thiền), bốn loại tâm quả sắc giới và bốn tâm duy tác sắc giới[361].

Trí tuệ (paññā cetasika) sinh kèm bốn mươi bảy tâm: mười hai loại tâm dục giới hợp trí (nana sampayutta); hai mươi bảy loại tâm đáo đại (tâm thiền), bao gồm mười lăm loại tâm sắc giới và mười hai loại tâm vô sắc giới; và tám loại tâm siêu thế.

19 Loại tâm sở biến hành tịnh hảo (Sobhana Sādhāraṇā Cetasika)

1. Tín (saddhā cetasika) là tâm sở thanh tịnh. Nó được so sánh với một loại đá tẩy quý có thể làm nước đục trở thành trong và sạch. Khi tín sinh

khởi, các pháp bất thiện (được so sánh với bùn) thoái lui, chúng không thể sinh khởi. Như vậy, tín là thực tại có niềm tin vào các thiện pháp.

2. Niệm (sati cetasika) là tâm sở hay biết, không quên các thiện pháp. Khi bất thiện sinh khởi trong cuộc sống hành ngày, không có chánh niệm nhớ tới bố thí, tri giới hay phát triển tâm trí. Tâm thiện có thể sinh khởi và thực hiện việc bố thí, trì giới hay phát triển tâm trí khi có tâm sở chánh niệm hay biết, không quên các phương thức thiện pháp ấy.

3. Tàm (hiri cetasika) là tâm sở xấu hổ và chùn bước trước bất thiện pháp. Khi tâm thiện sinh khởi, có sự xấu hổ về bất thiện pháp. Đặc tính của tàm được so sánh với sự rụt chân trước bùn lầy.

4. Quý (otappa cetasika) là tâm sở ghê sợ hiểm họa của bất thiện. Bất cứ khi nào bất thiện pháp, dù rất nhẹ, sinh khởi, không có sự ghê sợ hiểm họa của pháp đó. Đặc tính của quý được so sánh với nỗi sợ chạm phải một ngọn đèn hay sắt nung nóng.

5. Vô tham (alobha cetasika) là tâm sở không dính mắc vào đối tượng, xả ly với đối tượng. Khi có sự vui thú và dính mắc vào một đối tượng, các phương thức thiện pháp của bố thí, trì giới hay phát triển tâm trí không thể sinh khởi. Mỗi loại thiện tâm sinh khởi phải có tâm sở vô tham làm nhân. Đặc tính của vô tham được so sánh với một giọt nước rơi, không dính vào bông hoa hay lá sen.

6. Vô sân (adosa cetasika) là tâm sở không giận dữ, thô tháo hay cục cằn. Nó có đặc tính thân thiện, và nó cũng được gọi là từ (mettā- mitto có nghĩa là "bạn"), bởi vì nó hướng điều tốt đẹp tới mọi chúng sinh.

7. Xả (tatramajjhattatā cetasika) là sự cân bằng tinh thần, quân bình, không thiên lệch. Nó có tính chất xả (upekkhā) với đối tượng được kinh nghiệm. Có mười loại xả[362]:

- Lục xả (chalanga upekkhā), chính là tâm sở tatramajhattatā. Đây là sự quân bình hay xả của vị A La Hán với các đối tượng xuất hiện qua sáu giác quan.

- Xả vô lượng (brahma-vihāra upekkhā)[363], một trong tứ vô lượng tâm (brahma-vihāra). Đây là tâm sở tatramajhattatā quân bình với tất cả các chúng sinh.
- Xả bồ đề phần (bhojjhangupekkhā). Đây là tâm sở tatramajhattatā, là một trong bảy yếu tố giác ngộ đưa đến sự chứng ngộ Tứ Thánh Đế.
- Xả tấn (viriyupekkhā). Là tâm sở tấn là chánh tinh tấn, không quá sức, cũng không trễ nải trong sự phát triển tâm trí.
- Hành xả (saṅkhārupekkhā). Đây là tâm sở trí tuệ bình thản khi nó xuyên thấu ba đặc tính của vô thường, khổ và vô ngã của mọi thực tại hữu vi.
- Thọ xả (vedanupekkhā). Đây là thọ tâm sở trung tính, không lạc không ưu.
- Xả minh sát (vipassanupekkhā). Đây là tâm sở trí tuệ, bình thản khi thẩm định đối tượng sinh khởi do duyên tương ứng của nó.
- Xả tâm sở (tatramajhattatupekkhā). Đó là tâm sở xả, tạo nên sự quân bình tinh thần, không bị thừa cũng không bị thiếu.
- Xả thiền (jhānupekkhā). Đó là tâm sở xả trong sự phát triển của các tầng thiền, từ bỏ sự quan tâm tới các pháp làm sao nhãng khỏi sự an tịnh và vững vàng của tâm. Loại xả này sinh khởi với tâm thiền của tam thiền (theo hệ thống tứ thiền) và loại bỏ phỉ chi thiền.
- Tịnh xả (parisudhupekkhā). Đây là tâm sở xả sinh kèm với tâm tứ thiền (theo hệ thống tứ thiền). Đó là duyên cho sự an tịnh và thanh lọc tất cả những gì đối nghịch với an tịnh. Từ tầng thiền này trở đi, không còn có chi thiền nào được loại bỏ.

8. Thân an tịnh (kāya-passadhi)[364]. Đây là tâm sở an tịnh, không trạo cử, nó làm duyên cho các tâm sở đồng sinh cũng an tịnh và không trạo cử.

9. Tâm an tịnh (citta-passaddhi). Đây là tâm sở tạo duyên cho tâm đồng sinh được an tịnh. Không có sự an tịnh khi ta dính mắc với việc ở một mình, với sự yên tĩnh, với việc ở rừng, với không bị quấy nhiễu. Khi ấy có tâm tham căn. Không có sự an tinh thực sự, tức là ly bất thiện pháp, khi ta không thực hiện bố thí, trí giới hay phát triển tâm trí. Phát triển tâm trí bao gồm samatha, sự phát triển an tịnh bởi trí tuệ, và vipassanā, sự phát triển

của minh sát tuệ biết rõ chân tướng của đặc tính của các thực tại xuất hiện. Tâm khinh an và thân khinh an là các tâm sở đối nghịch với tâm sở trạo cử.

10. Thân khinh an (kāya-lahutā). Đây là tâm sở nhẹ, nổi, và nó tạo duyên cho các tâm sở đồng sinh được nhẹ nhàng, không có sự nặng nề của bất thiện.

11. Tâm khinh an (citta- lahutā). Đây là tâm sở tạo duyên cho tâm đồng sinh nhẹ nhàng, không nặng nề. Tâm khinh an và thân khinh an đối nghịch với hôn trầm và thụy miên.

12. Thân nhu nhuyến (kāya-mudutā). Đây là tâm sở trơn tru và nhu nhuyến. Nó tạo duyên cho các tâm sở đồng sinh không bị cứng nhắc và thô tháo.

13. Tâm nhu nhuyến (citta-mudutā). Tâm sở này tạo duyên cho tâm trơn tru, không cứng nhắc. Thân nhu nhuyến và tâm nhu nhuyến đối nghịch với tà kiến tâm sở và ngã mạn tâm sở.

14. Thân thích ứng(kāya-kammaññatā). Đây là tâm sở cần thiết để cho các pháp tịnh hảo có thể dễ sử dụng. Nó tạo duyên cho các tâm sở đồng sinh thích hợp với chức năng của chúng với tư cách là các pháp tịnh hảo.

15. Tâm thích ứng(citta-kammaññatā). Đây là tâm sở tạo duyên cho tâm đồng sinh thích hợp với chức năng của nó với tư cách là pháp tịnh hảo. Thân tịnh hảo và tâm tịnh hảo đối nghịch với các pháp bất thiện khiến cho tâm khó thích ứng với các pháp tịnh hảo[365].

16. Thân thuần thục(kāya-pāguññatā). Đây là tâm sở khéo léo và nó tạo duyên cho các tâm sở đồng sinh khéo léo và thuận thục với các pháp thiện và tịnh hảo.

17. Tâm thuần thục(citta- pāguññatā). Đây là tâm sở tạo duyên cho tâm đồng sinh khéo léo với các pháp thiện và tịnh hảo. Thân thuần thục và tâm thuần thục là các tâm sở đối nghịch với sự nhụt nản, thiếu niềm tin nơi thiện pháp.

18. Thân chính trực (kāya-ujukatā). Đây là tâm sở chính trực, và nó tạo duyên cho các tâm sở đồng sinh cả quyết, không cong queo và chân thành trong thực hiện thiện pháp.

19. Tâm chính trực(citta-ujukatā). Đây là tâm sở tạo duyên cho tâm đồng sinh cả quyết và chân thành trong thực hiện thiện pháp. Thân chánh trực và tâm chánh trực đối nghịch với sự lừa dối và mưu mô, cái khiến cho tâm cong queo, không chân thật.

Mười chín loại tâm sở tịnh hảo nói trên sinh kèm với tất cả các loại tâm tịnh hảo. Chúng không sinh kèm mười hai loại tâm bất thiện và mười tám loại tâm vô nhân, như vậy là ba mươi loại tâm. Các tâm tịnh hảo thì hoặc là nhị nhân (dvi-hetuka, sinh kèm với hai nhân vô tham và vô sân), hoặc là tam nhân (ti-hetuka, sinh kèm với ba nhân vô tham, vô sân và vô si); Không có tâm tịnh hảo với chỉ một nhân. Trong khi ấy, các tâm bất thiện không phải là tam nhân, chúng chỉ có thể là nhất nhân, tức là sinh kèm một nhân (si), hoặc nhị nhân, khi ấy chúng sinh kèm si và tham hoặc si và sân.

Ngoài mười chín tâm sở tịnh hảo biến hành, tức là các tâm sở chung cho tất cả các tâm tịnh hảo, có sáu tâm sở tịnh hảo không sinh kèm với mỗi tâm tịnh hảo. Trong số các tâm sở ấy có ba tâm sở tiết chế, có chức năng tránh xa bất thiện pháp. **Sáu tâm sở tịnh hảo không sinh kèm với mọi tâm tịnh hảo** được phân chia như sau:

1. Chánh ngữ (sammā-vāca) là tâm sở có chức năng tránh xa bốn loại lời nói bất thiện, bao gồm nói dối (musāvādo), nói lời thô ác (pharusavācā), nói lời đâm thọc (pisuṇavācā), nói lời vô ích (samphappalāpo). Khi ta tránh tà ngữ, chính là tâm sở chánh ngữ tránh lời sai trái.

2. Chánh nghiệp(sammā-kammanta) là tâm sở tránh xa ba loại tà nghiệp là sát sinh, trộm cắp và tà dâm. Khi ta tránh ba loại thân nghiệp bất thiện này, chính là tâm sở chánh nghiệp đảm nhận chức năng tránh xa thân nghiệp sai trái.

3. Chánh mạng(sammā-ājīva) là tâm sở tránh xa tà mạng, bao gồm: ba loại thân nghiệp bất thiện và bốn loại khẩu nghiệp bất thiện nhằm mưu sinh. Khi ta tránh xa tà mạng, chính là tâm sở chánh mạng đảm nhận chức năng tránh xa tà mạng.

Hơn nữa, có hai tâm sở vô lượng (appamaññā cetasika) trong số sáu tâm sở không sinh kèm mọi tâm tịnh hảo. Chúng có chúng sinh và con người là đối tượng, và chúng không sinh khởi với tâm đại quả, tâm sắc giới của ngũ thiền, tâm vô sắc giới và tâm siêu thế. Chúng được liệt kê như sau:

4. Bi tâm sở (karuṇā cetasika), tâm sở có bi mẫn đối với các chúng sinh khổ đau. Biểu hiện của nó là không tàn hại.

5. Hỷ tâm sở (muditā cetasika), tâm sở hoan hỷ trong hạnh phúc của chúng sinh khác, nó đối nghịch với ghen tỵ.

Có một tâm sở nữa trong sáu tâm sở không sinh kèm mọi tâm tịnh hảo:

6. Trí tuệ (paññā), tâm sở là chánh kiến, hiểu biết đúng về các đặc tính của các pháp và về nhân, quả của các thực tại.

Mười chín tâm sở biến hành tịnh hảo sinh kèm với mọi tâm tịnh hảo, bao gồm các tâm thiện, tâm quả và tâm duy tác. Chúng sinh kèm các tâm dục giới, sắc giới, vô sắc giới và tâm siêu thế.

Sáu tâm sở tịnh hảo không sinh kèm mỗi tâm tịnh hảo, và vì vậy cần có sự phân biệt như sau.

Ba tâm sở tiết chế có lúc sinh kèm các tâm đại thiện và chúng luôn sinh kèm tám tâm siêu thế (hay bốn mươi tâm siêu thế nếu tính đến các thiền chi). Các tâm sở tiết chế không sinh kèm mọi tâm đại thiện. Chỉ khi tâm đại thiện đang tránh xa một bất thiện nghiệp cụ thể thì nó mới sinh kèm loại tâm sở tiết chế tương ứng. Cả ba tâm sở tiết chế không thể sinh cùng một lúc khi kèm tâm đại thiện. Tuy nhiên, khi tâm siêu thế sinh khởi, cả ba tâm sở tiết chế đồng sinh cùng một lúc với tâm siêu thế ấy. Khi tâm đạo sinh khởi, ba tâm sở tiết chế đảm nhận chức năng của mình là chi đạo, cắt đứt duyên cho các nghiệp bất thiện tương ứng với mức độ giác ngộ đạt được. Chúng cũng sinh kèm các tâm quả. Như vậy, cả tám tâm siêu thế (hay bốn mươi) đều phải đồng sinh với cả ba tâm sở tiết chế.

Các tâm sở tiết chế không sinh kèm các tâm đại duy tác, bởi lẽ các vị A la hán đã hoàn toàn tận diệt tất cả các phiền não và không còn cần sự tiết chế bất thiện.

Các tâm sở tiết chế không sinh kèm tâm đại quả. Chúng sinh khởi đơn lẻ với tâm đại thiện ở khoảnh khắc có sự tránh xa bất thiện. Tâm đại quả là kết quả của tâm đại thiện không sinh kèm với các tâm sở tiết chế, nó không đảm nhận chức năng tiết chế bất thiện.

Tâm đại quả (quả thiện dục giới) khác với tâm quả sắc giới, tâm quả vô sắc giới và tâm quả siêu thế, những tâm quả này sinh kèm các tâm sở cùng loại với các tâm đã tạo ra chúng. Tâm thiện sắc giới là duyên nghiệp (kamma-paccaya) cho tâm quả sắc giới, nó có cùng các loại tâm sở, và cũng kinh nghiệm cùng đối tượng với các tâm thiện sắc giới tạo ra nó. Chúng được so sánh với thân và bóng của nó, bởi chúng tương tự nhau. Cũng như vậy với các tâm thiện vô sắc giới và tâm quả của chúng, các tâm thiện siêu thế và tâm quả của chúng. Tuy nhiên, tâm đại thiện và quả của nó, tức là tâm đại quả, lại không có cùng các tâm sở đồng sinh. Vì vậy, các tâm đại quả là quả của các tâm đại thiện tránh xa bất thiện không sinh kèm với các tâm sở tiết chế.

