

“Vi diệu pháp trong đời sống hàng ngày” của Nina Van Gorkom trình bày chi tiết về các thực tại tuyệt đối. “Vi diệu pháp” (Abhidhamma) là Thắng Pháp; và mục đích của cuốn sách là nhằm khuyến khích việc thực hành đúng Giáo lý để diệt trừ tà kiến và cuối cùng chấm dứt phiền não.

Cuốn sách sử dụng nhiều thuật ngữ Pali, ngôn ngữ của Phật giáo nguyên thủy, với các định nghĩa, giải thích cặn kẽ, do vậy thích hợp với cả những người mới bắt đầu cũng như các Phật tử đã và đang tìm hiểu Phật Pháp. Cách tiếp cận Giáo lý một cách chi tiết và chính xác của cuốn sách là sự hỗ trợ vô giá để mở khoá các ý nghĩa thâm sâu trong toàn bộ Tam Tạng và áp dụng lời dạy của đức Phật trong cuộc sống hàng ngày, vì lợi ích cho mỗi người và mọi người.



VIETNAM DHAMMA HOME

ISBN: 978-604-351-883-2



Sách ấn tổng

Vi diệu pháp
trong đời sống hàng ngày

Nina Van Gorkom

Tác giả: Nina Van Gorkom
Dịch giả: Trần Thị Hải
Hiệu đính: Vietnam Dhamma Home

Vi diệu pháp

trong đời sống hàng ngày



 NHÀ XUẤT BẢN HỒNG ĐỨC

VI DIỆU PHÁP

Trong đời sống hàng ngày

VI DIỆU PHÁP
Trong đời sống hàng ngày

Tác giả: Nina Van Gorkom
Chuyển ngữ: Trần Thị Hải
Hiệu đính chuyên môn: Vietnam Dhamma Home

HỘI LUẬT GIA VIỆT NAM
NHÀ XUẤT BẢN HỒNG ĐỨC
65 Tràng Thi - Quận Hoàn Kiếm - Hà Nội
Email: nhaxuatbanhongduc65@gmail.com
Điện thoại: 024.3 9260024 Fax: 024.3 9260031

Chịu trách nhiệm xuất bản
Giám đốc BÙI VIỆT BẮC
Chịu trách nhiệm nội dung
Tổng biên tập LÝ BÁ TOÀN
Biên tập: Phan Thị Ngọc Minh
Sửa bản in: Vietnam Dhamma Home
Bìa: Vietnam Dhamma Home

Đối tác liên kết:
Nguyễn Thị Phương Chi
Địa chỉ: 539 Lê Quang Định, Phường 1, Quận Gò Vấp, TP. HCM
Mobile: 0902708408

In 1.000 cuốn, khổ 13cm x 20,5cm, tại Xí nghiệp in FAHASA. 774 Trường Chinh, P.15, Q. Tân Bình, TP.HCM. Số XNĐKXB: 312-2022/CXBIPH/04-8/HĐ. Số QĐXB của NXB: 353/QĐ-NXBHĐ cấp ngày 03/03/2022. In xong và nộp lưu chiểu năm 2022. Mã số sách tiêu chuẩn quốc tế (ISBN) 978-604-351-883-2.

Tác giả: Nina Van Gorkom
Chuyển ngữ: Trần Thị Hải
Hiệu đính: Vietnam Dhamma Home

VI DIỆU PHÁP

Trong đời sống hàng ngày

Nhà xuất bản Hồng Đức

MỤC LỤC

LỜI BẠT	7
Chương 1: BỐN PHÁP CHÂN ĐỀ	14
Chương 2: NGŨ UẨN	29
Chương 3: CÁC KHÍA CẠNH KHÁC NHAU CỦA TÂM	41
Chương 4: ĐẶC TÍNH CỦA THAM	55
Chương 5: CÁC MỨC ĐỘ THAM KHÁC NHAU	68
Chương 6: ĐẶC TÍNH CỦA SÂN	79
Chương 7: TÂM SỞ SI	94
Chương 8: CÁC TÂM VÔ NHÂN (AHETUKA CITTAS)	108
Chương 9: NHỮNG TÂM VÔ NHÂN KHÔNG ĐƯỢC BIẾT ĐẾN TRONG CUỘC SỐNG HÀNG NGÀY	119
Chương 10: TÂM ĐẦU TIÊN CỦA MỘT KIẾP SỐNG	132
Chương 11: CÁC LOẠI TÂM TÁI TỤC	145

Chương 12:	
CHỨC NĂNG CỦA TÂM HỘ KIẾP (BHAVANGA) ..	
.....	160
Chương 13:	
CHỨC NĂNG CỦA TÂM ..	173
Chương 14:	
CHỨC NĂNG ĐỒNG LỰC ..	186
Chương 15:	
CHỨC NĂNG CỦA TÂM MÓT VÀ TÂM TỬ' ..	197
Chương 16:	
ĐỐI TƯỢNG VÀ MÔN ..	211
Chương 17:	
MÔN VÀ CĂN ..	225
Chương 18:	
GIỚI (DHĀTU) ..	238
Chương 19:	
CÁC TÂM TỊNH HẢO TRONG CUỘC SỐNG ..	250
Chương 20:	
CÔI GIỚI TÁI SINH ..	266
Chương 21:	
SỰ PHÁT TRIỂN AN TỊNH ..	279
Chương 22:	
CÁC LOẠI TÂM THIỀN (JHĀNACITTA) ..	299
Chương 23:	
TÂM SIÊU THỂ (LOKUTTARA CITTAS) ..	319
Chương 24:	
GIÁC NGỘ ..	336
Ghi chú phần dịch trích dẫn trong cuốn sách: ..	352

LỜI GIỚI THIỆU

Giáo lý của đức Phật chứa đựng trong “Tam Tạng kinh điển” bao gồm: *Tạng Luật* (Giới luật dành cho các vị tỳ kheo), *Tạng Kinh* và *Tạng Vi Diệu Pháp*. Cả ba phần trong *Tam Tạng* có thể là nguồn cảm hứng và khích lệ vô tận trong sự phát triển hiểu biết đúng về các thực tại. Phát triển hiểu biết đúng về các thực tại sẽ dẫn dẫn tới tận diệt tà kiến và các loại phiền não khác. Trong cả ba phần của *Tam Tạng*, chúng ta được dạy về pháp, về tất cả những gì là thực. Cái thấy là pháp, nó là thực. Màu sắc là pháp, nó là thực. Cảm thọ là pháp, nó là thực. Các phiền não là pháp, chúng là các thực tại.

Khi đức Phật đạt giác ngộ, ngài thấu suốt tất cả các pháp như chúng thực là. Ngài thuyết “Pháp”, Giáo lý về các thực tại cho chúng ta để ta cũng có thể biết các thực tại (pháp) như chúng là. Nếu không có Giáo lý của đức Phật, chúng ta sẽ vô minh về các thực tại. Chúng ta có xu hướng cho những thứ vốn vô thường là thường hằng, vốn là bất toại nguyện là hạnh phúc, vốn vô ngã là tự ngã. Mục đích của *Tam Tạng* là để dạy mọi người vun bồi con đường đưa tới sự tận diệt các phiền não.

Tạng *Luật* bao gồm các điều luật dành cho các vị tỳ kheo và các điều luật này giúp họ sống để hoàn thiện “cuộc đời phạm hạnh” và đạt tới “...mục đích mà các thiện nam tử chọn chánh xuất gia, từ bỏ gia đình, sống không gia đình, chính là vô thượng cứu cánh Phạm hạnh, ngay trong hiện tại, tự mình với thắng trí, chứng đạt và an trú...” (Tăng Chi Bộ Kinh, Chương Năm Pháp, Phẩm Triền Cái, VI. Thân Giáo Sư). Mục đích của cuộc đời phạm hạnh là sự tận diệt các phiền não.

Không chỉ các vị tỳ kheo, mà những người cư sĩ cũng nên tìm hiểu tạng *Luật*. Chúng ta đọc về những trường hợp các vị tỳ kheo lạc bước khỏi phạm hạnh thanh cao; khi tinh huông ấy xảy đến, một điều học giới được chế ra nhằm giúp họ giác sát. Khi đọc tạng *Luật*, chúng ta được nhắc nhở về tham (lobha), sân (dosa) và si (moha) của bản thân, chúng là các thực tại. Chùng nào chưa được tận diệt, chúng có thể sinh khởi bất cứ lúc nào. Chúng ta được nhắc nhở về mức độ bất rể sâu dày của các phiền não và nơi chúng có thể đưa ta tới. Khi suy xét về điều này, ta có động lực để vun bồi con đường Bát Chánh Đạo, con đường dẫn tới diệt trừ tà kiến, ghen tị, bõn xẽn, ngã mạn và tất cả các phiền não khác.

Trong tạng *Kinh*, Pháp được thuyết cho những người khác nhau tại những địa điểm khác nhau trong nhiều tình huông đa dạng. Đức Phật đã dạy về các thực tại xuất hiện qua sáu căn môn: mắt, tai, mũi,

lưỡi, thân và ý. Ngài đã thuyết giảng về nhân và quả, về hành trì đưa đến tận diệt mọi khổ đau.

Trong tạng *Vì Diệu Pháp*, tất cả các thực tại được trình bày một cách chi tiết. Tiền tố “abhi” được sử dụng theo nghĩa “vượt trội”, “tối thắng”. *Abhidhamma* có nghĩa là “pháp tối thắng” hay “pháp chi tiết”. Tạng này được trình bày theo hình thức khác biệt, nhưng với cùng mục đích: tận diệt tà kiến và cuối cùng là tất cả các phiền não. Vì vậy, khi tìm hiểu những liệt kê bằng con số về các thực tại (pháp số), chúng ta không nên quên mục đích thực sự của học Pháp. *Pháp học, pariyatti*, khuyến khích ta tiến tới *pháp hành, paṭipatti*, thứ cần thiết cho sự giác ngộ về sự thật, là *pháp thành, paṭivedha*. Khi tìm hiểu về *đanh (nāma)* và *sắc (rūpa)* và khi đang suy xét về chúng, ta có thể được nhắc nhở có chánh niệm về *đanh* và *sắc* xuất hiện tại khoảnh khắc đó. Bằng cách ấy, chúng ta sẽ ngày càng phát hiện rõ hơn rằng tạng *Vì Diệu Pháp* bàn về các pháp thực, đó là các “thế giới” xuất hiện qua ngũ môn và ý môn.

Quyển sách này được viết như một nhập môn tìm hiểu *Vì Diệu Pháp*. Cần có một vài kiến thức cơ bản về Phật học để có thể hiểu được quyển sách này. Cuốn “Con Đường Đức Phật” có thể giúp cho người đọc làm quen với những nguyên lý cơ bản trong đạo Phật trước khi bắt đầu đọc tài liệu về *Vì Diệu Pháp* này.

Tôi sử dụng các thuật ngữ Pāli, là ngôn ngữ nguyên thủy của kinh điển thuộc truyền thống Theravada. Các

thuật ngữ tương đương trong tiếng Anh thường không thỏa đáng bởi chúng bắt nguồn từ triết học và tâm lý học phương Tây, và do vậy tạo nên ý nghĩa khác với ý nghĩa được thuyết giảng trong Phật Pháp. Tôi mong rằng, thay vì cảm thấy bị nản chí bởi các thuật ngữ Pāli và các pháp số sử dụng trong cuốn sách này, người đọc sẽ phát triển mối quan tâm ngày càng mạnh mẽ tới các thực tại bên trong và xung quanh mình.

Bà **Sujin Boriharnwanaket** là nguồn hỗ trợ và cảm hứng lớn lao trong quá trình tìm hiểu *Vĩ Diệu Pháp* của tôi. Bà khuyến khích tôi tự phát hiện ra rằng *Vĩ Diệu Pháp* bàn về các thực tại được kinh nghiệm qua sáu giác quan. Do vậy, tôi học được rằng tìm hiểu *Vĩ Diệu Pháp* là một hành trình xuyên suốt cuộc đời. Tôi hy vọng các độc giả cũng sẽ có trải nghiệm tương tự, và sẽ ngập tràn nhiệt tâm và hỷ lạc mỗi khi nghiên cứu về các thực tại có thể được kinh nghiệm.

Tôi trích dẫn từ tạng *Kinh* nhiều lần để chỉ ra rằng, những lời dạy chứa đựng trong tạng *Vĩ Diệu Pháp* không khác với các phần còn lại của *Tam Tạng* kinh điển. Tôi chủ yếu sử dụng bản dịch tiếng Anh của “Hiệp Hội Kinh Điển Pāli”. Các trích dẫn từ *Thanh Tịnh Đạo*, tôi sử dụng bản dịch của Tỳ kheo Ñānamoli (Colombo, Sri Lanka, 1964). *Thanh Tịnh Đạo* là một cuốn Bách Khoa Toàn Thư về Đạo Phật, được soạn bởi nhà chú giải Buddhaghosa (Phật Âm) vào thế kỷ V. Ngài cũng biên soạn phần lớn các chú giải *Tam Tạng*, các tác phẩm của Ngài xuất phát từ các truyền thống chú giải cổ.

Vi Diệu Pháp bao gồm bảy bộ¹:

- Bộ Pháp tụ (*Dhammasaṅgani*)
- Bộ Phân Tích (*Vibhaṅga*)
- Bộ Chất Ngữ (*Dhātukathā*)
- Bộ Nhân Chế Định (*Puggalapaññatti*)
- Bộ Ngữ Tông (*Kathāvatthu*)
- Bộ Song Đối (*Yamaka*)
- Bộ Duyên Hệ (*Paṭṭhāna*)

Khi bắt đầu viết cuốn sách này, các nguồn được tôi sử dụng bao gồm các cuốn *Thanh Tịnh Đạo* (*Visuddhimagga*) và cuốn *Chú Giải Bộ Pháp Tụ* (*Atthasālinī*) - cùng được soạn bởi ngài Buddhaghosa. Tôi cũng sử dụng cuốn *Vi Diệu Pháp Toát Yếu* (*Abhidhammattha Sangaha*), một bách khoa toàn thư của *Vi Diệu Pháp*, được viết bởi ngài Anuruddha². Những tác phẩm này đã giúp tôi rất nhiều trong việc nghiên cứu *Vi Diệu Pháp*. Các cuốn *Bộ Pháp Tụ* và các bộ khác của tạng *Vi Diệu Pháp* được tôi thỉnh dần về sau.

Các chú giải cung cấp những mô tả chi tiết và danh mục các loại tâm (*citta*) khác nhau, mỗi tâm đảm nhận chức năng riêng của chúng. Chú giải cũng

¹ Tham khảo tóm lược về nội dung của các Bộ này trong cuốn: *Hướng Dẫn Sơ Lược Tạng Vi Diệu Pháp* của Đại đức Nyanatiloka.

² Tác phẩm này được thực hiện tại thời điểm nào đó trong khoảng thế kỷ VIII và thế kỷ XII.

bàn về các lộ trình tâm khác nhau kinh nghiệm các đối tượng qua ngũ môn và ý môn. Mặc dù không phải mọi chi tiết liên quan đến các lộ trình tâm đều có thể được tìm thấy trong chánh Tạng, các chú giải đều dựa vào kinh điển một cách rất chặt chẽ. Cốt lõi của các chủ đề được giải thích trong các chú giải đều có thể được tìm thấy trong kinh điển. Cuốn *Bộ Pháp Tu*, mà bản chất là trình bày, chia sẻ về các pháp chân đế, liệt kê các tâm khác nhau sinh khởi trong các lộ trình. Cuốn *Bộ Phân Tích*, trong phần “*Phân Tích Giới*”, nhắc tới các tâm đảm nhận các chức năng của chúng trong các lộ trình. Cũng vậy, *Bộ Duyên Hệ* tham chiếu tới các lộ trình tâm dưới trương mục các loại duyên hệ khác nhau. Ngoài ra, cuốn *Đạo Vô Ngại Giải (Paṭisambhidāmagga)* thuộc *Tiểu Bộ Kinh (Khuddaka Nikāya)* cũng nhắc tới các chức năng khác nhau của tâm trong lộ trình (I, *Luận Về Trí*, chương XVII, *Hạnh thức - Viññāna cariya*). Tôi hy vọng rằng các dẫn chiếu trên đã chỉ ra được rằng, nhà chú giải không đưa ra quan kiến riêng, mà trung thành với truyền thống của kinh điển nguyên thủy.

Trong bốn chương cuối của cuốn sách này, tôi giải thích về các tâm đặc thiền (jhāna), và các tâm đạt giác ngộ. Một số độc giả có thể thắc mắc tại sao họ cần phải biết chi tiết về những chủ đề này. Tìm hiểu một cách chi tiết về các tầng thiền và giác ngộ rất hữu ích vì mọi người có thể có những ý niệm sai về chúng. Nghiên cứu *Vi Diệu Pháp* giúp ta không vô minh về

các thực tại. Hơn nữa, nó cũng giúp ta hiểu các bài kinh, nơi thường nhắc tới các tầng thiên và giác ngộ.

Tôi đã thêm các câu hỏi sau mỗi chương nhằm giúp độc giả suy ngẫm thêm về những gì đã đọc.

Cố tỳ kheo **Dhammadharo (Alan Driver)** cũng như ông **Jonothan Abbott** đã đóng góp các gợi ý và chỉnh sửa rất hữu ích cho bản thảo của lần xuất bản đầu tiên của cuốn sách này. Tôi cũng muốn bày tỏ sự tri ân của mình tới “**Hiệp Hội Nghiên Cứu và Hoằng Dương Phật Pháp**” và nhà xuất bản **Alan Weller** đã giúp ấn bản lần thứ ba này có thể ra mắt bạn đọc.

Nina Van Gorkom

Chương 1

BỐN PHÁP CHÂN ĐẾ

Có hai loại thực tại: *danh*³, *nāma* là hiện tượng mang tính tinh thần và *sắc*, *rūpa*⁴, hiện tượng mang tính vật chất. Danh kinh nghiệm một cái gì đó, còn sắc thì không. Cái mà ta tưởng là “con người” hay “tôi” thực chất chỉ là các danh và sắc sinh và diệt. Trong cuốn *Thanh Tịnh Đạo (Visuddhimagga)* (Chương XVIII, 25) có giải thích:

Vì điều này đã được nói:

Như bộ phận quy tụ

Tên “xe” được nói lên

Cũng vậy, uẩn quy tụ

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

...Như vậy, trong nhiều trăm bản kinh, chỉ có danh-sắc được thuyết minh, không phải một cái ngã, một con người. Bởi thế, như khi những thành

³ Danh là một loại pháp (dhamma) nên có nhiều trường hợp được dịch là danh pháp, là ghép của danh (nāma) và pháp (dhamma).

⁴ Sắc là một loại pháp (dhamma) nên có nhiều trường hợp được dịch là sắc pháp, là ghép của sắc (rūpa) và pháp (dhamma).

phần như trục, bánh xe, khung, dàn... được xếp đặt theo cách nào đó, thì có ra danh từ thông dụng là “xe”, nhưng theo ý nghĩa tuyệt đối, khi mỗi phần tử được xem xét, thì không có “xe”. Cũng vậy, khi có năm uẩn kể như đối tượng chấp thủ, thì có ra danh từ thông dụng là “chúng sanh” “ngã”, nhưng theo nghĩa tuyệt đối, khi mỗi phần tử được xét đến, thì không có một tự ngã nào làm căn cứ cho giả thuyết “tôi” hoặc “tôi là”. Theo nghĩa tối hậu, chỉ có danh-sắc. Cái thấy của người thấy như vậy gọi là chánh kiến.

Tất cả các hiện tượng trong ta và xung quanh ta đều chỉ là các danh và sắc, sinh lên rồi diệt đi ngay. Chúng vô thường. Danh và sắc là các thực tại tối hậu, trong tiếng Pāli: *pháp chân đế, paramattha dhamma*. Ta có thể kinh nghiệm đặc tính của chúng khi chúng xuất hiện, không quan trọng gọi tên chúng là gì. Những bậc đã phát triển “minh sát tuệ” có thể kinh nghiệm thực tại như chúng thực là: là vô thường và vô ngã. Thấy, nghe, ngửi, nếm, xúc chạm và suy nghĩ là các danh có tính chất vô thường. Chúng ta quen nghĩ rằng có một tự ngã đảm nhận các chức năng khác nhau như thấy, nghe hay suy nghĩ; nhưng tự ngã đó ở đâu? Nó có phải là một trong các danh này không? Càng biết hơn về các danh và sắc khác nhau thông qua kinh nghiệm các đặc tính của chúng, ta càng thấy rõ: “ngã” chỉ là một khái niệm, không phải là pháp chân đế.

Danh là hiện tượng tinh thần, sắc là hiện tượng

vật chất. Danh và sắc là các loại thực tại khác nhau. Nếu không học và phân biệt về đặc tính của mỗi loại, ta sẽ tiếp tục coi chúng là tự ngã. Ví dụ, cái nghe là danh, nó không có hình hay dạng. Cái nghe (nhĩ thức) khác với nhĩ căn nhưng cần có nhĩ căn làm duyên để nó sinh khởi. Danh nghe kinh nghiệm âm thanh. Nhĩ căn và âm thanh là sắc, chúng không kinh nghiệm gì và hoàn toàn khác với nhĩ thức (cái nghe), cái là danh. Nếu không biết cái nghe, nhĩ căn và âm thanh là các thực tại khác nhau, ta sẽ tiếp tục nghĩ rằng “mình” nghe âm thanh.

Cuốn *Thanh Tịnh Đạo (Visuddhimagga)* (XVIII, 34) giải thích:

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

Chúng ta đọc tiếp (XVIII, 36):

*Như người cần thuyền bè
Để vượt qua biển khơi
Danh cần sắc mới sinh*

*Như thuyền dựa người lái
Để vượt qua đại dương
Sắc cần danh sinh khởi*

*Cả hai dựa vào nhau
Thuyền và người vượt biển
Cũng như danh và sắc
Đều lệ thuộc lẫn nhau.*

(Bản dịch của dịch giả)

Có hai loại danh hữu vi: *tâm*, *citta* và *tâm sở*, *cetasika* (là các yếu tố tinh thần đồng sinh với tâm). Chúng đều là các danh pháp, do duyên mà sinh, rồi diệt ngay.

Tâm biết hoặc kinh nghiệm đối tượng. Mỗi tâm đều phải có một đối tượng, hay còn gọi là *cảnh*, *ārammaṇa*. Biết hay kinh nghiệm đối tượng không có nghĩa là nghĩ về nó. Nhãn thức (tâm thấy) kinh nghiệm đối tượng thị giác, đối tượng thị giác là cảnh của nó; nó khác với các tâm sinh khởi sau đó, chẳng hạn những tâm biết cái được kinh nghiệm là gì và nghĩ về nó. Nhĩ thức (tâm nghe) có đối tượng (cảnh) là âm thanh. Cả lúc ta ngủ say, tâm vẫn kinh nghiệm đối tượng. Chẳng có tâm nào không có đối tượng, hay cảnh. Có rất nhiều loại tâm và chúng được phân loại theo nhiều cách khác nhau.

Một số tâm là *tâm thiện*, *kusala citta*, một số khác là *tâm bất thiện*, *akusala citta*. Các tâm thiện và bất

thiện là tâm nhân; chúng có thể thúc đẩy các hành động thiện hoặc bất thiện qua thân, khẩu hoặc ý có năng lực đưa tới những kết quả tương ứng. Một số tâm là kết quả của những hành động thiện và bất thiện, chúng là *tâm quả*, *vipākacitta*. Một số tâm không phải là tâm nhân, cũng không phải là tâm quả; chúng là các *tâm duy tác*, *kiriya citta*⁵.

Tâm có thể được phân loại theo chủng loại - *jāti* (*jāti* có nghĩa đen là “sinh” hay “bản chất”). Có bốn chủng loại tâm:

- thiện, *kusala*
- bất thiện, *akusala*,
- quả, *vipāka*
- duy tác, *kiriya*.

Tâm quả thiện, *kusala vipāka* (quả của nghiệp thiện) và *tâm quả bất thiện*, *akusala vipāka* (quả của nghiệp bất thiện) đều thuộc chủng loại tâm quả.

Việc biết tâm thuộc chủng loại nào rất quan trọng. Vì nếu nhầm lẫn tâm bất thiện với tâm thiện hay tâm quả với tâm bất thiện, ta không phát triển được thiện pháp trong cuộc sống. Ví dụ, khi có ai nói với ta những lời khó nghe, tâm nhĩ thức tại thời điểm kinh nghiệm âm thanh là một tâm quả bất thiện, kết quả của một nghiệp bất thiện đã tạo trong quá khứ. Nhưng sự khó

⁵ Trong chương 3 và các chương sau, tôi sẽ giải thích thêm về các tâm thiện, bất thiện, tâm quả và tâm duy tác.

chịu sinh khởi ngay sau khoảnh khắc đó không phải là tâm quả, mà sinh khởi với tâm bất thiện. Ta có thể học phân biệt các khoảnh khắc khác nhau này bằng cách nhận ra các đặc tính khác nhau của chúng.

Một cách phân loại tâm khác là theo các *cõi giới*, *bhūmi*. *Tâm cõi dục giới*, *kāmāvacara citta* là các tâm kinh nghiệm đối tượng ngũ dục, ví dụ thấy, nghe, ngửi, nếm, xúc chạm qua thân. Khi có các đối tượng khả ái hoặc bất khả ái được kinh nghiệm qua ngũ căn, các tâm thiện và tâm bất thiện sinh khởi. Có các cõi giới không có kinh nghiệm các đối tượng ngũ dục. Những người vun bồi *an tịnh*, *samatha* và đắc được các *tầng thiền*, *jhāna* có các *tâm thiền*, *jhāna citta*. Tâm thiền là một cõi tâm (hay cảnh giới tâm) khác, nó không kinh nghiệm các đối tượng ngũ dục. Các *tâm siêu thế* - *lokuttara citta* là các tâm thuộc cõi giới cao nhất vì tâm trực tiếp kinh nghiệm *niết bàn*, *nibbāna*.

Còn một cách phân loại tâm khác nữa là dựa trên mức độ của tâm, và có thể phân thành nhiều loại khác nhau. Ví dụ, các tâm bất thiện có gốc (căn) *tham* - *lobha*, *sân* - *dosa* và *si* - *moha* có thể có nhiều cấp độ khác nhau. Chúng có lúc tạo nghiệp, có lúc không, tùy thuộc vào mức độ của bất thiện. Các tâm thiện cũng có nhiều cấp độ. Biết về các cách phân loại như vậy rất hữu ích vì ta học được nhiều khía cạnh khác nhau của tâm. Có tất cả 89 loại tâm (hoặc theo một cách phân loại khác, có 121 loại tâm)⁶. Khi hiểu biết

⁶ Tâm được phân loại là 121 tâm khi tính cả các tâm siêu thế ở những bậc đã đạt

về các tâm được vun bồi và nếu nhận biết được chúng khi chúng xuất hiện, ta sẽ bớt dần xu hướng coi các tâm là “ngã”, là “ta”.

Tâm sở là pháp chân đế thứ hai. Nó là danh pháp. Như nói ở trên, tâm kinh nghiệm đối tượng: cái thấy có đối tượng, hay cảnh, là những gì được nhìn thấy. Cái nghe lấy cảnh là âm thanh. Tâm suy nghĩ kinh nghiệm đối tượng là những gì mà nó nghĩ đến. Tuy thế, tâm không sinh khởi một mình, luôn có các *tâm sở*, *cetasika* đi kèm với tâm. Ta có thể nghĩ về một việc gì đó với sự khó chịu, với hoan hỷ, hoặc với trí tuệ. Sân, cảm thọ và trí tuệ là những loại danh không phải là tâm. Chúng được gọi là tâm sở và chúng luôn sinh cùng các tâm khác nhau. Tại mỗi khoảnh khắc chỉ có một tâm, nhưng luôn có một số tâm sở cùng sinh và diệt với tâm. Tâm không bao giờ sinh khởi một mình. Ví dụ, *thọ*, *vedanā*, là một tâm sở sinh khởi với mọi loại tâm. Tâm chỉ biết hoặc kinh nghiệm đối tượng (cảnh), chứ không cảm nhận đối tượng. Thọ (hay cảm thọ) là một tâm sở có chức năng cảm nhận. Thọ có thể là hỷ, lạc hoặc ưu, khổ. Khi không có hỷ hay ưu, vẫn có cảm thọ trung tính (cảm thọ xả). Luôn luôn có thọ, không có khoảnh khắc tâm nào không có thọ. Ví dụ, khi cái thấy (nhãn thức) sinh khởi, có cảm thọ sinh kèm với tâm. Cái thấy chỉ biết đối tượng thị giác; không có cảm giác yêu hay ghét. Cảm thọ

thiền định - samatha và tuệ-vipassanā và đặc quả với các tâm thiền siêu thế, các tâm siêu thế được đi kèm với các chi thiền tương ứng với các tầng thiền khác nhau. Xem thêm giải thích sâu hơn ở chương 23.

đi kèm với loại tâm này là thọ xả. Sau khi cái thấy diệt đi, các tâm khác sinh khởi và có thể có các tâm không thích đối tượng. Thọ đi kèm với loại tâm này là thọ ưu. Chức năng của tâm là nhận biết cảnh hay đối tượng. Tâm là “vương [dẫn đầu] trong biết cảnh”. Các tâm sở cùng kinh nghiệm đối tượng mà tâm kinh nghiệm nhưng chúng có các tính chất và chức năng riêng. Một số tâm sở sinh khởi với mọi loại tâm, một số lại chỉ sinh kèm với một số loại tâm nhất định⁷.

Như đã trình bày, tâm sở thọ sinh khởi với mọi loại tâm. Tâm sở *xúc*, *phassa*, là một tâm sở khác cũng sinh khởi với mọi loại tâm. Nó tiếp xúc với đối tượng, nhờ thế tâm có thể kinh nghiệm được đối tượng. *Tưởng*, *saññā* cũng là một tâm sở sinh khởi với mọi tâm. Trong *Thanh Tịnh Đạo - Visuddhimagga* (XIV, 130), ta đọc về tưởng có chức năng đánh dấu:

...chức năng của nó là đánh dấu, như một duyên để sau này có thể nhận diện “cái này cũng giống vậy”, như người thợ mộc ... cũng làm vậy khi chế tác gỗ....

(Bản dịch của dịch giả)

Tâm chỉ kinh nghiệm hoặc nhận biết đối tượng (cảnh); nó không “đánh dấu” đối tượng. Tưởng đánh dấu đối tượng để sau này có thể nhận diện được lại. Bất kỳ khi nào ta nhớ điều gì đó, đó chính là nhiệm vụ của tưởng, chứ không phải là “bản ngã” hay “ta” nhớ.

⁷ Có bảy tâm sở đồng sinh với mọi tâm.

Chính là tâm sở tướng ghi nhớ đây là màu đỏ, kia là cái nhà, âm thanh, hay đó là tiếng của loài chim.

Cũng có một số tâm sở không sinh khởi với mọi tâm mà chỉ với một số loại nhất định. Các *tâm sở bất thiện*, *akusala cetasika* chỉ sinh khởi với các *tâm bất thiện*, *akusala citta*. Các *tâm sở tịnh hảo*, *sobhana cetasika*⁸ sinh khởi với các *tâm tịnh hảo*, *sobhana citta*. *Tâm sở tham*, *lobha*, *sân*, *dosa* và *si*, *moha* là các tâm sở bất thiện, chỉ sinh khởi với tâm bất thiện. Ví dụ, khi ta nhìn thấy một cảnh đẹp, các tâm dính mắc với cảnh vừa nhìn thấy có thể sinh khởi. Tâm sở tham sinh khởi cùng với tâm lúc đó. Tâm sở tham có nhiệm vụ dính chặt, bám vào. Một số tâm sở bất thiện khác sinh cùng với tâm bất thiện như *ngã mạn*, *māna*; *tà kiến*, *ditthi* và *ghen tị*, *issā*. Một số ví dụ về các tâm sở tịnh hảo đi kèm các tâm thiện là *vô tham*, *alobha*; *vô sân*, *adosa*; *vô si*, *amoha* (hay *paññā - trí tuệ*). Khi chúng ta rộng lượng, các tâm sở vô tham và vô sân sinh khởi cùng với tâm thiện. *Tâm sở tuệ - paññā* có thể sinh khởi cùng với tâm thiện. Ngoài ra, còn có các loại tâm sở tịnh hảo khác, sinh kèm với các tâm thiện. Phiền não hay các phẩm chất tâm tốt đẹp đều là các tâm sở, chúng vô ngã, không thuộc về ai. Có tất cả 52 tâm sở khác nhau.