Các tâm sở tiết chế không sinh kèm tâm sắc giới và vô sắc giới, bởi vì ở khoảnh khắc của tâm đáo đại (mahaggata citta – tâm thiền), không có nghiệp qua thân hay khẩu, và vì vậy không cần sự tiết chế.

Hai tâm sở vô lượng bi và hỷ thuộc sáu tâm sở tịnh hảo không sinh kèm mọi tâm tịnh hảo không sinh khởi cùng nhau. Chúng sinh khởi khi tâm có đối tượng là chúng sinh hay con người, kinh nghiệm khổ đau (trong trường hợp chúng sinh đó là đối tượng của bi) hay hạnh phúc (trong trường hợp chúng sinh đó là đối tượng của hỷ). Các tâm sở vô lượng không sinh kèm tâm đại quả, với cùng lý do như với trường hợp của các tâm sở tiết chế. Chúng chỉ có thể sinh khởi đơn lẻ cùng tâm đại thiện hay tâm đại duy tác có chúng sinh hay con người làm đối tượng.

Bi và hỷ nằm trong tứ vô lượng tâm (brahma-vihāra), là những đề mục của an tịnh trong sự phát triển samatha, chúng là: sự phát triển của từ (mettā) là tâm sở vô sân; sự phát triển của bi (karuṇā) là tâm sở bi; sự phát triển của hỷ (muditā) là tâm sở hỷ; sự phát triển của xả (upekkhā) là tâm sở xả. Khi samatha được phát triển với một trong bốn đề mục vô lượng, tâm đại thiện sinh kèm với từ, bi, hỷ, xả có thể phát triển sự an tịnh khiến nó trở nên mạnh mẽ và vững vàng tới mức độ cận định và an chỉ định sinh kèm với

tâm sơ thiền. Nếu sự an tịnh được phát triển thêm nữa, tâm nhị thiền, tam thiền, tứ thiền có thể sinh khởi. Với sự phát triển của từ, bi và hỷ, có thể đắc được bốn tầng thiền đầu tiên (theo hệ thống ngũ thiền), nhưng không đắc được ngũ thiền. Các tâm thiền thuộc bốn tầng thiền đầu sinh kèm thọ hỷ, nhưng tâm ngũ thiền không sinh kèm thọ hỷ và chỉ sinh kèm thọ xả. Vì vậy, chỉ có xả vô lượng mới có thể trở thành đối tượng của tâm được phát triển đến ngũ thiền. Từ, bi, hỷ có thể là đề mục thiền của tâm thiền của bốn tầng thiền thấp hơn, trong khi ấy, xả có thể là đề mục thiền của tâm ngũ thiền.

Hai vô lượng bi và hỷ không sinh kèm tâm vô sắc giới, vì loại tâm này không có chúng sinh và con người là đối tượng. Chúng cũng không sinh kèm tâm siêu thế vì tâm này có niết bàn là đối tượng.

Tâm sở trí tuệ sinh khởi cùng với tất cả các tâm dục giới hợp với trí. Nó cũng sinh kèm các tâm sắc giới, vô sắc giới và siêu thế, là những tâm không thể sinh khởi mà không có trí tuệ.

Như vậy ta thấy rằng, tâm thiện dục giới luôn sinh kèm với các tâm sở biến hành tịnh hảo. Đôi lúc chúng sinh kèm với một trong ba tâm sở tiết chế khi chúng tránh xa bất thiện, đôi lúc chúng sinh kèm bi hoặc hỷ , và đôi lúc sinh kèm tâm sở trí tuệ. Khi ta phát triển samatha hay vipassanā, có tâm đại thiện hợp trí (sinh kèm với tâm sở trí tuệ).

PHỤ LỤC III: SẮC (RŪPA)

28 loại sắc

Sắc là pháp chân đế không biết gì cả. Sắc là pháp hữu vi, là pháp sinh và diệt. Cần có duyên phù hợp cho sự sinh khởi của sắc. Các sắc y sinh (upādāya rūpa) nương vào Tứ đại (mahā-bhūta rūpa) để sinh khởi. Tuy nhiên, phải có các nguyên nhân cho sự sinh khởi của các sắc y sinh và Tứ đại, chúng là các yếu tố nền tảng cho tất cả các sắc sinh khởi. Có bốn nguyên nhân hay yếu tố làm duyên (samuṭṭhāna) cho sự sinh khởi của sắc, đó là: nghiệp (kamma), tâm (citta), nhiệt độ (utu) và dưỡng chất (āhāra)

- Sắc bắt nguồn từ nghiệp được gọi là sắc do nghiệp sinh (kammajarūpa)[366].
- Sắc bắt nguồn từ tâm được gọi là sắc do tâm sinh (cittajarūpa)
- Sắc bắt nguồn từ nhiệt độ được gọi là sắc do nhiệt sinh (utujarūpa)
- Sắc bắt nguồn từ dưỡng chất được gọi là sắc do dưỡng chất sinh (āhārajarūpa)

Sắc do nghiệp sinh (kammajarūpa)

Sắc bắt nguồn từ nghiệp không bắt nguồn từ ba yếu tố còn lại. Có chín loại sắc do nghiệp sinh:

1. Nhãn căn (cakkhuppasāda rūpa)
2. Nhĩ căn (sotappasāda rūpa)
3. Tỷ căn (ghānappasāda rūpa)
4. Thiệt căn (jivhāppasāda rūpa)
5. Thân căn (kāyappasāda rūpa)
6. Sắc tính nữ (itthibhāva rūpa)
7. Sắc tính nam (purisabhāva rūpa)
8. Sắc ý vật (ý căn) (hadaya rūpa)
9. Sắc mạng căn (jīvitindriya rūpa)

Những thứ có vẻ có sự sống nhưng không bắt nguồn từ nghiệp thiện hoặc bất thiện, chẳng hạn như các loại thực vật khác nhau, không có sắc do nghiệp sinh.

Một số người không có tất cả các sắc do nghiệp sinh. Họ thiếu nhãn căn, nhĩ căn, tỷ căn, thiệt căn, thân căn, sắc tính nam hay sắc tính nữ. Tuy nhiên, với chúng sinh ở các cõi có ngũ uẩn (danh và sắc), phải có sắc ý vật làm căn cho tâm sinh khởi, và phải có sắc mạng căn. Sắc mạng căn sinh khởi với mỗi tổ hợp sắc (kalāpa) bắt nguồn từ nghiệp.

Với các chúng sinh thuộc cõi phạm thiên vô tưởng (asaññā satta)[367], chỉ có sắc mà không có danh. Chừng nào họ là các phạm thiên vô tưởng, tâm và các tâm sở không sinh khởi. Họ chỉ có các tổ hợp sắc cùng mạng căn. Họ không có các sắc là các căn (sắc thần kinh), giới tính hay ý căn.

Chín loại sắc do nghiệp sinh là các sắc y sinh (upādāya rūpa), chúng phải sinh khởi cùng tám sắc bất ly (avinibbhoga rūpa)[368]. Có các tổ hợp sắc bắt nguồn từ nghiệp như sau:

1. Nhóm thập sắc nhãn căn (cakkhudasaka[369] kalāpa) bao gồm tám sắc bất ly, nhãn căn và mạng căn.
2. Nhóm thập sắc nhĩ căn (sotadasaka kalāpa) bao gồm tám sắc bất ly, nhĩ căn và mạng căn.
3. Nhóm thập sắc tỷ căn (ghānadasaka kalāpa) bao gồm tám sắc bất ly, tỷ căn và mạng căn.
4. Nhóm thập sắc thiệt căn (jivhādasaka kalāpa) bao gồm tám sắc bất ly, thiệt căn và mạng căn.
5. Nhóm thập sắc thân căn (kāyadasaka kalāpa) bao gồm tám sắc bất ly, thân căn và mạng căn.
6. Nhóm thập sắc sắc tính nữ (itthibhāvadasaka kalāpa) bao gồm tám sắc bất ly, sắc tính nam và mạng căn.
7. Nhóm thập sắc sắc tính nam (purisabhāvadasaka kalāpa) bao gồm tám sắc bất ly, sắc tính nữ và mạng căn.
8. Nhóm thập sắc sắc ý vật (hadayadasaka kalāpa) bao gồm tám sắc bất ly, sắc ý vật và mạng căn.
9. Nhóm cửu sắc mạng căn (jīvitanavaka[370] kalāpa), bao gồm tám sắc bất ly và mạng căn

Các nhóm sắc do nghiệp sinh sinh khởi ở sát na sinh của thức tái tục tương ứng với cõi giới nơi ta tái sinh. Nghiệp tạo sắc ở cả ba tiểu sát na tâm, đó

là: sát na sinh (uppāda khaṇa), sát na trụ (tiṭṭhi khaṇa), sát na diệt (bhanga khaṇa)[371]. Nghiệp ngừng tạo ra sắc ngay trước khi chết, tức là từ sát na thứ mười bảy tính ngược lại từ tử thức. Như vậy tất cả các sắc do nghiệp sinh diệt cùng tử thức khi thọ mạng chấm dứt[372].

Đối với những chúng sinh tái sinh theo hình thức thai sinh ở cõi người, có ba tổ hợp sắc do nghiệp sinh sinh khởi cùng với thứcc tái tục. Ba tổ hợp sắc này là: nhóm thập sắc mạng căn, nhóm thập sắc thân căn, và nhóm thập sắc sắc tính. Khi bào thai phát triển, các sắc là các nhóm thập sắc nhãn căn, nhĩ căn, tỷ căn và thiệt căn sinh khởi ở thời điểm chín muồi.

Đối với những chúng sinh tái sinh theo hình thức hóa sinh (opapātika), không cần qua bố mẹ[373], như các chư thiên (deva), ngạ quỷ (peta), a tu la (asurakāya) và các chúng sinh tái sinh nơi địa ngục, sẽ có ngay tám nhóm sắc do nghiệp sinh. Do đó, họ có ngay toàn thân với các nhóm thập sắc sắc ý vật, thân căn và sắc tính, ngoài ra còn có nhóm thập sắc nhãn căn, nhĩ căn, tỷ căn và thiệt căn. Tuy nhiên, có thể rằng nghiệp không tạo duyên cho sự sinh khởi một số loại sắc cụ thể nào đó, và khi ấy, những sắc ấy sẽ thiếu ngay tại thời điểm tái sinh (paṭisandhi kāla) cũng như trong suốt kiếp sống ấy (pavatti kāla).

Với những chúng sinh tái sinh theo hóa sinh ở các cõi phạm thiên sắc giới, chỉ có bốn nhóm sắc do nghiệp sinh: nhóm thập sắc ý vật, nhãn căn, nhĩ căn và mạng căn. Không có tỷ căn, thiệt căn và thân căn. Đây là kết quả của việc đè nén dính mắc với các đối tượng dục giới bằng sức mạnh của tâm thiền, tạo duyên cho sự tái sinh ở cõi phạm thiên sắc giới.

Với các chúng sinh ở cõi phạm thiên vô tưởng (asaññā satta), chỉ có sắc, không có danh, sẽ chỉ có một tổ hợp sắc do nghiệp sinh là nhóm cửu sắc mạng căn. Một người tái sinh ở cõi phạm thiên vô tưởng đã phát triển ngũ thiền và từ bỏ dính mắc với danh. Vị ấy đã thấy hiểm họa của danh, vì chừng nào còn danh, ta vẫn có thể còn vướng vào phiền não; vì vậy vị ấy mong không có danh. Nếu kỹ năng chứng ngũ thiền của người ấy không bị suy thoái và thiện tâm ngũ thiền sinh khởi ngay trước tử thức, và vị ấy quay lưng lại với danh, tâm thiền sẽ tạo duyên cho tái sinh chỉ với sắc mà thôi (rūpa paṭisandhi) trong cõi phạm thiên vô tưởng, nơi vị ấy sẽ sống

trong năm trăm đại kiếp. Vì danh pháp không sinh khởi, vị ấy không thể cử động. Bất kể chết ở tư thế nào trước khi tái sinh ở cõi vô tưởng, vị ấy sẽ tái sinh như vậy khi rời khỏi cõi ấy. Khi ấy nghiệp thiện có thể tạo duyên cho thức tái tục và sắc do nghiệp sinh ở một cõi dục giới an lành. Chừng nào phiền não chưa được tận diệt, ta sẽ tiếp tục lăn lộn trong vòng tam luân của phiền não, nghiệp và quả.

Sắc do tâm sinh (cittaja rūpa)

Có sáu tổ hợp sắc bắt nguồn từ tâm:

1. Nhóm bát thuần sắc bất ly (suddhatthaka[374] kalāpa), một nhóm tám sắc chỉ bao gồm tám sắc bất ly (avinibbhoga rūpa). Khi sắc tái tục diệt đi, nó được tiếp nối bởi tâm hộ kiếp. Sắc do tâm sinh là bát thuần sắc bất ly được tạo ra ở sát na sinh (uppāda khaṇa) của tâm hộ kiếp đầu tiên, và sau đó, trong suốt kiếp sống, nó được tạo ra ở sát na sinh của mỗi tâm. Tuy nhiên, ngũ song thức không tạo ra sắc nào, chúng quá yếu để tạo ra sắc.
2. Nhóm cửu sắc thân biểu tri (kāya-viññatti), một tổ hợp gồm chín sắc, bao gồm tám sắc bất ly và thân biểu tri. Tâm hàm một ý nghĩa cụ thể tạo ra tổ hợp sắc này tại sát na sinh của nó.
3. Nhóm thập sắc khẩu biểu tri (vāci-viññatti), một tổ hợp gồm mười sắc, bao gồm tám sắc bất ly, khẩu biểu tri và âm thanh. Tâm là nguồn gốc cho âm thanh phát ra tạo nên tổ hợp sắc này tại sát na sinh.
4. Nhóm thập nhất sắc nhẹ (lahutā), một tổ hợp sắc gồm mười một sắc, bao gồm tám sắc bất ly và ba sắc thích ứng là sắc nhẹ, sắc nhu nhuyến (mudutā) và sắc thích ứng (kammaññatā). Tâm muốn thay đổi oai nghi tạo ra tổ hợp sắc này tại sát na sinh.
5. Nhóm thập nhị sắc thân biểu tri và nhẹ, một tổ hợp sắc gồm mười hai sắc, bao gồm tám sắc bất ly, ba sắc thích ứng, và thân biểu tri. Tâm muốn biểu lộ ý nghĩa bằng các cử chỉ trên thân khác nhau tạo ra tổ hợp sắc này tại sát na sinh.
6. Nhóm thập tam sắc khẩu biểu tri, âm thanh và nhẹ, một tổ hợp sắc gồm mười ba sắc, bao gồm tám sắc bất ly, ba sắc thích ứng, khẩu biểu tri và âm thanh. Tâm muốn phát ra một âm thanh cụ

thể tạo ra tổ hợp sắc này ở sát na sinh. Âm thanh ấy sinh khởi phụ thuộc vào các sắc thích ứng tại nhĩ căn[375].