Dù tâm và tâm sở đều là danh, chúng có các đặc tính khác nhau. Ta có thể bản khoãn tâm sở được

⁸ Xem thêm Chương 19 về ý nghĩa của tịnh hảo. Các *tâm tịnh hảo - sobhana citta* không những bao gồm *tâm thiện - kusala citta* mà cả *tâm quá* và *tâm duy tác* có các *tâm sở tịnh hảo - sobhana cetasika* đi kèm.

kinh nghiệm như thế nào. Khi ta nhận thấy một thay đổi trong tâm, đặc tính của tâm sở có thể được kinh nghiệm. Ví dụ, sau khi các tâm thiện với tâm sở vô tham diệt đi, có thể có các tâm bất thiện với keo kiệt sinh khởi. Khi đó, ta có thể nhận thấy sự thay đổi. Sự keo kiệt, bủn xỉn và bố thí là các tâm sở có thể được kinh nghiệm. Chúng có các đặc tính khác nhau. Ta có thể nhận thấy sự thay đổi từ tham sang sân, từ thọ hỷ sang thọ ưu. Ta có thể kinh nghiệm tâm sở thọ vì có nhiều lúc cảm thọ nổi trội và có nhiều loại cảm thọ khác nhau. Ta có thể kinh nghiệm sự khác nhau của thọ ưu, thọ hỷ và thọ xả. Các tâm sở khác nhau này sinh khởi với các loại tâm khác nhau và diệt cùng một lúc với tâm chúng đi kèm. Biết thêm về sự đa dạng của các loại tâm và tâm sở sẽ giúp ta thấy được chân lý.

Vì tâm và tâm sở đồng sinh, rất khó để kinh nghiệm sự khác biệt về đặc tính của chúng. Đức Phật có khả năng kinh nghiệm trực tiếp các đặc tính khác nhau của mọi tâm và tâm sở nhờ trí tuệ siêu phàm của Ngài. Chúng ta đọc trong *Mi Tiên Vấn Đáp* (Quyển III, *Loại bỏ các khó khăn*, 87⁹) rằng vị thánh A-la-hán Nāgasena đã nói với vua Milinda:

“Thưa Đại vương, có một điều khó mà đức Thế Tôn đã làm”

“Và đó là điều gì?”

⁹ Sử dụng bản dịch của T.W. Rhys Davids, Phần I, Nhà xuất bản Dover, New York.

“Là xác định các danh pháp nương vào cùng một căn, dạy rằng đây là xúc, đây là thọ, đây là tưởng, đây là tư và đây là tâm”

“Xin hãy cho ta một ví dụ.”

“Ví như, thưa Đại vương, một người đàn ông đi xuống biển, khum tay lấy một vốc nước, và ném. Liệu người ấy có phân biệt được nước nào đến từ sông Hằng, hay đến từ sông Jamunā, hay từ Aciravatī, hay từ Sarabhū, hay từ Mahī?”

“Không thể thưa Đại đức”

“Còn khó hơn cả điều đó, thưa Đại Vương, là phân biệt các danh pháp đồng sinh nương vào một trong các căn!”

(Bản dịch của dịch giả)

Tâm và tâm sở là các *pháp chân đế* - *paramattha dhamma*, nghĩa là các đặc tính của chúng không thể thay đổi. Những đặc tính này có thể được kinh nghiệm, bất kể ta gọi tên chúng là gì. Các pháp chân đế không phải là từ ngữ hay khái niệm. Chúng là các thực tại. Các cảm thọ hỷ và ưu là thực; đặc tính của chúng có thể được kinh nghiệm mà không cần gọi tên chúng là thọ hỷ hay thọ ưu. Sân là thực và có thể được kinh nghiệm khi nó xuất hiện.

Không chỉ có các hiện tượng tinh thần mà còn có các hiện tượng vật chất. Ngoài danh pháp, còn có các sắc pháp, là loại pháp chân đế thứ ba. Có một số loại

sắc - rūpa, mỗi loại có đặc tính riêng¹⁰. Có bốn loại sắc chính, được gọi là *tứ đại*, *mahā-bhūta-rūpa*, là:

- *Địa đại hay tính cứng (có thể được kinh nghiệm là cứng hoặc mềm)*
- *Thủy đại hay sự kết dính*
- *Hoả đại hay nhiệt độ (có thể được kinh nghiệm là nóng hoặc lạnh)*
- *Phong đại hay chuyển động (có thể được kinh nghiệm là căng hoặc chùng)*

Tứ đại là các sắc chính, đồng sinh với tất cả các loại sắc khác, gọi là *sắc y sinh*, *upādā-rūpa* (sắc phụ thuộc). Sắc không bao giờ sinh khởi một mình. Chúng sinh thành từng “nhóm” hoặc “cụm”. Luôn phải có ít nhất tám loại sắc luôn sinh cùng với nhau. Ví dụ, khi sắc nhiệt độ (hoả đại) sinh khởi, các sắc địa đại, thủy đại, phong đại và các sắc khác cũng đồng sinh. Các ví dụ về sắc y sinh là: nhãn căn, nhĩ căn, tỷ căn, thiệt căn, thân căn, và các đối tượng được kinh nghiệm tương ứng qua các căn, như đối tượng thị giác, âm thanh, mùi, vị.

Các tính chất khác nhau của sắc có thể được kinh nghiệm qua mắt, tai, mũi, lưỡi, thân và ý. Các đặc tính này là thực vì chúng có thể được kinh nghiệm. Ta dùng các khái niệm thông thường như “thân thể” hay “cái bàn”; chúng đều có tính cứng và có thể biết được

¹⁰ Có tất cả 28 loại sắc - rūpa

qua xúc chạm. Bằng cách ấy, ta kiểm chứng được rằng tính cứng ở đâu cũng vậy, dù là tính cứng trên cơ thể hay tính cứng của cái bàn. Tính cứng là một pháp chân đế. “Thân thể”, “cái bàn” là những khái niệm, không phải là pháp chân đế. Ta thường coi việc cơ thể này tồn tại là hiển nhiên, coi đó là “ta”. Nhưng những gì ta gọi là “thân thể” chỉ là các sắc liên tục sinh và diệt. Các khái niệm thông thường như “thân thể” có thể làm ta lu mờ về sự thật. Ta sẽ biết sự thật này nếu học để kinh nghiệm các đặc tính khác nhau của sắc khi chúng xuất hiện.

Tâm, tâm sở và sắc chỉ sinh khởi khi có các điều kiện đủ, gọi là duyên. Chúng là các pháp do duyên sinh, hay *các pháp hữu vi, saṅkhāra dhammas*¹¹. Cái thấy không thể sinh khởi khi không có nhãn căn và đối tượng thị giác; chúng là các duyên cần thiết cho nhãn thức/cái thấy sinh khởi. Âm thanh chỉ sinh khởi khi có các điều kiện tương ứng. Khi đã sinh lên, nó sẽ diệt đi ngay. Mọi thứ sinh bởi duyên đều diệt đi khi duyên hết. Ta có thể nghĩ là âm thanh còn tồn tại, nhưng cái mà ta cho là một âm thanh kéo dài ấy thực chất là rất nhiều các sắc sinh diệt, tiếp nối nhau.

Pháp chân đế thứ tư là *niết bàn, nibbāna*. Niết bàn là một pháp chân đế vì nó là thực. Niết bàn có thể được kinh nghiệm qua ý môn nếu ta đi theo con

¹¹ *Pháp hữu vi - saṅkhāra dhamma* là các pháp sinh bởi duyên, cùng sinh khởi và bản thân chúng làm duyên cho nhau. Thuật ngữ *hữu vi-saṅkhata* đôi khi cũng được dùng, có nghĩa là đặt cùng nhau, tạo nên bởi các yếu tố hợp thành. Pháp hữu vi-saṅkhata dhamma là pháp đã sinh bởi duyên, *vi-saṅkhāra*.

đường Bát chánh đạo dẫn tới nó: vun bồi trí tuệ để thấy mọi thứ như chúng thực là. Niết bàn là một danh pháp, nhưng nó không như tâm hay tâm sở, là các pháp hữu vi sinh và diệt do duyên¹². Niết bàn là một thực tại vô vi, nó không sinh và không diệt. Tâm và tâm sở là các danh pháp kinh nghiệm đối tượng. Niết bàn tuy là danh pháp nhưng không kinh nghiệm đối tượng, nhưng nó có thể là đối tượng của tâm và tâm sở. Niết bàn không phải là một con người. Nó là vô ngã, *anattā*.

Tổng kết về bốn pháp chân đế, chúng là:

- Tâm
- Tâm sở
- Sắc
- Niết bàn

Khi ta học Giáo pháp, nhất thiết phải biết rõ mỗi thực tại là loại pháp chân đế nào. Nếu không, ta dễ bị lầm lạc bởi những khái niệm thông thường. Ví dụ, cần biết cái gọi là “thân” thực chất là các sắc pháp khác nhau, không phải là tâm hay tâm sở. Ta cũng cần biết niết bàn không phải là tâm hay tâm sở mà là pháp chân đế thứ tư. Niết bàn là sự kết thúc của tất cả các thực tại do duyên sinh và diệt: với bậc thánh

¹² Trong tiếng Pali là “*asaṅkhata*”: không do duyên tạo thành, ngược lại với *saṅkhata*. Trong *Chú giải Bộ Pháp tụ (Dhammasaṅgani)*, *nibbāna* được gọi là *asaṅkhatā dhatu* - yếu tố không do duyên. Đôi khi thuật ngữ *visaṅkhāra dhamma*, pháp không phải là *sankhāra* (“vi” là phủ định), được sử dụng.

A-la-hán, người đã hoàn toàn giác ngộ, sau khi nhập diệt sẽ không còn tái sinh trở lại, không còn các danh và sắc sinh khởi và diệt đi nữa.

- Tất cả các pháp hữu vi (do duyên sinh) - tâm, tâm sở và sắc là *vô thường, anicca*.
- Tất cả các pháp hữu vi (do duyên sinh), là *khổ, dukkha*, hay bất toại nguyện vì chúng vô thường
- Tất cả các pháp là *vô ngã, anattā* (Trong tiếng Pāli: *sabbe dhammā anattā, Dhammapada*, kệ 279).

Vì vậy, các pháp hữu vi là khổ và vô thường. Cả bốn pháp chân đế, gồm cả niết bàn, đều có đặc tính vô ngã, anattā.

Câu hỏi:

1. Sự khác nhau giữa danh và sắc là gì?
2. Sự khác nhau giữa tâm và tâm sở là gì?
3. Tâm sở có kinh nghiệm đối tượng/ biết cảnh không?
4. Có nhiều tâm sở cùng sinh khởi với tâm không?
5. Niết bàn có kinh nghiệm đối tượng/biết cảnh không?
6. Niết bàn có phải là tự ngã không?

Chương 2

NGŨ UẨN

Đức Phật đã tìm ra sự thật của mọi hiện tượng. Ngài đã hiểu được đặc tính của mỗi hiện tượng bằng kinh nghiệm trực tiếp. Với tâm đại bi, Ngài dạy chúng ta thấy thực tại bằng nhiều cách khác nhau, để ta có được cái hiểu sâu sắc hơn về các hiện tượng quanh và trong ta. Khi các thực tại được phân loại theo pháp chân đế, paramattha dhamma, chúng được chia thành:

- Tâm
- Tâm sở
- Sắc
- Niết bàn

Tâm, tâm sở và sắc là các thực tại do duyên sinh (*pháp hữu vi, saṅkhāra dhamma*). Chúng sinh bởi duyên và rồi diệt đi, chúng vô thường. Niết bàn là *pháp chân đế vô vi, asaṅkhata dhamma*; nó không sinh không diệt. Tất cả bốn pháp chân đế đều là vô ngã.

Tâm, tâm sở và sắc, các pháp hữu vi, có thể được phân loại thành ngũ *uẩn - khandha*. *Uẩn - khandha* có nghĩa là “nhóm” hay “tổ hợp”. Những gì được phân loại là uẩn đều sinh bởi các duyên và diệt đi. Ngũ uẩn vì thế chính là ba pháp chân đế: tâm, tâm sở và sắc. Các thực tại có thể được phân loại theo nhiều cách khác nhau, với các loại tên khác nhau. Ngũ uẩn là:

- Sắc uẩn, *rūpakkkhandha*.
- Thọ uẩn, *vedanākkhandha*.
- Tưởng uẩn, *saññākkhandha*.
- Hành uẩn, *saṅkhārakkhandha*, gồm 50 loại tâm sở sinh cùng với tâm
- Thức uẩn, *viññānakkhandha*, gồm tất cả các loại tâm (89 hoặc 121)¹³

52 tâm sở có thể sinh cùng với tâm được phân thành ba uẩn: *tâm sở thọ*, *vedanā cetasika* được phân thành một loại uẩn, thọ uẩn; *tâm sở tưởng*, *saññā cetasika* được phân thành một loại uẩn, tưởng uẩn; 50 tâm sở còn lại đều được phân thành một uẩn, hành uẩn. Ví dụ về các tâm sở trong hành uẩn là: *tư, cetanā; tham, lobha; sân, dosa; si, moha; từ, mettā, vô tham, alobha* và *trí tuệ, paññā*. Các phiền não cũng như các phẩm chất tốt của tâm đều nằm trong hành uẩn. Chúng vô thường và không phải là “ngã”. Hành uẩn còn có thể được dịch là “hoạt động” hay “tạo tác”¹⁴.

¹³ Xem Chương 1.

¹⁴ Từ *saṅkhāra* có nhiều nghĩa khác nhau, tùy vào bối cảnh. *Pháp hữu vi-saṅkhāra*

Tất cả các loại tâm là một uẩn: *thức uẩn*, *viññānakkhandha*. Trong tiếng Pāli, từ *viññāṇa*, *mano* và *citta* là ba từ chỉ chung một pháp, có đặc tính biết hoặc kinh nghiệm một cái gì đó. Khi các tâm được phân loại theo uẩn, từ *viññāṇa* được sử dụng. Như vậy, một uẩn là *sắc uẩn* - *rūpakkhandha* và bốn uẩn còn lại là các danh uẩn. Ba danh uẩn là tâm sở và một danh uẩn là tâm. Uẩn không trường tồn, vừa sinh lên đã diệt đi ngay. Mặc dù các uẩn sinh và diệt ngay, chúng là thực, ta có thể kinh nghiệm chúng khi chúng xuất hiện. Niết bàn là một pháp vô vi vì nó không sinh không diệt, nên không phải là uẩn.

Cuốn *Thanh Tịnh Đạo - Visuddhimagga* (XX, 96) giải thích về sự sinh và diệt của danh và sắc:

Khi nó sanh, nó không đến từ một đồng hay một kho chứa nào, và khi diệt, nó không đi về hướng nào cả. Không nơi nào có một chỗ chứa, một cái kho, một nơi lưu trữ cho những gì đã diệt. Không có một kho chứa nào cho âm thanh trước khi cây đàn được đánh lên âm thanh không đến từ một kho chứa nào khi nó trôi lên, cũng không đi về hướng nào khi nó dứt, nhưng trái lại, từ không nó trở thành có, nhờ cây đàn và nỗ lực thích hợp của người đánh đàn, và sau khi có nó trở thành không. Cũng vậy là tất cả sắc pháp và vô sắc pháp, từ không mà được sanh ra, sau khi hiện hữu, chúng tan biến.

Các uẩn là các thực tại có thể được kinh nghiệm. Ví dụ, ta kinh nghiệm sắc uẩn, rūpakkhandha khi cảm nhận tính cứng. Pháp này không tồn tại mãi. Nó sinh và diệt ngay. Sắc uẩn là vô thường. Không chỉ các sắc thuộc về thân, mà các hiện tượng vật chất khác cũng đều là sắc uẩn. Ví dụ, âm thanh là một sắc uẩn: nó sinh và diệt, nó vô thường.

Thọ uẩn, vedanākkhandha là thực, ta có thể kinh nghiệm các cảm thọ. Thọ uẩn bao gồm tất cả các loại cảm thọ. Thọ có thể được phân thành các loại khác nhau:

- Thọ hỷ
- Thọ khổ
- Thọ ưu

Đôi khi, chúng còn được chia thành năm loại. Ngoài thọ hỷ, thọ ưu và thọ xả, thọ còn có thể được phân thành:

- Thọ lạc trên thân
- Thọ khổ trên thân

Các cảm thọ trên thân là các cảm thọ nương vào thân căn, là các sắc có khả năng tiếp nhận các tác động qua thân. Bản thân cảm thọ là danh, nhưng nó được duyên bởi sắc (thân căn). Khi đối tượng tiếp xúc với thân căn, thọ có thể là lạc hoặc khổ. Không có thọ xả trên thân. Thọ khổ là quả của *nghiệp bất thiện - akusala vipāka*. thọ lạc là quả của *nghiệp thiện - kusala vipāka*.

Do có nhiều khoảnh khắc của thọ sinh và diệt, ta khó phân biệt chúng. Ví dụ, ta thường nhầm lẫn thọ lạc trên thân là quả với thọ hỷ kèm tham sinh khởi ngay sau thọ lạc. Hay ta có thể nhầm lẫn thọ khổ trên thân với thọ ưu, sinh khởi cùng sân sau khi thọ khổ diệt đi. Khi có đau trên thân, thọ khổ là quả, sinh kèm với tâm quả kinh nghiệm đối tượng bất khả ái tác động lên thân căn¹⁵. Cảm giác khó chịu trong tâm có thể sinh khởi ngay sau đó; nhưng nó không phải là quả; nó sinh kèm với tâm bất thiện căn sân, vì thế nó là thọ bất thiện. Tâm bất thiện căn sân sinh khởi bởi vì các tích lũy *sân, dosa* đã có. Mặc dù thọ trên thân hay tâm đều là danh pháp, chúng khác nhau và sinh khởi bởi các duyên khác nhau. Khi không còn duyên cho sân sinh khởi, vẫn có thể có thọ khổ trên thân, nhưng không còn thọ ưu. Ở các bậc A-la-hán, những người đã tận diệt hoàn toàn mọi phiền não, vẫn có thể còn các quả của nghiệp bất thiện trong khi còn sống nhưng không có sân nữa.

Chúng ta đọc trong *Tương Ưng Bộ Kinh (Thiên Có Kệ, Tương Ưng Ác Ma, Phẩm thứ II, III. Phiến đá)*:

Như vậy tôi nghe.

Một thời Thế Tôn ở Rājagaha (Vương Xá), tại Maddakucchi, vườn Nai (Migadaya).

¹⁵ Các kinh nghiệm thông qua các giác quan là thấy, nghe, ngửi, nếm và xúc chạm là các tâm quả, là kết quả của nghiệp. Khi các tâm kinh nghiệm một đối tượng khả ái, chúng là *tâm quả thiện - kusala vipāka*, là kết quả của *nghiệp thiện - kusala kamma*, và khi chúng kinh nghiệm một đối tượng bất khả ái, chúng là các tâm quả bất thiện - *akusala vipāka*, là kết quả của *nghiệp bất thiện - akusala kamma*.

Lúc bấy giờ, chân Thế Tôn bị phiến đá gây thương tích. Thế Tôn cảm xúc khốc liệt, toàn thân đau đớn, nhói đau, đau nhức mãnh liệt, không thích thú, không vừa ý. Và Thế Tôn chánh niệm tỉnh giác, nhẫn chịu không để tâm tư buồn nản.

Khi phân loại theo các xúc qua sáu cửa giác quan, thọ được phân thành sáu loại. Thọ sinh khởi do những gì được kinh nghiệm qua mắt, tai, mũi, lưỡi, thân và ý. Những cảm thọ đó đều khác nhau. Chúng sinh khởi bởi các duyên khác nhau. Thọ sinh và diệt đồng thời với tâm mà nó sinh kèm và vì vậy cảm thọ khác biệt ở mỗi khoảnh khắc.

Ta đọc trong *Tương Ưng Bộ Kinh (Thiên Sáu Xứ, Tương Ưng Thọ, VIII. Tật bệnh)* rằng đức Phật nói với các vị tỳ kheo:

... Nay các Tỳ-kheo, khi nào Tỳ-kheo sống chánh niệm, tỉnh giác, không phóng dật, nhiệt tâm, tinh cần như vậy, lạc thọ khởi lên. Vị ấy rõ biết như sau: “Lạc thọ này khởi lên nơi ta. Lạc thọ ấy khởi lên có duyên, không phải không duyên. Do duyên gì? Do duyên xúc này. Nhưng xúc này là vô thường, hữu vi, do duyên sanh. Do duyên xúc khởi lên, và duyên này là vô thường, hữu vi, thời lạc thọ được khởi lên, làm sao có thể thường trú được?”. Vị ấy trú, quán vô thường đối với xúc và lạc thọ. Vị ấy trú, quán tiêu vong. Vị ấy trú, quán ly tham. Vị ấy trú, quán đoạn diệt. Vị ấy trú, quán từ bỏ. Do vị ấy trú, quán vô thường; do vị ấy trú,

quán tiêu vong; do vị ấy trú, quán ly tham; do vị ấy trú, quán đoạn diệt; do vị ấy trú, quán từ bỏ đối với xúc và lạc thọ của vị ấy, nên tham tùy miên đối với xúc và lạc thọ bị đoạn diệt...

Cũng như vậy với xúc và cảm thọ khổ ...xúc và cảm thọ xả...

Có nhiều cách khác nữa để phân loại cảm thọ. Khi biết những cách phân loại thọ khác nhau, nó giúp ta nhận ra rằng chúng chỉ là các hiện tượng sinh khởi do duyên. Ta thường dính mắc vào các cảm giác đã diệt đi, thay vì hay biết thực tại hiện giờ xuất hiện qua mắt, tai, mũi, lưỡi, thân và ý. Trong đoạn trích dẫn từ *Thanh Tịnh Đạo* ở trên (XX, 96), danh và sắc được ví như tiếng đàn, không đến từ một kho nào và cũng không lưu lại một nơi nào, hay đi theo một hướng nào khi diệt đi. Tuy nhiên, ta dính mắc quá nhiều vào các cảm thọ, mà không nhận thấy chúng đã diệt rồi, không còn tồn tại và đã biến mất hoàn toàn. *Thọ uẩn, vedanākkhandha* là vô thường.

Tưởng uẩn, saññākkhandha là thực. Nó có thể được kinh nghiệm mỗi khi ta nhớ về một cái gì đó. *Tâm sở tưởng, saññā* đi kèm với mỗi tâm. Mỗi tâm sinh khởi kinh nghiệm một đối tượng và tâm sở tưởng sinh cùng với tâm, nhớ và “đánh dấu” đối tượng đó để nhận diện nó. Ngay cả tại khoảnh khắc một người không nhận ra thứ gì đó, tâm vẫn kinh nghiệm đối tượng và vẫn có tâm sở tưởng sinh khởi cùng tâm và “đánh dấu” đối tượng khi ấy. Tâm sở tưởng sinh và

diệt cùng với tâm. Tâm sở tướng là vô thường. Chừng nào ta còn chưa thấy tướng như nó thực sự là, chỉ là một danh, diệt đi ngay sau khi sinh khởi, ta sẽ nhầm tâm sở tướng là “ta”.

Hành uẩn, saṅkhārakkhandha (tất cả các tâm sở khác ngoài thọ và tưởng) là thực và có thể được kinh nghiệm. Khi các tâm sở tịnh hảo như bi và vô tham, hoặc khi các tâm sở bất thiện như sân hay bủn xỉn sinh khởi, ta có thể kinh nghiệm hành uẩn. Những hiện tượng này sinh và diệt ngay. Hành uẩn là vô thường.

Thức uẩn, viññāṇakkhandha (tâm) là thực. Ta có thể kinh nghiệm chúng khi có thấy, nghe, ngửi, nếm, xúc chạm, hay khi có suy nghĩ. Thức uẩn sinh và diệt ngay và là vô thường. Tất cả các pháp hữu vi, hay ngũ uẩn, đều vô thường.

Đôi khi các uẩn còn được gọi là “*uẩn thủ*”, *upādānakkhandha*. Chừng nào chưa là A-la-hán thì vẫn còn dính mắc vào uẩn. Ta coi thân thể này là ta; vì thế ta dính mắc vào sắc uẩn. Ta cho những yếu tố tinh thần là ta; vì thế ta dính mắc vào thọ uẩn, tưởng uẩn, hành uẩn, và cả thức uẩn. Dính mắc vào các uẩn và không thấy chúng như chúng là, ta sẽ khổ đau. Chừng nào các uẩn vẫn là đối tượng dính mắc, ta còn như những kẻ bị bệnh.

Ta đọc trong *Tương Ưng Bộ Kinh* (III, *Tương Ưng Uẩn*, 50 Kinh căn bản, I. *Nakulapitar*) rằng gia chủ Nakulapitar, một người đàn ông già ốm đến gặp đức

Phật tại Núi Cá sấu, Rừng Nai. Đức Phật khuyên ông ta nên học tập:

“Dù thân này có bệnh, tâm ta không bị bệnh.”

Sau đó ngài Xá-Lợi-Phất đã giảng thêm cho ông ta về những lời dạy của đức Phật:

Ở đây, này Gia chủ, có kẻ vô văn phạm phu... không thuần thực pháp các bậc Thánh, không tu tập pháp các bậc Thánh..., quán sắc như là tự ngã, hay tự ngã như là có sắc, hay sắc ở trong tự ngã, hay tự ngã ở trong sắc. Vị ấy bị ám ảnh: “Sắc là ta, sắc là của ta”. Do bị ám ảnh: “Sắc là ta, sắc là của ta.” Khi sắc biến hoại, đổi khác; do sắc biến hoại, đổi khác, nên vị ấy khởi lên sầu, bi, khổ, ưu, não!

Vị ấy quán thọ như là tự ngã...

Vị ấy quán tưởng như là tự ngã...

Vị ấy quán các hành như là tự ngã...

Vị ấy quán thức như là tự ngã...

Như vậy, này Gia chủ, là thân có bệnh và tâm có bệnh.

Thế nào, này Gia chủ, là thân có bệnh nhưng tâm không có bệnh?

Ở đây, này Gia chủ, vị đa văn Thánh đệ tử... không quán sắc như là tự ngã, hay tự ngã như là có sắc, hay sắc ở trong tự ngã, hay tự ngã ở trong sắc. Vị ấy không bị ám ảnh: “Sắc là ta, sắc là của

ta”. Do vị ấy không bị ám ảnh: “Sắc là ta, sắc là của ta” khi sắc biến hoại, đổi khác; nên không do sắc biến hoại, đổi khác mà khởi lên sầu, bi, khổ, ưu, não!

Không quán thọ như là tự ngã...

Không quán tưởng như là tự ngã...

Không quán các hành như là tự ngã...

Không quán thức như là tự ngã...

Như vậy, này Gia chủ, là thân có bệnh, nhưng tâm không có bệnh.

Chùng nào còn dính mắc vào uẩn, ta cũng như những kẻ ốm bệnh, nhưng ta có thể chữa được bệnh nếu thấy được các uẩn như chúng là. Các uẩn là vô thường và vì thế chúng là khổ - dukkha (bất toại nguyện). Ta đọc trong *Tương Ưng Bộ Kinh* (III, *Tương Ưng Uẩn*, 50 *Kinh Sau*, II. *Khổ*) rằng Đức Phật dạy cho các vị Tỳ kheo về bốn sự thật - Tứ Thánh Đế: sự thật về khổ (Khổ đế), sự thật về nguyên nhân của khổ (Tập đế), sự thật về sự diệt khổ (Diệt đế) và sự thật về con đường dẫn đến diệt khổ (Đạo đế). Ngài nói:

Này các Tỳ-kheo, Ta sẽ thuyết cho các Ông về Khổ, Khổ tập khởi, Khổ đoạn diệt, Con đường đưa đến khổ đoạn diệt. Hãy lắng nghe.

Và này các Tỳ-kheo, thế nào là Khổ? Phải trả lời là năm thủ uẩn. Thế nào là năm? Tức là sắc thủ uẩn, thọ thủ uẩn, tưởng thủ uẩn, hành thủ uẩn, thức thủ uẩn. Đây gọi là Khổ, này các Tỳ-kheo.

Và này các Tỳ-kheo, thế nào là Khổ tập khởi? Chính là khát ái này, đưa đến tái sanh..., thọ ái, phi hữu ái. Này các Tỳ-kheo, đây gọi là Khổ tập khởi.

Và này các Tỳ-kheo, thế nào là Khổ đoạn diệt? Chính là sự ly tham, đoạn diệt không dư tàn khát ái ấy, sự xả ly, sự từ bỏ, sự giải thoát, sự thoát ly chấp trước. Này các Tỳ-kheo, đây gọi là Khổ đoạn diệt.

Và này các Tỳ-kheo, thế nào là Con đường đưa đến khổ đoạn diệt? Chính là con đường Thánh đạo Tám ngành, tức là chánh tri kiến... chánh định. Này các Tỳ-kheo, đây gọi là Con đường đưa đến khổ đoạn diệt.

Chùng nào còn dính mắc vào uẩn, chúng sẽ sinh khởi lúc tái tục, và điều này có nghĩa là khổ đau. Nếu ta phát triển Bát Chánh Đạo, vun bồi hiểu biết đúng về thực tại, ta sẽ học để thấy các uẩn như nó là. Như vậy ta sẽ bắt đầu đi trên con đường diệt khổ, có nghĩa là: không còn sinh, già, bệnh và chết. Những người đã đạt đến tầng giác ngộ cuối cùng, bậc A-la-hán, sẽ thoát khỏi các uẩn khi hết thọ mạng.

Câu hỏi

1. Những pháp chân đế nào là danh?
2. Những pháp chân đế nào là pháp hữu vi - saṅkhāra?

3. Những pháp chân đế nào là pháp vô vi?
4. Những pháp hữu vi nào là danh?
5. Có phải tất cả các tâm sở là pháp hữu vi?
6. Có phải tâm sở thọ, vedanā cetasika là một uẩn?
7. Có phải tâm sở tưởng, saññā cetasika là một uẩn?
8. Thọ khổ trên thân có phải là vipāka?
9. Thọ ưu có phải là quả, vipāka?
10. Những uẩn nào là danh?
11. Nhãn thức (tâm thấy) có phải là một uẩn?
12. Khái niệm “con người” có phải là một uẩn?
13. Âm thanh có phải là một uẩn không?
14. Pháp chân đế nào là uẩn?

Chương 3

CÁC KHÓA CẠNH KHÁC NHAU CỦA TÂM

Đức Phật đã giảng về những gì là thực. Những gì Ngài dạy đều có thể được kiểm chứng bằng kinh nghiệm của chính chúng ta. Tuy nhiên, ta không thực sự biết về những thực tại phổ biến nhất trong cuộc sống hàng ngày của mình: các hiện tượng tinh thần và vật chất, xuất hiện qua mắt, tai, mũi, lưỡi, thân và tâm. Hầu như những gì ta quan tâm đến là quá khứ và tương lai. Ta sẽ tìm ra được cuộc sống này thực sự là gì, nếu biết thêm về các thực tại trong khoảnh khắc hiện giờ, và nếu ta học để biết về chúng khi chúng xuất hiện.

Đức Phật đã giảng rằng *tâm, citta* là một thực tại. Ta có thể nghi ngờ, tâm có thật không. Làm sao có thể chứng minh rằng có tâm? Liệu có thể có sắc mà không có danh không? Có rất nhiều thứ trong cuộc sống mà ta cho là hiển nhiên như nhà cửa, đồ ăn, quần áo và các vật dụng ta dùng hằng ngày. Những đồ vật này không tự xuất hiện mà do tâm suy nghĩ mà có. Tâm là một

hiện tượng tinh thần, hay danh pháp. Nó kinh nghiệm một cái gì đó. Tâm không giống như hiện tượng vật chất, sắc pháp, là thứ không kinh nghiệm gì. Chúng ta nghe nhạc của một nghệ sĩ sáng tác. Chính là tâm đã tạo ra ý tưởng về âm nhạc. Chính là tâm, đã khiến tay người nghệ sĩ viết các nốt nhạc. Tay người nghệ sĩ không thể chuyển động nếu không có tâm.

Tâm có thể tạo ra nhiều hiệu ứng khác nhau. Chúng ta đọc trong *Chú Giải Bộ Pháp Tụ - Atthasālinī* (*Bộ Pháp Tụ - Dhammasangani* là cuốn đầu của tạng *Vi Diệu Pháp*) - Quyển 1, Phần II, *Phân tích các thuật ngữ*, § 64:

“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 người có nhìn thấy một tác phẩm hội họa 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”

Rồi chúng ta đọc về nhiều thứ khác mà tâm có thể tạo tác: các việc tốt như bố thí, hay các hành động xấu như tàn ác hay lừa dối, đều do tâm tạo và đều cho các quả khác nhau. Không chỉ có một, mà có rất nhiều loại tâm.

Những người khác nhau phản ứng khác nhau với những thứ mà họ kinh nghiệm, như vậy, các loại tâm khác nhau sinh khởi. Cái người này thích thì người khác lại ghét. Chúng ta có thể nhận thấy mỗi người mỗi vẻ khi họ làm hoặc tạo ra một cái gì đó. Kể cả hai người có ý định làm một thứ giống nhau, nhưng kết quả cũng khác nhau. Ví dụ, cả hai cùng vẽ một cái cây, nhưng hai bức vẽ không hoàn toàn giống nhau. Mỗi người có sở trường và năng lực khác nhau: có người không gặp khó khăn gì trong học tập, người khác lại không thể học được. Các tâm nằm ngoài vòng kiểm

soát của chúng ta. Mỗi tâm đều có các duyên riêng khiến chúng sinh khởi.

Tại sao chúng ta lại khác nhau đến vậy? Lý do là mỗi chúng ta đã tích lũy các xu hướng khác nhau. Khi một đứa trẻ được dạy rộng lượng từ thời thơ ấu, nó sẽ tích lũy sự rộng lượng. Những người hay cáu thường tích lũy sự tức giận. Chúng ta đều có các tích lũy khác nhau, những sở thích và kỹ năng khác nhau.

Mỗi tâm sinh ra và diệt đi hoàn toàn và được kế tiếp bởi một tâm khác. Vậy làm sao lại có sự tích lũy các xu hướng tốt hay xấu? Nguyên do là vì khi một tâm diệt đi, nó đều được tiếp nối ngay bởi một tâm khác. Cuộc đời của chúng ta là một chuỗi tâm không bị ngắt quãng, hết tâm này tới tâm khác, và vì thế, quá khứ làm duyên cho hiện tại. Sự thực là những tâm thiện và bất thiện trong quá khứ làm duyên cho các xu hướng của mỗi chúng ta hôm nay. Cả xu hướng tốt và xấu đều được tích lũy.

Chúng ta đều đã tích lũy nhiều xu hướng không trong sáng và các *phiền não*, *kilesa*. *Tham*, *lobha*; *sân*, *dosa* và *si*, *moha* là ví dụ cho phiền não. Có nhiều mức độ phiền não khác nhau: có những phiền não vi tế hay phiền não ngủ ngầm, phiền não ở mức độ trung và phiền não ở mức độ thô. Những phiền não vi tế không sinh khởi với tâm mà là những phiền não ngủ ngầm, được tích lũy trong tâm. Khi ta ngủ say, không mơ, không có tâm bất thiện nhưng có các phiền não ngủ ngầm. Khi ta thức giấc, các tâm bất thiện lại sinh

khởi trở lại. Làm sao chúng có thể xuất hiện đây nếu các phiền não ngủ ngầm chưa từng được tích lũy trong tâm? Kể cả khi tâm không phải là tâm bất thiện, vẫn có các phiền não ngủ ngầm, cho tới khi được tận diệt bởi trí tuệ. Khác với phiền não ngủ ngầm, các phiền não ở mức độ trung bình sinh khởi cùng tâm. Các phiền não mức độ trung bình sinh khởi với các tâm có gốc tham, sân và si. Ví dụ, phiền não mức độ trung là sự dính mắc vào những gì ta nhìn thấy, hay nghe, hay xúc chạm qua thân, hay sân với một đối tượng mà ta kinh nghiệm. Các phiền não mức độ trung không làm duyên cho các nghiệp bất thiện. Các phiền não thô thúc đẩy các nghiệp bất thiện, akusala kamma qua thân, khẩu và ý như sát sinh, nói xấu hay muốn lấy đồ của người khác. *Nghiệp, kamma* thực chất là tư ý hay ý định; nó có thể thúc đẩy việc tốt hay việc xấu. Nghiệp là một danh pháp, và vì thế nó có thể được tích lũy. Chúng ta tích lũy các phiền não và các nghiệp khác nhau.

Sự tích lũy của nghiệp là duyên cho các quả khác nhau trong cuộc sống. Đó là *luật nhân quả, kamma và vipāka*. Ta thấy mỗi người đều sinh ra trong các hoàn cảnh khác nhau. Có người sống trong gia đình hiền hoà, có nhiều kinh nghiệm dễ chịu trong đời. Có người lại thường có các kinh nghiệm khó chịu, sinh trong cảnh nghèo hoặc sức khỏe kém. Khi nghe về các trẻ em bị suy dinh dưỡng, ta băn khoăn tại sao các bé phải chịu đau khổ trong khi có những trẻ khác cần

gì có này. Đức Phật dạy rằng mỗi người đều nhận quả từ nghiệp của chính mình. Một nghiệp trong quá khứ có thể trở quả về sau, vì cả nghiệp thiện và bất thiện được tích lũy. Khi đủ duyên, kết quả sẽ xuất hiện dưới dạng *quả*, *vipāka*. Khi nhắc đến từ “quả”, nhiều người có thể nghĩ đến hậu quả của những hành động họ đã làm với người khác nhưng từ “quả”, *vipāka* có một nghĩa khác. Tâm quả là tâm kinh nghiệm một cái gì đó khả ái hoặc bất khả ái. Tâm này là kết quả của những nghiệp ta đã làm trong quá khứ. Ta thường nghĩ về một cái tôi kinh nghiệm khả ái và bất khả ái. Tuy nhiên, không có một tự ngã nào, chỉ có các tâm kinh nghiệm các đối tượng khác nhau. Một số tâm là nhân. Chúng thúc đẩy các nghiệp thiện hay bất thiện có khả năng trở quả tương ứng. Một số tâm là quả, hay *vipāka*. Khi thấy một cái gì đó bất khả ái, đó không phải là tôi thấy. Đó là nhãn thức (tâm thấy), là kết quả của nghiệp bất thiện đã được tạo trong kiếp sống này hoặc các kiếp quá khứ. Mỗi khi ta kinh nghiệm một đối tượng bất khả ái qua một trong năm môn, đó là một *quả bất thiện*, *akusala vipāka*. Mỗi khi ta kinh nghiệm một đối tượng khả ái qua một trong năm môn, đó là một *quả thiện*, *kusala vipāka*.

Khi ta bị ai đó đánh, cảm giác đau không phải là quả do nghiệp của người kia tạo ra với mình. Bị đánh thực chất là nhận kết quả của một nghiệp bất thiện chính mình đã làm trong quá khứ. Khi đó, có quả bất thiện qua thân căn. Hành động của người kia chỉ là

một nhân gân cho đau đớn này. Còn đối với người đã đánh ta, chính do tâm bất thiện đã thúc đẩy hành động bất thiện đó. Dù sớm hay muộn, người ấy cũng sẽ nhận quả của nghiệp bất thiện đã tạo. Khi có thêm hiểu biết về quả và nghiệp, ta sẽ nhìn nhận các sự kiện trong cuộc sống của mình rõ ràng hơn.

Chú Giải Bộ Pháp Tụ (Quyển I, *Phân Tích Các Khái Niệm*, Phần II, 65) giải thích rằng nghiệp của mỗi người tạo ra các quả khác nhau khi tái sinh và trong suốt cuộc đời họ. Ngay cả những đặc điểm ngoại hình cũng là do nghiệp. Ta đọc:

“... Do sự khác biệt về nghiệp nên có sự khác biệt về cảnh giới tái sinh: không có chân, có hai chân, bốn chân, nhiều chân, sắc giới, vô sắc giới, có tướng, vô tướng, phi tướng phi phi tướng. Do sự khác biệt giữa nghiệp của mỗi chúng sinh nên có trạng thái chênh lệch trong sự tái sinh. Người sinh ra sang cả, kẻ thì đê hèn. Người sinh ra trong sự khinh khi nguyện rửa, kẻ thì được tôn trọng kính vì. Người được hạnh phúc an vui từ lúc lọt lòng mẹ, kẻ lại khổ sở khốn cùng.

“Do sự khác biệt giữa cái nghiệp mỗi chúng sinh nên có sự khác nhau về hình dung, sắc diện: người thì đẹp đẽ, kẻ lại xấu xa, người cao, người thấp, kẻ thì tuấn tú phương phi, người thì kỳ hình dị tướng.

“Do sự khác biệt giữa nghiệp mỗi chúng sinh nên có trạng thái chênh lệch trong xã hội như được,

thua, danh thơm, tiếng xấu, được ca tụng hay bị khiển trách, hạnh phúc hay đau khổ.”

Chúng ta đọc tiếp:

Do nghiệp, thế gian luân chuyển.

Do nghiệp, chúng sanh tồn tại.

Và cũng do nghiệp, mà chúng sanh vướng víu.

Liên kết với nhau như bánh xe,

cấu hợp, dính liền và quay tròn quanh cái trục.

(Dựa vào bản dịch của Phạm Kim Khánh)

Đức Phật đã dạy rằng tất cả mọi thứ đều sinh khởi do duyên. Không phải ngẫu nhiên mà chúng ta rất khác nhau về ngoại hình, tính cách, hay gia cảnh. Ngay cả sự khác nhau về ngoại hình của mỗi con vật cũng là do nghiệp. Các con vật cũng có tâm. Chúng có thể ngoan ngoãn hay càn quấy. Vì vậy, chúng cũng tích lũy các nghiệp sẽ tạo các quả khác nhau. Nếu hiểu rằng mỗi nghiệp đều trở quả tương ứng, ta sẽ chẳng có lý do gì để tự hào khi sinh ra trong gia đình giàu có, hay được ca ngợi, tán dương, hay nhận những thứ dễ chịu. Khi phải chịu đau khổ, ta sẽ hiểu rằng các đau khổ là do các hành xử hay nghiệp của chính chúng ta. Nhờ thế, ta sẽ bớt xu hướng đổ lỗi cho người khác vì những bất hạnh, hay ghen tị khi người khác nhận được những điều khả ái. Khi hiểu về thực tại, ta biết rằng không có một tự ngã nào đang tiếp nhận điều khả ái, hay một ai đó phải chịu đau khổ. Đó chỉ là các tâm quả sinh khởi do duyên và diệt đi ngay.

Ta thấy có những người sinh ra trong cùng một hoàn cảnh nhưng cư xử khác nhau. Ví dụ, đều sinh ra trong gia đình giàu có, có người keo kiệt, người khác thì lại hào phóng. Sự thật là được sinh ra trong một gia đình giàu là quả của nghiệp. Tính bủn xỉn được làm duyên bởi các phiền não đã được tích lũy. Có rất nhiều loại duyên và chúng có các vai trò khác nhau trong cuộc sống của mỗi chúng ta. Nghiệp khiến cho một người sinh ra trong một hoàn cảnh nhất định còn các xu hướng đã được tích lũy làm duyên cho tính cách của mỗi người.

Chúng ta có thể nghi ngờ về kiếp quá khứ và tương lai, vì ta chỉ có thể kinh nghiệm cuộc đời hiện tại. Nhưng cả trong cuộc đời hiện tại, ta để ý thấy mỗi người kinh nghiệm các quả khác nhau. Các quả hẳn phải có nguyên nhân từ quá khứ. Quá khứ làm duyên cho hiện tại, và những hành động hay nghiệp ta tạo bây giờ sẽ trở quả trong tương lai. Nếu hiểu hiện tại, ta có thể biết thêm về quá khứ và vị lai.

Các kiếp sống quá khứ, hiện tại và tương lai là một chuỗi tâm tiếp nối không đứt đoạn. Mỗi tâm sinh và diệt ngay, và được tiếp nối bởi một tâm ngay sau đó. Tuy rất ngắn, nhưng không có khoảnh khắc nào không có tâm. Nếu có các khoảnh khắc không có tâm, đó sẽ một xác chết. Ngay cả khi ta ngủ say, cũng có tâm. Ngay khi một tâm diệt đi, nó được tiếp nối ngay bởi một tâm khác. Cũng vậy, tâm cuối của kiếp sống này vừa diệt đi, tâm tái tục sẽ kế tiếp. Cứ như vậy,

tích lũy được chuyển tiếp từ tâm này sang tâm khác, từ kiếp này sang kiếp khác. Các kiếp sống cứ thế tiếp diễn. Chúng ta cứ trôi lăn trong vòng tròn của luân hồi sinh tử.

Tâm sau không thể sinh khởi cho tới khi tâm trước đã diệt đi. Tại mỗi lúc, chỉ có thể có một tâm, nhưng tâm sinh và diệt nhanh nên chúng ta có cảm tưởng có nhiều tâm sinh khởi đồng thời. Ta nghĩ rằng mình nghe và nói cùng lúc. Nhưng trên thực tế, mỗi tâm ấy được sinh ở một khoảnh khắc khác nhau. Ta có thể kiểm chứng thông qua kinh nghiệm của chính mình rằng nhãn thức (cái thấy) là một loại tâm khác với Nhĩ thức (cái nghe). Các tâm ấy sinh khởi vì các duyên khác nhau và kinh nghiệm các đối tượng khác nhau.

Tâm là thực tại kinh nghiệm. Nó kinh nghiệm đối tượng. Mỗi tâm phải có một đối tượng và không có tâm nào không có đối tượng. Các tâm kinh nghiệm các đối tượng khác nhau qua sáu môn: mắt, tai, mũi, lưỡi, thân và ý. Tâm thấy là tâm kinh nghiệm những gì xuất hiện qua mắt. Ta có thể dùng từ “đối tượng thị giác” cho cái được thấy nhưng không nhất thiết phải đặt tên nó như vậy. Khi đối tượng thị giác tiếp xúc với nhãn căn, sẽ có duyên cho cái thấy. Cái thấy khác với suy nghĩ về những gì được thấy. Suy nghĩ là một loại tâm kinh nghiệm đối tượng qua ý môn. Cái nghe là một tâm khác với cái thấy. Nó sinh khởi do các duyên khác và kinh nghiệm đối tượng khác. Khi âm thanh tiếp xúc với Nhĩ căn, sẽ có duyên cho cái

nghe. Cần phải có đủ duyên thì tâm mới sinh khởi. Ta không thể ngửi qua tai, hay ném với mắt. Có một loại tâm kinh nghiệm mùi qua mũi. Có tâm kinh nghiệm vị qua lưỡi. Có tâm kinh nghiệm các xúc chạm qua thân. Thông qua ý môn, tâm có thể kinh nghiệm tất cả các loại đối tượng. Chỉ có một tâm tại một thời điểm, và tâm chỉ có thể kinh nghiệm một đối tượng tại một thời điểm.

Chúng ta có thể hiểu về mặt lý thuyết là tâm thấy có đặc tính khác với tâm nghe, và tâm thì khác với sắc - thực tại không kinh nghiệm gì. Có thể những kiến thức này dường như rất đơn giản với chúng ta, nhưng kiến thức lý thuyết khác với tự mình kinh nghiệm trực tiếp sự thật. Kiến thức lý thuyết không sâu sắc, nó không thể diệt trừ ý niệm về ngã. Chỉ thông qua hay biết về thực tại ngay khi chúng xuất hiện qua sáu môn, ta mới có thể thấu được chân lý bằng trải nghiệm của chính mình. Loại hiểu biết này sẽ giúp ta xóa được ý niệm về ngã.

Các đối tượng mà ta kinh nghiệm chính là thế giới mà ta sống. Khi thấy, thế giới là đối tượng thị giác. Thế giới đó không tồn tại mãi, nó diệt ngay lập tức. Khi ta nghe, thế giới là âm thanh, nhưng nó diệt đi ngay. Ta bị chìm đắm và bị đánh lừa bởi những đối tượng kinh nghiệm qua mắt, tai, mũi, lưỡi, thân và ý, nhưng chẳng có đối tượng nào trường tồn. Những gì vô thường không nên bị ngộ nhận là ngã.

Trong *Tăng Chi Bộ Kinh (Chương IV-Bốn Pháp,*

Phẩm Rohitassa, V. Rohitassa), ta đọc rằng thiên tử Rohitassa hỏi đức Phật về nơi tận cùng thế giới. Thiên tử nói với đức Phật:

“Tại chỗ nào, bạch Thế Tôn, không bị sanh, không bị già, không bị chết, không có từ bỏ (đời này), không có sanh khởi (đời khác), chúng con có thể đi đến để thấy, để biết, để đạt đến chỗ tận cùng của thế giới không?”

“Này Hiền giả, tại chỗ nào không bị sanh, không bị già, không bị chết, không có từ bỏ (đời này), không có sanh khởi (đời khác), Ta tuyên bố rằng không có thể đi đến để thấy, để biết, để đạt đến chỗ tận cùng của thế giới.”

“Thật vi diệu thay, bạch Thế Tôn; thật hy hữu thay, bạch Thế Tôn; thật là khéo nói, bạch Thế Tôn, lời nói này của Thế Tôn: “Tại chỗ nào không bị sanh, không bị già, không bị chết, không có từ bỏ (đời này), không có sanh khởi (đời khác), Ta tuyên bố rằng không có thể đi đến để thấy, để biết, để đạt đến chỗ tận cùng của thế giới”. Thuở xưa, bạch Thế Tôn, con là vị ẩn sĩ tên là Rohitassa, con của Bhoja, có thần thông, đi được trên hư không. Tốc độ của con là như thế này, bạch Thế Tôn; ví dụ như một người bắn cung kiên cường, có huấn luyện, khéo tay, thuần thục, với một mũi tên nhẹ có thể dễ dàng bắn xuyên qua bóng một cây ta-la. Bước chân của con là như vậy, như từ khoảng cách từ biển Đông qua biển Tây. Với con, bạch Thế Tôn, thành tựu được với

tốc độ như vậy, với bước chân như vậy, con khởi lên ý muốn như sau: “Với bước chân đi, ta sẽ đạt đến chỗ tận cùng của thế giới”. Bạch Thế Tôn, trừ khi ăn uống nhai nếm, trừ khi đi đại tiện, tiểu tiện, trừ khi ngủ để lấy lại sức, dầu thọ đến 100 tuổi, dầu đi đến 100 năm, cũng không có thể đạt được tận cùng của thế giới, nhưng giữa đường con đã chết. Thật vi diệu thay, bạch Thế Tôn; thật hy hữu thay, bạch Thế Tôn; thật là khéo nói, bạch Thế Tôn, lời nói này của Thế Tôn: “Tại chỗ nào không bị sanh, không bị già, không bị chết, không có từ bỏ (đời này), không có sanh khởi (đời khác), Ta tuyên bố rằng không có thể đi đến để thấy, để biết, để đạt đến chỗ tận cùng của thế giới”.

“Này Hiền giả, Ta tuyên bố rằng: “Tại chỗ nào không bị sanh, không bị già, không bị chết, không có từ bỏ (đời này), không có sanh khởi (đời khác), không có thể đi đến để thấy, để biết, để đạt đến chỗ tận cùng của thế giới”. Nhưng này Hiền giả, trong cái thân dài độ mây tác này, với những tướng, những tư duy của nó, Ta tuyên bố về thế giới, về thế giới tập khởi, về thế giới đoạn diệt, về con đường đưa đến thế giới đoạn diệt.”

Với đi, không bao giờ,
Đạt tận cùng thế giới.
Nếu không, không đạt được,
Chỗ tận cùng thế giới,
Thời không có giải thoát,
Ra khỏi ngoài khổ đau.

*Do vậy, bậc có trí,
 Hiểu biết rõ thế giới,
 Đi tận cùng thế giới,
 Với Phạm hạnh¹⁶ thành tựu,
 Bậc đạt được an tịnh,
 Biết tận cùng thế giới,
 Không mong cầu đời này,
 Không mong cầu đời sau.*

Đức Phật giảng cho chúng ta về “thế giới” và cách để đi tới tận cùng của thế giới, nơi kết thúc của các khổ đau. Con đường để đến nơi đó là biết về thế giới, có nghĩa là biết “cái thân dài mấy tấc này, với những nhận thức và suy nghĩ của nó”, tức là biết chính mình.

Câu hỏi:

1. Con người sinh ra trong các hoàn cảnh khác nhau: người giàu, kẻ khó. Cái gì tạo ra điều này?
2. Con người hành xử khác nhau, người rộng lượng, kẻ bủn xỉn. Cái gì làm duyên cho điều này?
3. Các tâm sinh và diệt đi hoàn toàn. Vậy các phiền não, kilesa có thể được tích lũy như thế nào?

¹⁶ Tiếng Pāli: brahmacariya

Chương 4

ĐẶC TÍNH CỦA THAM

Tâm có nhiều loại khác nhau. Có thể được phân thành *tâm bất thiện*, *akusala cittas*, *tâm thiện*, *kusala citta*, *tâm quả*, *vipākacittas* và *tâm duy tác*, *kiriyacittas* (tâm không phải là quả cũng không tạo nghiệp). Những loại tâm này sinh khởi hằng ngày mà ta biết thật ít về chúng. Hầu như ta không biết liệu tâm là thiện, bất thiện, quả hay là tâm duy tác. Khi học để phân biệt các loại tâm, ta sẽ có thêm hiểu biết về chính mình và người khác. Ta sẽ có thêm sự cảm thông và từ tâm với người khác ngay cả khi họ hành xử không hay. Chúng ta thường không thích tâm bất thiện của người khác. Ta thấy khó chịu khi người khác dùng từ thô tháo hay keo kiệt. Tuy nhiên, liệu ta có nhận biết được khoảnh khắc mà chính mình có các tâm bất thiện? Khi không thích những lời thô tháo của người khác, chính khoảnh khắc đó cũng có tâm bất thiện kèm sẵn nơi ta. Thay vì chú ý đến tâm bất thiện của người khác, ta nên biết về các tâm bất thiện của chính mình. Một người chưa học *Vì Diệu Pháp*,

trong đó cắt nghĩa cụ thể về các thực tại, thì có thể sẽ không biết được tâm bất thiện là gì. Họ có thể nhầm bất thiện với thiện và vì thế vô tình tích lũy bất thiện mà không biết. Nếu ta biết thêm về các loại tâm khác nhau, ta có thể tự mình biết loại nào thường xuyên sinh khởi và vì thế hiểu bản thân rõ hơn.

Ta nên biết về sự khác nhau giữa thiện và bất thiện. *Chú Giải Bộ Pháp Tụ* (Quyển I, Phần I, Chương 1, 38) nói về nghĩa của từ thiện, kusala. Từ “kusala” có nhiều nghĩa. Nó có thể có nghĩa là “sức khỏe tốt”, “không có lỗi”, “thiện xảo” hay “tạo ra các quả lành”.

Khi ta thực hiện *bố thí, dana; trì giới, sila*, và *phát triển tâm trí, bhavana*, tâm là tâm thiện. Tất cả các loại thiện tâm như: trân trọng hành động tốt của người khác, giúp đỡ người khác, lịch sự, đánh lễ, giữ giới, học và giảng Pháp, phát triển an tịnh (samatha) và phát triển minh sát tuệ (vipassanā) đều nằm trong *bố thí, trì giới* và *phát triển tâm trí*. Tâm thiện tạo quả lành. Mỗi một hành động thiện đều đem lại quả tốt lành. *Chú Giải Bộ Pháp Tụ* (Quyển I, Phần I, Chương I, 39) có giảng về tâm bất thiện:

“Bất thiện” có nghĩa là không thiện. Cũng giống như đối lập với bằng hữu là kẻ thù, hay đối lập với với tham lam là vô tham, “bất thiện” đối lập với “thiện” ...

Các hành động bất thiện sẽ mang tới quả khổ đau. Không ai muốn kinh nghiệm quả khổ nhưng nhiều người không biết về nguyên nhân của nó, tức bất

thiện. Họ không nhận ra khi tâm là bất thiện, và khi thực hiện một hành động bất thiện, không phải lúc nào họ cũng ý thức được.

Khi học *Vì Diệu Pháp*, ta biết được có ba nhóm tâm bất thiện, chúng là:

- Các tâm tham căn, *lobha-mūla-citta*
- Các tâm sân căn, *dosa-mūla-citta*
- Các tâm si căn, *moha-mūla-citta*

Si, *moha* sinh khởi với mọi tâm bất thiện. Các tâm bất thiện tham căn trên thực tế có hai nhân (gốc): si và tham¹⁷. Chúng được gọi là các tâm tham căn vì không chỉ đi kèm với si, tâm sở sinh khởi với tất cả các loại tâm bất thiện, mà cả với tâm sở tham. Tâm tham căn vì thế được đặt tên theo gốc tham. Tâm bất thiện có gốc từ sân cũng có hai nhân: si và sân. Nó được gọi là tâm sân căn, được đặt theo gốc “sân”. Các tâm bất thiện si căn chỉ có một nhân là si. Mỗi nhóm tâm bất thiện trên lại bao gồm một số loại khác nhau, vì tâm rất phong phú.

Nói về *tâm tham căn*, *lobha-mūla-citta*. *Tham*, *lobha* là một pháp chân đế và là một tâm sở (yếu tố tinh thần sinh cùng với tâm). Nó là một thực tại và vì vậy có thể được kinh nghiệm.

Tham dính mắc hay bám víu. Trong *Thanh Tịnh Đạo* (XIV, 162) nói:

¹⁷ “Mūla” hoặc “hetu” là các thuật ngữ gốc Pāli. Có ba gốc/căn bất thiện: lobha (tham), dosa (sân) và moha (si). Tâm bất thiện được phân loại theo các gốc/căn kèm theo chúng.

“... tham có đặc tính chấp thủ một đối tượng, như nhựa bẫy chim. Nhiệm vụ nó là làm dính, như thịt đặt trong một cái chảo nóng. Nó được biểu hiện bằng sự không buông bỏ, như thuốc nhuộm đen bằng khói đèn. Nhân gần nó là thấy thích thú trong những pháp dẫn đến sự trói buộc. Cuốn theo dòng khát ái, tham cần được xem như pháp đưa hữu tình đến các đọa xứ, như dòng sông chảy xuôi về biển cả.”

Lobha còn được dịch là: “tham lam” hay “khát ái”. Nó có thể được dịch bằng nhiều từ khác nhau vì có nhiều cấp độ của tham. Tham có thể ở mức độ thô, trung hoặc tế. Đa số có thể nhận thấy tham khi nó rất rõ ràng nhưng khi cấp độ nhẹ hơn thì không dễ nhận ra. Ví dụ, ta có thể nhận ra tham khi ăn quá nhiều món mình ưa thích, hay khi nghiện đồ uống có cồn hoặc thuốc lá. Ta dính mắc vào người khác và đau khổ khi mất đi người thương khi họ qua đời. Khi ấy, ta có thể thấy rằng dính mắc mang đến khổ đau. Thi thoảng dính mắc rất rõ ràng, nhưng có nhiều cấp độ của tham và ta thường không biết rằng mình đang tham. Tâm sinh khởi và diệt đi rất nhanh, ta có thể không nhận ra tham khi nó sinh khởi do bởi những kinh nghiệm qua sáu căn, đặc biệt nếu mức độ tham không mạnh mẽ như tham lam hay dục vọng. Mỗi khi có âm thanh, mùi, vị hay đối tượng xúc chạm khả ái, tham sẽ sinh khởi. Nó sinh khởi vô số lần trong ngày.

Tham sinh khởi khi có đủ duyên. Nó ngoài vòng

kiểm soát của chúng ta. Trong rất nhiều bài kinh, đức Phật nói về tham và chỉ ra sự nguy hiểm của tham cũng như cách vượt qua nó. Các đối tượng khả ái có thể được kinh nghiệm qua năm căn được gọi là “năm dục trường dưỡng”. Chúng ta đọc trong Đại Kinh Khổ Uẩn, *Mahā-dukkhakkhandha-sutta*; Trung Bộ Kinh, Số 13), rằng đức Phật, khi ở tại Sāvattthī, trong vườn Kỳ Đà, dạy các vị tỳ kheo:

Và này các Tỳ-kheo, thế nào là vị ngọt các dục? Đây các Tỳ-kheo, có năm pháp tăng trưởng dục này: Các sắc pháp do nhãn căn nhận thức, khả ái, khả lạc, khả ý, khả hỷ, tương ứng với dục, hấp dẫn, các tiếng do nhĩ căn nhận thức... các hương do tỷ căn nhận thức... các vị do thiệt căn nhận thức... các xúc do thân căn nhận thức, khả ái, khả lạc, khả ý, khả hỷ, tương ứng với dục, hấp dẫn. Đây các Tỳ-kheo, có năm pháp tăng trưởng dục như vậy. Đây các Tỳ-kheo, y cứ vào năm pháp tăng trưởng dục này, có lạc hỷ khởi lên, như vậy là vị ngọt các dục.

Sự thoả mãn trong các dục lạc không phải là hạnh phúc thực sự. Những ai không biết Phật Pháp có thể nghĩ rằng dính mắc là thiện, nhất là khi nó sinh khởi với thọ hỷ. Họ có thể không biết sự khác nhau giữa dính mắc và tâm từ, hai thực tại này đều có thể sinh khởi với thọ hỷ. Tuy nhiên, tâm sinh kèm với thọ hỷ không nhất thiết là tâm thiện. Khi ta học thêm về các tâm bất thiện và tâm thiện, và khi ta chú ý đến các đặc tính của chúng, ta sẽ nhận ra rằng thọ hỷ có thể sinh

khởi với tâm tham căn, và tâm sở này khác với thọ hỷ sinh khởi với tâm thiện. Tâm sở thọ sinh khởi với mọi tâm. Khi tâm là bất thiện, cảm thọ cũng là bất thiện, và khi tâm là thiện, cảm thọ là thiện. Chúng ta có thể biết được sự khác nhau giữa đặc tính của thọ hỷ sinh khởi khi ta dính mắc vào một âm thanh hay cảnh đẹp với đặc tính của thọ hỷ sinh khởi khi ta quảng đại.

Đức Phật đã chỉ ra rằng tham mang lại khổ đau. Khi phải xa lìa người thân hay khi mất đi đồ vật mình ưa thích, ta đau khổ. Nếu ta dính mắc với một cuộc sống thoải mái, ta có thể bực tức khi gặp khó khăn hay khi mọi thứ không diễn ra theo ý ta muốn. Ta đọc trong *Đại Kinh Khổ Uẩn* được trích dẫn ở trên, rằng Đức Phật giảng cho các tỳ kheo về sự nguy hiểm trong dục lạc:

Này các Tỳ-kheo, thế nào là sự nguy hiểm các dục? Ở đây, này các Tỳ-kheo, có thiện nam tử nuôi sống với nghề nghiệp, như đếm ngón tay, như tính toán, như ước toán, như làm ruộng, như buôn bán, như chăn bò, như bán cung, như làm công cho vua, như làm một nghề nào khác. Người ấy phải chống đỡ lạnh, phải chống đỡ nóng, phải chịu đựng sự xúc chạm của ruồi, muỗi, gió, sức nóng, mặt trời, các loài bò sát, bị chết đói chết khát. Này các Tỳ-kheo, như vậy là sự nguy hiểm các dục, thiết thực hiện tại.

Này các Tỳ-kheo, nếu thiện nam tử ấy nỗ lực như vậy, tinh cần như vậy, tinh tấn như vậy, nhưng các

tài sản ấy không được đến tay mình, vị ấy than vãn, buồn phiền khóc than, đấm ngực, mê man bất tỉnh: “Ôi! Sự nỗ lực của ta thật sự là vô ích, sự tinh cần của ta thật sự không kết quả”. Nay các Tỳ-kheo, như vậy, là sự nguy hiểm các dục, thiết thực hiện tại...

Lại nữa, nay các Tỳ-kheo, do dục làm nhân, do dục làm duyên, do dục làm nguyên nhân, do chính dục làm nhân, vua tranh đoạt với vua, Sát-đế-ly tranh đoạt với Sát-đế-ly, Bà-la-môn tranh đoạt với Bà-la-môn, gia chủ tranh đoạt với gia chủ, mẹ tranh đoạt với con, con tranh đoạt với mẹ, cha tranh đoạt với con, con tranh đoạt với cha, anh em tranh đoạt với anh em, anh tranh đoạt với chị, chị tranh đoạt với anh, bạn bè tranh đoạt với bạn bè. Khi họ đã dấn mình vào tranh chấp, tranh luận, tranh đoạt; họ công phá nhau bằng tay; họ công phá nhau bằng đá; họ công phá nhau bằng gậy; họ công phá nhau bằng kiếm. Ở đây họ đi đến tử vong, đi đến sự đau khổ gần như tử vong. Nay các Tỳ-kheo, như vậy là sự nguy hiểm các dục, thiết thực hiện tại...”

Tiếp đó ta đọc về nhiều loại hiểm họa trong các dục lạc và các quả bất thiện chúng sẽ gây ra trong tương lai. Đức Phật cũng giảng về vị ngọt và hiểm nguy của sắc. Ta đọc:

Và nay các Tỳ-kheo, thế nào là vị ngọt các sắc pháp? Nay các Tỳ-kheo, như các thiếu nữ Sát-đế-ly, thiếu nữ Bà-la-môn hay thiếu nữ Gia chủ, tuổi

khoảng độ mười lăm hay mười sáu tuổi, không quá lớn, không quá thấp, không quá ốm, không quá mập, không quá đen, không quá trắng, này các Tỳ-kheo, có phải trong thời ấy, họ đạt đến mỹ diệu tối thượng, sắc đẹp tối thượng?

- - Bạch Thế Tôn, phải.

- - Này các Tỳ-kheo, y cứ sắc đẹp mỹ diệu ấy khởi lên lạc thọ và hỷ thọ, như vậy là vị ngọt các sắc pháp.

Và này các Tỳ-kheo, thế nào là sự nguy hiểm các sắc pháp? Này các Tỳ-kheo, ở đây người ta có thể thấy bà chị ấy trong một thời khác, khoảng tám mươi tuổi, chín mươi tuổi hay một trăm tuổi, già yếu, cong như nóc nhà, lưng còng, phải dựa gậy để chống đỡ, vừa đi vừa run rẩy, đau ốm, tuổi trẻ đã tận, răng rụng, tóc bạc, hư rụng, sỏi đầu, da nhăn, tay chân bị khô nứt tái xám...

Lại nữa, này các Tỳ-kheo, người ta thấy cô gái ấy, thi thể bị quăng vào nghĩa địa, một ngày hay hai ngày hay ba ngày, thi thể ấy trương phồng lên, xanh đen lại, nát thối ra. Này các Tỳ-kheo, các Người nghĩ thế nào? Có phải sự mỹ diệu sắc đẹp xưa kia của cô gái đã biến mất và sự nguy hiểm đã hiện ra?

- - Bạch Thế Tôn, sự thật là vậy.

- - Này các Tỳ-kheo, như vậy là sự nguy hiểm các sắc pháp...