Mỗi tổ hợp sắc do tâm sinh được tạo bởi tâm ở sát na sinh của nó, không ở sát na trụ, cũng không ở sát na diệt. Khi thức tái tục đã diệt đi, nó được tiếp nối bởi tâm hộ kiếp.

Tổng cộng có mười sáu tâm không tạo ra sắc. Chúng là: bốn tâm quả vô sắc giới, thức tái tục, ngũ song thức và tử thức của vị A La Hán.

Bốn loại tâm quả vô sắc giới không tạo ra sắc nào vì chúng là kết quả của thiện tâm thiền vô sắc thấy sự bất lợi của sắc, pháp bao vây bởi các phiền não. Người thấy hiểm họa và bất lợi của sắc phát triển thiện pháp vô sắc giới, pháp không có đối tượng liên hệ với sắc. Khi tâm quả vô sắc giới đảm nhận chức năng tái tục trong một trong các cõi vô sắc giới, không có duyên cho sự sinh khởi của bất cứ sắc nào.

Thức tái tục không tạo ra sắc do tâm sinh, vì nó là tâm đầu tiên trong một cõi giới và vì vậy, nó không có đủ sức mạnh để tạo nên sắc do tâm sinh.

Tử thức của vị A La Hán không tạo ra sắc vì đó là tâm cuối cùng của vòng sinh tử luân hồi, và do vậy, không còn duyên cho sự sinh khởi của sắc nữa

Sắc do nhiệt sinh (utujarūpa)

Có bốn tổ hợp sắc bắt nguồn từ nhiệt độ (utu), tức là hỏa đại.

1. Nhóm thuần bát sắc bất ly, là tổ hợp sắc bao gồm tám sắc bất ly. Như ta đã thấy, nghiệp tạo ra sắc nơi chúng sinh từ khoảnh khắc thức tái tục sinh khởi; nó tạo ra sắc ở cả ba sát na tâm: ở sát na sinh, ở sát na trụ và ở sát na diệt. Ở sát na trụ của thức tái tục, nhiệt hay hỏa đại hiện hữu trong tổ hợp sắc tạo duyên bởi nghiệp ở sát na sinh của thức tái tục đến lượt nó tạo ra các sắc mới. Nhiệt đang trụ, sau khi sinh khởi, tạo ra nhóm thuần bát bất ly, và kể từ đó, nhiệt tạo ra các sắc mới ở khoảnh khắc trụ của nó[376].
2. Nhóm cửu sắc âm thanh, là tổ hợp sắc gồm chín sắc, bao gồm tám sắc bất ly và âm thanh. Nếu âm thanh không phát khởi từ

tâm như trong trường hợp khẩu biểu tri, nó bắt nguồn từ nhiệt, chẳng hạn như âm thanh của xe cộ, hay của thác nước.

3. Nhóm thập nhất sắc nhẹ, là tổ hợp sắc gồm mười một sắc, bao gồm tám sắc bất ly và ba sắc thích ứng. Nhiệt độ là một trong các nhân tố khiến sắc nhẹ, mềm và dễ sử dụng. Nếu nhiệt độ không cân bằng, tức là không phải nhiệt độ phù hợp, sẽ tạo ra bệnh tật. Ngay cả nếu tâm muốn tạo ra sắc để có thể cử động chân tay, nó không thể làm được điều ấy nếu không có các sắc thích ứng được tạo duyên bởi nhiệt độ phù hợp.
4. Nhóm thập nhị sắc âm thanh và nhẹ, là tổ hợp sắc gồm mười hai sắc, bao gồm tám sắc bất ly, ba sắc thích ứng và âm thanh. Khi có âm thanh do các ngón chạm nhau hay vỗ tay, có các sắc thích ứng sinh khởi cùng âm thanh.

Sắc do dưỡng chất sinh (āhārajarūpa)

Sắc do dưỡng chất sinh bắt nguồn từ sắc dưỡng chất (āhāra), là tinh túy hiện hữu trong thực phẩm bao gồm các vật thực có thể được nuốt (kabalinkāra[377] āhāra). Các tổ hợp sắc do dưỡng chất sinh chỉ sinh khởi trong thân của chúng sinh hữu tình. Có hai loại tổ hợp sắc do dưỡng chất sinh:

1. Nhóm thuần bát sắc bất ly, bao gồm chỉ tám sắc bất ly.
2. Nhóm thập nhất sắc nhẹ, là một tổ hợp sắc gồm mười một sắc, bao gồm tám sắc bất ly và ba sắc thích ứng. Ngoài tâm và nhiệt độ có thể tạo ra ba sắc thích ứng, dưỡng chất cũng tạo ra những sắc này. Kể cả khi nhiệt độ, cái làm phát khởi các sắc thích ứng, ở mức nhiệt phù hợp, nhưng nếu thiếu dưỡng chất, các sắc thích ứng sẽ không có đủ sức mạnh để khiến một người cử động chân tay dễ dàng và nhanh nhẹn.

Sắc do dưỡng chất sinh có thể sinh khởi khi dưỡng chất trong vật thực đã được thẩm thấu, và, ở sát na trụ, sắc dưỡng chất có thể tạo ra các sắc khác[378].

Tóm tắt các sắc có nguồn gốc từ một trong bốn yếu tố

Tám sắc bất ly có nguồn gốc từ cả bốn yếu tố. Một số tổ hợp sắc bắt nguồn từ nghiệp, một số từ tâm, một số từ nhiệt độ, một số từ dưỡng chất, như sau:

- Năm sắc thần kinh do nghiệp sinh.
- Hai sắc giới tính do nghiệp sinh.
- Sắc ý vật do nghiệp sinh.
- Mạng căn do nghiệp sinh.
- Ba sắc thích ứng do cả ba yếu tố, một số tổ hợp sắc do tâm sinh, một số do nhiệt độ sinh, và một số do dưỡng chất sinh.
- Hai sắc biểu tri (viññatti rūpa) chỉ do nghiệp sinh.
- Âm thanh có thể do hai yếu tố, một số tổ hợp do tâm sinh, và một số do nhiệt độ.
- Sắc không gian (akāsa) ngăn cách các tổ hợp sắc do cả bốn yếu tố. Nó do nghiệp sinh khi ngăn cách các tổ hợp sắc do nghiệp sinh. Cũng như vậy, nó do tâm, nhiệt độ hay dưỡng chất sinh khi nó ngăn cách các tổ hợp sắc do tâm, nhiệt độ hay dưỡng chất sinh.
- Bốn sắc tướng trạng (lakkhaṇa) (sinh, trụ, hoại, diệt) không do bất cứ yếu tố nào trong bốn yếu tố này, vì chúng chỉ là các đặc tính của mười tám sắc có đặc tính (sabhāva rūpa)[379].

Phân loại các sắc

28 loại sắc có thể được phân loại theo nhiều cách khác nhau.

Chúng có thể được phân chia thành sắc có đặc tính và sắc không có đặc tính:

Sắc có đặc tính (sabhāva rūpa), 18 sắc với đặc tính riêng của chúng: 8 sắc bất ly, 5 sắc thần kinh, 2 sắc giới tính, sắc ý vật, mạng căn và âm thanh

Sắc không có đặc tính (asabhāva rūpa), 10 sắc không có đặc tính riêng: 3 sắc thích ứng, 2 sắc biểu tri, sắc không gian và 4 sắc tướng trạng.

Sắc có thể được phân chia thành nội (ajjhattika) và ngoại (bāhira):

Sắc nội (ajjhattika rūpa), là 5 sắc thần kinh

Sắc ngoại (bāhira rūpa) là 23 loại sắc còn lại

Sắc có thể được phân chia thành vật (vatthu) và phi vật (avatthu):

Sắc vật (vatthu rūpa), là 6 sắc nơi tâm sinh khởi, tức là 5 sắc thần kinh và sắc ý vật.

Sắc phi vật (avatthu rūpa), là 22 sắc còn lại

Sắc có thể được phân chia thành môn (dvāra) hoặc phi (advāra) môn, tức là làm môn hoặc không làm môn cho đối tượng được kinh nghiệm:

Sắc môn (dvāra rūpa), là 5 sắc thần kinh, là môn qua đó một đối tượng dục giới được tiếp nhận, và hai sắc có thể làm môn cho nghiệp là thân biểu tri và khẩu biểu tri.

Sắc phi môn (advāra rūpa), là 21 sắc còn lại.

Sắc có thể được chia thành căn (indriya) và phi căn (anindriya):

Sắc căn (indriya rūpa), 8 sắc làm lãnh đạo, mỗi sắc có khả năng riêng trong nhiệm vụ, lãnh địa của chúng. Đó là 5 sắc thần kinh, 2 sắc giới tính, và sắc mạng căn.

Sắc phi căn (anindriya rūpa), là 20 sắc còn lại.

Sắc có thể được phân chia thành thô (oḷārika) và tế (sukhuma):

Sắc thô (oḷārika rūpa), là 12 sắc bao gồm 7 sắc cảnh giới (visaya rūpa) (các sắc là đối tượng được kinh nghiệm qua ngũ căn)[380] và 5 sắc thần kinh

Sắc tế (sukhuma rūpa), là 16 sắc còn lại.

Sắc có thể được phân chia thành gần (santike) hay xa (dūre):

Sắc gần (santike rūpa), là các sắc có thể được suy xét, hiểu và xuyên thấu, đó là 5 sắc thần kinh và 7 sắc visaya.

Sắc xa (dūre rūpa), là các sắc khó xuyên thấu, đó là mười sáu sắc còn lại.

Sắc có thể được phân chia thành các sắc có thể in dấu (sappaṭigha) hoặc không (asappaṭigha):

Sắc in dấu (sappaṭigha rūpa)[381], là 12 sắc, đó là 5 sắc thần kinh có thể được in dấu bởi đối tượng, và 7 sắc visaya là các đối tượng có thể in dấu.

Sắc không in dấu (asappaṭigha rūpa), là 16 sắc còn lại không thể in dấu hoặc được in dấu.

Sắc có thể được phân chia thành bắt đối tượng bên ngoài (gocāraggāhika rūpa) và không bắt đối tượng bên ngoài (agocāraggāhika rūpa)[382]:

Sắc bắt đối tượng (gocāraggāhika rūpa), là 5 sắc có thể được in dấu bởi các đối tượng bên ngoài, đó là 5 sắc thần kinh.

Sắc không bắt đối tượng (agocāraggāhika rūpa), là 23 sắc còn lại không thể được in dấu bởi bất cứ đối tượng nào.

Sắc có thể được phân chia thành có thể tách rời (avinibbhoga) và không thể tách rời (sinibbhoga rūpa).

Sắc bất ly (avinibbhoga), là 8 sắc không thể tách rời.

Sắc khả ly (sinibbhoga rūpa), là 20 sắc có thể tách rời, đó là 20 sắc còn lại.

CÂU HỎI CHO PHẦN PHỤ LỤC

1. Liệu có phải tất cả các tâm không sinh kèm các nhân vô tham, vô sân và vô si đều là tâm bất thiện?

2. Tâm bất tịnh hảo và tâm bất thiện khác nhau như thế nào?

3. Có bao nhiêu tâm bất tịnh hảo? Đó là những tâm nào?

4. Loại tâm nào đảm nhận chức năng xác định (votthapana)?

5. Ngũ môn hướng tâm thuộc loại chủng loại nào?

6. Khi âm thanh in dấu lên nhĩ căn, tâm đầu tiên kinh nghiệm âm thanh đó là tâm nào?

7. Loại tâm nào sinh trước tiếu sinh tâm?

8. Ý môn hướng tâm có phải là ý môn không?

9. Ý môn hướng tâm có bao nhiêu chức năng? Nó sinh khởi qua bao nhiêu môn? Nó kinh nghiệm những đối tượng nào?

10. Pháp chân đế nào là nhân (hetu)?

11. Nhân (hetu) thuộc uẩn nào?

12. Niết bàn là có nhân (hetu) hay không-là-nhân (na-hetu)? Nó là vô nhân (ahetuka) hay hữu nhân (sahetuka)?

13. Các pháp nào là không-là-nhân (na-hetu) và không phải là hành uẩn?

14. Bao nhiêu nhân (hetu) là hành uẩn?

15. Các pháp chân đế là nhân (hetu) thuộc uẩn nào?

16. Tâm siêu thế có phải là pháp vô vi không?

17. Thiện pháp thuộc uẩn nào?

18. Pháp vô ký (avyākata dhamma) thuộc uẩn nào?

19. Có uẩn nào không phải là pháp vô ký không?

20. Có pháp vô ký nào không phải là uẩn không?

21. Có pháp thiện nào không phải là uẩn không?

22. Tâm bất thiện sinh khởi tại cõi phạm thiên sắc giới thuộc về chủng loại nào?

23. Tâm sở thọ thuộc về cõi (bhūmi) nào?

24. Niết bàn có phải là thọ không? Hãy giải thích câu trả lời của bạn

25. Những tâm sở nào không sinh kèm thọ tâm sở?

26. Cõi thức nào chỉ có một chủng loại (jāti)?

27. Cõi thức nào có hai chủng loại?

28. Cõi thức nào có ba chủng loại?

29. Có phải sắc phát khởi bởi tâm si căn sinh khởi bởi nhân duyên (hetu-paccaya) hay không?

30. Tâm sở si sinh kèm tâm si căn có phải là hữu nhân (sahetuka) hay không?

Tất cả phần dịch Kinh được lấy từ bản dịch của Hòa Thượng Thích Minh Châu

Mọi góp ý xin gửi về
vietnamdhammahome@gmail.com

Xin trân trọng cảm ơn!

NHÀ XUẤT BẢN VĂN HÓA THÔNG TIN
43 Lò Đúc, Hai Bà Trưng, Hà Nội
ĐT: (84-4) 3826 4725 - 3971 6462
Website: www.nxb-vhtt.com.vn

Chịu trách nhiệm xuất bản:
LÊ TIẾN DŨNG

Biên tập: NGUYỄN HƯỜNG
Bìa: VIETNAM DHAMMA HOME
Trình bày: NHƯ LOAN
Sửa bản in: VIETNAM DHAMMA HOME

In 1. 000 cuốn, khổ 13, 5 x 20, 5 cm, tại DNTN In Hà Phát. Số đăng kí KHXB: 1957-2014/CXB/01-161/VH. Quyết định xuất bản số: 1290/QĐ-VHTT/KH cấp ngày 23/09/2014. Mã số ISBN: 978-604-50-3982-3. In xong và nộp lưu chiểu quý IV năm 2014.

Notes

[←1]

Xem thêm Chú giải Bộ Pháp Tụ (Atthasālinī), phần giới thiệu (§ 26).Giáo lý được kết tập (chưa được viết ra thành văn bản) bao gồm chín thể tài có được nhắc tới trong kinh điển, chẳng hạn như trong Trung BộKinh (Số 22, Kinh ví dụ con rắn).

[←2]

Thuật ngữ Pāli “Sutta” có nghĩa là “cái được nghe” (Phật ngôn được nghe).

[←3]

Tam Tạng (Tipiṭaka) là ba phần của Giáo Lý, bao gồm: Tạng Luật(Vinaya), Tạng Kinh (Suttanta) và Tạng Vi Diệu Pháp. Khi Giáo lýđược phân thành chín thể tài, tạng Luật (Vinaya) là một phần của Kinh (Sutta). Cuốn Chú giải Bộ Pháp Tụ nhắc đến Sutta-Vibhaṅga (Phântích giới bổn) và Parivāra (Yết ma và truyền giới pháp) trong phầnSutta (Kinh), và những phần này thuộc về Tạng Luật.

[←4]

Trong *Chú Giải Bộ Pháp Tụ*, con số là một trăm mười hai.

[←5]

P.T.S đã chỉnh lý và dịch hai cuốn này thành ba phần, gọi là *Sutta Vibhaṅga (Phân tích giới bổn)*.

[←6]

Nikāya có nghĩa là “thân” hay “tập hợp”.

[←7]

Bản tiếng Anh của P.T.S được dịch với tựa đề là "*Đôi Thuyết Của Đức Phật*".

[←8]

Bản tiếng Anh được in làm ba tập.

[←9]

Bản tiếng Anh được in làm năm tập.

[←10]

Bản tiếng Anh được in làm năm tập.

[←11]

Bộ này bao gồm mười sáu phần đã được chỉnh lý in thành ba tập, nhưng vẫn có phần chưa được dịch sang tiếng Anh.

[←12]

Các phần này được xuất bản bằng tiếng Pāli, nhưng chưa có bản tiếng Anh.

[←13]

Đã được dịch sang tiếng Anh và hiệu đính bởi P.T.S thành một tập cùng với bản dịch của chú giải của nó, cuốn *Minh Họa Ý Nghĩa Tối Hậu*.

[←14]

Có nhiều bản dịch tiếng Anh của tài liệu này.

[←15]

Đại Nghĩa Tích (Mahā-Niddesa) và *Tiểu Nghĩa Tích (Cūḷa-Niddesa)* chưa được dịch sang tiếng Anh

[←16]

Cuốn này chưa được dịch sang tiếng Anh

[←17]

Chú giải cho *Kinh Tiểu Tụng (Khuddakapātha)* đã được dịch sang tiếng Anh, nhưng chú giải cho *Kinh Tập (Sutta Nipāta)* thì chưa được dịch sang tiếng Anh.

[←18]

Các bản đã được dịch sang tiếng Anh gồm: *Chú giải Cảm Hứng Ngữ*, *Chú giải Chuyện Thiên Cung*, *Chú giải Chuyện Ngạ Quỷ*, *Chú giải Trưởng Lão Ni kệ*.

[←19]

Trong bản tiếng Anh của *Tiền Thân Đức Phật* có thêm một phần của Chú giải.

[←20]

In làm hai tập.

[←21]

In làm hai tập.

[←22]

Yamaka có nghĩa là “đôi”. Bộ này chưa được dịch ra tiếng Anh.

[←23]

Một phần của *Bộ Duyên Hệ* đã được dịch ra tiếng Anh. Ngoài ra cũng có cuốn *"Hướng dẫn tìm hiểu Bộ Duyên Hệ" (Guide to Conditional Relations)* gồm hai tập của U Narada (Miến điện) lý giải một phần của Bộ này. Hiện này cuốn sách này đã hết lưu hành.

[←24]

Mới chỉ có Chú giải của Bộ "*Những Điểm Dị Biệt*" được dịch sang tiếng Anh, với tựa đề "*Chú Giải Đối Ngữ*" *(Debates Commentary*).

[←25]

Ngài sống vào thế kỷ thứ năm Tây lịch, và ngự tại Đại tu viện Anurādhapura, Srilanka

[←26]

Thera (trưởng lão) là bậc huynh bá trong hàng xuất gia, là vị tỳ kheo đã được thọ giới từ ít nhất mười năm.

[←27]

Ấn bản của P.T.S đề xuất rằng niên đại của cuốn này nằm trong giai đoạn thế kỷ 8 đến thế kỷ 12 sau C.N

[←28]

Tôi cũng có thể thêm vào danh sách này cuốn *Nettippakaraṇa*, được dịch sang tiếng anh là *Hướng dẫn (The Guide)* bởi nhà xuất bản P.T.S và *Peṭakopadesa* (có nghĩa là *Disclosure of the Pitaka – Hé mở về Tạng*) vẫn chưa được dịch ra tiếng Anh. Theo truyền thống, những cuốn này được biên soạn bởi một trường phái có nguồn gốc từ đại đức Mahā-Kaccana (Đại Ca Chiên Diên), một trong các bậc đại đệ tử của Phật. Dhammapāla đã viết một chú giải về cuốn *Netti*, có thể vào thế kỷ thứ 5 sau C.N

[←29]

Trường Bộ Kinh (*Dīgha Nikāya*), Phần II, Số 16, Kinh *Đại Bát Niết Bàn*.

[←30]

iểu Bộ Kinh (Khuddaka Nikāya), Ph ần II, *Kinh Phật Thuyết Như Vậy (Itivuttaka)*, Quyển III, Chương V, Số 3. "Như lai" (Tathāgata) là một danh hiệu của đức Phật.

[←31]

Có tám loại tâm siêu thế chứng ngộ niết bàn là pháp siêu thế. Có bốn giai đoạn giác ngộ, với mỗi giai đoạn, có hai loại tâm siêu thế là tâm đạo và tâm quả. Điều này sẽ được giải thích kỹ hơn trong các phần sau.

[←32]

Cuộc đời phạm hạnh (brahma cariya) là cuộc sống của người phát triển tứ niệm xứ, phát triển hiểu biết đúng về các thực tại, để trở thành bậc A la hán.

[←33]

Đức Phật toàn giác, người tự mình chứng ngộ và có thể dậy chân lý cho những người khác.

[←34]

Theo *Abhidhammattha-vibhāvinī-ṭīkā*.

[←35]

“Satta” là chúng sinh và “upakāra” là giúp đỡ.

[←36]

Tâm đạo là tâm siêu thế kinh nghiệm niết bàn và tận diệt phiền não. Tâm này được đi kèm với trí, và được gọi là trí đạo (magga-ñāna).

[←37]

Các năng lực này là trí tuệ toàn hảo của Ngài, chẳng hạn như trí biết nghiệp và quả của nghiệp, trí phân tích giới (dhātu), trí phân tích các uẩn (khandha), các căn, trí biết được căn cơ của các chúng sinh, túc mạng minh (trí nhớ được tiền kiếp), thiên nhãn minh (trí biết được sự sinh diệt của các chúng sinh), lậu tận minh (trí biết được sự tận diệt của mọi phiền não) (*Trung Bộ Kinh*, No12, *Đại Kinh Sư Tử Hống*)

[←38]

Kể cả các vị A la hán, những người không còn phiền não, vẫn có thể có các hành xử không tao nhã, chẳng hạn như nói nhanh hay chạy, do các tích lũy quá khứ. Những hành xử ấy không được tạo duyên bởi tâm bất thiện, vì các vị ấy đã hoàn toàn tận diệt phiền não.

[←39]

Xem thêm *Trường Bộ Kinh* (Số 30, *Ba mươi hai tướng tốt của bậc Đại Nhân*).

[←40]

Nhân Chế Định (hay *Nhân Thi Thuyết*) (*Puggala Paññatti*), Chương I, Phân chia các loại người theo Một, § 28-29. "Pacceka" xuất phát từ tiếng Pāli "paṭi eka" (tự mình). "Eka" có nghĩa là "một mình"

[←41]
Trong kiếp ấy [VDH]

[←42]

Người này đã cố giết hại Đức Phật vài lần.

[←43]

"Dhamma" có nhiều nghĩa; nó không chỉ có nghĩa là "Giáo Pháp". Trong bối cảnh này, "dhamma" có nghĩa là "tất cả những gì là thật, thực tại"

[←44]

Trường Bộ Kinh , Số 16, Kinh *Đại Bát Niết bàn*, chương V, § 144.

[←45]

Điều này sẽ được giải thích rõ về sau.

[←46]

Thuật ngữ Pāli “paramattha” xuất phát từ “parama” (cao nhất, tối thượng) và “attha” có nghĩa là “nghĩa”. Paramattha dhammas có nghĩa là các pháp chân đế, hay thực tại theo nghĩa tối hậu.

[←47]

Vi Diệu Pháp (Abhidhamma) là tên của phần thứ ba của *Tam Tạng (Tipiṭaka)*, có nghĩa là "Thắng Pháp", Pháp chi tiết. Nó đề cập tới các thực tại tối hậu, khác với các thực tại chế định. Thực tại tối hậu, hay paramattha dhamma, cũng có thể được gọi là "Vi Diệu Pháp".

[←48]

"Cakkhu" có nghĩa là "mắt", và "pasāda" có nghĩa là độ nhạy, hay "căn". Sắc nhãn căn (cakkhu pasāda rūpa) có khả năng tiếp nhận sự in dấu của màu.

[←49]

Bộ Pháp Tụ (Dhammasaṇgani), Quyển III, phần II, §1309-1310.

[←50]

Sati là tâm sở chánh niệm. Chức năng của nó sẽ được giải thích sau.

[←51]

Bộ Pháp Tụ, quyển II, chương I,§ 595.

[←52]

Sắc có thể được tạo bởi một trong bốn yếu tố là nghiệp, tâm, nhiệt độ và dưỡng chất.

[←53]

Tất cả các sắc khác ngoài tứ đại đều là các sắc y sinh vì chúng không thể sinh khởi mà không có tứ đại.

[←54]

"Sa" tiếng Pāli có nghĩa là "với" và "bhāva" có nghĩa là "tính chất". Cũng có các sắc không có đặc tính (asabhāva rūpa) được tính trong 28 loại sắc nhưng không phải là các sắc riêng biệt với tính chất riêng của mình, chúng có các phẩm chất đặc biệt gắn liền với các sắc khác. Chúng sẽ được giải thích thêm về sau.

[←55]

“Lakkhaṇa” có nghĩa là “tính chất”.

[←56]

"Upa" có nghĩa là "đầu tiên", và "caya" có nghĩa là "chất đống, tích lũy".

[←57]

“Santati” có nghĩa là tương tục.

[←58]

"A" trong tiếng Pāli có nghĩa là "không". Asabhāva có nghĩa là "không có đặc tính riêng.

[←59]

"Vikāra" có nghĩa là "thay đổi"

[←60]

Tiểu Bộ Kinh , *Kinh Phật Thuyết Như Vậy*, chương Hai Pháp, phẩm II. "Vāna" có nghĩa là "dệt" hay "tham". "Ni" là một tiếp đầu ngữ có nghĩa "phủ định". Một gốc từ khác là: "vā" có nghĩa là "thổi"; "Nibbāna" có nghĩa là "tắt ngấm".

[←61]

Ngũ uẩn là sắc uẩn (rūpakkhadha), thọ uẩn (vedanākkhandha), tưởng uẩn (saññākkhandha), hành uẩn (saṅkhārakkhandha) (bao gồm tất cả các tâm sở trừ thọ và tưởng), và thức uẩn (bao gồm tất cả các tâm).

[←62]

Chừng nào còn phiền não thì chừng ấy còn duyên cho tái sinh. Khi tất cả các phiền não đã được tận diệt, sẽ có sự chấm dứt của vòng sinh tử luân hồi, ngũ uẩn sẽ không còn sinh khởi trở lại nữa.

[←63]

Tiểu Bộ Kinh , Kinh Phật Thuyết Như Vậy, chương Hai Pháp, phẩm II và các chú giải của nó.

[←64]

"Sa" có nghĩa là "với", "upādi" có nghĩa là "nền tảng của cuộc sống" hay các uẩn, "sesa" có nghĩa là "tàn dư". "An" ở đây là phủ định khía cạnh trước của niết bàn.

[←65]

Kinh Phật Thuyết Như Vậy cùng Chú giải.

[←66]

Trường Bộ Kinh , số 16. *Kinh Đại Bát Niết Bàn*.

[←67]

“Vimokkha” có nghĩa là “giải phóng, giải thoát”.

[←68]

Các pháp sinh và diệt không phải là lạc, chúng không đáng bám víu vào, chúng là khổ (dukkha). Người chứng ngộ đặc tính dukkha ngay trước khi đắc niết bàn được giải thoát bởi "vô c ầu".

[←69]

Các pháp là vô ngã.

[←70]

Tiểu Bộ Kinh , *Đạo Vô Ngại Giải*, Phần I, Luận về giải thoát, chương V, *Phần tụng thứ ba*, §65-66.

[←71]

Tạng Luật IV, *Đại phẩm* I, §39.

[←72]

Saṅkhāra xuất phát từ “Saṅkhāroti” có nghĩa là “tạo thành”.

[←73]

Sankhata là quá khứ phân từ của “sankharoti”, có nghĩa là “cái đã được tạo thành”.

[←74]

Tăng Chi Bộ Kinh, Chương Ba Pháp, phẩm V, §47.

[←75]

Bộ Pháp Tụ, quyển III, Phần I, chương III. Thuật ngữ "saṅkhāra dhamma" và "sankhata dhamma" cùng chỉ về các thực tại, nhưng chúng được sử dụng để giải thích rõ hơn bản chất của các pháp hữu vi. "Saṅkhāra dhamma" chỉ pháp phụ thuộc vào các pháp khác cho sự sinh khởi của nó, còn "sankhata dhamma" chỉ pháp, ngoài tính chất do duyên khởi, còn là pháp sinh và diệt.

[←76]

Tiểu Bộ Kinh , *Đại Nghĩa Tích*, *Kinh Thanh Tịnh (Suddhatthaka Sutta)*, Số 4. Xem thêm *Kinh Pháp Cú*, Phần I (vần 277-280)

[←77]

Tương Ưng Bộ Kinh, Thiên Đại Phẩm, chương IV, *Tương Ưng Căn*.

[←78]

Tương Ưng Bộ Kinh, Thiên Nhân Duyên, *Tương Ưng Nhân Duyên*, §87 *Vakkali*.

[←79]

Tiểu Bộ Kinh , Cảm Ứng Ngữ, chương V, §5, *Kinh Uposatha* §54-55.

[←80]

“Vi” là tiếp đầu ngữ ở đây có nghĩa phủ định.