Những gì đức Phật dạy các tỳ kheo nghe có vẻ trần trụi đối với chúng ta, nhưng đó là thực tế. Ta thấy khó chấp nhận cuộc sống như nó vốn là: sinh, lão, bệnh và tử. Và ta không thể chịu nổi khi nghĩ cơ thể của ta hay người thương trở thành một cái xác. Ta chấp nhận việc sinh ra, nhưng hậu quả của sinh là già, bệnh và chết, thì lại thấy khó chấp nhận. Ta muốn lờ đi sự vô thường của các pháp hữu vi. Khi ta nhìn vào gương, và khi chăm sóc thân thể mình, ta thường nghĩ nó là cái gì đó sẽ tồn tại mãi và thuộc về ta. Nhưng thân chỉ là sắc, các yếu tố diệt ngay sau khi nó sinh khởi. Không có một phần nhỏ nào trong cơ thể tồn tại kéo dài.

Ta có thể dính mắc vào thân thể kèm với tà kiến, trong tiếng Pāli là *diṭṭhi*. *Tà kiến*, *diṭṭhi* là một tâm sở sinh khởi với tâm tham căn. Tâm tham có lúc sinh kèm tà kiến và có lúc không.

Có các loại tà kiến khác nhau. Niềm tin vào một “tự ngã” là một loại tà kiến. Khi ta coi các danh và sắc là ngã, là mình, khi đó có tà kiến. Một số người cho rằng có một cái ngã tồn tại trong cuộc đời này, và sẽ tiếp tục tồn tại sau khi kiếp sống này hết. Đây là *thường kiến*. Có người lại tin vào một cái ngã chỉ tồn tại trong kiếp sống này và sẽ hết khi chết. Đây là *đoạn kiến*. Một hình thức khác của tà kiến là niềm tin rằng không có nghiệp tạo quả. Có những người trên nhiều quốc gia tin rằng họ có thể thanh lọc được những lỗi lầm của mình chỉ bằng ngậm mình trong nước hay

cầu nguyện. Họ có niềm tin rằng các kết quả của các hành động xấu đã làm trong quá khứ có thể bị xoá bỏ. Họ không biết rằng mỗi hành động đều trở quả riêng của nó. Ta chỉ có thể thanh lọc những khiếm khuyết của mình nếu trí tuệ được vun bồi. Nếu ai đó cho rằng không có nghiệp trở quả, họ dễ có xu hướng cho rằng vun bồi thiện pháp là vô ích. Niềm tin này dẫn đến những hành động xấu và sự băng hoại của xã hội.

Trong tám loại tâm tham căn, bốn loại hợp với tà kiến, đó là *ditthigata-sampayutta* (*sampayutta* có nghĩa là *hợp với*). Bốn loại không hợp với tà kiến, đó là *ditthigata-vippayutta* (*vippayutta* có nghĩa là *không hợp với*).

Xét tới các cảm thọ đi kèm các tâm căn tham, tâm căn tham có thể sinh khởi cùng với thọ hỷ hay thọ xả chứ không bao giờ sinh kèm với thọ ưu. Trong bốn loại tâm căn tham kèm tà kiến, hai loại sinh khởi với thọ hỷ (*somanassa*), đó là *somanassa-sahagata* (đi kèm với thọ hỷ), và hai loại đi kèm với thọ xả, đó là *upekkha-sahagata*. Ví dụ, khi một người có quan điểm rằng cái ngã tồn tại, tâm có thể đi kèm với thọ hỷ hoặc thọ xả. Trong bốn tâm tham căn không đi kèm với tà kiến, có hai loại đi kèm với thọ hỷ và hai loại đi kèm với thọ xả. Vì thế, trong tám loại tâm tham căn, bốn loại sinh khởi với thọ hỷ và bốn loại với thọ xả.

Khi phân loại các tâm tham căn, còn có một sự phân biệt nữa. Tâm tham căn có thể là “*asankhārika*” (không cần tác động) hoặc “*sasankhārika*” (cần tác

động). *Asankhārika* còn có thể được dịch là không xúi bả” “không sai khiến”, “tự phát”; *sasankhārika* có thể được dịch là “xúi bả” hoặc “cần sai khiến”. *Thanh Tịnh Đạo* (XIV, 91) có tả về tâm tham căn cần tác động khi “tâm yếu ớt cần được nhắc bả”. Tâm tham căn cần tác động có thể được nhắc bả bởi lời khuyên hoặc yêu cầu của người khác hay bởi chính bản thân. Khi tâm cần tác động, nó có tính chất yếu ớt và cần được nhắc bả; nó không mạnh mẽ, nó yếu ớt hơn tâm không cần tác động.

Trong bốn loại tâm tham căn sinh khởi với tà kiến, hai loại cần tác động và hai loại không cần tác động. Đối với tâm tham căn không kèm tà kiến, có hai loại cần tác động và hai loại không cần tác động. Như thế, trong số tám tâm tham căn, bốn loại cần tác động và bốn loại không cần tác động. Việc học các thuật ngữ Pāli và ý nghĩa của chúng rất hữu ích vì việc chuyển ngữ sang tiếng Anh thường không chuyển tải hết ý nghĩa của các thực tại một cách rõ ràng.

Tám loại tâm tham căn là:

- Sinh kèm thọ hỷ, hợp với tà kiến, không cần tác động. (*Somanassa-sahagataṃ ditṭhigata-sampayuttam, asankhārikam ekaṃ*¹⁸)
- Sinh kèm thọ hỷ, hợp với tà kiến, cần tác động (*Somanassa-sahagataṃ, ditṭhigata-sampayuttam, sasankhārikam ekaṃ*)

¹⁸ “ekaṃ” có nghĩa là “một”. Chữ “ṃ” nằm ở cuối từ được phát âm như chữ “ng”

- Sinh kèm thọ hỷ, không hợp với tà kiến, không cần tác động. (*Somanassa-sahagatam, ditthigata-vipayuttam, asankhārikam ekam*)
- Sinh kèm thọ hỷ, không hợp với tà kiến, cần tác động. (*Somanassa-sahagatam, ditthigata-vipayuttam, sasankhārikam ekam*)
- Sinh kèm thọ xả, hợp với tà kiến, không cần tác động. (*Upekkhā-sahagatam, ditthigata-sampayuttam, asankhārikam ekam*)
- Sinh kèm thọ xả, hợp với tà kiến, cần tác động. (*Upekkhā-sahagatam, ditthigata-sampayuttam, sasankhārikam ekam*)
- Sinh kèm thọ xả, không hợp với tà kiến, không cần tác động. (*Upekkhā-sahagatam, ditthigata-vipayuttam, asankhārikam ekam*)
- Sinh kèm thọ xả, không hợp với tà kiến, cần tác động (*Upekkhā-sahagatam, ditthigata-vipayuttam, sasankhārikam ekam*).

Như ta đã thấy, tâm tham căn có thể cần tác động hoặc không cần tác động. *Bộ Pháp Tụ* (Quyển II, Phần IX, chương III, 225) đưa một ví dụ về tâm tham căn hợp với tà kiến cần tác động như sau: người con trai của một gia đình danh giá cưới một người vợ có tà kiến, và vì thế, anh ta giao lưu với những người có tà kiến. Dần dần, anh ta chấp nhận những quan điểm sai lầm đó, và chúng trở thành khả ái với anh ta.

Một ví dụ về tâm tham căn không hợp với tà kiến

cần tác động là khi một ai đó ban đầu không thích uống rượu, nhưng thấy thích thú khi uống sau khi được người khác thuyết phục.

Như ta đã thấy, tâm tham căn có thể đi kèm với thọ hỷ hoặc thọ xả. Tâm tham căn không hợp với tà kiến, đồng sinh với thọ hỷ có thể sinh khởi khi ta thích thú lúc ngắm một màu sắc đẹp hoặc nghe một âm thanh dễ chịu. Tại những khoảnh khắc đó, ta có thể bị dính mắc mà không kèm tà kiến về các thực tại. Khi ta thích quần áo đẹp, đi xem phim, cười hay nói với người khác về những thứ dễ chịu, có rất nhiều khoảnh khắc không có ý niệm về ngã, nhưng cũng có những khoảnh khắc có tà kiến, khoảnh khắc dính mắc vào “ta”.

Ví dụ, tâm tham căn không có tà kiến, kèm với thọ xả có thể sinh khởi khi ta thích đứng hay thích cầm nắm một vật. Vì ta thường không có thọ hỷ với những hành động đó, có thể khi đó có tâm tham với thọ xả. Như vậy, ta thấy rằng tâm tham thường là động cơ cho phần lớn các hành động trong ngày của mình.

Câu hỏi

1. Khi có tâm tham, luôn có thọ hỷ đi kèm, đúng không?
2. Liệu tà kiến chỉ có thể sinh khởi với tâm tham căn thôi hay không?
3. Có bao nhiêu loại tâm tham căn? Tại sao biết về điều này lại có ích?

Chương 5

CÁC MỨC ĐỘ THAM KHÁC NHAU

Tham dẫn đến khổ đau. Khi ta thực sự hiểu điều này, ta sẽ muốn xoá bỏ tham. Tuy thế, không thể diệt tham ngay lập tức. Ta có thể đè nén tham một phút chốc nhưng nó sẽ sinh khởi lại khi có đủ duyên. Dù ta biết rằng tham mang lại khổ đau nhưng nó sẽ còn sinh khởi mãi. Tuy nhiên có một cách để tận diệt tham thông qua trí tuệ thấy pháp như nó là.

Khi nghiên cứu về tâm một cách chi tiết, nó sẽ giúp ta biết mình rõ hơn. Ta không những nên chỉ biết về các tham dạng thô mà nên biết cả những tham vi tế hơn. Bài kinh sau đưa một ví dụ về tham vi tế hơn. Ta đọc trong “*Tương Ưng Bộ Kinh* (I, *Thiên Có Kệ IX, Tương Ưng Rừng, XIV. Sen hồng hay sen trắng*):

Một thời, một Tỳ-kheo trú giữa dân chúng Kosala, tại một khu rừng.

Lúc bấy giờ, Tỳ-kheo ấy ăn xong, trên con đường đi khát thực trở về, đi xuống hồ nước và ngửi bông sen hồng.

Rồi một vị Thiên trú ở khu rừng ấy, thương xót Tỳ-kheo, muốn hạnh phúc, muốn cảnh giác, liền đi đến Tỳ-kheo.

Sau khi đến, vị Thiên ấy liền nói lên những bài kệ với Tỳ-kheo:

Hoa này từ nước sanh,
Không cho, Ông người trộm.
Như vậy một loại trộm,
Ta gọi Ông trộm hương,
Đây thân hữu của ta.

(Vị Tỳ-kheo):

Không lấy đi, không bẻ,
Đứng xa, ta người hoa,
Vậy do hình tướng gì,
Được gọi là “trộm hương”?
Ai đào rễ củ sen,
Ăn dùng các loại sen.
Do các hành động ấy,
Sao không gọi trộm hương?

6) (Vị Thiên):

Người ty tiện độc ác,
Như vải nhóp vủ em,
Với hạng người như vậy,
Lời ta không liên hệ.
Nhưng chính thật cho Ông,
Chính lời ta tương ưng
Với người không cấu ứ,
Thường hướng cầu thanh tịnh.
Với kẻ ác nhìn thấy,

*Nhỏ như đầu sợi lông,
Vị ấy xem thật lớn,
Như đầu mây trên trời...*

Ta cũng nên biết về các tham vi tế hơn sinh khởi khi ta thích thú với một mùi hương hay một khúc nhạc hay. Ta tưởng như không có bất thiện khi không làm hại người khác, nhưng tham vi tế hơn cũng là bất thiện. Nó khác với sự quảng đại, vốn là thiện. Ta không thể ép mình không có tham, nhưng ta có thể biết về đặc tính của tham khi nó xuất hiện.

Không chỉ trong tạng *Kinh*, mà trong tạng *Luật* cũng có các ví dụ về tâm tham vi tế. Mỗi lời dạy của tạng *Luật*, tạng *Kinh* và tạng *Vi Diệu Pháp* giúp chúng ta biết thêm về bản thân. Khi đọc tạng *Luật*, ta có thể thấy rằng, ngay cả các vị tỳ kheo sống cuộc đời giản dị, thiếu dục tri túc vẫn tích lũy các duyên cho tham. Mỗi khi có trường hợp các tỳ kheo phẩm hạnh không thanh tịnh, một điều giới lại được chế ra để các vị ấy cẩn mực hơn. Như vậy, ta có thể hiểu được lợi ích của các điều giới, vốn đi vào những chi tiết nhỏ nhất trong hành xử của một vị tỳ kheo. Giới luật giúp các vị tỳ kheo cẩn thận hơn khi thực hiện các hành động hằng ngày như ăn, uống, mặc y phục hay đi lại. Những quy định này cấm những hành động tương chừng như vô tội như chơi đùa với nước (Ứng đối trị - Pacittiya 53), hay trêu ghẹo các tỳ kheo khác. Những hành động như vậy không được làm với tâm thiện mà với tâm bất thiện.

Chúng ta đọc trong tạng *Luật* (III, *Phân Tích Giới Tỳ Kheo-Suttavibhanga*, Ứng đối trị, 85) rằng các tỳ kheo không nên đi vào làng vào thời điểm không thích hợp. Lý do là nó dễ khiến họ nói về những việc thế gian. Ta đọc rằng:

Lúc bấy giờ có sáu vị Tỳ kheo, sau khi đi vào làng phi thời, ngồi xuống trong phòng, nói nhiều chuyện phàm tục, chư vị nói chuyện về vua chúa, trộm cướp, thừa tướng, quân đội, sợ hãi, chiến tranh, thức ăn, thức uống, quần áo, chỗ ngủ, vòng hoa, hương thơm, dòng tộc, xe cộ, làng mạc, thành thị, thôn quê, quốc độ, phụ nữ, rượu chè, đường xá, giếng nước, chuyên đề, tiên đoán về thế gian, về biển cả, hiện hữu và không hiện hữu như vậy và như vậy...

(Bản dịch của dịch giả)

Đoạn này cũng rất hữu ích cho những người cư sĩ tại gia. Ta không thể ngừng nói những việc thế gian, nhưng ta nên biết rằng những gì mình nói, kể cả khi tưởng chừng vô tư, thì thường do tâm tham căn hay tâm sân căn thúc đẩy. Để biết bản thân, ta cần xem loại tâm nào thúc đẩy mình nói.

Mỗi khi tâm căn tham sinh khởi, tham được tích lũy. Khi có đủ duyên, tham có thể thúc đẩy các nghiệp bất thiện qua thân, khẩu và ý. Khi thấy rằng tham có thể dẫn tới các loại nghiệp nào, ta sẽ hướng tới phát triển tuệ giác để cuối cùng loại bỏ nó.

Các nghiệp bất thiện được gọi trong tiếng Pāli là *akusala kamma*. Nghiệp, *kamma* là một tâm sở sinh cùng với tâm, là *tu* (ý định), tiếng Pāli: *cetanā*. Tuy nhiên từ “nghiệp, *kamma*” cũng được dùng theo nghĩa rộng hơn để chỉ các hành động có chủ ý. Thuật ngữ “*kamma-patha*” (nghĩa là “*nghiệp đạo*”) được dùng trong nghĩa này. Có nghiệp đạo thiện và nghiệp đạo bất thiện, được thực hiện qua thân, khẩu và ý. Có mười nghiệp đạo bất thiện, chúng được duyên bởi tham, sân và si. Si đi kèm với mọi tâm bất thiện và là gốc rễ của mọi ác nghiệp. Vì thế, bất cứ khi nào có nghiệp đạo bất thiện đều phải có si. Một số nghiệp đạo bất thiện có thể được thực hiện với tâm tham căn và một số với tâm sân căn. Vì thế, khi thấy một người làm việc xấu, ta không thể chắc loại tâm nào đã thúc đẩy hành động đó.

Mười loại bất thiện nghiệp đạo là:

1. Sát sinh
2. Trộm cắp
3. Tà dâm
4. Nói dối
5. Nói lời đâm thọc
6. Nói lời thô ác
7. Nói lời vô ích
8. Tham lam

9. Ác ý

10. Tà kiến

Sát sinh, trộm cắp và tà dâm là ba bất thiện nghiệp đạo thực hiện qua thân. Nói dối, nói đâm thọc, nói lời thô ác, nói lời vô ích là bốn bất thiện nghiệp đạo thực hiện qua khẩu. Tham lam, ác ý và tà kiến là ba loại bất thiện nghiệp đạo thực hiện qua ý. Đối với các thân bất thiện nghiệp đạo, sát sinh được làm với tâm sân căn. Trộm cắp có lúc được thực hiện với tâm tham căn, có lúc với tâm sân căn: với tâm tham căn nếu muốn lấy của người khác để thoả ý thích của mình; với tâm sân căn nếu muốn ai đó chịu đau khổ. Tà dâm được thực hiện với tâm tham căn.

Với các khẩu bất thiện nghiệp đạo, nói dối, nói đâm thọc, nói lời vô ích được thực hiện bởi tâm tham căn nếu muốn đạt được gì đó cho bản thân, hay nếu ai đó muốn làm thân với người khác. Đối với nói dối, ta có thể nghĩ rằng các lời nói dối vô hại hoặc nói dối cho vui không có gì sai. Tuy nhiên, tất cả những lời nói dối đều do các tâm bất thiện thúc đẩy. Ta đọc trong đoạn *Kinh Giáo Giới La Hầu La Ở Rừng Ambala (Trung Bộ Kinh, số 61)*, rằng đức Phật dạy con trai La Hầu La về nói dối. Ngài nói:

Cũng vậy, này Rahula, đối với ai biết mà nói láo, không có tầm quý, thời Ta nói rằng người ấy không có việc ác gì mà không làm. Do vậy, này Rahula, “Ta quyết không nói láo, dầu nói để mà chơi”, này Rahula, Ông phải học tập như vậy.

Nói dối cũng có thể được thực hiện với tâm sân căn. Điều ấy xảy ra khi một người muốn hại một người khác.

Về nói lời đâm thọc, tất cả chúng ta đều có xu hướng nói về người khác. Khi không có ý định làm tổn hại đến uy tín của người khác, sẽ không có bất thiện nghiệp đạo. Nhưng khi nói về người khác trở thành thói quen, sẽ dễ có cơ hội để bất thiện nghiệp đạo sinh khởi. Loại bất thiện nghiệp đạo này được thực hiện do tâm tham căn nếu nói đâm thọc để mong đạt cái gì đó cho mình hay làm người khác vui lòng. Nó sẽ được tâm sân căn thúc đẩy nếu người nói muốn làm hại ai đó. Khi thấy mình và mọi người đều chỉ là các pháp sinh khởi do duyên và không trường tồn, ta sẽ bớt có xu hướng nói về người khác hay phán xét họ. Khi nói về hành động của ai đó, các pháp ấy vốn đã diệt đi rồi. Những gì họ nói hay làm không còn tồn tại nữa.

Nói lời thô ác là do tâm sân căn. Nói lời vô ích là nói về những điều không ích lợi, vô nghĩa. Loại này có thể được thực hiện do tâm sân căn hoặc tham căn. Không phải lúc nào nói lời vô ích cũng là bất thiện nghiệp đạo. Nó có thể được thực hiện bởi một tâm bất thiện không đủ mạnh để cấu thành nghiệp đạo.

Về các ý bất thiện nghiệp đạo: ác ý, ý định làm tổn thương và phương hại ai đó, là do tâm sân căn,

còn tham lam và tà kiến là do tâm tham căn¹⁹. Có bất thiện nghiệp đạo tham lam nếu ai đó muốn đạt được thứ thuộc về người khác bằng các cách không trung thực. Còn về tà kiến, có nhiều loại tà kiến, nhưng chỉ có ba loại tà kiến là ý bất thiện nghiệp đạo. Một trong số đó là *vô nhân kiến*, *ahetuka-diṭṭhi*, niềm tin rằng không có nguyên nhân cho sự tồn tại của chúng sinh, không có nguyên nhân tạo ra sự thanh tịnh hay ô nhiễm của các chúng sinh. Một loại tà kiến khác là *vô hành kiến* - *akiriyā - diṭṭhi*, tin rằng không có các bất thiện nghiệp hay thiện nghiệp trở quả. Loại thứ ba là *natthika-diṭṭhi* hay *vô hữu kiến*, tin rằng không có quả của nghiệp và không có sự tái tục sau khi chết.

Các cấp độ của tham, dù thô hay tế, đều đem lại khổ đau. Chúng ta còn là nô lệ chừng nào còn bị đắm chìm và mê mờ bởi những đối tượng đưa đến qua mắt, tai, mũi, lưỡi, thân và ý. Ta không tự do nếu hạnh phúc của mình phụ thuộc vào hoàn cảnh, vào cách người khác đối xử với ta. Lúc này người khác có thể tốt với ta, nhưng phút sau lại có thể khó chịu. Nếu ta quá coi trọng tình cảm của người khác với mình, ta sẽ dễ bị đảo lộn tâm trí và trở thành nô lệ của những cảm xúc.

Ta có thể độc lập và tự do hơn nếu nhận ra rằng cả ta và mọi người đều chỉ là các danh và sắc, sinh

¹⁹ Như đã đề cập (trong Chương 4), tà kiến sinh khởi cùng với các tâm tham căn (*lobha-mūla-cittas*). Bất cứ khi nào có tà kiến là có sự bám víu, dính mắc vào quan điểm đó.

khởi do duyên và diệt đi ngay. Khi người khác nói gì đó khó chịu với ta, là do có các duyên khiến họ hành xử như vậy, và có các duyên khiến ta nghe những lời như vậy. Những hành xử của người khác và phản ứng của chúng ta đều là các pháp do duyên sinh và không trường tồn. Khi ta nghĩ về những pháp ấy thì chúng đã diệt đi rồi. Phát triển tuệ giác là cách để ta bớt phụ thuộc vào những thăng trầm của cuộc đời. Khi có thêm hiểu biết về khoảnh khắc hiện tại, ta bớt dính mắc vào cách người khác đối xử với mình.

Do tham bám rễ rất sâu, nó chỉ có thể dần được diệt qua từng giai đoạn khác nhau. Tà kiến phải được diệt trước. Bậc thánh *Dự lưu, Sotāpanna*, người đã đạt tầng giác ngộ đầu tiên, hoàn toàn tận diệt tà kiến. Vị ấy đã phát triển trí tuệ liễu ngộ rằng tất cả các pháp đều chỉ là danh và sắc, là vô ngã. Vì đã diệt tà kiến, tâm tham căn với tà kiến không còn sinh khởi nữa. Như ta đã biết, có bốn loại tâm tham căn hợp với tà kiến (*diṭṭhigata-sampayutta*) và bốn loại không sinh khởi với tà kiến (*diṭṭhigata-vippayutta*). Đối với các bậc thánh *Dự lưu*, bốn loại tâm tham căn không hợp với tà kiến vẫn sinh khởi; vị ấy vẫn chưa tận diệt hết các loại dính mắc. Bậc thánh *Dự lưu* vẫn còn ngã mạn. Ngã mạn có thể sinh khởi với bốn loại tâm tham căn không kèm tà kiến (*diṭṭhigata-vippayutta*). Có thể có ngã mạn khi ta so sánh bản thân với người khác, ví dụ, nghĩ rằng mình có trí tuệ hơn người kia. Khi ta nghĩ mình tốt hơn, bằng hay kém so với người khác, ta thấy mình quan trọng và có ngã mạn. Khi ta nghĩ mình

kém hơn người khác, không nhất thiết đó là tâm thiện. Ở đây vẫn có sự tự ti, nên còn có ngã mạn. Ngã mạn đậm rễ sâu dày nên chỉ bị tận diệt ở các vị A-la-hán.

Các vị đã chứng đắc tầng thánh thứ hai, bậc thánh *Nhất lai, Sakadāgāmi* có ít tham hơn các bậc Dự lưu. Các vị đã chứng đắc tầng thánh thứ ba, bậc thánh *Bát lai, Anāgāmi* không còn dính mắc vào các đối tượng ngũ dục, nhưng vẫn còn ngã mạn và muốn được tái sinh. Bậc *A-la-hán, Arahāt* đã hoàn toàn tận diệt tham.

Các bậc A-la-hán hoàn toàn tự do vì đã tận diệt mọi phiền não. Ta đọc trong *Tương Ưng Bộ Kinh (Thiên Sáu Xứ, Tương Ưng Sáu Xứ, IV, Năm mươi kinh thứ ba, 136, Không thấu nhiếp)*. Đức Phật dạy cho chư Tỳ kheo, trong khi ngài ngụ giữa dân chúng Sakka tại Devadaha:

Này các Tỳ-kheo, chư Thiên và Người đời thích thú sắc, bị sắc kích thích. Khi sắc biến hoại, ly tham, đoạn diệt, này các Tỳ-kheo, chư Thiên và Người đời sống đau khổ... thích thú tiếng... thích thú hương... thích thú vị... thích thú xúc... Này các Tỳ-kheo, chư Thiên và Người đời thích thú pháp, bị pháp kích thích. Khi pháp biến hoại, ly tham, đoạn diệt, này các Tỳ-kheo, chư Thiên và Người đời sống đau khổ.

Này các Tỳ-kheo, Như Lai, bậc A-la-hán, Chánh Đẳng Giác, sau khi như thật biết rõ sự tập khởi, sự đoạn diệt, vị ngọt, sự nguy hiểm và xuất ly của sắc, không có thích thú sắc, không có ưa thích sắc,

không bị sắc kích thích. Khi sắc biến hoại, ly tham, đoạn diệt, này các Tỳ-kheo, Như Lai sống an lạc... không thích thú tiếng... không thích thú hương... không thích thú vị... không thích thú xúc...

Sau khi như thật biết rõ sự tập khởi, sự đoạn diệt, vị ngọt, sự nguy hiểm và sự xuất ly của pháp, Như Lai không thích thú pháp, không ưa thích pháp, không bị pháp kích thích. Khi pháp biến hoại, ly tham, đoạn diệt, Như Lai sống an lạc..."

Đức Phật và tất cả các vị A-la-hán đã hoàn toàn tận diệt tham ái với mọi đối tượng được kinh nghiệm. Họ đã xuyên thấu bản chất của các pháp hữu vi sinh và diệt, hoàn toàn vô thường. Các bậc Thánh A-la-hán không còn tái sinh và sẽ đạt đến sự diệt tận của tất cả các pháp hữu vi và vì vậy “sống an lạc”.

Câu hỏi:

1. Khi mục tiêu không phải là bổ thí, trì giới hay phát triển tâm trí, liệu ta có thể nói với tâm thiện không?
2. Tâm sở nào là nghiệp?
3. Mười nghiệp đạo bất thiện là những gì?
4. Có phải tất cả các loại tà kiến đều là bất thiện nghiệp đạo?
5. Tại sao dính mắc luôn mang đến khổ đau?
6. Bậc thánh nào diệt trừ hết các loại tâm tham?

Chương 6

ĐẶC TÍNH CỦA SÂN

Khi tức giận với người khác, chúng ta làm hại chính mình. Đức Phật đã chỉ ra những tác hại của sân hận (dosa). Ta đọc trong *Tăng Chi Bộ Kinh (Chương Bảy Pháp, VI. Phẩm Không Tuyên Bố, X. Sân hận)* về một người mong điều xấu cho kẻ thù, lại chính là những điều xảy đến với người có tâm sân hận. Kinh nói:

...Ở đây, này các Tỳ-kheo, người thù địch mong muốn kẻ thù địch của mình như sau: “Mong rằng kẻ này trở thành xấu xí!” Vì có sao? Này các Tỳ-kheo, người thù địch không hoan hỷ kẻ thù địch của mình có dung sắc. Này các Tỳ-kheo, hạng người nào phẫn nộ, bị phẫn nộ chinh phục, bị phẫn nộ chi phối, dầu cho người ấy khéo tắm rửa, khéo chải chuốt, tóc râu khéo sửa soạn, mặc toàn đồ trắng rồi người ấy cũng trở thành xấu xí, vì bị phẫn nộ chinh phục. Này các Tỳ-kheo, đây là pháp thứ nhất, được người thù địch ưa thích, tác thành kẻ thù địch đi đến người phẫn nộ, đàn bà hoặc đàn ông.

Lại nữa, này các Tỳ-kheo, người thù địch mong muốn kẻ thù địch của mình như sau: “Mong rằng kẻ này ngủ một cách khổ sở!” Vì có sao? Này các Tỳ-kheo, người thù địch không hoan hỷ kẻ thù địch của mình ngủ một cách an lành. Này các Tỳ-kheo, hạng người nào phần nộ, bị phần nộ chinh phục, bị phần nộ chi phối, dầu có nằm trên ghé dài, nệm trái bằng len, chăn len trắng, chăn len thêu, nệm bằng da con sơn dương gọi là kadali, tấm khảm vớ lọng che phía trên, ghé dài có đầu gối chân màu đỏ. Tuy vậy, họ vẫn ngủ một cách khổ sở, vì bị phần nộ chinh phục. Này các Tỳ-kheo, đây là pháp thứ hai...

Rồi ta đọc về các điều xấu khác khi một người muốn những điều bất hạnh khác cho kẻ thù của mình, và những bất hạnh ấy xảy ra với chính người có tâm sân hận. Ta đọc rằng một người muốn kẻ thù không có của cải, giàu có hay danh tiếng. Tiếp đó, ta đọc về một người mong cho kẻ thù không có bạn và những điều này xảy đến cho người hay tức giận. Kinh nói:

... Này các Tỳ-kheo, hạng người nào phần nộ, bị phần nộ chinh phục, bị phần nộ chi phối, nếu người đó có những bạn bè thân hữu, bà con huyết thống gì, họ sẽ xa lánh, từ bỏ người đó, vì người đó bị phần nộ chinh phục...

Một người thù địch mong cho kẻ thù của mình tái sinh vào cõi khổ, và điều này có thể xảy đến với người bị sân hận chi phối. Ta đọc:

...Này các Tỳ-kheo, hạng người nào phần nộ, bị phần nộ chinh phục, bị phần nộ chi phối, người đó làm ác hạnh với thân, người đó nói lời ác hạnh với lời, người đó nghĩ đến điều ác hạnh với ý, khi thân hoại mạng chung, người đó sanh vào cõi dữ, ác thú, đọa xứ, địa ngục...

Chúng ta mong muốn sống trong thế giới hoà thuận và đoàn kết giữa các quốc gia và ta thấy bất an khi ai đó có hành vi bạo lực. Ta nên suy xét đâu là nguyên nhân thực sự của chiến tranh và sự bất hoà giữa con người: đó là những phiền não mà con người đã tích lũy. Khi sân hận, ta nghĩ rằng người khác hoặc hoàn cảnh bất khả ái gây ra những sân hận đó. Nhưng chính tích lũy sân trong ta là nguyên nhân thực sự làm cho sân hận sinh khởi mãi. Nếu ta muốn bớt sân hận, ta cần biết về đặc tính của nó, và hay biết nó khi nó sinh khởi.

Sân có nhiều cấp độ, nó có thể là một khó chịu nhẹ hoặc có thể thô tháo hơn như giận dữ. Ta có thể dễ nhận ra sân khi nó thô tháo, nhưng liệu ta có nhận ra sân khi nó vi tế hơn? Thông qua tìm hiểu *Vi Diệu Pháp*, ta học thêm về đặc tính của sân. Sân là một tâm sở bất thiện sinh cùng với tâm bất thiện; đó là một *nhân bất thiện, akusala hetu*. Tâm có nhân (gốc) từ sân, trong tiếng Pāli gọi là *dosa-mūla-citta (tâm sân căn)*. Đặc tính của sân khác với đặc tính của tham. Khi có tham, tâm thích đối tượng mà nó kinh nghiệm tại thời điểm đó, còn khi có sân, tâm không thích đối tượng mà nó kinh nghiệm. Ta có thể nhận ra sân khi

ta bực tức ai đó hay khi nói những lời khó chịu với người ấy. Nhưng khi ta sợ một điều gì đó, đó cũng là sân vì ta không thích đối tượng mà ta đang sợ. Ta sợ rất nhiều thứ trong cuộc sống: lo sợ về tương lai, về bệnh tật, tai nạn, và cái chết. Ta tìm nhiều cách để có thể bớt sợ hãi và sân hận, nhưng con đường duy nhất là phát triển tuệ giác diệt trừ sân ngu ngàm.

Sân được duyên bởi tham: ta không thích mất những gì thân thương, và khi nó xảy ra thì ta buồn khổ. Buồn là sân, là bất thiện. Nếu ta không biết về mọi thứ như nó là, ta sẽ cho con người và sự vật mãi trường tồn. Nhưng con người và mọi thứ chỉ là những pháp sinh và diệt ngay tức thì. Khoảnh khắc tiếp theo pháp đã thay đổi rồi. Nếu ta nhìn mọi việc như chúng là, ta sẽ ít bị nổi buồn chiếm hữu. Buồn vì những gì đã xảy ra rồi thật chẳng có nghĩa lý gì.