[←81]

Đạo Vô Ngại Giải, Phần I, chương I, *Giải Về Trí*, mục 1, số 18

[←82]

Tiếp đầu ngữ "a" có nghĩa phủ định. Xem thêm *Tăng Chi Bộ Kinh, Chương Ba Pháp*, V, §47

[←83]

Thuật ngữ Pāli “lujjati” có nghĩa là “sẽ tan hoại”, gắn liền với nghĩa trong từ “loko” (thế gian). Có thể xem trong *Tương Ưng Bộ Kinh,* Thiên sáu xứ, Tương ưng sáu xứ, b, phẩm Channa, 84, *Biến Hoại*.

[←84]

"Uttara" có nghĩa là "cao hơn", "vượt qua". "Lokuttara" vì vậy có nghĩa là "vượt lên trên thế gian", "siêu thế". Các tâm kinh nghiệm niết bàn đều là các tâm siêu thế. Điều này sẽ được giải thích thêm sau.

[←85]

Bộ Phân Tích, Chương I, *Phân Tích Uẩn*. §1-68.

[←86]

Bộ Pháp Tụ, Quyển III, Phần II, Phụ lục II, và Quyển III, Phần I, Chương III, §1086.

[←87]

Một nhóm phiền não.

[←88]

Phát âm là “chi-ta”

[←89]

Tâm (citta) đồng sinh cùng các tâm sở (cetasika) kinh nghiệm cùng một đối tượng, nhưng tâm dẫn đầu trong việc nhận biết đối tượng.

[←90]

Những từ đồng nghĩa như vậy được đưa ra trong *Đại Nghĩa Tích (Mahā-Niddesa)*, Kinh *Pasūra* (Số 319).

[←91]

Niệm thân, niệm thọ, niệm tâm và niệm pháp.

[←92]

Các tâm kinh nghiệm các đối tượng qua sáu căn sinh khởi trong các tiến trình, và mỗi tâm đảm nhận một chức năng riêng trong tiến trình đó.

[←93]

Chúng ta thấy đoạn viết tương tự trong "*Đạo Vô Ngại Giải*", cuốn *Saddhammappakāsinī*, liên quan đến *Luận Về Hơi Thở*, trong phần 4, "Ba mươi hai loại trí của người vun bồi chánh niệm", rằng mỗi tâm, kể cả tâm bất thiện, có thể được gọi là "paṇḍaram". Về tâm hộ kiếp được gọi là "sáng lấp lánh" (phabassaraṃ), cuốn *Chú Giải Bộ Pháp Tụ* tham chiếu tới kinh *Tăng Chi Bộ*, I,10 "Này các tỳ kheo, tâm sáng lấp lánh, nhưng bị ô nhiễm bởi các ô nhiễm thình lình". Tâm hộ kiếp là tâm quả không kinh nghiệm các đối tượng bên ngoài, vì vậy các sở tâm bất thiện không đồng sinh với nó. Khi ấy, hiển nhiên là tâm sáng lấp lánh và trong sáng, paṇḍaram. Nhưng kể cả khi tâm sinh khởi cùng phiền não, nó khác với phiền não, bản chất của nó là trong sáng. Cuốn *Atthasālinī* có nói, trong cùng phần đó: "Dù bất thiện, nó vẫn trong sáng vì nó có nguồn gốc từ đó, giống như nhánh của sông Hằng thì giống sông Hằng (Ganga), nhánh của sông Godhāvarī thì giống sông Godhāvarī". Kể cả khi tâm sinh khởi cùng phiền não, nó không bị mất tính chất trong sáng của nó, cũng giống như nước sông nhánh là một với nước của sông mẹ. Tâm chỉ biết rõ đối tượng

[←94]

Chánh niệm là một tâm sở không quên thiện pháp. Có nhiều mức độ của chánh niệm. Chánh niệm của tứ niệm xứ không quên, hay biết các đặc tính của danh và sắc.

[←95]

Có sáu sắc là vatthu (căn, cơ sở). Ngũ căn là cơ sở cho ngũ thức, và tâm cơ là cơ sở cho tất cả các tâm khác. Vatthu không phải là xứ, xứ bao gồm cả danh và sắc.

[←96]

“Saha” có nghĩa là “cùng nhau”, và “jāta” có nghĩa là “sinh khởi”

[←97]

Tâm là một trong bốn nhân tố cho sự sinh khởi của sắc. Các yếu tố khác là nghiệp, nhiệt độ và dưỡng chất. Tâm tạo nên các tổng hợp sắc bao gồm các sắc bất ly, và các nhóm sắc có thêm các loại sắc khác trong đó nữa.

[←98]

Hiệp thế (lokiya) là không phải là siêu thế. Tâm siêu thế kinh nghiệm niết bàn. Các tâm không phải là tâm siêu thế là hiệp thế. Điều này sẽ được giải thích kỹ ở chương 23.

[←99]

Thay cho tâm đại thiện, các vị A la hán có tâm đại duy tác.

[←100]

Trong ngữ cảnh này, thuật ngữ Pāli “cito” hay “cita” xuất phát từ “cināti” được sử dụng. Nghĩa của nó là “tích lũy”.

[←101]

Thiện, bất thiện, quả và duy tác (không phải là nhân cũng không phải là quả). Điều này sẽ được giải thích thêm ở phần sau.

[←102]

Các thuật ngữ Pāli khác nhau được sử dụng ở đây đều xuất phát từ từ "citta" (tâm) và chúng thể hiện các khía cạnh khác nhau của tâm.

[←103]

Trong một tiến trình tâm, có bảy tốc hành tâm, có thể là các tâm thiện hoặc các tâm bất thiện, ngoại trừ trường hợp của bậc A la hán. Điều này sẽ được giải thích kỹ hơn ở phần sau.

[←104]

Thay cho tâm đại thiện, các vị A la hán có tâm đại duy tác.

[←105]

Như sẽ được giải thích sau, trong một tiến trình tâm, ngoại trừ trường hợp của bậc A la hán, có thông thường bảy tâm tốc hành, hoặc là thiện, hoặc là bất thiện sinh khởi tiếp nối nhau.

[←106]

Bậc A la hán không tạo nghiệp có thể trổ quả. Vị ấy đã chấm dứt vòng sinh tử luân hồi. Vị ấy không còn các tâm thiện hay bất thiện.

[←107]

Tâm hộ kiếp ấy không kinh nghiệm sắc in dấu lên căn, nhưng bị tác động hay khuấy động bởi sắc ấy, vì chỉ sau đó một khoảng thời gian vô cùng ngắn, các tâm lộ sẽ sinh khởi.

[←108]

Tâm bất thiện và tâm thiện sinh và diệt, nhưng xu hướng thiện và bất thiện được tích lũy; các xu hướng được tích lũy là duyên cho sự sinh khởi của tâm thiện và bất thiện.

[←109]

Trong tiếng Pāli, “pañca” có nghĩa là “năm”, “dvāra” có nghĩa là “cửa”, và “āvajjana” có nghĩa là “hướng”

[←110]

Năm môn là sắc, còn ý môn là danh.

[←111]

"Javāna" (tốc hành) cũng được dịch là "đổng lực".

[←112]

Ta có thể tạo thiện pháp nhưng không có sự phát triển của Bát Chánh Đạo, không có hiểu biết đúng về danh và sắc. Khi ấy sẽ không có sự tận diệt phiền não, không chấm dứt được vòng sinh tử luân hồi.

[←113]

Đây là sự đối nghịch của ācayagāmin (tích lũy).

[←114]

Đó là trường hợp tiến trình không trọn vẹn, sẽ được giải thích trong phần sau.

[←115]

Mỗi tâm là vô gián duyên (anantara-paccaya), là duyên cho sự sinh khởi của tâm tiếp theo.

[←116]

Xem Chương 2.

[←117]

Trong mỗi cặp tâm (song thức), một tâm là tâm quả thiện và một tâm là tâm quả bất thiện.

[←118]

Chúng kinh nghiệm đối tượng được kinh nghiệm bởi các tốc hành tâm của kiếp trước.

[←119]

Đó là trường hợp khi tiến trình tâm ngũ môn là trọn vẹn, với các tâm mót ở cuối.

[←120]

Có năm sắc là các sắc thần kinh (sắc giác quan) (pasāda rūpa) có thể tiếp nhận được sự in dấu của các đối tượng tương ứng.

[←121]

Hộ kiếp dứt dòng là tâm hộ kiếp, không phải là tâm lộ. Nó không kinh nghiệm đối tượng được kinh nghiệm bởi các tâm thuộc tiến trình ngũ môn hay ý môn. Nó chỉ đi trước ý môn hướng tâm, nó chỉ là cửa qua đó các tâm lộ của tiến trình ý môn có thể kinh nghiệm được đối tượng.

[←122]

Kiriya, hoặc kriya xuất phát từ “karoti” (làm). Nó có nghĩa là “hành động” hay “bận bịu”. Tâm duy tác (kiriya citta) đảm nhận một chức năng. Nó được dịch là “duy tác” hay “vô ký” bởi vì nó không tạo quả. Nó không phải là thiện hoặc bất thiện.

[←123]

Xem thêm chương 11.

[←124]

Nó có nghĩa là “bộc lộ”.

[←125]

Nó có nghĩa là “phạm” (giới).

[←126]

Xem chương 10.

[←127]

Trong *Bộ Pháp Tụ* (Quyển III, chương I, *Mẫu đề Tam*, § 1027-1027, các pháp được xếp thành hạ, trung và thượng. Cuốn *Chú giải Bộ Pháp Tụ* (Quyển I, Phần I, Chương I, §45) giải thích rằng, "hạ tiện" tương ứng với pháp bất thiện, "trung" tương ứng với các pháp còn lại thuộc tam giới (dục giới, sắc giới và vô sắc giới), còn "thượng" tương ứng với pháp siêu thế.

[←128]

Tâm sở dục (chanda), tinh tấn (viriya), hay trạch pháp (vīmaóósā) có thể là các yếu tố nổi trội, chúng có thể ở mức độ thấp, vừa, hay cao (tham khảo *Thanh Tịnh Đạo*, Chương I, §33.

[←129]

Ba tâm sở tiết chế là sự tiết chế khỏi tà ngữ, tà nghiệp và tà mạng. Tiết chế khỏi tà mạng là tiết chế khỏi tà ngữ và tà nghiệp trong nuôi mạng.

[←130]
em thêm Chương 7.

[←131]

Sắc không tồn tại nhiều hơn mười bảy sát na tâm. Sắc do nghiệp sinh không thể tồn tại sau khi chết.

[←132]

Quả của các tâm thiện thuộc bốn tầng thiền vô sắc giới. Chúng sinh khởi ở những cõi không có sắc.

[←133]

Sắc, trong trường hợp của hỏa đại, quá yếu ở khoảnh khắc sinh; nó chỉ có thể tạo nên một sắc khác ở khoảnh khắc trụ.

[←134]

Điều này sẽ được nói cụ thể hơn trong chương này.

[←135]

Có năm tầng thiền sắc giới, và như vậy có năm loại tâm quả là quả của các tâm thiền ấy. Có bốn tầng thiền vô sắc giới, như vậy sẽ có bốn loại quả của chúng.

[←136]

Có tám loại tâm tham căn, hai loại tâm sân căn, và hai loại tâm si căn.

[←137]

Tiếu sinh tâm.

[←138]

Bốn tâm đồng sinh với thọ hỷ, bốn tâm với thọ xả, bốn hợp trí, và bốn không hợp trí, bốn cần có tác động, và bốn không cần có tác động. Các tâm duy tác dục giới cũng được phân chia như vậy. Tham khảo Phụ lục I: Tâm (citta)

[←139]

Suy đạt tâm (santīraṇa-citta) đảm nhận chức năng suy đạt trong một tiến trình ngũ môn, nhưng loại tâm này cũng có thể đảm nhận chức năng của thức tái tục. Trong trường hợp sau, nó vẫn được gọi là suy đạt tâm, vì nó cùng môt loại với tâm sinh khởi trong tiến trình ngũ môn.

[←140]

Có tám tâm đại quả, là quả của tám tâm đại thiện; chúng đồng sinh với thọ hỷ hoặc thọ xả, hợp hoặc không hợp với trí, cần có tác động hoặc không cần có tác động. Các chi tiết này sẽ được giải thích kỹ hơn về sau.

[←141]

Chỉ trong các cõi dục giới mới có duyên cho nghiệp tạo tâm quả "treo" vào đối tượng được kinh nghiệm trước đó bởi các tốc hành tâm.

[←142]

Nó đảm nhận chức năng hướng tâm trong tiến trình ý môn, và đảm nhận chức năng xác định trong tiến trình ngũ môn.

[←143]

Loại tâm này chỉ có thể đảm nhận chức năng suy đạt trong một tiến trình có đối tượng rất dễ chịu. Nó cũng đảm nhận chức năng tâm mót.

[←144]

Trong mối liên hệ này, có một từ nối giữa “tâm” (citta) và “cito”, có nghĩa là “tích lũy”.

[←145]

Nghiệp thiện và nghiệp bất thiện làm duyên cho sự xoay vần của vòng sinh tử luân hồi. Chúng làm duyên cho sự tái sinh trong một kiếp sống mới; chúng làm duyên cho thấy, nghe, ngửi, nếm và kinh nghiệm xúc chạm. Những kinh nghiệm này là quả luân, và chúng lại làm duyên cho phiền não luân.

[←146]

"Puññā" là "phước", là thiện pháp. "Abhisaṅkhāra" là chỉ tâm sở tư (cetanā – tác ý). Mặc dầu ở khoảnh khắc của tâm thiện, không có si sinh khởi, si vẫn có thể làm duyên cho nghiệp thiện. Chừng nào si vẫn chưa được tận diệt, ta sẽ vẫn phải tiếp tục trong vòng sinh tử luân hồi, tạo các nghiệp thiện và bất thiện, cái sẽ trổ quả. Chỉ có vị A la hán mới tận diệt được vô minh và đã thoát khỏi vòng luân hồi. Vị ấy không còn tạo nghiệp thiện hay nghiệp bất thiện, là những nghiệp sẽ trổ quả.

[←147]

“Apuññā” là “vô phước”, là bất thiện pháp.

[←148]

Giáo lý có thể được lý giải theo phương cách "Tạng Kinh", hay phương cách "Tạng Vi Diệu Pháp". Đức Phật giảng kinh cho những người với những tích lũy khác nhau, và Ngài sử dụng ngôn ngữ chế định để họ có thể hiểu Giáo lý một cách dễ dàng. Cách lý giải theo phương cách Vi Diệu Pháp lại thông qua các thực tại chân đế.

[←149]

Những yếu tố này sẽ được giải thích thêm sau.

[←150]

“Upadhi” có nghĩa là “nền tảng” hoặc “substratum”

[←151]

Ta có thể bố thí với niềm tin vào thiện pháp. Ở một khoảnh khắc khác, ta có thể thích thú với việc thiện của mình và tưởng lầm sự dính mắc ấy là tín. Hoặc ta có thể cho sự dính mắc của mình vào một vị thầy là tín – cái là thiện pháp.

[←152]

Cuốn sách thứ bảy của tạng *Vi Diệu Pháp*, cuốn *Bộ Duyên Hệ (Paṭṭhāna)*, bàn về tất cả các duyên hệ khiến các thực tại sinh khởi.

[←153]

Đoạn kinh nói về "Bốn điều không thể nghĩ bàn" – "Bất khả tư nghì", sẽ được trích ở phần sau trong cùng chương này.

[←154]

Các xứ khác bao gồm: Niệm Thân, Niệm Thọ, Niệm Pháp

[←155]

Xem thêm *Tăng Chi Bộ Kinh*, Chương Bốn Pháp, XIV, § 3

[←156]

Cùng với tổng hợp các phẩm chất thiện khác cùng nằm trong hành uẩn.

[←157]

Các tâm sở tịnh hảo (Sobhana cetasika) là các phẩm chất thiện có thể đi kèm với các tâm thuộc 3 loại jāti (trừ tâm bất thiện). Sẽ có các chi tiết giải thích kỹ hơn về thuật ngữ tịnh hảo về sau.

[←158]

"Avyākata" có nghĩa là "không tuyên thuyết" (vô ký). Chúng không được "tuyên thuyết" là thiện hay bất thiện.

[←159]

“Avacara” có nghĩa là “đi đến”, “lui tới”.

[←160]

Bao gồm 12 tâm bất thiện (akusala citta), 8 tâm thiện (kusala citta), 8 tâm quả đại thiện (Mahā vipākacitta), 8 tâm đại duy tác (của vị A la hán) (Mahā kiriyacitta). Ngoài ra trong đó còn có 18 tâm quả vô nhân (ahetuka vipākacitta) gồm ngũ song thức, hai tiếp nhận tâm và ba suy đạt tâm, hai tâm duy tác vô nhân (ngũ môn hướng tâm và ý môn hướng tâm) và tiếu sinh tâm của vị A la hán.

[←161]

Tương ứng với mỗi tầng thiền trong năm tầng thiền sắc giới sẽ có một tâm thiện sắc giới (rūpāvacara kusala citta), một tâm quả (vipākacitta) và một tâm duy tác (kiriya citta).

[←162]

Tương ứng với mỗi tầng thiền trong bốn tầng thiền vô sắc giới sẽ có một tâm thiện vô sắc giới (arūpāvacara kusala citta), một tâm quả (vipākacitta) và một tâm duy tác (kiriya citta).

[←163]

Tương ứng với mỗi giai đoạn trong bốn giai đoạn giác ngộ sẽ có một tâm đạo (magga-citta), một tâm quả của nó (phala citta).

[←164]

Tái sinh ở những cõi này là quả của tầng thiền sắc giới.

[←165]

Tái sinh ở những cõi này là quả của tầng thiền vô sắc giới.

[←166]

Tái sinh ở cõi Phạm thiên sắc giới là kết quả của tầng thiền sắc giới, và tái sinh ở cõi Phạm thiên vô sắc giới là kết quả của tầng thiền vô sắc giới.

[←167]

Niết bàn và các tâm siêu thế kinh nghiệm Niết bàn không thể là đối tượng của dính mắc.

[←168]

Cõi địa ngục, cõi súc sinh, cõi ngạ quỷ và cõi a-tu-la.

[←169]

Xem *Thanh Tịnh Đạo* (Chương VII, 42, chú thích 15). Có một vòng lớp núi bao bọc đại dương. Ở giữa đại dương có ngọn núi Tu di. Nam thiện bộ châu (Jambudīpa), hay còn gọi là xứ cây Diêm phù (cây mận, cây roi), là thế giới của loài người được biết đến. Đôi khi Jambudīpa được dùng để chỉ Ấn độ.

[←170]

Xem *Thanh Tịnh Đạo* (Chương VII, 40, chú thích 14) và *Những Pháp Thoại Của Đức Phật*, hay *Trường Bộ Kinh – Dīgha Nikāya* (Phần I, chương 13, *Kinh Tam Minh*, §§ 24-25).

[←171]

Xem "*Chuyện tiền thân Đức Phật*" (*Jātakas*) (Quyển VI, No 545).

[←172]

Xem cuốn sách thứ hai của *Tạng Vi Diệu Pháp*, *Bộ Phân Tích* (Chương 18, Phần 6, *Giới Hạn Tuổi*).

[←173]

Đối với một số người, các tầng thiền sắc giới diễn tiến theo bốn giai đoạn, và với một số khác là năm giai đoạn. Các chi thiền dần được từ bỏ mỗi khi chứng đắc các tầng thiền cao hơn. Đối với những người từ bỏ một lúc cả hai chi thiền tầm và tứ ở giai đoạn thứ hai, sẽ chỉ có bốn tầng thiền. Đối với những người chỉ từ bỏ chi thiền tầm mà không từ bỏ chi thiền tứ ở giai đoạn thứ hai, sẽ có năm tầng thiền.

[←174]

Họ đã thấy được hiểm họa của danh và đó là duyên cho họ tái sinh mà không có danh.

[←175]

"Mahā" có nghĩa là "lớn", "vĩ đại", và gata có nghĩa là "đã qua", "đã đạt tới".

[←176]

Những người đã thuần thục trong việc đắc thiền có thể có các tâm thiền sinh khởi liên tiếp trong một thời gian dài. Chính vì vậy tâm thiền được gọi là "tâm đáo đại" bởi độ dài thời gian. Trong lúc đắc thiền không có thọ khổ. Tâm thiền là "đáo đại" bởi thiền quả vì nó có thể tạo ra tái sinh ở cõi phạm thiên sắc giới và phạm thiên vô sắc giới.

[←177]

Tâm đạo không dẫn tới tái sinh; nó tận diệt phiền não, là duyên cho sự tái sinh.

[←178]

“Sahagata” có nghĩa là “đ ồng sinh” (sinh kèm)

[←179]

Thọ cũng có thể được phân chia làm ba: thọ dễ chịu, thọ khó chịu và thọ trung tính. Nó có thể được xếp theo căn môn qua đó đối tượng được kinh nghiệm, hoặc theo các phương thức khác.

[←180]

Một loại cần có tác động và một loại không cần tác động. Điều này sẽ được giải thích trong các phần sau.

[←181]

Điều này sẽ được giải thích kỹ hơn sau

[←182]

Phóng dật (uddhacca) sinh khởi với tất cả các tâm bất thiện, nhưng loại tâm si căn thứ hai được gọi là "hợp với phóng dật" và nó được phân biệt với loại tâm si căn thứ nhất theo cách như vậy

[←183]

Có bảy tốc hành tâm trong một tiến trình, chúng có thể là thiện hoặc bất thiện trong trường hợp của những người không phải là A la hán.

[←184]

Các tâm thiền vô sắc giới có cùng các chi thiền như tâm ngũ thiền sắc giới. Điều này sẽ được giải thích kỹ hơn trong phần về Samatha.

[←185]

"Mahā" có nghĩa là "lớn". Tâm đại thiện (mahā-kusala cittas) là các tâm thiện dục giới (kāmāvacara kusala cittas). Các tâm đại duy tác (mahā-kiriyacittas) và các tâm đại quả (mahā-vipākacitta) cũng là các tâm thuộc dục giới, đi kèm bởi các nhân tịnh hảo (sobhana hetus)

[←186]

Như ta đã thấy, vị A la hán không tạo nghiệp có thể sinh quả, vì vậy các tâm duy tác đảm nhận chức năng tốc hành tâm.

[←187]

Tâm quả thiện có thể đi kèm bởi các nhân tịnh hảo hoặc có thể là vô nhân (ahetuka)

[←188]

“Sa” có nghĩa là “với”

[←189]

Dưỡng chất (vật thực), xúc (phassa), tác ý (cetanā) và thức có thể là thực duyên (āhāra-paccaya). Trong trường hợp của thực duyên, pháp tạo duyên (năng pháp) duy trì sự tồn tại và hỗ trợ sự phát triển của pháp được tạo duyên (sở pháp). Xem thêm *Phụ lục II*: Tâm sở, mục về Xúc.

[←190]

Điều này sẽ được giải thích kỹ hơn trong phần phụ lục.

[←191]

"Aññā" có nghĩa là "khác"- tha, và "samāna" có nghĩa là "chung" – tợ. Khi nói đến tâm thiện, tâm bất thiện sẽ là "tha" và ngược lại.

[←192]

Điều này sẽ được giải thích kỹ hơn trong phần Phụ lục

[←193]

Xem thêm "*Xua tan si ám*" (Chương I, Phân loại các uẩn, *Định nghĩa*, §32)

[←194]

Tham khảo thêm cuốn *Thanh Tịnh Đạo* (Ch.7, 80-81).

[←195]

Tâm tái tục, tâm hộ kiếp và tâm tử của cùng một kiếp sống là các tâm quả cùng loại, là quả của cùng một nghiệp đã tạo.

[←196]

Các giai đoạn tuệ giác sẽ được giải thích kỹ hơn trong những phần sau.

[←197]

Bài kinh này chưa được dịch sang tiếng Anh, nhưng có nội dung tương tự như trong *Tương Ưng Bộ kinh*, Phần 3, Thiên uẩn, Chương.22, I.4, mục 33.

[←198]

Để biết thêm về các thuật ngữ này, xem chương 4

[←199]

Tâm hộ kiếp cuối cùng trước khi tâm lộ sinh khởi và luồng tâm hộ kiếp ngưng lại.

[←200]

Bởi sự in dấu của đối tượng thị giác lên nhãn căn

[←201]

Các niệm xứ khác là: niệm thân, niệm thọ và niệm pháp.

[←202]

"Kiệt tác" là chuyển ngữ từ tiếng Pāli "citta-caraṇa", tâm được gọi là "caraṇa" (rong ruổi). Chú giải cho đoạn này nói thêm rằng những người nghệ sĩ di chuyển, họ rong ruổi và triển lãm các tác phẩm nghệ thuật của họ.

[←203]

Sinh ra làm người là quả của nghiệp. Tâm là nguồn gốc của các hành động thiện và bất thiện được tạo và đem lại các kết quả khác nhau.

[←204]

Kẻ ác. Từ "Ác ma- Ma vương" có nhiều nghĩa; nó cũng tượng trưng cho phiền não và tất cả những gì là khổ.

[←205]

Thuật ngữ “pháp chân đế” thường được dịch là “tuyệt đối, tối thượng hoặc các thực tại căn bản”.

[←206]

Tâm (citta) là một khoảnh khắc của thức nhận biết một đối tượng; chẳng hạn, cái thấy (nhãn thức) nhận biết màu. Chỉ có một tâm ở một thời điểm, nó được đi kèm với các tâm sở (cetasikas), mỗi tâm sở đảm nhận chức năng riêng của chúng. Sắc (rūpa) là yếu tố vật chất, không biết gì cả.

[←207]

Danh có nghĩa là "yếu tố tinh thần" bao gồm tâm và tâm sở. Sắc có nghĩa là "yếu tố vật chất".

[←208]

Địa đại là yếu tố được thể hiện bằng tính chất cứng hoặc mềm. Nó có thể được kinh nghiệm qua sự xúc chạm.

[←209]

Vi Diệu Pháp Toát Yếu (Abhidhamma sangaha), một cuốn bách khoa của tạng *Vi Diệu Pháp*, được cho là của tác giả Anuruddha, được soạn thảo vào khoảng giữa thế kỷ thứ 8 và thế kỷ 12.

[←210]

Một danh hiệu của Đức Phật

[←211]

Ngũ uẩn (pañca khandha) bao g ồm sắc (rūpa), thọ (vedanā), tưởng (saññā), hành (saṅkhāra) và thức (viññāṇa).

[←212]

Mười hai xứ bao gồm: nhãn xứ, cảnh xứ, nhĩ căn, thanh xứ, tỷ xứ, hương xứ, thiệt xứ, vị xứ, thân xứ, xúc xứ (cứng, mềm, nóng, lạnh, v.v…). Pháp xứ bao gồm tất cả các đối tượng được kinh nghiệm qua ý môn. Ý xứ bao gồm tất cả các loại tâm.

[←213]

Mười tám giới bao g`ồm ba giới cho mỗi cửa giác quan. Với nhãn môn thì có: nhãn giới, cảnh giới, nhãn thức giới. Năm cửa giác quan còn lại là tai (nhĩ), mũi (tỷ), lưỡi (thiệt), thân và ý. (Xem thêm *Thanh Tịnh Đạo*, chương XV, 17).

[←214]

Thọ và tưởng là các tâm sở đi kèm với tất cả các tâm.

[←215]

Tâm bất thiện (akusala citta) bao gồm tất cả các trạng thái của tham, sân hoặc si.

Tâm thiện (kusala citta) bao gồm tất cả các trạng thái lành mạnh và thiện xảo của tâm.

[←216]

Abhinna (lục thông) là các loại thần thông.

[←217]

Các tâm kinh nghiệm đối tượng in dấu lên sáu cửa giác quan trong một tiến trình tâm gọi là các tâm lộ. Đối tượng thị giác (cảnh sắc) không chỉ được kinh nghiệm bởi nhãn thức, mà cũng còn bởi các tâm khác sinh khởi trong cùng một tiến trình. Xem thêm phần phụ lục.

[←218]

Thuật ngữ “bhāvanga citta” được dịch là “tâm hộ kiếp”. Các tâm hộ kiếp sinh khởi xen kẽ giữa các tiến trình tâm. Chúng không kinh nghiệm các đối tượng in dấu lên ngũ môn và ý môn. Chúng kinh nghiệm cùng đối tượng với thức tái tục, là tâm đầu tiên của một kiếp sống.

[←219]

Có 28 loại sắc. 12 loại sắc thô và 16 sắc tế. Các sắc thô bao gồm 5 sắc thần kinh, 4 sắc được kinh nghiệm qua mắt, tai, mũi, lưỡi, và 3 sắc được kinh nghiệm qua thân là địa đại (cứng/mềm), hỏa đại (nóng/lạnh), phong đại (căng/trùng). Các sắc tế bao gồm, ví dụ, thủy đại (kết dính) và dưỡng chất.

[←220]

Javāna có nghĩa là "tốc hành, đổng lực". Các tốc hành tâm sinh khởi trong tiến trình ngũ môn và trong tiến trình ý môn, chúng "chạy" qua đối tượng. Thông thường có 7 tốc hành tâm trong một tiến trình tâm, chúng là các tâm thiện hoặc bất thiện trong trường hợp của những người chưa phải là A la hán. Các bậc A la hán không có tâm thiện hoặc bất thiện mà có tâm duy tác.

[←221]

Tadālambana cũng được gọi là tadārammaṇa. Xem thêm phần *Phụ lục*.

[←222]

Có nhiều loại phiền não, chẳng hạn như tham, sân, si và tà kiến.