Trong *Trường Lão Ni Kệ* (*Therīgathā*, 33), ta đọc rằng vợ của vua Ubbirī than khóc vì mất người con gái Jīvā. Hằng ngày hoàng hậu đến nghĩa địa. Bà đã gặp đức Phật và Ngài nói với bà rằng trong nghĩa địa này, có tám mươi tư nghìn con gái của bà (ở các tiền kiếp) đã được hoả táng. Đức Phật nói với bà:

*Hỡi ơi nàng Ubbirī
Nàng khóc trong rừng ích chi
Khóc than đứa con (Jīvā) thân yêu
Hãy nhìn trong nghĩa địa này
Đã chôn tám mươi tư ngàn đứa con
Mà nàng thương yêu áp ủ*

*Tên chúng được đặt giống Jivà
Như vậy nàng khóc đứm con
Jivā thân yêu quý mến nào?*

(Bản dịch của dịch giả)

Sau khi Ubbirī suy xét về lời Pháp do đức Phật dạy, bà đã phát triển được tuệ giác và nhìn được mọi thứ như chúng là và đặc quả A-la-hán.

Còn có các tâm sở bất thiện khác sinh khởi với tâm sân căn. *Trạo hối, kukkucca*, là một tâm sở bất thiện sinh khởi với tâm sân căn tại thời điểm ta hối hận về một điều không tốt mình đã làm trong quá khứ hay về một điều tốt mình đã không làm. Khi hối hận, ta nghĩ về quá khứ thay vì biết khoảnh khắc hiện tại. Khi ta đã làm sai một điều gì đó, sân với điều đó cũng chẳng có ích gì.

Ghen tị, issa, là một tâm sở khác có thể sinh khởi với tâm sân căn. Ta có ghen tị khi không thích người khác được hưởng những điều khả ái. Tại khoảnh khắc đó, tâm không thích đối tượng nó kinh nghiệm. Ta nên biết ghen tị sinh khởi có thường xuyên không, ngay cả khi nó rất vi tế. Khi tương tác với mọi người, đó là một cách để biết liệu mình có thực sự quan tâm tới người khác hay chỉ nghĩ về bản thân mà thôi.

Bùn xin, macchariya là một tâm sở bất thiện khác nữa có thể sinh khởi với tâm sân căn. Khi ta keo kiệt, ở đó có cả sân. Tại khoảnh khắc đó, ta không thích chia sẻ phúc lợi của mình với người khác.

Sân luôn sinh khởi với thọ ưu (*domanassa vedanā*). Phần lớn mọi người không thích sân vì không thích cảm thọ ưu. Khi ta hiểu hơn về thực tại, ta muốn diệt sân không phải vì không thích thọ ưu mà vì ta hiểu được những kết quả tai hại của tâm bất thiện.

Sân có thể sinh khởi do bởi các đối tượng được kinh nghiệm qua ngũ môn và ý môn. Nó có thể sinh khởi khi ta thấy hình ảnh xấu, nghe âm thanh chói tai, ngửi mùi hôi, nếm thức ăn không ngon, thân bị đau hay nghĩ về một điều gì đó không vừa ý. Bất kỳ khi nào có cảm giác khó chịu, dù chỉ mảy may, đó cũng là dấu hiệu của sân. Sân có thể sinh khởi thường xuyên khi kinh nghiệm các đối tượng khó chịu qua ngũ quan, ví dụ khi thời tiết quá nóng hoặc quá lạnh. Khi có một cảm thọ khó chịu trên thân, dù chỉ nhẹ, sân có thể sinh khởi, dẫu có thể chỉ là một chút sân.

Sân sinh khởi khi có đủ duyên. Nó sẽ sinh khởi chừng nào còn các dính mắc vào các đối tượng được kinh nghiệm qua ngũ môn. Mọi người thường thích kinh nghiệm các đối tượng khả ái, và khi chúng không còn nữa, sân sinh khởi.

Một duyên khác cho sân sinh khởi là sự vô minh về Giáo pháp. Khi ta vô minh về nghiệp và quả, *kamma* và *vipāka*, sân có thể dễ dàng sinh khởi khi có một kinh nghiệm bất khả ái qua một trong các căn, và vì thế, sân được tích lũy mãi. Kinh nghiệm khó chịu qua một trong ngũ căn là quả bất thiện sinh ra do một nghiệp bất thiện đã làm trong quá khứ. Ví dụ,

khi nghe một lời khó chịu từ người khác, ta có thể bực người ấy. Những ai đã học Giáo pháp sẽ hiểu rằng nghe âm thanh bất khả ái là quả, và không phải do một ai đó gây ra mà là do một nghiệp bất thiện mà chính ta đã tạo trong quá khứ. Khoảnh khắc của quả đã diệt đi ngay. Chẳng phải ta vẫn có xu hướng suy nghĩ về những kinh nghiệm khó chịu? Nếu có thêm chánh niệm về khoảnh khắc hiện tại, ta sẽ bớt nghĩ về quả bất thiện xảy ra với mình với sân hận.

Khi nghiên cứu *Vi Diệu Pháp*, ta được học rằng có hai loại tâm sân căn, không cần tác động, *asaṅkhārika* và cần tác động, *sasaṅkhārika*. Một ví dụ về sân cần tác động là khi một người trở nên bực bội khi nghe nhắc lại về một hành động không vừa ý của một ai đó. Các tâm sân căn luôn đi kèm thọ ưu. Có hai loại tâm sân căn, đó là:

1. Đồng sinh với thọ ưu, hợp với hận, không cần tác động (*Domanassa-sahagataṃ, patigha-sampayuttaṃ*²⁰, *asaṅkhārikaṃ ekaṃ*)

2. Đồng sinh với thọ ưu, hợp với hận, cần tác động (*Domanassa-sahagataṃ, patigha-sampayuttaṃ, sasaṅkhārikaṃ ekaṃ*)

Như ta đã thấy, có nhiều cấp độ của sân. Nó có thể thô tháo hoặc vi tế. Khi sân ở mức độ thô tháo, nó tạo bất thiện nghiệp qua thân, khẩu và ý. Hai loại bất thiện nghiệp đạo qua thân có thể được thực hiện với

²⁰ "Paṭigha" là một từ khác thay cho từ "dosa" (sân)

tâm sân căn là sát sinh và trộm cắp. Nếu ta mong có bớt bạo lực trên thế giới này, ta không nên sát sinh. Khi sát sinh, ta tích lũy thêm nhiều sân hận. Đời sống của một người xuất gia là một cuộc sống không có bạo lực. Vị đó không làm hại một chúng sinh nào. Tuy nhiên, không phải ai cũng có thể sống cuộc đời của một người xuất gia. Các phiền não là vô ngã, chúng sinh khởi do duyên. Mục đích của Giáo lý đức Phật không phải là để đưa ra các quy định nhằm ngăn cấm con người không làm các việc xấu, mà để giúp ta phát triển trí tuệ, diệt trừ các phiền não. Có những điều giới dành cho người cư sĩ tại gia, nhưng đó là các điều học giới chứ không phải là những lời răn.

Về trộm cắp, nó có thể được thực hiện với tâm sân căn hoặc tâm tham căn. Khi có ý định làm hại ai đó, việc ấy được thúc đẩy bởi tâm sân căn. Làm tổn hại đến tài sản của người khác cũng nằm trong bất thiện nghiệp đạo này.

Có bốn loại khẩu nghiệp đạo bất thiện có thể được thực hiện với tâm sân căn, đó là: nói dối, nói lời đâm thọc, nói lời thô ác và nói lời vô ích. Nói dối, nói lời đâm thọc và nói lời vô ích có thể do tâm sân căn hoặc tâm tham căn. Nói lời đâm thọc là do tâm sân căn khi có ý định làm tổn thương người khác, như làm tổn hại thanh danh, và khiến cho người ấy bị coi thường.

Phần lớn mọi người đều nghĩ rằng cần giải giáp vũ trang, nhưng quên rằng lưỡi cũng có thể là một loại vũ khí, tiềm tàng gây tổn thương to lớn cho người

khác. Những lời nói xấu gây ra nhiều tổn thương trên thế gian, bởi nó tạo ra sự bất hoà giữa mọi người. Khi nói xấu, ta làm hại chính mình bởi ở những khoảnh khắc đó, nghiệp bất thiện được tích lũy và có khả năng trở quả bất thiện.

Ta đọc trong *Kinh Tập (Tiểu bộ kinh, Sutta Nipāta, chương III, Đại phẩm, X. Kokāliya)* khi Đức Phật ngự tại *Sāvattthī*, vị Tỳ kheo *Kokāliya* đến viếng ngài. *Kokāliya* nói xấu về đại đức Xá Lợi Phất (*Sāriputta*) và đại đức Mục Kiền Liên (*Moggallāna*) rằng họ có những dục vọng xấu xa. Cả ba lần đức Phật nhắc vị ấy không nên nói những lời đó. Sau khi *Kokāliya* rời đi, nhọt đĩnh mọc lên khắp cơ thể của vị ấy và ngày càng to lên, rỉ đầy mủ và máu. Vị ấy đã mệnh chung rồi tái sinh ở địa ngục *Paduma*. Đức Phật đã kể lại cho các vị tỳ kheo về những lời nói xấu xa và về sự tái sinh nơi địa ngục của vị ấy. Ta đọc rằng đức Phật giảng (khổ 657, 658):

*Phàm con người đã sanh,
 Sanh với búa trong miệng,
 Kẻ ngu khi nói bậy,
 Tự chặt đứt lấy mình.
 Ai khen kẻ đáng chê,
 Ai chê người đáng khen,
 Tự chặt chứa bất hạnh,
 Do lỗ miệng của mình,
 Chính do bất hạnh ấy,
 Nên không được an lạc.*

Đối với các nghiệp bất thiện qua ý môn do tâm sân căn, ý định lúc này là nhằm làm tổn thương hoặc hại một ai đó.

Ta thường nói về bạo lực và làm cách nào để xóa bỏ nó. Nhưng ai trong số chúng ta có thể nói rằng mình không có sân và sẽ không bao giờ sát sinh? Ta không biết sân đã được tích lũy chừng nào qua các kiếp sống. Khi có đủ duyên, chúng ta có thể sẽ làm một hành vi bạo lực mà ta không ngờ tới. Khi hiểu sân xấu xa như thế nào và các nghiệp nó có thể gây ra, ta sẽ muốn đoạn trừ sân hận.

Khi làm các việc thiện, ta không diệt được hết các sân ngủ ngầm, nhưng ít nhất, tại những khoảnh khắc đó, ta không tích lũy thêm sân. Đức Phật khuyến khích chúng ta phát triển tâm từ (*mettā*). Ta đọc trong *Từ Bi Kinh* (*Karanīya mettā-sutta*, *Kinh Tập*, kệ 143-152) [2] Đức Phật đã dạy như sau:

*143. Vì thiện xảo mục đích,
Cần phải làm như sau:
Sau khi hiểu thông suốt,
Con đường an tịnh ấy,
Có khả năng, trực tánh,
Thật sự, khéo chân trực,
Để nói và nhu hòa,
Không có gì cao mạn.*

*144. Sống cảm thấy vừa đủ,
Nuôi sống thật dễ dàng,*

Ít có sự rộn ràng,
Sống đạm bạc giản dị.
Các căn được tịnh lạc,
Khôn ngoan và thật trọng,
Không xông xáo gia đình,
Không tham ái, tham vọng.

145. Các sở hành của mình,
Không nhỏ nhen vun văt,
Khiến người khác có trí,
Có thể sanh chỉ trích.
Mong mọi loài chúng sanh,
Được an lạc, an ổn,
Mong họ chứng đạt được,
Hạnh phúc và an lạc.

146. Mong tất cả những ai,
Hữu tình có mạng sống,
Kẻ yếu hay kẻ mạnh,
Không bỏ sót một ai,
Kẻ dài hay kẻ lớn,
Trung, thấp, loài lớn, nhỏ.

147. Loài được thấy, không thấy,
Loài sống xa, không xa,
Các loài hiện đang sống,
Các loài sẽ được sanh,
Mong mọi loài chúng sanh
Sống hạnh phúc an lạc.

148. Mong rằng không có ai,
Lường gạt lừa dối ai,
Không có ai khinh mạn,
Tại bất cứ chỗ nào.
Không vì giận hờn nhau,
Không vì tưởng chống đối.
Lại có người mong muốn,
Làm đau khổ cho nhau.

149. Như tấm lòng người mẹ,
Đối với con của mình,
Trọn đời lo che chở,
Con độc nhất mình sanh.
Cũng vậy, đối tất cả
Các hữu tình chúng sanh,
Hãy tu tập tâm ý,
Không hạn lượng rộng lớn.

150. Hãy tu tập từ tâm,
Trong tất cả thế giới,
Hãy tu tập tâm ý,
Không hạn lượng rộng lớn.
Phía trên và phía dưới,
Cũng vậy, cả bề ngang,
Không hạn chế, trói buộc,
Không hận, không thù địch.

151. Khi đứng, hay khi đi,
Khi ngồi, hay khi nằm,

*Lâu cho đến khi nào,
Khi đang còn tỉnh thức,
Hãy an trú niệm này,
Nếp sống này như vậy,
Được đời đề cập đến,
Là nếp sống tối thượng.*

*152. Ai từ bỏ tà kiến,
Giữ giới, đủ chánh kiến,
Nhiếp phục được tham ái,
Đối với các dục vọng,
Không còn phải tái sanh,
Đi đến thai tạng nữa.*

Đức Phật dạy ta không nên sân với những người khó chịu với mình. Ta đọc trong *Tạng Luật (Đại phẩm - Mahāvagga X, 349)* rằng Đức Phật dạy các Tỷ kheo:

Người nào ôm ấp tâm niệm này: “Người đó đã mắng nhiếc, làm hại, đánh bại, cướp bóc tôi”: hận thù trong người đó không nguôi.

Người nào không ôm ấp tâm niệm này: “Người đó đã mắng nhiếc, làm hại, đánh bại, cướp bóc tôi”: hận thù trong người đó lắng dịu.

Hơn nữa, thù hận không thể dập tắt được hận thù. Ở đây và bất cứ lúc nào, không hận thù mới làm lắng dịu được thù hận: đây là một định luật vĩnh cửu.

Đôi khi, ta thấy tâm từ không sinh khởi được khi đang sân. Ví dụ, khi người khác đối xử tệ với ta, ta

thấy bất hạnh và cứ nghĩ mãi về nỗi khổ của mình. Chừng nào sân chưa được diệt trừ, sẽ vẫn còn duyên để nó sinh khởi. Thông qua chánh niệm về các thực tại xuất hiện, trí tuệ sẽ phát triển tới mức độ có thể diệt trừ được sân.

Sân có thể được diệt trừ theo từng giai đoạn. Với bậc thánh Dự lưu, tầng thánh thứ nhất, sân chưa được đoạn diệt. Ở tầng thánh tiếp theo, bậc thánh Nhất lai, sân cũng chưa được đoạn diệt hoàn toàn. Bậc thánh thứ ba, thánh Bất lai, sân được diệt trừ hoàn toàn, không còn các sân ngủ ngầm nữa.

Ta vẫn chưa đoạn diệt được sân, nhưng khi nó xuất hiện, ta có thể hay biết về đặc tính của nó để biết nó là một loại danh, sinh khởi bởi duyên. Khi không có chánh niệm về sân lúc nó sinh khởi, ta thấy sân như tồn tại mãi, và ta cho nó là mình. Thông qua chánh niệm về danh và sắc xuất hiện một mình tại một thời điểm, ta sẽ học được về các đặc tính khác nhau của chúng, không có gì trường tồn. Ta cũng biết đặc tính của sân chỉ là một loại danh, là vô ngã.

Khi sự hiểu biết về các thực tại rõ ràng hơn, ta sẽ bớt xu hướng nghĩ về những kinh nghiệm khó chịu xảy ra, vì nó cũng chỉ là một loại danh, không trường tồn. Ta sẽ quan tâm hơn đến các khoảnh khắc hiện tại thay vì nghĩ về quá khứ hay tương lai. Ta cũng sẽ có xu hướng ít kể với người khác về những thứ không hay xảy ra với mình, vì ta hiểu nó có thể là duyên cho khiến cả mình và người khác tích lũy thêm sân. Khi ai

đó tức giận với ta, ta sẽ cảm thông hơn với hoàn cảnh của họ. Họ có thể đang mệt hoặc tâm trạng không vui. Những ai đối xử tệ với ta rất cần nhận được sự cảm thông bởi họ đang làm cho chính mình bất hạnh.

Hiểu biết đúng về thực tại giúp chúng ta nhiều nhất trong việc phát triển từ tâm và cảm thương với người khác thay vì sân hận.

Câu hỏi

1. Tại sao tham lại làm duyên cho sân?

2. Nói dối, nói lời đâm thọc và nói lời vô ích là các bất thiện nghiệp đạo qua khẩu, có thể được duyên bởi tâm sân căn hoặc tâm tham căn. Trong trường hợp nào nó được tạo bởi tâm sân căn?

3. Có bất thiện nghiệp đạo qua ý môn do tâm sân căn tạo ra không?

Chương 7

TÂM SỞ SI

Ta có thể biết khi có các tâm bất thiện căn tham hay căn sân, nhưng ta có biết khi nào có tâm bất thiện căn si không? Đặc tính của si (vô minh) là gì? Có thể ta nghĩ tới một người ngu dốt không được học hành nhiều, không nói ngoại ngữ, không biết về lịch sử hay chính trị. Ta thường gọi ai đó là dốt nát hay ngu si khi họ không biết gì (si) về những gì xảy ra trên thế giới. Đó có phải là loại si cần được diệt trừ không? Nếu như vậy thì chẳng nhẽ nói được tiếng nước ngoài, hay hiểu biết về lịch sử, chính trị sẽ khiến một người có thêm thiện pháp trong cuộc sống của họ hay sao? Ta sẽ tìm hiểu sau đây rằng điều này không đúng.

Để hiểu được đặc tính của si, ta cần biết ta vô minh về cái gì khi có si. Có thể giới chế định, là thế giới của các khái niệm, khi ta dùng các ngôn ngữ bình thường để chỉ các khái niệm thông thường trong cuộc sống hàng ngày; và có thể giới của các pháp chân đế, của các thực tại tối hậu. Khi ta nghĩ đến các khái niệm

mà trong ngôn ngữ thông thường ta gọi là “thế giới”, ta nghĩ đến con người, động vật và các đồ vật, và ta có các tên gọi cho chúng. Nhưng ta có biết về các hiện tượng quanh mình và trong mình như chúng thực là không? Chúng thực tế chỉ là các danh và sắc và không trường tồn.

Thế giới của các pháp chân đế là thực. Danh và sắc là các pháp chân đế. Danh và sắc xuất hiện trong cuộc sống hàng ngày có thể được kinh nghiệm trực tiếp qua ngũ môn và ý môn, dù ta có gọi chúng bằng tên gì chẳng nữa. Đây chính là thế giới có thực. Khi ta thấy, có thế giới đối tượng thị giác. Khi ta nghe, có thế giới âm thanh. Khi ta kinh nghiệm đối tượng qua xúc chạm, có thế giới xúc chạm. Đối tượng thị giác và cái thấy là thực. Đặc tính của chúng không thể bị thay đổi và có thể được kinh nghiệm trực tiếp. Việc ta gọi tên nó là “đối tượng thị giác” và “cái thấy”, hay bằng một cái tên khác, hay không đặt tên cũng chẳng quan trọng. Nhưng khi ta dính mắc vào các khái niệm được biểu thị bởi các khái niệm thông thường như “cái cây”, “cái ghế”, chúng ta không kinh nghiệm đặc tính của thực tại. Cái gì là thực khi ta nhìn một cái cây? Cái gì có thể được kinh nghiệm trực tiếp? Đối tượng thị giác là một pháp chân đế, một thực tại. Đó là một loại sắc pháp có thể được kinh nghiệm trực tiếp qua mắt. Thông qua xúc chạm, cái cứng có thể được kinh nghiệm. Đó là một loại sắc được kinh nghiệm qua thân căn. Nó là thực. “Cái cây” là một khái niệm hay

một ý niệm mà ta nghĩ về, nhưng nó không phải là một pháp chân đế với đặc tính cố định riêng. Đối tượng thị giác và tính cứng là các pháp chân đế. Chúng có đặc tính riêng của chúng có thể được kinh nghiệm trực tiếp, dù có gọi bằng tên gì.

Thế giới được kinh nghiệm qua sáu môn là thực và nó không trường tồn. Nó vô thường. Khi ta thấy, có thể giới đối tượng thị giác, nhưng nó diệt đi ngay. Khi ta nghe, có thể giới âm thanh, nhưng nó cũng không trường tồn. Tương tự như thế giới mùi, vị và các xúc chạm qua thân và thế giới của các đối tượng kinh nghiệm qua ý môn. Tuy vậy, thường ta chỉ biết đến thế giới của các khái niệm chế định, bởi vô minh và tà kiến đã được tích lũy dài lâu. Vô minh về các pháp chân đế chính là loại vô minh, ngu dốt hay si cần được diệt trừ, vì nó mang lại khổ đau. Vô minh làm duyên cho tà kiến về ngã và các loại phiền não khác. Chừng nào còn vô minh, chừng ấy ta còn mê mờ, còn không biết cuộc sống thực sự là gì: chỉ là các pháp do duyên, sinh và diệt. Thế giới của pháp chân đế được gọi trong Giáo lý là “thế giới trong giới luật của các bậc thánh”. Các bậc thánh đã phát triển tuệ giác thấy sự vật như chúng là. Các vị thực sự biết “thế giới”. Ta đọc trong *Tương Ưng Bộ Kinh (Thiên Sáu Xứ, Năm mươi kinh thứ hai, chương IV. Phẩm Channa, 84.I Biến hoại (Paloka))*. Đại Đức Ānanda bạch Đức Phật như sau:

- “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?

-- Cái gì chịu sự biến hoại (palokadhamma), này Ānanda, đây gọi là thế giới trong giới luật của bậc Thánh. Và này Ānanda, cái gì chịu sự biến hoại?

Mắt, này Ānanda, chịu sự biến hoại. Các sắc chịu sự biến hoại.. Tai... Mũi... Lưỡi... Thân...²¹

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.

Cái gì chịu sự biến hoại, này Ānanda, cái ấy gọi là thế giới trong giới luật của bậc Thánh.

Ai đó dễ cho rằng mình có thể thực sự hiểu bản thân mà không cần biết về thế giới xuất hiện qua sáu căn môn như nó thực là. Người ấy có thể nghĩ rằng anh ta biết về sân hay tham của mình, nhưng thực tế, người ấy chưa kinh nghiệm chúng như chúng thực là: chỉ là các danh khác nhau và vô ngã. Chừng nào người ấy còn cho các thực tại là ngã, anh ta không thực sự biết mình và không thể diệt trừ được phiền não. Anh ta còn dính mắc vào ý niệm về ngã và chưa kinh nghiệm trực tiếp đặc tính của thực tại. Rất khó để biết khi nào có tham, sân, si, và càng khó để biết các mức độ bất thiện vi tế hơn. Khi hiểu biết về các

²¹ Bản Pāli viết tắt, nhưng ở đây bao gồm tất cả các căn: tai, mũi,...thân căn, và tất cả các thực tại xuất hiện qua sáu môn.

pháp chân đế bắt đầu phát triển, ta nhận ra rằng mình biết thật ít ỏi về chính bản thân.

Khi có si, ta sống trong bóng tối. Sự từ bi vô lượng của đức Phật đã khiến Ngài thuyết Pháp cho chúng sinh. Giáo pháp là ngọn đèn xua tan bóng tối. Nếu ta không biết Giáo pháp, ta ngu muội về thế giới, về chính mình. Ta vô minh về thiện nghiệp, bất thiện nghiệp và kết quả của chúng. Ta cũng vô minh về con đường diệt trừ phiền não.

Học *Vi Diệu Pháp* giúp chúng ta biết hơn về các đặc tính của si. Cuốn *Chú Giải Bộ Pháp Tụ* (Tập hai, Phần IX, Chương một, 249) nói về si như sau:

“Si” có đặc tính mê mờ hoặc tương phản với trí; bản chất không thông suốt, chức năng che phủ bản chất đối tượng; biểu hiện của nó là trái với chánh hạnh hay làm mê mờ; căn nhân là phi như lý tác ý; nó được xem như là nguồn gốc của mọi bất thiện pháp...

Có nhiều cấp độ của si (vô minh). Khi học *Vi Diệu Pháp*, ta sẽ bớt vô minh về thực tại. Ta hiểu hơn về các pháp chân đế, về nghiệp và quả của nghiệp. Tuy thế, điều đó không có nghĩa là ta đã có thể diệt trừ được si. Vô minh không được tận diệt chỉ bằng suy nghĩ về sự thực. Nó chỉ có thể được tận diệt bằng sự phát triển trí tuệ biết “thế giới trong giới luật của các bậc thánh”: nhãn căn, đối tượng thị giác, nhãn thức, nhĩ căn, âm thanh, nhĩ thức và tất cả các thực tại xuất hiện qua sáu môn.

Khi học *Vì Diệu Pháp*, ta biết rằng tâm sở si sinh với tất cả các tâm bất thiện. Các tâm tham căn có hai nhân là tham và si, các tâm sân căn có hai nhân là sân và si. Có hai loại tâm bất thiện chỉ có một nhân, đó là các tâm si căn. Một loại là tâm si căn đi kèm với *hoài nghi*, *vicikicchā*, và một loại tâm si căn đi kèm với *phóng dật*, *uddhacca*. Cảm thọ đi kèm với tâm si căn luôn là *thọ xả*, *upekkhā*. Khi tâm là tâm si căn, không có thích hay ghét. Không có cảm thọ hỷ hay ưu. Cả hai loại tâm si căn đều không cần tác động.

Không nên nhầm các đặc tính của si với đặc tính của tà kiến, *ditṭhi*, vốn chỉ sinh khởi với tâm tham căn. Khi tà kiến sinh khởi, ta cho cái vô thường là thường hằng, hay tin rằng có một tự ngã. Si không phải là tà kiến, mà là không biết về thực tại. Si làm duyên cho tà kiến nhưng đặc tính của si khác với tà kiến.

Có hai loại tâm si căn, đó là:

1. Đồng sinh với thọ xả, hợp với hoài nghi (*Upekkhā-sahagatam*, *vicikicchā - sampayuttam*).
2. Đồng sinh với thọ xả, hợp với phóng dật (*Upekkhā-sahagatam*, *uddhacca - sampayuttam*).

Khi có tâm si căn hợp với hoài nghi sinh khởi, ta hoài nghi về đức Phật, đức Pháp và đức Tăng²². Ta nghi ngờ liệu có đúng là đức Phật đã tìm ra được sự thật, liệu Ngài có dạy con đường dẫn đến diệt trừ

²² Saṅgha (Tăng đoàn) có nghĩa là tập thể các tỳ kheo, nhưng cũng có nghĩa là "Tăng bảo", tập hợp của tất cả các bậc Thánh đã giác ngộ.

phiền não, liệu những người khác cũng có thể giác ngộ. Ta nghi ngờ về các kiếp sống quá khứ và tương lai, về nghiệp và quả. Có nhiều cấp độ của hoài nghi. Khi bắt đầu con đường phát triển tuệ giác, ta có thể có hoài nghi về sự thật của khoảnh khắc hiện tại; ta phân vân liệu đó là danh hay sắc. Ví dụ, khi có cái nghe thì cũng có âm thanh, nhưng chỉ có một thực tại được nhận biết tại một thời điểm, vì tâm chỉ có thể kinh nghiệm một đối tượng tại một khoảnh khắc. Ta có thể nghi ngờ thực tại nào xuất hiện tại khoảnh khắc này, là danh nghe hay là sắc âm thanh. Danh và sắc sinh khởi và diệt đi nhanh chóng, và khi hiểu biết chính xác về các đối tượng của chúng còn chưa được phát triển, ta không biết thực tại nào đang xuất hiện tại khoảnh khắc hiện giờ. Sẽ còn có hoài nghi về thế giới của các pháp chân đế cho tới khi trí tuệ thấy rõ đặc tính của danh và sắc ngay khi chúng xuất hiện qua sáu môn.

Cuốn *Chú Giải Bộ Pháp Tụ* (Quyển II, Phần IX, Chương III, 259) nói về hoài nghi:

Ở đây hoài nghi có nghĩa là ngoài sự điều trị (của trí). Hoặc ai đó tìm hiểu bản chất nội tại, qua đó bị đau nhức và mệt mỏi - như vậy là hoài nghi. Đặc tính của nó là dịch chuyển liên tục. Chức năng của nó là dao động. Biểu hiện của nó là do dự hay không chắc chắn trong nắm bắt. Nhân gần của nó là phi như lý tác ý, và nó được xem như một chướng ngại cho chứng đạt.

Hoài nghi khác với tà kiến. Ví dụ, khi một người có tà kiến, người ấy dính chấp vào quan điểm cho các pháp là thường hằng, là tự ngã. Khi hoài nghi sinh khởi, người ấy băn khoăn liệu tâm có khác với thân không, liệu các pháp là thường hay vô thường. Không có cách nào để diệt trừ được hoài nghi ngoài phát triển tuệ giác thấy các thực tại như chúng là. Những người có hoài nghi về đức Phật và Giáo lý của Ngài cho rằng hoài nghi có thể được xua tan bằng việc nghiên cứu các sự kiện lịch sử. Họ tìm các chi tiết về thời gian đức Phật sống, các nơi chốn Ngài đã đi, về thời điểm chính xác các phần khác nhau của Kinh điển được lưu lại bằng chữ viết. Nhưng họ không thể gạt bỏ hoài nghi bằng cách nghiên cứu các sự kiện lịch sử. Việc ấy không dẫn đến mục đích của Giáo pháp đức Phật là diệt trừ phiền não.

Trong thời đức Phật tại thế, cũng đã có nhiều người đưa ra các chủ thuyết không dẫn tới mục đích của Giáo pháp. Họ băn khoăn liệu trái đất là vô hạn hay hữu hạn, có vĩnh hằng không, liệu Như Lai có tồn tại sau khi đã nhập Niết Bàn hay không. Ta đọc trong *Tiểu Kinh Mālunkyā*, (*Trung Bộ Kinh*, số 63) rằng Mālunkyāputta không hài lòng với việc đức Phật không giảng giải về các chủ thuyết ấy. Vị ấy muốn chất vấn đức Phật về các chủ thuyết này, và nếu đức Phật không giảng giải thì vị ấy sẽ rời khỏi Tăng đoàn. Vị ấy thưa với đức Phật về điều này và đức Phật đã hỏi lại Mālunkyāputta:

Này Malunkyaputta, Ta có nói với Ông: Này Malunkyaputta, hãy đến và sống Phạm hạnh²³ theo Ta, Ta sẽ trả lời cho Ông: “Thế giới là thường còn” hay “Thế giới là vô thường... hay “Nhu Lai không có tồn tại và không không tồn tại sau khi chết?”

Chúng ta đọc rằng Mālunkyāputta đã trả lời: “*Thưa không, bạch Thế Tôn*”. Thế Tôn cũng hỏi vị ấy liệu vị ấy có nói là sẽ sống đời phạm hạnh theo Thế Tôn nếu Thế Tôn giảng giải cho vị ấy về những chủ kiến này, và một lần nữa Mālunkyāputta đã trả lời: “*Thưa không, bạch Thế Tôn*”. Rồi sau đó đức Phật so sánh trường hợp của vị ấy với hoàn cảnh của một người bị trúng mũi tên độc và không chịu rút mũi tên độc cho đến khi biết được người bắn là ai: một người thuộc dòng hoàng tộc, một người bà la môn, một thương nhân hay một người làm công; tên họ gia tộc, dung mạo của người bắn; cho đến khi nào anh ta biết cây cung, dây cung, chất liệu làm nên cây cung, và loại mũi tên. Tuy nhiên anh ta sẽ chết trước khi biết những điều này. Tương tự với người chỉ muốn sống đời phạm hạnh theo Thế Tôn nếu Thế Tôn thuyết giảng những chủ thuyết dạng này cho vị ấy. Chúng ta đọc rằng đức Phật nói:

Này Malunkyaputta, đời sống Phạm hạnh không

²³ *Sống đời Phạm hạnh (Brahma-cariya)* là cuộc sống của vị tỳ kheo phát triển con đường Bát Chánh Đạo để trở thành bậc A-la-hán. Theo nghĩa rộng hơn, tất cả những ai phát triển Bát Chánh Đạo đưa tới giác ngộ, bao gồm cả người cư sĩ, đều được gọi là “sống đời Phạm hạnh”

thế nói là tùy thuộc với quan điểm “Thế giới là thường còn”. Nay Malunkyaputta, đời sống Phạm hạnh không thể nói là tùy thuộc với quan điểm “Thế giới là vô thường”. Nay Malunkyaputta, dầu cho có quan điểm “Thế giới là thường còn”, hay dầu cho có quan điểm “Thế giới là vô thường”, thời vẫn có sanh, có già, có chết, có sầu, bi, khổ, ưu, não, mà Ta giảng dạy sự đoạn trừ ngay trong hiện tại...

Do vậy, nay Malunkyaputta, hãy thọ trì là không trả lời những gì Ta không trả lời. Hãy thọ trì là có trả lời những gì Ta có trả lời. Và nay Malunkyaputta, điều gì Ta không trả lời? “Thế giới là thường còn”, nay Malunkyaputta là điều Ta không trả lời. “Thế giới là vô thường” là điều Ta không trả lời... Và nay Malunkyaputta, vì sao điều ấy Ta không trả lời? Nay Malunkyaputta, vì điều ấy không liên hệ đến mục đích, điều ấy không phải là căn bản Phạm hạnh, điều ấy không đưa đến yếm ly, ly tham, đoạn diệt, an tịnh, thắng trí, giác ngộ, Niết-bàn, cho nên điều ấy Ta không trả lời.

Và nay Malunkyaputta, điều gì Ta trả lời? “Đây là khổ”, nay Malunkyaputta là điều Ta trả lời. “Đây là khổ tập” là điều Ta trả lời. “Đây là khổ diệt” là điều Ta trả lời. “Đây là con đường đưa đến khổ diệt” là điều Ta trả lời.

Và nay Malunkyaputta, vì sao điều ấy Ta trả lời? Nay Malunkyaputta, vì điều ấy có liên hệ đến mục

đích, điều ấy là căn bản Phạm hạnh, điều ấy đưa đến yếm ly, ly tham, đoạn diệt, an tịnh, thắng trí, giác ngộ, Niết-bàn...

Không thể xóa bỏ hoài nghi bằng cách suy đoán về những điều không dẫn đến mục đích. Nó chỉ có thể được loại bỏ bằng cách hay biết các danh và sắc xuất hiện hiện giờ. Kể cả khi có hoài nghi, nó có thể được nhận ra chỉ là một loại danh, sinh khởi do duyên và vô ngã. Nhờ vậy, sự thật của khoảnh khắc hiện tại sẽ được biết rõ ràng hơn.

Loại tâm si căn thứ hai đồng sinh với thọ xả và hợp với phóng dật (*upekkhā-sahagatam, uddhacca-sampayuttam*). Uddhacca được dịch là phóng dật hay trạo cử, bất an. Phóng dật sinh khởi với tất cả các tâm bất thiện. Khi có phóng dật, tâm không có niệm đi kèm. *Niệm, sati* là một tâm sở sinh khởi với tất cả các tâm thiện. Nó nhớ thiện pháp. Không chỉ trong phát triển hiểu biết về các thực tại mới có niệm, mà có niệm với mọi loại thiện pháp. Có niệm khi ta bố thí (*dāna*), trì giới (*sīla*), hay phát triển tâm trí, bao gồm cả nghe Pháp và thuyết Pháp, phát triển an tịnh (*samatha*) và phát triển tuệ minh sát (*vipassanā*). Niệm trong *vipassanā* hay biết đặc tính của danh và sắc.

Khi có phóng dật, tâm không thể là thiện. Ở thời điểm ấy không thể có bố thí, trì giới hay phát triển tâm trí. Phóng dật làm tâm xao lãng khỏi thiện. Phóng dật không an trú được với thiện. Như vậy phóng dật ở đây khác với cách hiểu thông thường về trạo cử, bất an.

Phóng dật cũng sinh khởi với tâm si căn hợp với hoài nghi, vì nó sinh khởi với mọi tâm bất thiện. Tuy nhiên, tâm si căn hợp với phóng dật khác với loại tâm si căn đầu tiên, tâm si căn hợp với hoài nghi.

Loại tâm si căn thứ hai, tâm si căn hợp với phóng dật, sinh khởi vô số lần trong ngày nhưng rất khó để biết được đặc tính của nó. Nếu ta chưa vun bồi hiểu biết về các thực tại, sẽ không thể biết được loại tâm này. Khi ta quên thực tại hay mơ màng, đó không hẳn là loại tâm này. Khi ta mơ màng, đó không nhất thiết chỉ là tâm si căn hợp với phóng dật, mà còn có thể là tâm tham căn hay tâm sân căn.

Tâm căn si có thể sinh khởi do bởi những gì ta kinh nghiệm qua ngũ môn và ý môn. Ví dụ, khi ta nghe âm thanh, tâm si căn có thể sinh khởi. Khi tâm si căn thứ hai, tâm si căn hợp với phóng dật sinh khởi, có si và thất niệm về thực tại được kinh nghiệm tại thời điểm ấy. Chúng ta có thể không thấy sự nguy hại của loại tâm này vì nó đồng sinh với thọ xả và vì vậy không nổi bật. Tuy nhiên, tâm bất thiện nào cũng là hiểm họa.

Si rất nguy hiểm, nó là gốc rễ của mọi tâm bất thiện. Khi ta vô minh về các thực tại, ta tích lũy rất nhiều bất thiện. Si làm duyên cho tham; khi không biết thực tại như nó là, ta chìm đắm trong những kinh nghiệm qua ngũ quan. Si cũng làm duyên cho sân. Khi không biết về các thực tại, ta sân với những gì không khả ái. Si đi kèm với mọi tâm bất thiện và nó

làm duyên cho cả mười bất thiện nghiệp đạo, akusala kamma patha, qua thân, khẩu và ý. Chỉ khi có chánh niệm về các thực tại sinh khởi qua sáu môn, loại trí tuệ có thể đoạn trừ si mới được phát triển.

Bậc thánh Dự lưu diệt trừ được loại tâm si căn hợp với hoài nghi. Vị ấy không còn hoài nghi về các pháp chân đế. Vị ấy biết “thế giới trong giới luật của các bậc thánh”. Vị ấy không còn hoài nghi về đức Phật, đức Pháp và đức Tăng. Vị ấy không còn hoài nghi về con đường diệt trừ phiền não. Các bậc thánh Dự lưu, thánh Nhất Lai và thánh Bất lai vẫn còn tâm si căn hợp với phóng dật. Chỉ bậc thánh A-la-hán mới đoạn trừ hết tất cả các bất thiện.

Si không thấy các đặc tính của thực tại như chúng là, không biết Tứ thánh đế. Do si, ta không thấy được Thánh đế thứ nhất, Khổ đế hay sự thật về khổ: ta không nhận ra danh và sắc xuất hiện là vô thường và vì vậy là khổ, dukkha. Ta cũng không biết Thánh đế thứ hai, Tập đế hay nguồn gốc của khổ là tham ái. Vì dính mắc vào danh và sắc, không có điểm dừng cho vòng sinh tử và vì vậy không có sự chấm dứt của khổ. Ta cũng không biết Thánh đế về sự diệt khổ, Diệt đế, tức niết bàn. Ta không biết Đạo đế, con đường thoát khổ tức Bát Chánh Đạo. Bát Chánh Đạo được vun bồi thông qua sự phát triển hiểu biết về các thực tại, vipassanā.

Ta đọc trong *Tương Ưng Bộ Kinh*, (IV, *Thiên Sáu Xứ*, *Tương Ưng Jambukhadaka*, IX. *Vô Minh*) rằng Jambukhadaka hỏi ngài Xá Lợi Phất:

-- “Vô minh, vô minh”, này Hiền giả Sàriputta, được nói đến như vậy. Này Hiền giả, thế nào là vô minh?

-- Này Hiền giả, không biết rõ đối với khổ, không biết rõ đối với khổ tập khởi, không biết rõ đối với khổ đoạn diệt, không biết rõ đối với con đường đưa đến khổ đoạn diệt, này Hiền giả, đây gọi là vô minh.

-- Này Hiền giả, có con đường nào, có đạo lộ nào đưa đến đoạn tận vô minh ấy?

-- Này Hiền giả, có con đường, có đạo lộ đưa đến đoạn tận vô minh ấy.

-- Này Hiền giả, con đường ấy là gì, đạo lộ ấy là gì đưa đến chứng đắc điều hòa hơi thở ấy?

-- Này Hiền giả, đây là con đường Thánh đạo Tám ngành, tức là chánh tri kiến... chánh định. Này Hiền giả, đây là con đường, đây là đạo lộ đưa đến đoạn tận vô minh ấy.

Thánh đạo tám ngành sẽ đưa đến tận diệt vô minh.

Câu hỏi

1. Si là gì và tại sao cần được diệt trừ?
2. Bằng cách nào có thể diệt trừ được si?
3. Khi có hoài nghi về thực tại, có si ở đó không?
4. Si có thể sinh khởi bởi kinh nghiệm qua các môn nào?

Chương 8

CÁC TÂM VÔ NHÂN (AHETUKA CITTAS)

Muốn biết rõ bản thân, ta không chỉ cần biết về những khoảnh khắc có tâm thiện hay tâm bất thiện, mà cả ở các khoảnh khắc tâm khác nữa. Khi thấy một cái gì đó xấu, ta không thích những gì mình nhìn thấy. Tại khoảnh khắc ấy có tâm sân căn. Tuy thế, trước khi có tâm không thích, hẳn phải có các khoảnh khắc chỉ thấy đối tượng thị giác. Tại những khoảnh khắc đó, chưa có tâm bất thiện mà chỉ có các tâm không có “*nhân*”, *hetu*.

Có sáu tâm sở là nhân (hay rễ, căn). Ba nhân bất thiện là *tham* (*lobha*), *sân* (*dosa*) và *si* (*moha*). Ba nhân tịnh hảo là *vô tham* (*alobha*)¹, *vô sân* (*adosa*) và *vô si* (*amoha*, cũng là *trí tuệ* hay *paññā*). Tâm hay tâm sở sinh kèm với nhân gọi là *hữu nhân*, *sahetuka* (“*sa*” có nghĩa là “*với*”). Ví dụ, tâm sân căn là hữu nhân; sân và si là hai nhân sinh khởi với tâm sân căn.

Các tâm không có nhân gọi là *tâm vô nhân*, *ahetuka citta*. Có rất nhiều tâm vô nhân sinh khởi trong cuộc

sống hàng ngày. Khi ta thấy, nghe, ngửi, nếm hoặc xúc chạm, có các tâm vô nhân trước khi các tâm hữu nhân (cả bất thiện và tịnh hảo) sinh khởi. Ta thường có xu hướng chỉ để ý đến những khoảnh khắc thích và không thích, nhưng ta cũng nên biết về những khoảnh khắc khác nữa, những khoảnh khắc tâm vô nhân.

Có tất cả mười tám loại tâm vô nhân. Mười lăm loại tâm vô nhân là tâm quả, và ba loại là tâm vô ký (duy tác), là những tâm không phải là quả cũng không tạo nghiệp. Bảy loại tâm quả vô nhân là tâm quả bất thiện, là kết quả của những nghiệp bất thiện và tám loại còn lại là các tâm quả thiện, kết quả của những nghiệp thiện. Khi một đối tượng khả ái hay bất khả ái in dấu lên nhãn căn, nhãn thức chỉ kinh nghiệm cái xuất hiện qua mắt, không có thích hay không thích đối với đối tượng ấy. Nhãn thức là một tâm quả vô nhân. Các tâm thích hay không thích đối tượng sinh khởi sau đó là các tâm hữu nhân. Cái thấy không phải là một với suy nghĩ về cái được thấy. Tâm chú ý đến hình dạng của một cái gì đó và biết nó là gì thì không kinh nghiệm đối tượng qua nhãn môn mà qua ý môn; nó có đặc tính khác. Khi ai đó dùng từ “thấy”, họ thường có ý nói đến việc chú ý tới hình dáng của một vật gì đó và biết nó là gì. Nhưng hẳn phải có một tâm chỉ làm một việc duy nhất là thấy đối tượng thị giác và tâm đó không biết gì khác. Ta có thể gọi cái ta thấy là “đối tượng thị giác” hay “màu sắc”; nó có nghĩa là cái xuất hiện qua mắt. Khi có cái nghe,

ta kinh nghiệm rằng nghe có đặc tính khác với thấy. Tâm nghe kinh nghiệm âm thanh qua tai. Chỉ khi kinh nghiệm và thẩm sát rất nhiều lần các đặc tính khác nhau của các thực tại, ta mới biết chúng như chúng là. Mọi người có thể cho rằng có một cái “tôi” nghe và nói cùng lúc, nhưng cái tôi đó được kinh nghiệm qua căn nào? Tin rằng có một tự ngã, một cái tôi chính là tà kiến.

Thấy, nghe, ngửi, nếm và xúc chạm không sinh khởi nếu không có đủ duyên cho việc đó. Chúng là *quả của nghiệp, vipāka*. Nhãn căn, nhĩ căn, tỷ căn, thiệt căn và thân căn là các sắc do nghiệp sinh. Chỉ các danh pháp do nghiệp tạo mới được gọi là quả, vipāka, vì thế chỉ có tâm và tâm sở là quả. Sắc không phải là quả.

Đức Phật dạy rằng tất cả mọi thứ sinh khởi đều cần có các duyên tương ứng. Khi ta thấy cái gì đó bất khả ái, hẳn phải có duyên cho việc đó: nó là kết quả của nghiệp bất thiện. Tâm quả bất thiện không thể là quả của nghiệp thiện. Nhìn thấy cái gì đó dễ chịu là một quả thiện và chỉ có thể là kết quả của nghiệp thiện. Tâm quả kinh nghiệm đối tượng khả ái hoặc bất khả ái qua ngũ môn là tâm vô nhân. Tại khoảnh khắc đó, không có nhân bất thiện hay thiện sinh khởi với tâm.

Nhãn thức, nhĩ thức và các thức kinh nghiệm đối tượng khả ái hay bất khả ái qua ngũ môn là các tâm quả vô nhân, Có hai loại tâm quả vô nhân kinh nghiệm

đối tượng qua mỗi môn thuộc ngũ môn: một loại là tâm quả thiện, một loại là tâm quả bất thiện. Như vậy có năm cặp tâm quả vô nhân sinh khởi lệ thuộc vào ngũ môn. Cũng có các loại tâm quả vô nhân khác mà ta sẽ bàn tới sau. Mười tâm quả vô nhân là năm cặp tâm - *ngũ song thức*, được gọi trong tiếng Pāli là *dvi-pañca-viññāṇa*²⁴. Chúng là:

1. Nhãn thức (*cakkhu-viññāṇa*, *cakkhu* có nghĩa là mắt): tâm quả bất thiện, sinh kèm với *thọ xả*, *upekkhā*; tâm quả thiện, sinh kèm với *thọ xả*.

2. Nhĩ thức (*sota-viññāṇa*, *sota* có nghĩa là tai): tâm quả bất thiện, sinh kèm *thọ xả*; tâm quả thiện, sinh kèm với *thọ xả*.

3. Tỷ thức (*ghāna-viññāṇa*, *ghāna* có nghĩa là mũi): tâm quả bất thiện, sinh kèm *thọ xả*; tâm quả thiện, sinh kèm với *thọ xả*.

4. Thiệt thức (*jivhā-viññāṇa*, *jivhā* có nghĩa là lưỡi): tâm quả bất thiện, sinh kèm *thọ xả*; tâm quả thiện, sinh kèm với *thọ xả*.

5. Thân thức (*kayā-viññāṇa*, *kayā* có nghĩa là thân): tâm quả bất thiện, sinh kèm *thọ khổ* (*dukkhavedanā*); tâm quả thiện, sinh kèm với *thọ lạc* (*sukhavedanā*).

Các tâm quả vô nhân nhãn thức, nhĩ thức, tỷ thức, thiệt thức, đều đồng sinh với *thọ xả*, cho dù nó là quả

²⁴ "dvi" là "hai", và "pañca" là "năm"

thiện hay quả bất thiện. Tâm không thích đối tượng có thể sinh khởi sau đó. Tâm này là hữu nhân và đi kèm thọ ưu. Hoặc, tâm có thể thích đối tượng, và tâm đó cũng là tâm hữu nhân, có thể đồng sinh với thọ hỷ hoặc xả. Ta dễ cho rằng ngũ song thức diễn ra cùng lúc với thích hay không thích đối tượng, nhưng không phải vậy. Các tâm sinh khởi tại những khoảnh khắc khác nhau và các cảm thọ đi kèm cũng khác nhau. Các pháp này sinh khởi cùng nhau bởi duyên tương ứng của chúng, chúng đều vô ngã.

Cảm thọ sinh khởi với thân thức kinh nghiệm đối tượng qua thân căn không thể là thọ xả. Nó phải là cảm thọ lạc hoặc cảm thọ khổ. Khi một đối tượng bất khả ái được kinh nghiệm, cảm thọ đi kèm thân thức là *thọ khổ trên thân, dukkha-vedanā*. Khi một đối tượng khả ái được kinh nghiệm bởi thân thức, đó là *thọ lạc trên thân, sukha-vedanā*. Các cảm thọ lạc và khổ trên thân đều là danh, chúng chỉ sinh khởi với thân thức kinh nghiệm đối tượng qua thân căn. Thọ trên thân được duyên bởi sự tác động lên thân căn. Cả thọ trên thân và thọ trên tâm đều là danh nhưng chúng sinh khởi bởi các duyên khác nhau tại các khoảnh khắc khác nhau. Ví dụ, ta có thể có cảm thọ lạc trên thân khi ở trong môi trường dễ chịu. Tuy thế, ta vẫn có thể thấy lo lắng và có những khoảnh khắc có thọ ưu sinh kèm tâm sân căn. Những cảm thọ đó sinh khởi tại các khoảnh khắc khác nhau và bởi các duyên khác nhau. Cảm thọ lạc trên thân là quả của nghiệp thiện. Cảm

thọ ưu sinh khởi khi ta không hài lòng thì được duyên bởi tích lũy sân. Nó là tâm bất thiện. Suốt cả ngày có các đối tượng xúc chạm được kinh nghiệm qua thân căn, một loại sắc. Đối tượng xúc chạm có thể được kinh nghiệm ở khắp trên thân, kể cả bên trong thân; như vậy, thân căn có thể ở bất kỳ nơi nào trên cơ thể. Khi ta chạm vào đối tượng cứng hoặc mềm, nóng hoặc lạnh, khi ta di chuyển, gập hay kéo người, có các đối tượng khả ái hoặc bất khả ái được kinh nghiệm qua thân căn. Ta có thể bắn khoãn liệu tại mỗi khoảnh khắc thân căn tiếp xúc đối tượng thì đều có thọ lạc hay thọ khổ sinh khởi. Ta có thể nhận ra các cảm thọ trên thân ở dạng thô nhưng không nhận ra khi nó ở dạng vi tế. Ví dụ, khi có gì đó cứng quá, nóng quá hoặc lạnh quá, có cảm thọ khổ sinh khởi với tâm quả vô nhân kinh nghiệm đối tượng qua thân căn. Nhưng nếu chưa học để biết về các pháp chân đế, ta không nhận ra cảm thọ vi tế trên thân.

Khi các bậc thánh A-la-hán kinh nghiệm đối tượng khả ái hay bất khả ái qua thân, các vị ấy có cảm thọ khổ trên thân hoặc cảm thọ lạc trên thân phát sinh cùng thân thức, nhưng sau tâm quả vô nhân này, vị A-la-hán không có tâm bất thiện hoặc tâm thiện mà chỉ có *tâm duy tác, kiriyacitta*²⁵. Ta đọc trong *Tương Ưng Bộ Kinh* (IV, *Thiên Sáu Xứ*, II. *Tương Ưng Thọ*, quyển 1, 6) rằng đức Phật dạy cho chư Tỷ kheo:

²⁵ Bậc thánh A-la-hán không còn tạo nghiệp thiện hay bất thiện – những nghiệp sẽ cho quả về sau. Đối với vị ấy, không còn có nghiệp nào sẽ cho quả tái sinh.

-- *Này các Tỳ-kheo, kẻ vô văn phạm phu, cảm thọ cảm giác lạc thọ, cảm thọ cảm giác khổ thọ, cảm thọ cảm giác bất khổ bất lạc thọ.*

Này các Tỳ-kheo, bậc Đa văn Thánh đệ tử cũng cảm thọ cảm giác lạc thọ, cảm thọ cảm giác khổ thọ, cảm thọ cảm giác bất khổ bất lạc thọ.

Ở đây, này các Tỳ-kheo, thế nào là đặc thù, thế nào là thù thắng, thế nào là sai biệt giữa bậc Đa văn Thánh đệ tử và kẻ vô văn phạm phu?

-- *Bạch Thế Tôn, các pháp lấy Thế Tôn làm căn bản...*

-- *Này các Tỳ-kheo, kẻ vô văn phạm phu khi cảm xúc khổ thọ, sầu muộn, than vãn, khóc lóc, đấm ngực, đi đến bất tỉnh. Vị ấy cảm giác hai cảm thọ, cảm thọ về thân và cảm thọ về tâm.*

...Cảm xúc bởi khổ thọ ấy, người ấy cảm thấy sân hận (patigha). Do cảm thấy sân hận đối với khổ thọ ấy, sân tùy miên đối với khổ thọ được tồn chỉ tùy miên (anuseti). Cảm xúc bởi khổ thọ, người ấy hoan hỷ dục lạc. Vì sao? Vì rằng, này các Tỳ-kheo, kẻ vô văn phạm phu không tìm thấy một sự xuất ly khổ thọ nào khác, ngoài dục lạc. Do hoan hỷ dục lạc ấy, tham tùy miên đối với lạc thọ tồn tại...

Đây chẳng phải cuộc sống thực ư? Bị tác động bởi cảm thọ khổ, ta khao khát cảm thọ lạc. Ta tin rằng các cảm thọ hỷ hay lạc đó là hạnh phúc thực sự. Ta không thấy cuộc sống như nó thực sự là: *khổ, dukkha*. Ta mong có thể nhắm mắt trước bệnh tật, tuổi già

và cái chết, trước sầu và bi, trước sự vô thường của các pháp hữu vi. Ta mong đợi hạnh phúc trong cuộc sống, và khi phải đau khổ, ta cho rằng những cảm thọ hỷ và lạc sẽ cứu ta khỏi khổ và ta dính chặt vào nó. Trong Lý Duyên Khởi²⁶, đức Phật dạy rằng thọ duyên ái. Không chỉ các cảm thọ hỷ, lạc và xả mà cả thọ ưu, khổ cũng duyên cho ái, vì ta muốn thoát khỏi thọ ưu (*Thanh Tịnh Đạo*, chương XVII, 328). Ta đọc tiếp trong bài kinh trên:

...Nếu người ấy cảm thọ cảm giác lạc thọ, người ấy cảm thọ cảm giác như người bị trói buộc (sannutto). Nếu người ấy cảm thọ cảm giác khổ thọ, người ấy cảm thọ cảm giác như người bị trói buộc. Nếu người ấy cảm thọ cảm giác bất khổ bất lạc thọ, người ấy cảm thọ cảm giác như người bị trói buộc. Đây các Tỳ-kheo, đây gọi là kẻ vô văn phạm phu bị trói buộc bởi sanh, già, chết, sầu, bi, khổ, ưu, não. Ta nói rằng người ấy bị trói buộc bởi đau khổ.

Và đây các Tỳ-kheo, bậc Đa văn Thánh đệ tử khi cảm xúc khổ thọ thời không có sầu muộn, không có than vãn, không có khóc lóc, không có đấm ngực, không có đi đến bất tỉnh. Vị ấy chỉ cảm thọ cảm giác một cảm thọ, tức là cảm thọ về thân, không phải cảm thọ về tâm²⁷...

...Nếu vị ấy cảm thọ lạc thọ, vị ấy cảm thọ lạc

²⁶ Trong tiếng Pāli: *Paṭṭicasamuppāda*. Đây là Giáo lý về liên quan tương sinh giữa các danh pháp và sắc pháp trong cuộc sống.

²⁷ Vị ấy chỉ có thọ khổ trên thân, không có thọ ưu trên tâm.

thọ như người không bị trói buộc. Nếu vị ấy cảm thọ cảm giác khổ thọ, vị ấy cảm thọ cảm giác như người không bị trói buộc. Nếu vị ấy cảm thọ cảm giác bất khổ bất lạc thọ, vị ấy cảm thọ cảm giác như người không bị trói buộc. Nay các Tỳ-kheo, đây gọi là Tỳ-kheo không bị trói buộc bởi sanh, già, chết, sầu, bi, khổ, ưu, ão. Ta nói rằng vị ấy không bị trói buộc bởi đau khổ...

Cảm thọ sinh lên do duyên rồi lại diệt. Chúng vô thường, không nên cho chúng là “mình”. Chúng ta đọc trong *Tương Ưng Bộ Kinh (Thiên Sáu Xứ, Tương Ưng Sáu Xứ, Phần III. Năm mươi kinh thứ ba, 130. Hāliddaka)*:

Một thời Tôn giả Mahà Kaccàna trú giữa dân chúng Avanti, tại Kuraraghara, trong một hang núi.

Rồi gia chủ Hāliddikàni đi đến Tôn giả Mahà Kaccàna...

Ngồi xuống một bên, gia chủ Hāliddikàni thưa với Tôn giả Mahà Kaccàna:

-- Thưa Tôn giả, Thế Tôn nói như sau: “Do duyên sai biệt về giới khởi lên sai biệt về xúc. Do duyên sai biệt về xúc khởi lên sai biệt về thọ”. Như thế nào, thưa Tôn giả, do duyên sai biệt về giới khởi lên sai biệt về xúc; do duyên sai biệt về xúc khởi lên sai biệt về thọ?

-- Ở đây, này Gia chủ, Tỳ-kheo khi mắt thấy sắc khả ý, nghĩ rằng: “Đây là vậy, đây là vậy”, được

biết rõ nhãn thức có lạc xúc. Do duyên lạc xúc khởi lên lạc thọ. Khi mắt thấy sắc bất khả ý, nghĩ rằng: “Đây là vậy, đây là vậy”, được biết rõ nhãn thức có khổ xúc. Do duyên khổ xúc khởi lên khổ thọ. Khi mắt thấy sắc trú xả, nghĩ rằng: “Đây là vậy, đây là vậy”, được biết rõ nhãn thức có bất khổ bất lạc xúc. Do duyên bất khổ bất lạc xúc khởi lên bất khổ bất lạc thọ.

Lại nữa, này Gia chủ, khi tai nghe tiếng... khi mũi ngửi hương... khi lưỡi nếm vị... khi thân cảm xúc... khi ý biết pháp khả ý, nghĩ rằng: “Đây là vậy, đây là vậy”, được biết rõ ý thức có lạc xúc. Do duyên lạc xúc khởi lên lạc thọ. Khi ý biết pháp bất khả ý, nghĩ rằng: “Đây là vậy, đây là vậy», được biết rõ ý thức có khổ xúc. Do duyên khổ xúc khởi lên khổ thọ. Khi ý biết pháp trú xả, nghĩ rằng: «Đây là vậy, đây là vậy», được biết rõ ý thức có bất khổ bất lạc xúc. Do duyên bất khổ bất lạc xúc khởi lên bất khổ bất lạc thọ.

Như vậy, này Gia chủ, do duyên sai biệt về giới khởi lên sai biệt về xúc. Do duyên sai biệt về xúc khởi lên sai biệt về thọ.

Nếu ta có chánh niệm về các pháp xuất hiện qua các môn, ta sẽ tự mình chứng nghiệm các đặc tính của danh và sắc, biết được các loại tâm và cảm thọ khác nhau. Ta cũng sẽ hiểu rằng tất cả các pháp đó chỉ là các yếu tố do duyên tạo, không phải là một ai đó hay tự ngã. Ta sẽ biết từ kinh nghiệm trực tiếp rằng không chỉ có các tâm sinh kèm tham, sân, si và các tâm sinh

kèm các nhân tịnh hảo, mà còn có các tâm vô nhân. Ta có thể thấy không thú vị và hữu ích khi tìm hiểu về cái thấy, cái nghe và các thực tại sinh khởi qua các môn khác nhau. Tuy thế, để nhìn được mọi thứ như nó là, nhất thiết phải biết được rằng tâm nghe khác với tâm thích hay không thích âm thanh, và rằng những tâm ấy đều sinh khởi do duyên. Những gì đức Phật dạy có thể được kiểm chứng thông qua chánh niệm về các pháp chân đế.

Câu hỏi

1. Sáu nhân là những nhân nào?
2. Khi có cái thấy, đó có thể là quả thiện hoặc bất thiện. Có nhân đi kèm với nhãn thức không?

Chương 9

NHỮNG TÂM VÔ NHÂN KHÔNG ĐƯỢC BIẾT ĐẾN TRONG CUỘC SỐNG HÀNG NGÀY

Có mười tám loại tâm vô nhân. Mười lăm loại là quả. Như đã thấy, mười trong số mười lăm tâm quả đó là ngũ song thức. Đó là:

- Hai nhãn thức
- Hai nhĩ thức
- Hai tỷ thức
- Hai thiệt thức
- Hai thân thức

Nhãn thức là quả của nghiệp. Khi là kết quả của một nghiệp bất thiện, nhãn thức là tâm quả bất thiện, kinh nghiệm đối tượng bất khả ái. Khi là kết quả của một nghiệp thiện, nó là tâm quả thiện, kinh nghiệm đối tượng khả ái. Chức năng của nhãn thức là kinh nghiệm đối tượng thị giác.

Nghiệp tạo nhãn thức không chỉ tạo ra tâm quả

là nhãn thức. Nó cũng tạo hai loại tâm quả nữa, là tâm kế tiếp sau nhãn thức. Nhãn thức được tiếp nối bởi tâm quả tiếp nhận đối tượng. Tâm này gọi là *tiếp nhận tâm*, *sampaṭicchana-citta*. Đối tượng thì giác được kinh nghiệm bởi nhãn thức vẫn chưa diệt đi dù nhãn thức đã diệt đi rồi, vì sắc không diệt nhanh như danh. Khi một đối tượng được kinh nghiệm qua một trong sáu căn, không chỉ có một tâm kinh nghiệm nó, mà có một loạt tâm liên tục kế tiếp nhau cùng kinh nghiệm đối tượng ấy.

Nếu nhãn thức là một tâm quả bất thiện, tiếp nhận tâm cũng là quả bất thiện. Nếu nhãn thức là tâm quả thiện, tiếp nhận tâm cũng là tâm quả thiện. Vì thế, có hai loại tiếp nhận tâm, một tâm quả thiện và một tâm quả bất thiện. Tiếp nhận tâm là một tâm quả vô nhân. Không có nhân bất thiện hay tịnh hảo sinh khởi cùng với tâm này. Tiếp nhận tâm tiếp nối sau nhãn thức, nhãn thức là một duyên cho sự sinh khởi của tiếp nhận tâm. Tương tự, khi có nhĩ thức nghe âm thanh, sẽ có tiếp nhận tâm nối tiếp sau nhĩ thức. Cũng tương tự đối với tỷ, thiệt và thân môn.

Tiếp nhận tâm luôn sinh khởi với thọ xả, bất kể nó là quả thiện hay quả bất thiện.

Sau khi tiếp nhận tâm đã sinh và diệt, lộ trình tâm vẫn tiếp diễn. Tiếp nhận tâm được kế tiếp bởi một tâm vô nhân khác, cũng là quả của nghiệp. Tâm này là *suy đạt tâm*, *santīraṇa-citta*. Suy đạt tâm thẩm sát hay suy xét đối tượng đã được kinh nghiệm bởi một trong

ngũ song thức và được “tiếp nhận” bởi tiếp nhận tâm. Suy đạt tâm nối tiếp tiếp nhận tâm trong lộ trình tâm kinh nghiệm đối tượng qua một trong ngũ môn. Tiếp nhận tâm là duyên cho suy đạt tâm sinh khởi. Khi cái thấy sinh khởi, tiếp nhận tâm nối tiếp sau nhãn thức, suy đạt tâm nối tiếp sau tiếp nhận tâm trong lộ trình của các tâm kinh nghiệm đối tượng thị giác qua nhãn môn. Cũng tương tự như vậy với suy đạt tâm sinh khởi trong các lộ trình tâm kinh nghiệm đối tượng qua nhĩ môn, tỷ môn, thiệt môn và thân môn. Nó tiếp nối tiếp nhận tâm. Ta không thể lựa chọn để suy đạt tâm sinh khởi hay không. Các tâm sinh khởi do duyên và ngoài tầm kiểm soát.

Suy đạt tâm cũng là một tâm quả vô nhân. Khi đối tượng là bất khả ái, suy đạt tâm là tâm quả bất thiện và nó sinh kèm với thọ xả. Về suy đạt tâm là tâm quả thiện, nó gồm hai loại. Khi đối tượng là khả ái nhưng ở mức độ bình thường, suy đạt tâm sinh kèm thọ xả. Khi đối tượng vô cùng khả ái, suy đạt tâm sẽ sinh kèm thọ *hỷ*, *somanassa*. Vì thế, có ba loại suy đạt tâm, tùy thuộc vào duyên sinh ra nó.

Như vậy, có 15 loại tâm quả vô nhân. Tóm tắt là:

- 10 tâm là ngũ song thức (năm cặp)
- 1 tiếp nhận tâm là tâm quả thiện
- 1 tiếp nhận tâm là tâm quả bất thiện
- 1 suy đạt tâm là tâm quả bất thiện kèm thọ xả

- 1 suy đạt tâm là tâm quả thiện kèm thọ xả
- 1 suy đạt tâm là tâm quả thiện kèm thọ hỷ

Bảy loại tâm quả vô nhân là tâm quả bất thiện và tám loại là quả thiện, vì có hai loại suy đạt tâm là tâm quả thiện.

Có tất cả mười tám loại tâm vô nhân. Trong số đó, có mười lăm tâm quả và ba tâm duy tác. Các tâm duy tác khác với tâm thiện, tâm bất thiện và tâm quả. Các tâm thiện, bất thiện tạo nghiệp, chúng thúc đẩy nghiệp thiện và bất thiện và sẽ trở quả tương ứng. Các tâm quả là quả của nghiệp thiện và bất thiện. Các tâm duy tác là các tâm không phải là nhân (không tạo nghiệp), cũng không phải là quả.