[←223]

Sáu loại đối tượng đó là: năm sắc thần kinh, mười sáu sắc vi tế, tâm, tâm sở, Niết bàn và khái niệm.

[←224]

Các tâm bất thiện (akusala cittas) là các tâm có nhân bất thiện (akusala hetu). Đó là các tâm tham căn, tâm sân căn, tâm si căn.

[←225]

Tứ Thánh đế là: khổ đế (sự thật về khổ), tập đế (sự thật về nguyên nhân của khổ), diệt đế (sự thật về sự chấm dứt của khổ) và đạo đế (sự thật về con đường dẫn tới sự chấm dứt của khổ).

[←226]

Indriya (căn): xem *Thanh Tịnh Đạo* (Chương XVI,1).

[←227]

Xem *Bộ Pháp Tụ*.

[←228]

Thuật ngữ “santhana paññatti (khái niệm hình dạng) cũng được dùng khi chỉ tới núi,v.v…

[←229]

Cứng, mềm và các đối tượng xúc chạm, tức là các sắc được kinh nghiệm qua thân căn.

[←230]

Xem thêm Phụ lục.

[←231]

Sắc diệt đi được tiếp nối ngay lập tức bởi các sắc mới, chừng nào vẫn còn có duyên cho chúng sinh khởi. Sắc trên thân được tạo bởi bốn yếu tố: nghiệp, tâm, nhiệt độ và dưỡng chất.

[←232]

Tâm tham căn (lobha-mūla-citta) có thể hợp với tà kiến hoặc không hợp với tà kiến. Khi chúng đi kèm với tà kiến, khi đó có sự chấp thủ vào một quan kiến sai lệch về thực tại.

[←233]

Các tâm sở tịnh hảo là các chi của Bát Chánh Đạo bao gồm: chánh kiến, chánh tư duy, chánh ngữ, chánh nghiệp, chánh tinh tấn, chánh niệm, chánh định. Sự phát triển của Bát Chánh Đạo thực chất là sự phát triển hiểu biết đúng về danh và sắc xuất hiện trong giây phút hiện tại.

[←234]

Hành uẩn là nhóm uẩn bao gồm tất cả các tâm sở trừ thọ (vedanā) và tưởng (saññā). Trí tuệ và tất cả các tâm sở tịnh hảo nằm trong hành uẩn và cùng nhau, chúng có thể tích lũy để trở thành duyên cho sự lớn mạnh của tuệ giác, và cuối cùng dẫn tới giác ngộ.

[←235]

Tứ đại gồm đất, nước, gió lửa là các thuật ngữ chỉ đến các đặc tính của sắc như cứng, mềm, kết dính, nóng lạnh, chuyển động và co dãn.

[←236]

Sắc không sinh khởi một mình; chúng sinh khởi theo nhóm, mỗi nhóm bao gồm ít nhất là tám sắc.

[←237]

Vị A la hán đã hoàn toàn giác ngộ; vị ấy đã tận diệt mọi phiền não. Vị Thánh Dự lưu đã tận diệt tà kiến nhưng vẫn còn có các phiền não khác. Các vị Thánh Nhất lai và Thánh Bất lai là các bậc Thánh tầng thứ hai và thứ ba. Cả bốn vị đều được gọi là Thánh nhân.

[←238]

Trong tiếng Pāli, có một từ ghép giữa yana (cỗ xe) và trí (ñāṇa).

[←239]

Sampajañña thường được dịch là "tỉnh giác". Trong bối cảnh này, người phát triển samatha cần có không chỉ kiến thức lý thuyết về sự khác biệt giữa tâm tham căn và tâm đại thiện, mà cần có khả năng phân biệt đặc tính của chúng khi chúng xuất hiện.

[←240]

Abhabba puggala, người không có khả năng tiến bộ. Người này không sinh với thức tái tục có nhân vô si (trí tuệ), hoặc đã phạm trọng nghiệp ānantariya kamma, là những nghiệp đạo bất thiện nghiêm trọng sẽ cho quả ngay ở lần tái sinh tiếp, hoặc có các loại tà kiến ở mức độ của nghiệp đạo bất thiện.

[←241]

Người đó là bhabba, tức là người có khả năng tiến bộ. Xem thêm trong *Tăng Chi Bộ kinh*, Phẩm Sáu Pháp, ch. IX, § 2-3.

[←242]

Xem *Phụ lục I*: Tâm, mục “tâm bất thiện”.

[←243]

Kasina là một dụng cụ cụ thể, chẳng hạn như một cái đĩa bằng đất hay có màu, có thể tạo duyên cho sự an tịnh. Nếu ta nhìn vào đó với nhất tâm chân chánh, ta có thể có sơ tướng của nó. Kasina có nghĩa là "toàn bộ". Nếu kasina đất là đề mục thiền, tất cả sẽ được coi chỉ là "địa đại", và cũng như vậy với các kasina khác. Tướng có thể được mở rộng vô giới hạn.

[←244]

Đất là một trong Tứ Đại có trong tất cả vật chất.

[←245]

Xem thêm chi tiết trong *Thanh Tịnh Đạo* (Chương IV, 21-31).

[←246]

Các chi thiền là các tâm sở cụ thể được phát triển trong samatha. Chúng ta sẽ bàn thêm về những điều này ở phần sau.

[←247]

Là người lãnh đạo thế gian.

[←248]

Xem thêm trong *Thanh Tịnh Đạo* (Chương IV, 34-42).

[←249]

Xem thêm trong *Thanh Tịnh Đạo* (Chương IV, 42-67).

[←250]

Có ngũ căn (khả năng tinh th`ần) c`ần được phát triển là: tín, tấn, niệm, định, tuệ.

[←251]

Một người sinh ra không có nhân trí tuệ sẽ không thể đắc thiền. Với một người sinh ra với ba nhân, tức là với nhân trí tuệ, tất cả các tâm hộ kiếp cũng sẽ đi kèm với trí.

[←252]

Ākāsa có nghĩa là “không gian”, ananta có nghĩa là ‘vô hạn” và ayatana có nghĩa là “cõi”, “xứ”.

[←253]

Thuật ngữ này bao gồm các từ “viññāna” và “ananta”, vì vậy có nghĩa là “thức vô biên”.

[←254]

Ākiñcaññā có nghĩa là “không có gì cả” – vô sở hữu.

[←255]

Saññā có nghĩa là "tưởng", và āsaññā có nghĩa là "vô tưởng". Chữ "n" thay thế cho "na" có nghĩa là "không", "phi".

[←256]

Xem thêm *Chú Giải Bộ Pháp Tụ (*Phần IV, § 207-209). Có sự lắng đọng vi tế không chỉ của tưởng mà của cả tâm và các tâm sở đồng sinh.

[←257]

Mở rộng tướng có nghĩa là tướng có thể được mở rộng cho đến khi trở nên vô giới hạn.

[←258]

Vītikkama có nghĩa là "phạm" và kilesa có nghĩa là "phiền não".

[←259]

Pariyuṭṭhāna tới từ “pariyutthati” có nghĩa là “sinh khởi, xâm chiếm”.

[←260]

Vikkhambhana có nghĩa là "đè nén", và pahāna có nghĩa là "từ bỏ, đoạn trừ".

[←261]

Anusayati có nghĩa là “ngủ ngầm”.

[←262]

Samuccheda có nghĩa là “dập tắt, hủy diệt”.

[←263]

Sangha là tăng đoàn – cộng đồng các bậc xuất gia, và Ariya Sangha (Tăng đoàn của các bậc Thánh nhân) bao gồm tất cả những người đã giác ngộ, cả tại gia và xuất gia).

[←264]

Anupassanā có nghĩa là “suy xét, quán chiếu”. Từ này tới từ từ “passati”, có nghĩa là “thấy, hiểu”.

[←265]

Danh và sắc, nằm trong bốn niệm xứ, được phân chia theo nhiều khía cạnh khác nhau, chẳng hạn như "triền cái", ngũ uẩn, và các xứ.

[←266]

Iddhi có nghĩa là "quyền lực" hoặc "thành công", và "pāda có nghĩa là "chân" hay "bước đi". Tứ như ý túc (Iddhi – pāda) trong vipassanā là cơ sở để đạt tới giác ngộ. Chúng nằm trong ba mươi bảy phẩm trợ đạo.

[←267]

Xem thêm *Xua Tan Si Ám* (*Sammohavinodanī*), chú giải của *Bộ Phân Tích* (Quyển II, chương 9), trong phần về Iddhipāda.

[←268]

Trong cách phân chia của ba mươi bảy phẩm trợ đạo, một số tâm sở xuất hiện vài lần, nhưng được xếp theo các khía cạnh khác nhau và cường độ khác nhau. Điều này chỉ ra rằng cần phát triển nhiều phẩm chất để có thể có đủ duyên cho giác ngộ.

[←269]

Người giác ngộ phải được sinh ra với thức tái tục đi kèm với trí, và vì vậy, tất cả các tâm hộ kiếp sẽ đều cùng một loại, là tâm quả hợp trí.

[←270]

Nó vượt qua cõi dục giới để có thể chuyển sang cõi của tâm siêu thế.

[←271]

Trong trường hợp của những người phát triển cả samatha và vipassanā. Xem thêm *Phụ lục I*: Tâm.

[←272]

Tham khảo phần về sự phát triển samatha.

[←273]

Như vậy tổng cộng có bảy tốc hành tâm.

[←274]

Tham khảo *Thanh Tịnh Đạo* (Ch.18). Pariccheda xuất phát từ thuật ngữ "paricchindati", có nghĩa là "đánh dấu, giới hạn hay làm rõ".

[←275]

Tham khảo *Thanh Tịnh Đạo* (Ch19, *Đoạn Nghi Thanh tịnh*) Pariggaha xuất phát từ thuật ngữ "parigaṇhāti" có nghĩa là "thẩm xét, có được hay hiểu rõ".

[←276]

Pariññā có nghĩa là “toàn tri”, hay “hiểu trọn vẹn”,. Có ba loại pariññā, sẽ được giải thích v`êsau.

[←277]

Tham khảo *Thanh Tịnh Đạo* (Ch 20, 6 và tiếp theo). Sammasana xuất phát từ thuật ngữ "sammasati" có nghĩa là "nắm bắt, biết rõ".

[←278]

Bala có nghĩa là “lực”

[←279]

Tuệ minh sát vipassanā ñāṇa sinh khởi trong tiến trình ý môn.

[←280]

Micchā-vimutti.

[←281]

Tham khảo *Thanh Tịnh Đạo* (Ch 21, *Đạo Tri Kiến Thanh Tịnh*) cho tầng tuệ này và các tầng tuệ sau, chúng là các tuệ minh sát chính (mahā-vipassanā ñāṇa). Udaya là "sinh" và baya là "diệt".

[←282]

Có ba loại Pariññā (toàn tri): Hiểu biết trọn vẹn về trí đã đạt (ñāta pariññā – thắng tri), hiểu biết trọn vẹn về thẩm sát (tīraṇa pariññā – tuệ tri), và hiểu biết trọn vẹn về đoạn trừ (pahāna pariññā – liễu tri). Mỗi khi đạt tới một tầng tuệ minh sát, trí tuệ có được ở những khoảnh khắc ấy cần [tiếp tục] được áp dụng. Ba loại Pariññā (toàn tri) là các mức độ trí tuệ ứng dụng các tuệ minh sát trong việc suy xét đi suy xét lại về danh và sắc. Điều này sẽ được giải thích thêm ở phần sau.

[←283]

Bhanga có nghĩa là “tan biến” hoặc “vỡ vụn”.

[←284]

Muccati có nghĩa là “giải thoát” và kamyatā có nghĩa là “mong muốn”.

[←285]

Paṭisaṅkhāna có nghĩa là “suy đạt, suy xét”.

[←286]

Trong tiếng Pāli, nó được gọi là "vuṭṭhāna gaminī paññā". Vuṭṭhāna có nghĩa là "lên cao, thượng" và gaminī có nghĩa là "đi".

[←287]

Thanh tịnh đạo (Ch.21, 130) có nói rằng tuệ thuận thứ tương hợp (thuận thứ) với tám tuệ minh sát chính (mahā-vipassanā) và với 37 phẩm trợ đạo. Các pháp này đạt được sư hoàn mãn ở thời điểm giác ngộ. Vì vậy, tuệ thuận thứ tương hợp (thuận thứ) với các tầng tuệ thấp hơn trước đó và nó cũng tương hợp (thuận thứ) với thượng tầng, tức là sự giác ngộ.

[←288]

Tâm thứ ba là thuận thứ (anuloma), nhưng cả ba tâm trước chuyển tánh (gotrabhū) đều thuộc tuệ thuận thứ.

[←289]

Trong tiếng Pāli, người chậm được gọi là “manda puggala” và người sắc bén được gọi là “tikkha puggala”.

[←290]

Tâm tốc hành trước làm duyên cho tốc hành tâm sau sinh khởi gọi là tập hành duyên.

[←291]

Nó không đảm nhận chức năng hướng tới (āvajjana) như ngũ môn hướng tâm trong tiến trình qua ngũ môn hay ý môn hướng tâm trong tiến trình ý môn.

[←292]

Kāla có nghĩa là "khoảnh khắc" và tiếp đầu ngữ "a" có hàm ý phủ định. Tham khảo thêm trong *Thanh Tịnh Đạo* (Ch.VII,80) phần *Pháp Tùy Niệm*. Giáo Pháp là sanditṭhiko, có nghĩa là "có thể chứng ngộ ở đây và bây giờ" và akāliko, có nghĩa là "không chậm trễ, tức khắc trổ quả".

[←293]

Kaṅkhā có nghĩa là "hoài nghi" và vitaraṇa có nghĩa là "vượt qua".

[←294]

Có trí và kiến đúng với sự thật, tiếng Pāli là: yathābhūta ñāṇa dassana. Yathābhūta có nghĩa là "như nó là", ñāṇa có nghĩa là "tuệ giác, trí" và dassana có nghĩa là "thấy, kiến".

[←295]

Tham khảo *Thanh Tịnh Đạo* (Chương XXII). Amagga là "phi đạo", tiền tố "a" có nghĩa phủ định.

[←296]

Ánh sáng phát ra từ cơ thể, *Thanh Tịnh Đạo* (Chương XXII, 107, chú thích 34). *Thanh Tịnh Đạo* nói rằng tùy phiền não này thường sinh khởi nơi người phát triển cả samatha và vipassanā.

[←297]

Thanh Tịnh Đạo có giải thích tại sao tuệ thấy sự sinh diệt của thực tại cần phải được lặp lại. Người phát triển tuệ giác không thể nhận thấy tam tướng một cách rõ ràng chừng não vẫn còn bị che chắn bởi các tùy phiền não này. Khi các tùy phiền não đã được vượt qua, người ấy cần phải tiếp tục phát triển trí tuệ về sự sinh và diệt của thực tại để có thể chứng ngộ được tam tướng một cách rõ ràng hơn nữa.

[←298]

ñāta có nghĩa "cái đã được biết, trí đã đạt" và pariññā có nghĩa là "hiểu biết trọn vẹn, toàn tri".

[←299]

tīraṇa có nghĩa là "thẩm sát, phán xét".

[←300]

pahāna có nghĩa là “từ bỏ, đoạn trừ”.

[←301]

Giai đoạn thứ nhất của các tuệ minh sát chính.

[←302]

Sukha vipassanā cũng được dịch là “khô quán hành giả”.

[←303]

Ceto chỉ citta – tâm, nhưng ở đây có nghĩa là "định". Vimutta có nghĩa là "được giải thoát, giải phóng".

[←304]

Xem phần IV về Samatha.

[←305]

Samāpajjati có nghĩa là “đi vào”, “nhập vào”.

[←306]

Trong tiếng Pāli là "jhāna – lābhī". Lābha có nghĩa là "có được", "tậu được", và lābhī có nghĩa là "người tậu được cái gì đó".

[←307]

Xem thêm phần IV về sự phát triển Samatha. Ở tầng thiền này, vẫn còn có các tâm và tâm sở, nhưng chúng rất vi tế, chúng tồn tại dưới dạng tàn dư.

[←308]

Cần có cả năng lực của samatha và vipassanā. Bậc Dự lưu và Nhất lai, kể cả khi đã đắc các tầng thiền vô sắc giới cao nhất cúng không có cùng mức độ trí tuệ với các vị Bất lai và A la hán; vì vậy, trong trường hợp của họ, tuệ giác chưa đủ mạnh để tạo duyên cho diệt thọ tưởng định.

[←309]

Như ta đã thấy, người nhập diệt thọ tưởng định phải nhập tất cả các tầng thiền sắc giới và vô sắc giới. Trong cõi phạm thiên vô sắc giới không có duyên cho thiền sắc giới. Tái sinh ở những cõi ấy là quả của thiền vô sắc giới.

[←310]

Chánh niệm thu thúc lục căn có thể ngăn cản việc tạo bất thiện pháp qua thân và khẩu.

[←311]

Đôi khi “tâm- citta” được dùng để chỉ “định- samadhi”.

[←312]

Cuốn *Hạnh Tạng* (*Cariyapitaka*) bàn về các ba la mật mà đức Phật khi còn là Bồ tát phải tích lũy trong bốn a tăng kỳ kiếp và một trăm ngàn đại kiếp. Chú giải của tạng này, cuốn *Paramathadipani*, trong lý giải về phần *Nidessa*, có nói rằng, trong các tiền đề cho giác ngộ, phải có "sự vun bồi trong một thời gian dài (cira kala bhāvāna), rồi nói thêm "vun bồi đi vun bồi lại, trong một khoảng thời gian dài".

[←313]

Bảy kiếp

[←314]

Paṭigha có nghĩa là “giận” hoặc “va chạm”. Sappaṭigha là “với tác động”.

[←315]

Xem thêm *Thanh Tịnh Đạo* (Chương XIV, 74).

[←316]

Xem thêm *Thanh Tịnh Đạo* (Chương XXI, 4 chú thích 3) phần giải thích bởi chú giải của sách này, cuốn *Paramattha Manjusa*, về chủ đề này.

[←317]

Để tận diệt chúng

[←318]

Người ấy muốn thực hành những gì lợi lạc

[←319]

Xem thêm chú giải của kinh *Tứ niệm xứ* (*Trung Bộ Kinh*, bài kinh số 10), cuốn *Papañcasudani* (trong Con đường chánh niệm – The way of mindfulness – của trưởng lão Soma Thera, xuất bản bởi B.P.S, Kandy, Srilanka)).

[←320]

Các nội xứ là năm căn (nhãn, nhĩ, tỷ, thiệt, thân) và tâm cơ, bao gồm tất cả các tâm, và các ngoại xứ là các đối tượng ngũ quan và ý xứ (dhammayatana) bao gồm các tâm sở, các sắc tế, và các đối tượng của ý.

[←321]

Anupassana có nghĩa là “suy xét” hay “quán chiếu”.

[←322]

Nó chỉ có thể kinh nghiệm một đối tượng ở một thời điểm và nhận ra đối tượng ấy là vô thường, khổ, hoặc vô ngã.

[←323]

Khi ấy, trí tuệ biết rõ danh khác với sắc, trí tuệ biết danh là danh.

[←324]

Phassa là xúc. Có xúc do có nội xứ và ngoại xứ.

[←325]

Xua Tan Si Ám (Chú giải của *Bộ Phân Tích*, *Phân loại Đệ*), §101.

[←326]

Samuccheda có nghĩa là “hủy hoại”.

[←327]

Sādhāraṇa nghĩa là ‘phổ biến’ hoặc ‘thông thường’. Các tâm sở luôn đi kèm với tất cả các tâm bất thiện.

[←328]

Natthi nghĩa là “không có”

[←329]

Như chủ thuyết của ngài Ajita Kesakambali (*Trường Bộ Kinh* tập I [*Đối Thuyết Của Đức Phật* I], bài kinh số 2, *Kinh Sa-môn Quả* §55). Vị đó dạy rằng không có kiếp sống khác sau khi chết, chỉ có sự đoạn diệt.

[←330]

Ahetuka nghĩa là "không có nhân". Makkhaili Gosāla dạy rằng không có duyên hay nhân cho sự lầm lạc hay thanh tịnh của các chúng sinh, rằng mọi thứ đều được định trước bởi số phận (*Trường Bộ Kinh* tập I [*Đối Thuyết Của Đức Phật* I], bài kinh số 2, *Kinh Sa-môn quả* §53).

[←331]

Như chủ thuyết của ngài Pūraṇa Kassapa (*Trường Bộ Kinh* tập I [*Đối Thuyết Của Đức Phật* I], bài kinh số 2, *Kinh Sa-môn quả* §53) Nghiệp, kamma, nghĩa là "hành động", nó xuất phát từ thuật ngữ "karoti" nghĩa là "làm, tạo tác".

[←332]

Pañca có nghĩa là năm, dvåra có nghĩa là môn/cửa và āvajjana nghĩa là hướng đến.

[←333]

Mano nghĩa là ý

[←334]

Xác định tâm cùng loại với ý môn hướng tâm, các tâm sở đi kèm cũng cùng loại nhưng khác chức năng

[←335]

Như được luận giải trong Bộ Phân tích (Quyển I, Phần IV, Chương VIII, §157)

[←336]

Sahita có nghĩa là "sinh kèm với". Paṭhama có nghĩa là "đầu tiên". Các chi thiền được giải thích trong phần IV, Samatha của cuốn sách này.

[←337]

Xem thêm Thanh Tịnh đạo (Chương XXIII, 27).

[←338]

Akāsa có nghĩa là “không gian”, ananta có nghĩa là “vô tận”, và āyatana có nghĩa là “xứ”

[←339]

Viññāṇa ananta, có nghĩa là “thức vô tận”.

[←340]

Ākiñcañña có nghĩa là “không có gì”.

[←341]

Saññā có nghĩa là "tưởng" và āsaññā có nghĩa là "phi tưởng". Tiếp đầu ngữ "n" biểu trưng cho "na", có nghĩa là "phi, không"

[←342]

Pañcama có nghĩa là “thứ năm”.

[←343]

Xem thêm phần *Phát triển Vipassanā* của cuốn sách này (Phần V)

[←344]

Lābha có nghĩa là "có được, đắc".

[←345]

Điều này có nghĩa rằng tâm ấy được sinh kèm với các chi thiền của các tầng thiền khác nhau. Đối tượng của tâm thiền siêu thế không phải là một đề mục thiền mà là niết bàn.

[←346]

Aññā có nghĩa là “khác, tha”, và samāna có nghĩa là “chung, tợ”. Khi đứng ở thiện tâm, bất thiện tâm được coi là “tha, khác”, và ngược lại.

[←347]

Sabbacitta có nghĩa là "mọi tâm", và Sādhāraṇa có nghĩa là "chung, biến hành".

[←348]

Pakiṇṇaka có nghĩa là “biệt cảnh”.

[←349]

Có bốn loại thực duyên: vật thực, xúc, tư và thức, trong trường hợp này là thức tái tục. Tư là nghiệp làm duyên cho sự tái sinh, nó là "vật thực" cho tái sinh. Thức (tái tục) nuôi dưỡng các tâm sở và sắc sinh khởi lúc tái sinh.

[←350]

Saha có nghĩa là "cùng nhau" và sahajāta có nghĩa là "sinh cùng một lúc, đồng sinh".

[←351]

Vì vậy nó khác với nghiệp bất thiện và nghiệp thiện sẽ trổ quả về sau. Thông thường, ta cho rằng nghiệp là việc làm thiện hoặc bất thiện, nhưng thực tại của nghiệp chính là tâm sở tư. Tư không chỉ là thiện hay bất thiện, nó cũng còn là quả và duy tác. Tư là quả hoặc duy tác chỉ đơn thuần điều phối nhiệm vụ của tâm và các tâm sở đồng sinh, và như vậy nó là đồng sinh duyên. Tử là thiện hoặc bất thiện có nhiệm vụ kép: nó điều phối nhiệm vụ của các danh pháp đồng sinh, và nó tự ý thiện hay bất thiện.

[←352]

Nānā có nghĩa là “khác”, và khaṇa có nghĩa là “thời điểm, thời gian”. Nghĩa của nó là sẽ trổ quả về sau.

[←353]

Một số danh và sắc là căn (indriya), có nghĩa là "năng lực kiểm soát", hay "lãnh đạo". Các căn là người lãnh đạo trong lĩnh vực riêng của chúng. Các sắc giác quan (sắc thần kinh) là các căn (indriya), chúng kiểm soát các nhận thức giác quan tương ứng. Các tâm là indriya, manindriya (căn ý), là người lãnh đạo trong việc nhận biết một đối tượng. Các danh như thọ hoặc tuệ là các indriya trong lĩnh vực riêng của chúng.

[←354]

Các tâm thiền này là: thiện tâm thiền, quả tâm thiền, duy tác tâm thiền của sơ thiền, và tám tâm thiền siêu thế sinh kèm với các chi thiền của sơ thiền.

[←355]

Chức năng của tầm không giống như ý nghĩa thông thường của "suy nghĩ". Tầm chạm hay quăng vào đối tượng, nó đưa tâm tới đối tượng.

[←356]

Vị ấy được gọi là "hữu học" (sekha) bởi vì vị ấy vẫn còn phải tu tập thêm nữa để các phiền não có thể được tận diệt. Vị A la hán là bậc "vô học".

[←357]

Cātu có nghĩa là “bốn”.

[←358]

Ti có nghĩa là “ba”.

[←359]

Duka có nghĩa là “hai, đôi”.

[←360]

Điều này sẽ được giải thích thêm về sau.

[←361]

Hai tâm sở vô lượng không sinh khởi với mọi tâm tịnh hảo là bi tâm sở và hỷ tâm sở. Có tất cả bốn vô lượng tâm. Hai vô lượng còn lại là từ, tức tâm sở vô tham, và xả, tâm sở quân bình, và chúng được xếp trong nhóm các biến hành tịnh hảo. Như sẽ được giải thích thêm về sau, tứ vô lượng có thể được phát triển với tư cách là các đề mục của samatha, brahma-vihāras, là trú xứ của các phạm thiên. Chúng được gọi là vô lượng bởi lẽ, khi tầng thiền tương ứng được chứng đắc, các phẩm chất ấy có thể được trải đến vô lượng chúng sinh.

[←362]

Upekkhā (xả) không chỉ được dùng để chỉ tâm sở quân bình, mà cũng được dùng để chỉ thọ xả (upekkhā vedanā), chỉ tâm sở trí tuệ hay tâm sở tinh tấn, tùy thuộc vào từng bối cảnh. Xem thêm *Thanh Tịnh Đạo* (Chương IV, 155-166) về các khía cạnh khác nhau của xả.

[←363]

Ba vô lượng khác là từ, bi và hỷ.

[←364]

"Thân- kaya" ở đây là chỉ danh thân, tức là các tâm sở.

[←365]

Chúng đối nghịch với các triền cái như tham dục và sân.

[←366]

Ja có nghĩa là "đã sinh khởi", xuất phát từ "Janati" có nghĩa là "tạo ra". Kammaja có nghĩa là "xuất phát từ nghiệp" hay "do nghiệp sinh".

[←367]

Asañña theo nghĩa đen là "không tưởng, không trí nhớ", satta có nghĩa là "chúng sinh".

[←368]

Trong mỗi tổ hợp sắc đều có Tứ đại: địa đại, thủy đại, hỏa đại, phong đại, và ngoài ra các sắc màu, mùi, vị và dưỡng chất. Các sắc này là các sắc bất ly.

[←369]

Dasaka có nghĩa là “mười, thập”.

[←370]

Navaka có nghĩa là “chín, cửu”.

[←371]

Mỗi sát na tâm có thể được chia thành 3 tiểu sát na cực nhỏ: sát na sinh, sát na trụ và sát na diệt.

[←372]

Sắc tồn tại trong mười bảy sát na tâm.

[←373]

Chúng sinh có thể tái sinh bằng một trong bốn phương thức: noãn sinh, thai sinh, thấp sinh và hóa sinh.

[←374]

Suddha có nghĩa là "tịnh, thuần", attha có nghĩa là "tám, bát".

[←375]

Sắc nhĩ căn được tạo bởi nghiệp. Khẩu biểu tri là một sắc không đặc tính (asabhāva rūpa), tức là loại sắc không có đặc tính riêng biệt. Một sự thay đổi nào đó trong các sắc do tâm sinh tạo duyên cho sự tác động giữa nhĩ căn và địa đại do tâm sinh.

[←376]

Nhiệt độ (utu) và dưỡng chất (āhāra) có thể tạo ra các sắc khác chỉ ở sát na trụ của chúng, chứ không ở sát na sinh. Sắc quá yếu ở sát na sinh để có thể tạo ra sắc khác. So với tuổi thọ của tâm, sắc có thời gian thời gian tồn tại bằng 17 sát na tâm. Sau sát na sinh, nó tồn tại trong 15 sát na, và rồi tới sát na diệt.

[←377]

Kabala có nghĩa là “vật thực, mẩu”.

[←378]

Như vậy, không ở sát na trụ của nó, vì khi ấy nó còn yếu. Nó phải sinh khởi r`ồi thì mới có thể tạo ra các sắc khác.

[←379]

Sabhāva rūpa là các có đặc tính riêng biệt của mình

[←380]

Có 7 đối tượng ngũ dục, bởi qua thân căn có 3 đối tượng là địa đại, hỏa đại và phong đại có thể được kinh nghiệm. Visaya có nghĩa là "đối tượng".

[←381]

Sa có nghĩa là “với”, và paṭigha có nghĩa là “in dấ̆u, tác động”

[←382]

Gocara có nghĩa là “cảnh, đối tượng” và gāhī có nghĩa là “bắt, lấy”