Một loại tâm duy tác vô nhân là *ngũ môn hướng tâm, pañca-dvārāvajjana-citta*. (*pañca* là năm, *dvārā* là môn, *āvajjana* nghĩa là hướng tới). Khi một đối tượng in dấu lên một trong năm căn, phải có một tâm hướng đến đối tượng thông qua căn môn đó. Khi đối tượng thị giác in dấu lên nhãn căn, phải có *nhãn môn hướng tâm, cakkhu-dvārāvajjana-citta* (“*cakkhu*” có nghĩa là mắt) hướng tới đối tượng thị giác qua nhãn môn trước khi có nhãn thức sinh khởi. Khi âm thanh in dấu lên nhĩ căn, phải có *nhĩ môn hướng tâm, sota-dvārāvajjana-citta*, hướng đến âm thanh qua nhĩ căn, trước khi có nhĩ thức. Ngũ môn hướng tâm chỉ làm mỗi việc hướng đến đối tượng đã in dấu lên ngũ căn, chẳng hạn như hướng đến đối

tượng thị giác hay âm thanh, nhưng nó không thấy hay nghe. Nó là một tâm duy tác vô nhân, không thích hay ghét đối tượng. Ngũ môn hướng tâm được tiếp nối bởi một trong ngũ song thức, là tâm quả. Mỗi tâm sinh khởi trong một lộ trình kinh nghiệm đối tượng đều có chức năng riêng của nó.

Các tâm kinh nghiệm đối tượng qua ngũ môn không biết gì ngoài đối tượng ấy. Ví dụ, khi ta đọc, tâm thấy hay nhãn thức chỉ kinh nghiệm đối tượng thị giác, nó không biết ý nghĩa của các con chữ. Sau khi lộ trình qua nhãn môn đã hoàn tất, đối tượng thị giác được kinh nghiệm qua ý môn và khi đó có thể có các lộ trình ý môn khác biết ý nghĩa của chữ viết và suy nghĩ về nó. Như vậy, có các lộ trình tâm kinh nghiệm đối tượng qua ngũ môn và các lộ trình tâm kinh nghiệm đối tượng qua ý môn.

Một loại tâm duy tác vô nhân khác là *ý môn hướng tâm, mano-dvārāvajjana-citta*. Loại tâm này sinh khởi trong cả lộ trình qua ngũ môn và lộ trình qua ý môn nhưng có hai vai trò khác nhau, tùy theo nó thuộc lộ trình nào, như ta sẽ thấy.

Khi một đối tượng tiếp xúc với một trong ngũ môn, ngũ môn hướng tâm hướng về đối tượng, một trong các ngũ song thức kinh nghiệm đối tượng, tiếp nhận tâm tiếp nhận đối tượng và suy đạt tâm thẩm tra đối tượng đó. Tuy nhiên, lộ trình tâm kinh nghiệm đối tượng qua môn ấy chưa chấm dứt. Suy đạt tâm được tiếp nối bởi một tâm duy tác vô nhân, kinh nghiệm đối

tượng qua môn ấy và “xác định” (votthapana) về đối tượng, đó là *xác định tâm, votthapana²⁸-citta*. Thực chất, nó cùng loại với ý môn hướng tâm, tâm đầu tiên của lộ trình tâm qua ý môn, nhưng khi sinh khởi trong lộ trình ngũ môn, nó là xác định tâm, thực hiện chức năng xác định về đối tượng trong lộ trình ngũ môn. Sau khi đã xác định đối tượng, xác định tâm được tiếp nối bởi các tâm thiện hoặc bất thiện²⁹. Xác định tâm không phải là tâm thiện hay tâm bất thiện, nó là tâm duy tác. Xác định tâm là vô ngã, anattā. Không có tự ngã nào quyết định tâm tiếp theo sẽ là thiện hay bất thiện. Các tâm thiện hay bất thiện tiếp nối xác định tâm cũng là vô ngã. Tùy thuộc vào tích lũy của tâm thiện hay bất thiện đã có mà sau xác định tâm có thể sẽ là tâm thiện hay tâm bất thiện.

Các tâm thuộc lộ trình ngũ môn kinh nghiệm đối tượng ngũ dục, chẳng hạn như màu hay âm thanh, sinh khởi và diệt đi tiếp nối nhau. Khi các lộ trình tâm ngũ môn kết thúc thì đối tượng được kinh nghiệm bởi các tâm ấy cũng diệt đi. Tâm sinh và diệt vô cùng nhanh, và ngay sau khi lộ trình ngũ môn kết thúc, lộ trình tâm qua ý môn bắt đầu, nó kinh nghiệm đối tượng ngũ dục vừa diệt đi trước đó. Mặc dù đã diệt đi, nó vẫn có thể là đối tượng của các tâm thuộc lộ trình ý môn. Ý môn hướng tâm là tâm đầu tiên của lộ trình ý môn, thông qua ý môn, nó hướng tới đối tượng vừa

²⁸ Votthapana có thể được dịch là “xác định”, “quyết định” hay “thiết lập”.

²⁹ Ngoại trừ trường hợp các vị A-la-hán. Các vị ấy không còn tâm thiện hay tâm bất thiện, mà thay vào đó là các tâm duy tác tịnh hảo.

diệt đi. Trong lộ trình tâm ngũ môn, ngũ môn hướng tâm hướng tới đối tượng chưa diệt đi. Ví dụ, nó hướng tới đối tượng thị giác hay âm thanh vẫn còn đang in dấu trên căn tương ứng. Tuy nhiên, ý môn hướng tâm sinh khởi trong lộ trình ý môn kinh nghiệm đối tượng đã diệt đi rồi, nó hướng tới đối tượng thị giác vừa được kinh nghiệm qua nhãn môn, hay tới âm thanh vừa được kinh nghiệm qua nhĩ môn. Sau khi ý môn hướng tâm hướng tới đối tượng, nó được tiếp nối bởi tâm thiện hay bất thiện (với tất cả những ai không phải là bậc A-la-hán), kinh nghiệm cùng đối tượng nói trên. Ý môn hướng tâm không phải là tâm thiện hay bất thiện. Nó là tâm duy tác. Tùy thuộc vào tích lũy mà loại tâm nào sẽ tiếp nối ý môn hướng tâm: thiện hay bất thiện. Tất cả các tâm đều sinh khởi do duyên tương ứng của chúng, chúng vô ngã, không phải là một con người hay tự ngã.

Loại tâm duy tác vô nhân được gọi là ý môn hướng tâm có thể đảm nhận hai chức năng: trong lộ trình ý môn, nó thực hiện chức năng hướng về, nó hướng về đối tượng thông qua ý môn; còn trong lộ trình ngũ môn, nó thực hiện chức năng xác định về đối tượng. Tâm xác định đối tượng trong lộ trình ngũ môn có thể được gọi theo chức năng của nó là *xác định tâm*, *votthapana-citta*³⁰.

³⁰ Trong số 89 loại tâm, không có loại tâm đặc biệt nào là *tâm xác định*, *votthapana citta*, chính ý môn hướng tâm, *mano-dvārāvajjana-citta* đảm nhận chức năng xác định.

Khi âm thanh in dấu lên nhĩ căn, nó được kinh nghiệm bởi các tâm sinh khởi trong lộ trình nhĩ môn và sau đó được kinh nghiệm bởi các tâm thuộc lộ trình ý môn. Các lộ trình tâm kinh nghiệm cùng một đối tượng qua ngũ môn và ý môn tiếp nối nhau.

Làm sao có thể có tâm thiện hay bất thiện trong một lộ trình tâm kinh nghiệm đối tượng qua ngũ môn, khi ta còn chưa biết cái được kinh nghiệm là gì? Thực tế, có các tâm thiện và bất thiện trước khi ta biết đối tượng là gì. Ta có thể so sánh tình huống này với một đứa trẻ thích những vật có màu sắc rực rỡ như quả bóng, dù chưa biết đó là quả bóng. Ta có thể thích hay không thích một đối tượng trước khi biết nó là gì.

Một tâm duy tác vô nhân khác là *tiểu sinh tâm, hasituppāda-citta*. Chỉ các vị A-la-hán mới có loại tâm này. Khi họ mỉm cười, có thể là đang có tiểu sinh tâm sinh khởi. Cười mỉm có thể được duyên bởi nhiều loại tâm khác nhau. Khi những người không phải là bậc A-la-hán mỉm cười, nó có thể được duyên bởi tâm tham hay tâm thiện. Các vị A-la-hán không còn phiền não, nên không có các tâm bất thiện. Các vị ấy cũng không còn tâm thiện, không tích lũy thêm bất cứ nghiệp nào nữa. Thay cho tâm thiện, các vị có các tâm duy tác sinh kèm với các tâm sở tịnh hảo, được gọi là các *tâm duy tác tịnh hảo, sobhana kiriyacittas*. Các vị A-la-hán không cười lớn, vì không còn tích lũy cho việc ấy, họ chỉ mỉm cười. Khi một vị A-la-hán mỉm cười, điều ấy có thể được duyên bởi tâm

duy tác tịnh hảo hoặc bởi tâm duy tác vô nhân gọi là tiểu sinh tâm³¹.

Như vậy, trong số 18 tâm vô nhân, 15 loại là tâm quả, 3 loại là tâm duy tác. Các tâm duy tác vô nhân là:

1. Ngũ môn hướng tâm, *pañca-dvārāvajjana-citta*

2. Ý môn hướng tâm, *mano-dvārāvajjana-citta*, thực hiện chức năng hướng đến đối tượng qua ý môn khi sinh khởi trong lộ trình tâm qua ý môn, hoặc thực hiện chức năng xác định tâm trong lộ trình tâm qua ngũ môn

3. Tiểu sinh tâm, *hasituppāda-citta*

Những người chưa phải là bậc A-la-hán chỉ có thể có mười bảy trong số mười tám loại tâm vô nhân. Mười bảy tâm vô nhân này sinh khởi trong cuộc sống hàng ngày của chúng ta. Khi một đối tượng in dấu lên một trong năm giác quan, ngũ môn hướng tâm hướng đến đối tượng qua căn môn đó. Tâm này được tiếp nối bởi ngũ song thức kinh nghiệm đối tượng, sau đó tới tiếp nhận tâm tiếp nhận đối tượng, rồi tới suy đạt tâm suy xét đối tượng, rồi đến xác định tâm xác định đối tượng. Sau đó là các tâm thiện hoặc tâm bất thiện. Khi các tâm của lộ trình ngũ môn đã diệt đi, đối tượng được kinh nghiệm qua ý môn. Ý môn hướng tâm hướng đến đối tượng thông qua ý môn, và

³¹ Vị A-la-hán cười với tiểu sinh tâm khi có những lý do rất đặc biệt, tức là khi vị ấy, bằng thẳng trí, thấy những nhân duyên, sự việc hoàn toàn không xuất hiện với những người bình thường khác.

rồi được tiếp nối bởi các tâm thiện hoặc bất thiện. Có *phi như lý tác ý*, *ayoniso manasikāra*, với đối tượng được kinh nghiệm nếu có tâm bất thiện sinh khởi, và có như lý tác ý nếu tâm thiện sinh khởi. Ví dụ, khi ta thấy côn trùng, có thể ta không thích, và khi ấy có tâm sân căn. Vì thế, có phi như lý tác ý. Sân có thể mạnh đến mức ta muốn giết côn trùng đó, khi ấy có bất thiện nghiệp. Nếu ta nhận ra rằng sát sinh là bất thiện, ta sẽ kiềm chế không giết, có tâm thiện sinh khởi và vì vậy, có như lý tác ý. Khi ta học Giáo pháp và phát triển tuệ giác, đó là duyên cho *như lý tác ý*, *yoniso manasikāra*, sinh khởi thường xuyên hơn. Khi ta chánh niệm về danh và sắc xuất hiện qua một trong sáu căn, có như lý tác ý tại khoảnh khắc đó.

Hai người cùng trong một hoàn cảnh, một người có thể có như lý tác ý, người khác có thể có phi như lý tác ý, tùy thuộc vào tích lũy của mỗi người. Ta đọc trong *Tương Ưng Bộ Kinh IV, Thiên Sáu Xứ, Tương Ưng Sáu Xứ, Năm mươi kinh thứ tư, 202. Dục lậu*) về vị tỳ kheo, sau khi kinh nghiệm đối tượng qua một trong sáu môn thì có phi như lý tác ý, và về một vị tỳ kheo khác có như lý tác ý. Chúng ta xem ngài *Moggallāna* dạy chư vị tỳ kheo:

- - *Này chư Hiền, tôi sẽ giảng cho chư Hiền về pháp môn nhiễm dục lậu, và pháp môn không nhiễm dục lậu. Hãy lắng nghe và suy nghiệm kỹ. Tôi sẽ giảng.*

- - *Thưa vâng, Hiền giả.*

- - Và này chư Hiền, thế nào là nhiễm dục lậu? Ở đây, này chư Hiền, Tỳ-kheo khi mắt thấy sắc, thiên chấp sắc khả ái, ghét bỏ các sắc không khả ái, sống với thân niệm không an trú, với tâm nhỏ hẹp. Vị ấy không như thật rõ biết tâm giải thoát, tuệ giải thoát. Chính ở đây, các ác bất thiện pháp ấy khởi lên không được trừ diệt không có dư tàn...

Này chư Hiền, đây gọi là Tỳ-kheo bị nhiễm dục lậu đối với các sắc do mắt nhận thức... đối với các vị do lưỡi nhận thức... đối với các pháp do ý nhận thức. Tỳ-kheo sống như vậy, này chư Hiền, nếu Màra³² có đến vị ấy, ngang qua mắt, Màra nắm được cơ hội, Màra nắm được đối tượng... Nếu Màra có đến vị ấy, ngang qua lưỡi, Màra nắm được cơ hội, Màra nắm được đối tượng... Nếu Màra có đến vị ấy, ngang qua ý, Màra nắm được cơ hội, Màra nắm được đối tượng.

Này chư Hiền, sống như vậy, các sắc chinh phục vị Tỳ-kheo, không phải vị Tỳ-kheo chinh phục các sắc. Các tiếng chinh phục vị Tỳ-kheo, không phải vị Tỳ-kheo chinh phục các tiếng. Các hương, các vị, các xúc, các pháp chinh phục vị Tỳ-kheo, không phải vị Tỳ-kheo chinh phục các hương, các vị, các xúc, các pháp. Này chư Hiền, đây được gọi là Tỳ-kheo bị sắc chinh phục, bị tiếng chinh phục, bị hương chinh phục, bị vị chinh phục, bị xúc chinh phục, bị pháp chinh phục, không phải

³² Là cái ác. "Māra" hay Ma vương tượng trưng cho tất cả những gì bất thiện và khổ (dukkha).

không bị chinh phục. Chinh phục vị ấy là các ác bất thiện pháp bị nhiễm ô, đưa đến tái sanh, đầy sợ hãi (sadarà), đưa đến quả khổ dị thực, tương lai là già chết. Như vậy, này chư Hiền, là nhiễm dục lậu.

Và này chư Hiền, thế nào là không nhiễm dục lậu? Ở đây, này chư Hiền, Tỳ-kheo khi mắt thấy sắc, không thiên chấp sắc khả ái, không ghét bỏ sắc không khả ái, ... Khi lưỡi nếm vị... Khi ý biết các pháp, vị ấy không thiên chấp các pháp khả ái, không ghét bỏ các pháp không khả ái, sống an trú thân niệm, với tâm vô lượng. Vị ấy như thật biết rõ tâm giải thoát, tuệ giải thoát. Chính ở nơi đây, các ác bất thiện pháp khởi lên được đoạn diệt không có dư tàn.

Này chư Hiền, đây gọi là vị Tỳ-kheo không bị nhiễm dục lậu đối với các sắc do mắt nhận thức... đối với các vị do lưỡi nhận thức... đối với các pháp do ý nhận thức... Tỳ-kheo sống như vậy, này chư Hiền, nếu Màra có đến vị ấy, ngang qua mắt, ngang qua lưỡi, ngang qua ý... Màra không nắm được cơ hội, Màra không nắm được đối tượng.

Sống như vậy, này chư Hiền, Tỳ-kheo chinh phục các sắc, không phải các sắc chinh phục Tỳ-kheo. Tỳ-kheo chinh phục các tiếng, các hương, các vị, các xúc, các pháp. Không phải các tiếng, các hương, các vị, các xúc, các pháp chinh phục Tỳ-kheo. Này chư Hiền, đây gọi là Tỳ-kheo chinh phục các sắc, chinh phục các tiếng, chinh phục

các hương, chinh phục các vị, chinh phục các xúc, chinh phục các pháp, không phải bị chinh phục. Chinh vị ấy chinh phục các ác bất thiện pháp bị nhiễm ô, đưa đến tái sanh, đầy sợ hãi, đưa đến quả khổ dị thực tương lai là già chết. Như vậy, này chư Hiền, là không nhiễm dục lậu.

Câu hỏi

1. Tâm duy tác là gì?
2. Khi chúng ta mỉm cười, có phải luôn bị thúc đẩy bởi tham không?
3. Tâm bất thiện và tâm thiện có thể sinh khởi trong lộ trình ngũ môn không?

Chương 10

TÂM ĐẦU TIÊN CỦA MỘT KIẾP SỐNG

Các tâm sinh khởi liên tục, kinh nghiệm các đối tượng qua ngũ môn và ý môn. Có cái nghe và cái thấy, có các tâm tham dính mắc vào những gì được thấy hay nghe. Các tâm này sinh khởi bởi các duyên khác nhau. Nhận thức và tâm dính mắc với đối tượng thị giác không sinh khởi cùng nhau, chúng là các tâm khác nhau và đảm nhận các chức năng khác nhau. Ta sẽ hiểu thêm về tâm nếu biết trật tự sinh khởi và chức năng của chúng. Mỗi tâm có một chức năng riêng (tiếng Pāli: kicca). Tâm có tất cả mười bốn chức năng khác nhau.

Tâm sinh khởi tại thời điểm đầu tiên của một kiếp sống cũng có một chức năng. Sinh là gì? Sự thực, cái gì được sinh ra? Ta nói về một đứa trẻ ra đời, nhưng thực chất, chỉ có danh và sắc được sinh ra. Từ “sinh” là một khái niệm tục đế thường dùng trong cuộc sống. Ta nên suy xét thực chất sinh là gì. Danh và sắc luôn sinh và diệt và vì thế liên tục có sự sinh ra và chết đi

của danh và sắc. Để hiểu cái gì tạo ra “sinh”, ta cần biết về những duyên khiến danh và sắc sinh khởi tại khoảnh khắc đầu tiên của một kiếp sống mới.

Cái gì sinh khởi đầu tiên khi ta bắt đầu cuộc đời này, danh hay sắc? Tại mỗi khoảnh khắc trong cuộc sống của chúng ta, phải có cả danh và sắc. Trong cõi dục giới, có năm uẩn (bốn danh và một sắc), danh không thể sinh khởi mà không có sắc; tâm không thể sinh khởi mà không có thân³³. Những gì đúng cho các khoảnh khắc trong cuộc sống hiện giờ của ta cũng đúng cho khoảnh khắc ta bắt đầu kiếp sống này. Tại khoảnh khắc đầu tiên của kiếp sống này, danh và sắc phải cùng sinh khởi. Tâm sinh khởi tại khoảnh khắc đó được gọi là *tâm tái tục*, *paṭisandhi-citta*³⁴ (còn gọi là “thức tái tục”, “tâm tục sinh”, hoặc “kiết sinh thức”). Vì không có tâm nào sinh mà không do duyên, tâm tái tục cũng phải có duyên của nó. Tâm tái tục là tâm đầu tiên của kiếp sống mới và vì thế nhân của nó phải từ trong quá khứ. Ai đó có thể hoài nghi về tiền kiếp, nhưng nếu không có các kiếp trước, tại sao con người lại khác nhau đến vậy? Ta có thể thấy rằng mỗi người sinh ra với các tích lũy khác nhau. Liệu ta có thể giải thích tính cách của đứa trẻ chỉ bằng cách nhìn vào cha mẹ nó? Cái mà ta thường gọi là tính cách thực chất là danh. Liệu cha mẹ có truyền được danh cho con

³³ Có những cõi giới tái sinh khác nhau, không phải mọi cõi giới đều có cả danh và sắc. Một số cõi giới chỉ có danh, và có một cõi thì chỉ có sắc.

³⁴ Paṭisandhi có nghĩa là tiếp nối, nó “nối” kiếp sống trước và kiếp sống này. Nó thường được dịch là “tái tục” hay “tục sinh”, nhưng thực chất không có con người nào tái sinh.

mình, cái vốn diệt ngay sau khi sinh? Hẳn phải có các yếu tố khác làm duyên cho tính cách của một đứa trẻ. Tâm sinh và diệt liên tục tiếp nối nhau, và vì thế, mỗi tâm trước làm duyên cho tâm sau. Tâm cuối của kiếp sống trước, *tâm tử, cuti-citta* (tử thức), được kế tiếp bởi tâm đầu tiên của kiếp sống này. Vì thế, những xu hướng đã tích lũy trong mỗi người sẽ tiếp tục qua sự tích lũy từ tâm này sang tâm kế tiếp, từ kiếp sống quá khứ đến hiện tại. Vì mỗi người tích lũy các xu hướng khác nhau trong quá khứ, họ sinh ra với những xu hướng và thiên hướng khác nhau.

Ta không chỉ thấy rằng con người sinh ra với các tính cách khác nhau, họ cũng sinh trưởng trong các hoàn cảnh khác nhau. Có người sinh trong gia cảnh sung sướng, có người trong khổ cực. Để hiểu được điều này, ta cũng không nên chấp vào các khái niệm thông thường như “con người” hay “gia cảnh”. Nếu nghĩ dưới góc độ pháp chân đế, ta sẽ thấy gia cảnh sung sướng hay khổ cực chính là sự tiếp nhận các đối tượng khả ái hay bất khả ái qua mắt, tai, mũi, lưỡi và thân. Đó là các quả thiện và bất thiện. Quả không sinh khởi mà không do duyên. Nó được duyên bởi các nghiệp thiện và bất thiện. Mỗi người đã tạo các nghiệp khác nhau và mỗi nghiệp trở quả tương ứng. Việc mọi người sinh ra trong các hoàn cảnh khác nhau phải có một lý do: nó được duyên bởi nghiệp đã tạo trong các kiếp trước. Nghiệp khiến một chúng sinh được sinh ra. Tâm tái tục, *paṭisandhi-citta* là kết

quả của nghiệp, nó là quả.

Nhìn trên thế giới này, ta thấy sự khác biệt về sinh trưởng giữa con người và muông thú. Khi ta so sánh cuộc sống của loài vật với con người, ta nhận ra rằng sinh làm con vật là khổ, đó là quả bất thiện. Sinh làm người là một quả thiện, cho dù có sinh trong một gia đình nghèo hay chịu nhiều khổ cực trong cuộc sống. Tâm tái tục của mỗi người là các quả thiện ở các mức độ khác nhau vì các nghiệp thiện tạo ra chúng cũng có các mức độ khác nhau.

Tại khoảnh khắc đầu tiên của cuộc sống, nghiệp tạo ra tâm tái tục, và khi ấy sắc cũng phải cùng sinh. Ta có thể bần khoản cái gì tạo ra sắc sinh khởi tại khoảnh khắc đầu tiên này. Ta thấy rằng con người sinh ra với các đặc điểm cơ thể khác nhau: người yếu, người khỏe, người bị tàn phế bẩm sinh. Hẳn phải có một lý do nào đó. Đó là do nghiệp đã tạo ra cả danh và sắc.

Liệu sắc mà ta gọi là “vật chất vô tri” và sắc mà ta gọi là “cái cây” có được tạo bởi nghiệp? Cây không được “sinh ra” vì cây không thể làm các hành động tốt và xấu. Nó phát sinh không phải bởi nghiệp. Nhiệt độ là duyên cho cuộc sống của cây cỏ. Đối với con người, nghiệp tạo ra sắc tại thời điểm tâm tái tục sinh khởi. Sẽ không thể có cuộc sống nếu nghiệp không tạo sắc ngay từ khoảnh khắc đầu tiên. Có bốn yếu tố tạo ra các sắc khác nhau trên thân. Như ta đã thấy, nghiệp là một yếu tố. Các yếu tố khác là: tâm, nhiệt

độ và dưỡng chất. Nghiệp tạo ra sắc tại khoảnh khắc tâm tái tục sinh khởi, và sau đó các yếu tố khác cũng bắt đầu tạo ra sắc. Nhiệt độ cũng tạo sắc; nếu không có nhiệt độ thích hợp, cuộc sống mới không thể phát triển. Nhiệt độ tạo ra sắc trong suốt kiếp sống. Ngay khi tâm tái tục diệt đi, tại khoảnh khắc kế tiếp, tâm cũng bắt đầu tạo sắc, và tâm cũng tạo ra sắc trong suốt kiếp sống. Thêm nữa, dưỡng chất cũng tạo sắc để cơ thể phát triển. Nó tạo ra sắc trong suốt cuộc đời. Như vậy, có bốn yếu tố làm phát sinh sắc trên thân.

Còn các sắc ngoài thân, ví dụ như sắc trong vật chất vô tri hay cây cỏ, đều phát sinh từ nhiệt độ mà thôi.

Nghiệp tạo sắc không những chỉ ở khoảnh khắc đầu tiên mà suốt cả kiếp sống. Nghiệp không những chỉ tạo ra các tâm quả kinh nghiệm các đối tượng khả ái và bất khả ái qua ngũ môn, nó còn tạo ra các sắc có chức năng là căn môn tiếp nhận các đối tượng. Liệu có ai tự tạo được nhãn căn không? Nhãn căn không thể được tạo ra bởi nhiệt độ, chỉ bởi nghiệp. Cây mắt không thể thành công nếu nghiệp không tạo nhãn căn trong cơ thể người được cây mắt.

Sự tái sinh không chỉ diễn ra bằng cách duy nhất là thọ thai qua bụng mẹ. Có bốn hình thức tái sinh: *thai sinh*, *noãn sinh* (bằng trứng), *thấp sinh* (bằng độ ẩm) và *hoá sinh*.

Mọi người muốn biết khi nào cuộc sống bắt đầu trong bụng mẹ. Ta không xác định được thời điểm

chính xác. Cuộc sống bắt đầu khi tâm tái tục sinh khởi cùng với sắc do nghiệp sinh. Cuộc sống kết thúc khi tâm tử (cuti-citta) diệt đi. Chừng nào tâm tử chưa diệt đi thì vẫn còn sự sống. Ta không thể biết khi nào tâm tử của người khác sinh khởi và diệt đi trừ phi đã chứng được tha tâm thông. Đức Phật hay ai khác đã chứng được loại trí này sẽ biết chính xác thời điểm chết của người khác.

Ta có thể bắn khoãn nghiệp nào trong cuộc đời mình sẽ làm duyên cho tâm tái tục của kiếp sống tiếp. Có người tin rằng làm nhiều việc thiện trong kiếp này sẽ đảm bảo được tái sinh vào cõi lành. Nhưng nghiệp làm duyên cho sự tái sinh tiếp theo không nhất thiết được tạo trong kiếp sống này. Trong các kiếp quá khứ cũng như kiếp hiện tại, ta đã tạo nhiều nghiệp thiện và bất thiện ở các mức độ khác nhau. Một số nghiệp cho quả ngay trong cùng kiếp sống, một số khác cho quả dưới dạng tâm tái tục trong một kiếp tương lai, hoặc dưới dạng các tâm quả trong một kiếp sống mới. Ta có thể đã tạo những nghiệp trong quá khứ có khả năng trở quả dưới dạng tâm tái tục nhưng vẫn chưa tới lúc chín muồi. Ta không thể biết nghiệp nào sẽ tạo quả tái sinh cho kiếp sống tới.

Nếu nghiệp bất thiện trở quả tái sinh trong kiếp sống mới, sẽ có tái sinh vào khổ cảnh. Trong trường hợp đó, các tâm sinh khởi ngay trước tử thức sẽ là tâm bất thiện và chúng sẽ kinh nghiệm một đối tượng bất khả ái. Tâm tái tục của kiếp sống mới tiếp nối

tâm tử, kinh nghiệm cùng đối tượng bất khả ái ấy. Nếu nghiệp thiện trở quả tái sinh, sẽ có tái sinh trong nhân cảnh. Trong trường hợp đó, các tâm thiện sinh ngay trước tâm tử và chúng kinh nghiệm một đối tượng khả ái. Tâm tái tục của kiếp sống tiếp sẽ kinh nghiệm cùng đối tượng khả ái ấy.

Nhiều người muốn biết liệu họ có thể đảm bảo được tái sinh vào cõi an lành bằng cách kiểm soát được các tâm cận tử nghiệp, tác động để chúng là thiện. Có người mời các vị sư đến tụng niệm để giúp đỡ người sắp chết có các tâm thiện. Tuy nhiên, không ai có thể chắc chắn mình sẽ tái sinh trong nhân cảnh trừ khi đã đạt được một trong các tầng thánh. Ta không thể điều khiển tâm của mình. Liệu ta có thể điều khiển suy nghĩ của mình lúc này không? Vì ta không thể làm được việc này, thì sao ta có thể kiểm soát được suy nghĩ khi sắp lâm chung? Không có một tự ngã nào quyết định được sự tái sinh trong các kiếp sống tới. Khi tâm tái tục sinh khởi, kiếp sống mới bắt đầu. Chừng nào còn nghiệp, chừng đó sẽ còn tái sinh.

Tâm tái tục đảm nhận chức năng tái sinh hay tiếp nối. Nó “nối” kiếp trước và kiếp này. Vì chỉ tâm đầu tiên của cuộc sống mới thực hiện chức năng tái tục nên chỉ có duy nhất một tâm tái tục trong một kiếp sống. Không có một cái ngã đầu thai từ kiếp này sang kiếp khác, chỉ có các danh và sắc sinh khởi và diệt đi. Kiếp sống hiện tại khác với kiếp sống trước nhưng có sự liên tục vì kiếp sống này được làm duyên bởi quá khứ. Do tâm tái tục tiếp nối tâm tử của kiếp sống

trước, các tích lũy của đời sống trước sẽ được chuyển tiếp theo tâm tái tục. Vì vậy, các xu hướng mà ta có trong kiếp sống này được làm duyên bởi quá khứ.

Tâm tái tục là quả của một nghiệp thiện hay bất thiện đã tạo trong quá khứ. Như ta đã thấy, đối tượng mà tâm tái tục kinh nghiệm cùng là một với đối tượng được kinh nghiệm bởi các tâm thiện hay bất thiện sinh khởi trong dòng dòng tốc cuối cùng³⁵ trước tâm tử của kiếp trước. *Thanh Tịnh Đạo* (XVII, 164-168) cắt nghĩa bằng các ẩn dụ rằng mặc dù hiện tại khác biệt với quá khứ nhưng vẫn có sự tương tục. Chúng sinh sinh ra không phải là một với chúng sinh trong kiếp trước, nhưng được duyên bởi quá khứ. “*Không thể nói là hoàn toàn giống hay hoàn toàn khác*”, như *Thanh Tịnh Đạo* nói. Chúng ta đọc về phần liên quan tới tâm tái tục:

Có thể lấy hình ảnh một tiếng vang để làm thí dụ ở đây: do tương tục, nối liền nhau, nên không thể nói là đồng nhất hay là dị biệt.

Thức này giống như tiếng vang, ánh sáng, dấu in bóng trong gương... ở chỗ nó không đến từ hữu quá khứ, và ở chỗ nó sanh khởi do các duyên thuộc về các hiện hữu quá khứ. Âm vang, ánh sáng và dấu ấn, có tiếng, v.v... làm nhân cho chúng, và chúng hiện hữu mặc dù không đi đâu cả. Thức này cũng vậy.

³⁵ Cũng được gọi là cận tử nghiệp (VDH)

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

Ta vui mừng vì được tái sinh nếu không nhận ra rằng tái sinh là kết quả của nghiệp, và rằng ta sẽ mãi lăn trôi trong vòng sinh tử chừng nào còn nghiệp. Không thấy hiểm họa của tái sinh là vô minh. Tại thời điểm hiện tại, chúng ta đang ở cõi người nhưng chừng nào vẫn chưa đạt giác ngộ, ta không thể chắc chắn sẽ không còn tái sinh vào các cảnh khổ trong tương lai. Ta đều đã tạo các nghiệp thiện và bất thiện qua nhiều kiếp sống khác nhau. Liệu ai biết nghiệp nào sẽ duyên cho tâm tái tục của kiếp sống tiếp, kể cả khi ta tiếp tục làm các việc thiện? Có người nghĩ sinh vào thiên giới là đáng mong ước nhưng họ không nhận ra rằng kiếp sống ở đó cũng không tồn tại mãi, và sau khi thọ mạng ở thiên giới kết thúc, một nghiệp bất thiện đã tạo trước đó có thể duyên cho tâm tái tục sinh vào cõi khổ.

Ta đọc trong *Kinh Hiền Ngu (Trung Bộ Kinh, 129)* về đức Phật khi ngự tại Kỳ đà viên, tịnh xá của ông Cấp Cô Độc, đã giảng cho các vị tỳ kheo về sự đau khổ ở cõi địa ngục và bàng sanh. Đức Phật nói:

Này các Tỳ-kheo, với rất nhiều pháp môn, Ta nói

về các loại bần sanh, nhưng thật khó nói cho được đầy đủ, này các Tỳ-kheo, vì đau khổ ở loài bần sanh quá nhiều.

Ví như, này các Tỳ-kheo, một người quăng một khúc cây có một cái lỗ trên biển, một ngọn gió từ phương Đông thổi nó trôi qua phía tây; một ngọn gió từ phương Tây thổi nó trôi qua phía đông; một ngọn gió từ phương Bắc thổi nó trôi qua phía nam; một ngọn gió từ phương Nam thổi nó trôi qua phía bắc. Rồi có một con rùa mù, cứ một trăm năm mới trôi đầu lên một lần. Này các Tỳ-kheo, các Ông nghĩ thế nào? Con rùa mù ấy có thể đút cổ nó vào trong lỗ cây này được không?

- - Nếu có được chăng nữa, bạch Thế Tôn, thời chỉ được một lần, sau một thời gian rất lâu dài.

- - Còn mau hơn, này các Tỳ-kheo, con rùa mù ấy có thể chui cổ vào khúc cây có lỗ hổng kia; nhưng này các Tỳ-kheo, Ta tuyên bố rằng còn khó hơn được làm người trở lại, một khi người ngu bị rơi vào đọa xứ. Vì sao vậy? Vì ở đây, này các Tỳ-kheo, không có pháp hành, an tịnh hành, thiện hành, phước hành. Này các Tỳ-kheo, ở đây chỉ có ăn lẫn nhau và ăn thịt kẻ yếu.

Và này các Tỳ-kheo, nếu người ngu ấy sau một thời gian rất lâu dài, có được làm người trở lại, thời người ấy sẽ sanh trong gia đình thấp hèn, trong gia đình hạ cấp, trong gia đình kẻ đi săn, trong gia đình kẻ đăn tre, trong gia đình người

làm xe, hay trong gia đình người đồ phân, trong những gia đình nghèo khổ, không đủ để uống hay để ăn, cho đến miếng vải che lưng cũng khó tìm được. Lại nữa, người ấy thô xấu, khó nhìn, lùn thấp, hay bệnh, mù hay có tật, què hay bị bại, người ấy không có thể được các đồ ăn, đồ uống, vải mặc, xe cộ, vòng hoa, hương liệu, giường nằm, chỗ trú xứ và ánh sáng. Người ấy hành thân ác hành, khẩu ác hành, ý ác hành; vì hành thân ác hành, khẩu ác hành, ý ác hành; sau khi thân hoại mạng chung, sinh ra trong cõi dữ, ác thú, đọa xứ, Địa ngục.

... Nay các Tỳ-kheo, đây là địa xứ hoàn toàn viên mãn của kẻ ngu...

Đức Phật nói về sự nguy hại của tái sinh bằng nhiều cách. Ngài nói rằng sinh là khổ; sau sinh là già, bệnh và chết. Ngài cũng chỉ ra sự bất tịnh của cơ thể và nhắc nhở ta rằng ngay tại khoảnh khắc này, thân là khổ, vô thường và vô ngã. Chừng nào ta còn tiếp tục nhầm tưởng tâm và thân này là ngã, sẽ không có sự kết thúc của vòng luân hồi sinh tử.

Ta đọc trong *Tương Ưng Bộ Kinh* (II, *Thiên Nhân Duyên*, *Tương Ưng Vô Thi*, X. *Người*) rằng đức Phật khi ngự tại thành Vương Xá, trên đỉnh núi Linh Thứu, giảng cho các vị tỳ kheo:

Vô thi là luân hồi này, này các Tỳ-kheo. Khởi điểm không thể nêu rõ đối với sự lưu chuyển luân hồi của các chúng sanh bị vô minh che đậy, bị tham ái trói buộc.

Các xương của một người, này các Tỳ-kheo, lưu chuyển luân hồi có thể lớn như một đồi xương, một chồng xương, một đống xương, như núi Vepulla này, nếu có người thâu lượm xương lại, gìn giữ chúng, không làm chúng hủy hoại.

Vì sao? Vô thí là luân hồi này, này các tỳ kheo, khởi điểm không thể nêu rõ đối với sự lưu chuyển luân hồi của các chúng sanh bị vô minh che đậy, bị tham ái trói buộc.

Thế Tôn nói vậy, Thiện Thệ nói như vậy xong, bậc Đạo Sư lại nói thêm:

*“Chông chất như xương người,
Chỉ sống có một kiếp,
Chất đồng bằng hòn núi,
Bậc Đạo Sư nói vậy.*

*Đống xương ấy được nói,
Lớn như Vepulla,
Phía Bắc núi Linh Thứu,
Núi thành Magadha.*

*Người thấy bốn sự thật,
Với chân chánh trí tuệ,
Khổ và khổ tập khởi,
Sẽ vượt qua đau khổ,*

*Con đường Thánh tám ngành,
Đ dẫn đến khổ tịnh chỉ.
Người ấy phải luân chuyển,*

*Tối đa là bảy lần.
Là vị đoạn tận khổ,
Đoạn diệt mọi kiết sử.”*

Thật may mắn được sinh vào cõi người nơi ta có thể vun bồi trí tuệ. Khi tăng thánh đầu tiên (tăng Dự lưu) được chứng ngộ, Tứ Thánh Đế đã trực tiếp được liễu ngộ. Bậc thánh Dự lưu sẽ tái sinh không quá bảy lần và cuối cùng sẽ chấm dứt vòng sinh tử.

Câu hỏi

1. Tâm có tất cả bao nhiêu chức năng?
2. Bốn chủng loại tâm là thiện, bất thiện, quả và duy tác. Tâm tái tục là chủng loại nào?
3. Tái sinh làm người có phải luôn là kết quả của nghiệp thiện?
4. Khi nào đời sống của một con người bắt đầu?
5. Tại sao tái sinh lại là khổ (dukkha)?

Chương 11

CÁC LOẠI TÂM TÁI TỤC

Ta thấy có rất nhiều chúng sinh, người và thú, với hình dáng và tính cách khác nhau. Chúng hẳn phải khác nhau từ khoảnh khắc đầu tiên của kiếp sống, khoảnh khắc tâm tái tục. Điều này khiến ta có thể thắc mắc có bao nhiêu loại tâm tái tục. Mặt khác, những chúng sinh được sinh ra trong cõi này đều có điểm chung. Trong cõi này ta đều có các kinh nghiệm qua ngũ căn, bất kể giàu hay nghèo. Do bởi các đối tượng được kinh nghiệm qua sáu môn, có các tâm thiện và bất thiện sinh khởi. Tất cả những tâm này, sinh khởi trong cuộc sống hàng ngày của chúng ta, là các *tâm dục giới*, *kāmāvacara citta*. *Kāma* có nghĩa là “dục” - hưởng thụ ngũ dục hoặc “đối tượng ngũ dục”. Tuy nhiên, các tâm dục giới không chỉ bao gồm các tâm căn tham; chúng bao gồm tất cả các tâm thuộc cõi dục giới.

Tái sinh làm người là quả của nghiệp thiện. Tâm tái tục sinh khởi trong cõi người nơi có các kinh nghiệm ngũ quan là quả của nghiệp thiện thực hiện bởi các

tâm dục giới, là những tâm thuộc cõi “dục giới”. Nó không thể là quả của các tâm thiên, vì những tâm ấy không phải là tâm dục giới. Các tâm thiên sinh khởi khi có sự an tịnh ở mức độ an chỉ định, chúng không kinh nghiệm các đối tượng qua ngũ quan. Các tâm thiên không làm duyên cho sự tái sinh trong cõi này. Như vậy, các chúng sinh sinh trong cõi người có điểm chung là tâm tái tục của họ là quả của nghiệp thiện thực hiện bởi tâm dục giới. Sự đa dạng trong tái sinh tại cõi này thì do bởi các mức độ thiện nghiệp khác nhau, tạo ra các tâm tái tục khác nhau.

Ta có thể chia loài người làm hai nhóm dựa trên tâm tái tục, nhưng mỗi nhóm trong hai nhóm này lại bao gồm nhiều mức độ quả khác nhau:

1. Những người sinh với tâm tái tục là tâm quả thiện vô nhân, có nghĩa là tâm thiện không đi kèm các nhân tịnh hảo như vô tham, vô sân, vô si

2. Những người sinh ra với tâm tái tục là tâm quả thiện hữu nhân, tâm quả thiện đi kèm nhân tịnh hảo.

Khi một người sinh ra với tâm tái tục là tâm vô nhân, sự tái sinh ấy là kết quả của các nghiệp thiện dục giới nhưng ở mức độ thiện ít hơn các nghiệp thiện đã tạo tâm tái tục hữu nhân. Người được sinh với tâm tái tục vô nhân bị khuyết tật ngay từ khoảnh khắc đầu tiên của cuộc sống. Họ có thể không có nhãn căn hoặc nhĩ căn hoặc có các khuyết tật khác. Tuy thế, khi ta gặp một người tàn tật, ta không thể biết tâm tái tục

của họ là vô nhân hay hữu nhân. Ta không thể biết một người đã bị tàn phế ngay từ khoảnh khắc đầu tiên của kiếp sống hay sau đó, có thể khi vẫn còn ở trong bụng mẹ. Ta không thể biết được người ấy đã sinh ra với loại tâm tái tục nào. Nhưng một người không phải bị khuyết tật một cách ngẫu nhiên mà do nghiệp. Chỉ có một loại tâm tái tục là quả thiện vô nhân nhưng có nhiều cấp độ của quả này, tùy thuộc vào nghiệp tạo ra nó: có thể có tái sinh trong những gia cảnh khác nhau, trong gia cảnh bất hạnh, tuy không phải vào cõi khổ, hay trong gia cảnh hạnh phúc. Loại tâm tái tục này thậm chí có thể sinh khởi ở cõi trời thấp nhất.

Cũng có tâm tái tục vô nhân quả bất thiện. Loại tâm này không sinh ở cõi người mà trong cõi khổ. Chỉ có một loại tâm tái tục quả bất thiện nhưng có nhiều cấp độ. Có nhiều loại nghiệp bất thiện và vì thế có nhiều loại tái sinh bất hạnh khác nhau. Loại tái sinh bất hạnh thấy được trong thế giới này là loài thú (cõi *bàng sanh* hay *súc sinh*). Ngoài ra còn có thêm ba cõi khổ nữa mà ta không thể nhìn thấy, là *cõi nga quý*, *petas*, *cõi atula*, và cõi địa ngục. Có nhiều loại địa ngục khác nhau bởi có nhiều mức độ bất thiện nghiệp cho quả tái sinh bất hạnh khác nhau.

Chức năng của tâm tái tục có thể được thực hiện bởi nhiều loại tâm quả tạo bởi các nghiệp khác nhau. Tùy thuộc vào nghiệp mà loại tâm quả nào thực hiện chức năng tái tục đối với một chúng sinh cụ thể. Tâm tái tục, tâm đầu tiên của một kiếp sống, không sinh

khởi trong lộ trình ngũ môn hay ý môn kinh nghiệm đối tượng in dấu qua một trong sáu môn. Nó chỉ đơn thuần đảm nhận chức năng tái sinh.

Hai tâm quả vô nhân thực hiện chức năng tái tục là *suy đạt tâm quả bất thiện, santīraṇa akusala vipākacitta*, và *suy đạt tâm quả thiện, santīraṇa kusala vipākacitta*. Khi suy đạt tâm sinh khởi trong lộ trình tâm kinh nghiệm đối tượng qua ngũ môn, nó đảm nhận chức năng thẩm sát (*santīraṇa*) đối tượng. Tuy nhiên, suy đạt tâm cũng có thể đảm nhận chức năng tái tục, và đó là trường hợp tâm tái tục là quả vô nhân. Cùng một loại tâm có thể thực hiện hơn một chức năng, ở các thời điểm và hoàn cảnh khác nhau. Khi suy đạt tâm làm chức năng tái tục, nó không sinh khởi trong lộ trình ngũ môn và không thẩm sát đối tượng.

Như ta đã thấy (trong chương 9), có ba loại suy đạt tâm:

1. Suy đạt tâm là quả bất thiện, đồng sinh với thọ xả.
2. Suy đạt tâm là quả thiện, đồng sinh với thọ xả.
3. Suy đạt tâm là quả thiện, đồng sinh với thọ hỷ.

Suy đạt tâm quả bất thiện kèm thọ xả có thể đảm nhận chức năng tái tục trong các cõi khổ. Có nghĩa rằng loại tâm tái tục sinh khởi trong các cõi khổ là cùng loại với tâm quả bất thiện làm chức năng suy đạt trong lộ trình ngũ môn.

Suy đạt tâm quả thiện kèm thọ xả có thể thực hiện chức năng tái tục ở cõi người hoặc cõi trời.

Suy đạt tâm quả thiện đi kèm với thọ hỷ không thực hiện chức năng tái tục.

Các nghiệp thiện và bất thiện của các chúng sinh khác nhau có thể làm duyên cho mười chín loại tâm tái tục khác nhau, sinh khởi vào các cõi giới khác nhau. Một loại là quả bất thiện và mười tám loại là quả thiện. Trong các tâm là quả thiện, một loại là quả thiện vô nhân và mười bảy loại là quả thiện hữu nhân (đi kèm với các nhân tịnh hảo). Có nhiều cấp độ khác nhau ở trong mỗi loại tâm tái tục thuộc mười chín loại vì nghiệp có thể ở nhiều cấp độ khác nhau. Vì nghiệp mà người ta sinh ra xấu hay đẹp, ở nơi khả ái hay bất khả ái. Một người sinh ra trong cảnh khổ cực không có nghĩa là kiếp sau họ cũng sẽ chịu hoàn cảnh tương tự. Tất cả phụ thuộc vào nghiệp đã được tích lũy và đủ duyên để trở quả. Còn với những người kiếp này sinh ra trong hoàn cảnh sung sướng, nếu nghiệp bất thiện trở quả tái sinh, kiếp sau của họ sẽ là bất hạnh.

Ta đọc trong *Tăng Chi Bộ Kinh (Chương Bốn Pháp, Phẩm IX. Không Có Rung Động, V. Tối tăm)*:

Này các Tỳ-kheo, có bốn hạng người này có mặt, hiện hữu ở đời. Thế nào là bốn?

Sống trong bóng tối, hướng đến bóng tối; sống trong bóng tối, hướng đến ánh sáng; sống trong ánh sáng, hướng đến bóng tối; sống trong ánh sáng, hướng đến ánh sáng.

Và này các Tỳ-kheo, thế nào là hạng người sống trong bóng tối, hướng đến bóng tối?

Ở đây, này các Tỳ-kheo, có người được sanh trong một gia đình hạ tiện, gia đình một người đồ phân, hay gia đình một người thợ săn, đan rổ, hay gia đình người đan tre, làm bẫy sập, hay gia đình người đóng xe, hay gia đình người quét rác, hay trong một gia đình một người nghèo đói, ăn uống thiếu thốn, sanh kế khó khăn, khó tìm cho được đồ ăn, đồ mặc. Và người ấy lại xấu xí, khó ngó, còm lưng, nhiều bệnh hoạn, đui một mắt, queo tay bại chân, hay đi khắp khénh, hay nửa thân tê liệt, không có được đồ ăn, đồ uống, đồ mặc, xe cộ, vòng hoa, hương, phấn sáp, chỗ nằm, chỗ ở hay đèn. Người ấy sống với thân làm ác, sống với miệng nói ác, sống với ý nghĩ ác. Sau khi sống với thân làm ác, với miệng nói ác, với ý nghĩ ác, khi thân hoại mạng chung, người ấy sanh vào cõi dữ, ác thú, đọa xứ, địa ngục. Như vậy, này các Tỳ-kheo, là hạng người trong bóng tối hướng đến bóng tối.

Và này các Tỳ-kheo, thế nào là hạng người sống trong bóng tối hướng đến ánh sáng?

Ở đây, này các Tỳ-kheo, có người được sanh trong một gia đình hạ liệt... chỗ nằm, chỗ ở hay đèn. Người ấy sống với thân làm lành, sống với miệng nói lành, sống với ý nghĩ lành. Sau khi sống với thân làm lành, với miệng nói lành, với ý nghĩ lành, khi thân hoại mạng chung, được sanh lên cõi lành, cõi trời, cõi đời này. Như vậy, này các Tỳ-kheo, là hạng người sống trong bóng tối hướng đến ánh sáng.

Và này các Tỳ-kheo, thế nào là hạng người sống trong ánh sáng hướng đến bóng tối?

Ở đây, này các Tỳ-kheo, có hạng người được sanh trong một gia đình cao quý, ... Người ấy lại đẹp trai, dễ nhìn, dễ thương, với màu da tuyệt đẹp, xinh xắn. Người ấy lại nhận được đồ ăn, đồ uống, áo mặc, xe cộ, vòng hoa, hương liệu, phấn sáp, chỗ nằm, chỗ trú, đèn đuốc. Người ấy, thân làm ác, miệng nói ác, ý nghĩ ác. Do thân làm ác, miệng nói ác, ý nghĩ ác, sau khi thân hoại mạng chung, sanh vào cõi dữ, ác thú, đọa xứ, địa ngục. Này các Tỳ-kheo, như vậy là hạng người sống trong ánh sáng hướng đến bóng tối.

Và này các Tỳ-kheo, thế nào là người sống trong ánh sáng hướng đến ánh sáng?

Ở đây, này các Tỳ-kheo, có người sanh ra trong gia đình cao quý, ... Người ấy lại nhận được đồ ăn, đồ uống, vải mặc, xe cộ, vòng hoa, hương liệu, phấn sáp, chỗ nằm, chỗ trú, đèn đuốc. Người ấy, thân làm lành, miệng nói lành, ý nghĩ lành. Do thân làm lành, miệng nói lành, ý nghĩ lành, người ấy khi thân hoại mạng chung được sanh lên cõi lành, cõi trời, cõi đời này. Này các Tỳ-kheo, như vậy là người sống trong ánh sáng hướng đến ánh sáng.

Này các Tỳ-kheo, có bốn hạng người này có mặt, hiện hữu ở đời.

Tâm tái tục là quả hữu nhân là quả của nghiệp thiện có cấp độ cao hơn các nghiệp thiện tạo tâm tái

tục vô nhân. Tâm thiện dục giới có thể tạo ra tám loại quả hữu nhân thực hiện chức năng tái tục. Loại tâm quả nào sẽ đảm nhận chức năng này trong trường hợp của từng cá nhân cụ thể thì tùy thuộc vào loại thiện nghiệp tạo ra nó.

Con người sinh ra với các tính cách và năng lực khác nhau; mỗi người sinh ra với một mức độ trí tuệ khác nhau, hoặc có thể không có trí. Các tâm tái tục của mỗi người là khác nhau. Khi tâm tái tục là hữu nhân, nó luôn đi kèm với vô tham và vô sân, nhưng không phải lúc nào cũng kèm với vô si (hay trí tuệ). Nó có thể sinh kèm với trí tuệ, hoặc không, tùy theo nghiệp tạo ra nó. Khi tâm tái tục sinh kèm với trí, người ấy sinh ra với ba nhân: vô tham, vô sân và trí tuệ. Người sinh ra với ba nhân (người tam nhân) dễ có xu hướng phát triển tuệ giác trong kiếp sống ấy hơn là người sinh ra chỉ với hai nhân (người nhị nhân). Người tam nhân có thể đạt tới giác ngộ nếu họ vun bồi con đường Bát Chánh Đạo. Người nhị nhân vẫn có thể phát triển hiểu biết, nhưng không thể giác ngộ trong kiếp sống ấy. Như vậy, ta có thể thấy mọi thứ trong cuộc sống đều phụ thuộc vào duyên.

Ngoài sự khác nhau về số lượng nhân (hai hoặc ba nhân) đi kèm với các tâm tái tục hữu nhân, còn có các khác biệt nữa. Nghiệp thiện tạo tâm tái tục có thể là nghiệp được tạo ra bởi tâm thiện với thọ hỷ hoặc với thọ xả, bởi tâm thiện cần tác động hoặc không

cần tác động³⁶. Vì vậy, ta có thể thấy rằng có vài yếu tố quyết định tính chất của các nghiệp thiện và sẽ cho quả tương ứng. Các tâm tái tục hữu nhân là quả của các nghiệp thiện dục giới có thể được phân thành tám loại tất cả. Tóm tắt lại, chúng là:

1. Đồng sinh với thọ hỷ, hợp với trí, không cần tác động (*Somanassa-sahagataṃ, ñāṇa - sampayuttaṃ, asaṅkhārikam ekaṃ*³⁷)

2. Đồng sinh với thọ hỷ, hợp với trí, cần tác động (*Somanassa-sahagataṃ, ñāṇa - sampayuttaṃ, asaṅkhārikam 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, asaṅkhārikam ekaṃ*)

5. Đồng sinh với thọ xả, hợp với trí, không cần tác động (*Upekkha-sahagataṃ, ñāṇa-sampayuttaṃ, asaṅkhārikam ekaṃ*)

6. Đồng sinh với thọ xả, hợp với trí, cần tác động (*Upekkha-sahagataṃ, ñāṇa-sampayuttaṃ, asaṅkhārikam ekaṃ*)

7. Đồng sinh với thọ xả, không hợp với trí,

³⁶ Xem Chương 4. Tâm thiện có thể sinh khởi không cần tác động hay cần tác động, do người khác hoặc tự mình tác động.

³⁷ Ñāṇa là trí, là tâm sở trí tuệ (*paññā*)

không cần tác động (*Upekkha-sahagataṃ, ñāṇa-vippayuttaṃ, asarikhārikam ekaṃ*)

8. Đồng sinh với thọ xả, không hợp với trí, cần tác động (*Upekkha-sahagataṃ, ñāṇa-vippayuttaṃ, sasaṅkhārikam ekaṃ*).

Biết được chi tiết về tâm tái tục thật hữu ích vì nó giúp ta hiểu được tại sao con người khác nhau. Tám loại tâm tái tục hữu nhân là quả của các nghiệp thiện dục giới, sinh khởi không chỉ ở cõi người mà cả ở các cõi trời dục giới.

Mười một cõi là *các cõi dục giới, kāma-bhumi* (hay *kāma-loka*), một trong số đó là cõi người, sáu cõi là cõi trời và bốn là cõi khổ. Chúng sinh sinh vào một trong các cõi dục giới tiếp nhận sự in dấu của các đối tượng ngũ dục, họ có các tâm dục giới. Cũng có các cõi trời không thuộc dục giới. Tổng cộng có tất cả ba mươi một cõi³⁸.

Nếu một người sinh vào một trong các cõi dục giới và đắc thiên thì ngoài tâm dục giới, người ấy có thêm các *tâm thiên sắc giới, rūpa-jhānacitta* và *vô sắc giới, arūpa-jhānacitta*³⁹. Nếu một người vun bồi Bát Chánh Đạo, có thể có các *tâm siêu thế, lokuttara citta* (là các tâm trực tiếp kinh nghiệm niết bàn).

Khi một người đắc thiên, nghiệp thiện được thực hiện tại khoảnh khắc đó không phải là nghiệp thiện

³⁸ Điều này sẽ được giải thích kỹ hơn tại chương 20

³⁹ Xem chương 22 về sự khác nhau giữa tâm thiên sắc giới và vô sắc giới

dục giới. Tại khoảnh khắc của tâm thiện, không có kinh nghiệm ngũ dục. Các nghiệp thiện do tâm thiện không tạo quả trong kiếp sống hiện tại nhưng có thể trở quả là tâm tái tục của kiếp sống tiếp. Trong trường hợp đó, các tâm thiện sinh khởi ngay trước khi chết và tâm tái tục của kiếp sống tiếp theo sẽ kinh nghiệm cùng đối tượng với những tâm thiện đó.

Quả của các *tâm thiện sắc giới, rūpāvacara kusala citta* (tâm thiện là tâm thiện sắc giới) là tái sinh vào cõi trời không phải là cõi dục giới mà là cõi *phạm thiên sắc giới (rūpa-brahma)*. Quả của *tâm thiện vô sắc giới, arūpāvacara kusala citta* (tâm thiện là tâm thiện vô sắc giới) là tái sinh vào cõi trời *phạm thiên vô sắc giới (arūpa-brahma)*. Có các cõi phạm thiên sắc giới và cõi phạm thiên vô sắc giới khác nhau.

Có năm tầng thiên sắc giới và vì thế có năm loại tâm thiện sắc giới có thể tạo ra năm loại tâm quả sắc giới tương ứng. Có bốn tầng thiên vô sắc giới và vì thế có bốn loại tâm thiện vô sắc giới, có thể tạo bốn loại tâm quả vô sắc giới tương ứng. Tất cả có chín loại tâm tái tục là quả của các tâm thiện khác nhau. Chúng là các tâm quả hữu nhân và luôn đi kèm với trí tuệ.

Tổng kết mười chín loại tâm tái tục:

- 1 suy đạt tâm quả bất thiện (vô nhân, quả của nghiệp bất thiện)
- 1 suy đạt tâm quả thiện (vô nhân, là quả của nghiệp thiện dục giới)

- 8 tâm đại quả (hữu nhân, là quả của các nghiệp thiện dục giới)⁴⁰
- 5 tâm quả sắc giới (hữu nhân, là quả của các tâm thiện sắc giới)
- 4 tâm quả vô sắc giới (hữu nhân, là quả của tâm thiện vô sắc giới).

Ta không biết được nghiệp nào trong số các nghiệp đã tạo sẽ làm duyên cho tâm tái tục của kiếp sống tới. Một nghiệp đã được tạo trong các kiếp quá khứ vẫn có thể làm duyên cho tâm tái tục của kiếp sau. Đức Phật khuyến khích mọi người làm các nghiệp thiện khác nhau. Mỗi nghiệp thiện đều rất quý báu, nó sẽ trở quả sớm hay muộn.

Ta đọc trong kinh *Phật Thuyết Như Vậy (Tiểu Bộ Kinh, Chương I. Một Pháp, Phẩm III, 6)* về giá trị của bố thí. Đức Phật đã nói với các vị tỳ kheo:

Này các Tỳ-kheo, nếu các chúng sanh có thể biết như Ta đã biết, quả dị thực của sự san sẻ bố thí họ sẽ không thụ hưởng nếu họ không bố thí và uế nhiễm xan tham không có âm ảnh tâm của họ và an trú. Dầu là miếng cuối cùng của họ, dầu là miếng ăn tối hậu, họ sẽ không thụ hưởng nếu họ không san sẻ, khi có người nhận của họ...

Nghiệp thiện có thể tạo tái sinh an lành nhưng chắm dứt tái sinh sẽ tốt hơn mọi loại tái sinh. Nếu

⁴⁰ Thuật ngữ đại thiện (mahā-kusala), đại quả (mahā-vipāka), đại duy tác (mahā-kiriya) thường được dùng cho các tâm dục giới (kāma-vacara citta).

một người vun bồi Bát Chánh Đạo và đạt được A-la-hán quả, sẽ không còn tái sinh. Tâm tử của bậc A-la-hán sẽ không được tiếp nối bởi tâm tái tục. Đức Phật thường nhắc nhở chúng ta về hiểm họa của tái sinh và khuyến khích ta phải có chánh niệm, để đạt tới pháp “bất tử”, là niết bàn. Ta đọc trong *Tăng Chi Bộ Kinh* (*Chương Tám Pháp*, VIII. *Phẩm Song Đôi*, IV. *Niệm chết*), đức Phật dạy cho các chư tỳ kheo trong giảng đường Gijjakāvasatha, khi ngài trú tại Nadika:

- Niệm chết, này các Tỳ-kheo, được tu tập, được làm cho sung mãn, có quả lớn, có lợi ích lớn, nhập vào bất tử, cứu cánh là bất tử.

Vậy tu tập niệm chết như thế nào ...?

Ở đây, này các Tỳ-kheo, Tỳ-kheo khi ngày vừa tàn và đêm vừa an trú, suy tư như sau: “Các nhân duyên đem đến cái chết cho ta rất nhiều: con rắn có thể cắn ta; con bò cạp có thể cắn ta; hay con rít có thể cắn ta. Do vậy, ta có thể mệnh chung; như vậy sẽ chướng ngại cho ta. Ta có thể vấp ngã và té xuống. Cơm ta ăn có thể làm ta mắc bệnh khi ăn, hay mật có thể khuấy động ta, đờm có thể khuấy động ta. Các gió như kiếm có thể khuấy động ta. Người có thể công kích ta, hay phi nhân có thể công kích ta, do vậy có thể làm ta mệnh chung. Như vậy sẽ là chướng ngại cho ta”.

Này các Tỳ-kheo, Tỳ-kheo ấy cần phải suy xét như sau: “Nếu ta còn có những pháp ác, bất thiện chưa được đoạn tận, nếu ta lỡ mệnh chung đêm nay, chúng có thể là chướng ngại cho ta”.

Này các Tỳ-kheo, nếu Tỳ-kheo trong khi suy xét như vậy, biết được như sau: “Ta có những pháp ác, bất thiện chưa được đoạn tận, nếu ta lỡ mệnh chung đêm nay, chúng có thể là chướng ngại cho ta”, thời này các Tỳ-kheo, Tỳ-kheo ấy, để đoạn tận các pháp ác, bất thiện ấy, cần phải tận lực tác động ước muốn, tinh tấn, tinh cần, nỗ lực, không có thói chuyển chánh niệm và tỉnh giác.

Ví như, này các Tỳ Kheo, áo bị cháy hay đầu bị cháy, thời để dập tắt áo ấy hay đầu ấy, cần phải tận lực tác động ước muốn, tinh tấn tinh cần nỗ lực, không có thói chuyển, chánh niệm và tỉnh giác. Cũng vậy, này các Tỳ-kheo, Tỳ-kheo ấy, để đoạn tận các ác, bất thiện pháp ấy, cần phải tận lực tác động ước muốn, tinh tấn, tinh cần, nỗ lực, không có thói chuyển, chánh niệm, và tỉnh giác.

Nếu Tỳ-kheo ấy, trong khi suy xét, biết được như sau: «Ta không có những pháp ác, bất thiện chưa đoạn tận, nếu ta lỡ mệnh chung đêm nay, chúng có thể là chướng ngại cho ta». Này các Tỳ-kheo, Tỳ-kheo ấy cần phải sống hoan hỷ hân hoan, ngày đêm cần phải học tập trong các thiện pháp.

Ở đây, này các Tỳ-kheo, Tỳ-kheo suy tư tương tự khi đêm vừa tàn và ngày vừa an trú.

Tỳ-kheo ấy cần phải suy xét cùng cách...

Này các Tỳ-kheo, niệm về chết tu tập như vậy làm cho sung mãn như vậy, được quả lớn, được lợi ích lớn, thể nhập vào bất tử, cứu cánh là bất tử.

Câu hỏi

1. Tâm tái tục có thể là tâm vô nhân không?
2. Có bao nhiêu loại tâm tái tục?
3. Có bao nhiêu loại tâm tái tục là quả bất thiện?
4. Yếu tố nào làm duyên cho tâm tái tục đồng sinh với trí tuệ?

Chương 12

CHỨC NĂNG CỦA TÂM HỘ KIẾP (BHAVANGA)

Có những thời điểm không có kinh nghiệm qua ngũ quan, không có suy nghĩ, không có tâm thiện hay bất thiện. Liệu những khoảnh khắc đó có tâm hay không? Ngay cả khi không có kinh nghiệm ngũ quan, và không có suy nghĩ, vẫn phải có tâm, nếu không sẽ không có đời sống. Loại tâm sinh và diệt tại các khoảnh khắc đó được gọi là *tâm hộ kiếp*, *bhavangacitta*. Bhavanga có nghĩa đen là “chất sống”, thường được dịch là “hữu phần” hay “hộ kiếp”. Tâm hộ kiếp duy trì sự tương tục trong một kiếp sống, để cái mà ta gọi là một chúng sinh duy trì sự tồn tại từ khoảnh khắc này sang khoảnh khắc khác. Đó là chức năng của tâm hộ kiếp

Ta có thể băn khoăn liệu các tâm hộ kiếp có sinh khởi thường xuyên hay không. Có vô số các tâm hộ kiếp sinh khởi tại những thời điểm không có kinh nghiệm qua ngũ quan, không có suy nghĩ, không có

tâm thiện hay bất thiện. Khi ta ngủ mơ, có các tâm thiện và bất thiện, nhưng ngay cả khi ta không mơ, vẫn có tâm. Đó là các khoảnh khắc của tâm hộ kiếp. Và ngay khi ta thức, cũng có vô số các tâm hộ kiếp sinh khởi. Chúng sinh khởi xen kẽ giữa các lộ trình tâm khác nhau. Ví dụ, có vẻ như cái nghe, sinh khởi ngay sau cái thấy, nhưng trên thực tế, có nhiều lộ trình tâm khác nhau và giữa các lộ trình đó là các tâm hộ kiếp.

Tâm hộ kiếp tiếp nối tâm đầu tiên của kiếp sống, tâm tái tục. Khi tâm tái tục diệt đi, nó làm duyên cho tâm thứ hai của kiếp sống đó. Tâm này là tâm hộ kiếp đầu tiên của một kiếp sống.

Tâm hộ kiếp là tâm quả. Đó là quả của nghiệp đã tạo ra tâm tái tục. Chỉ có một tâm tái tục trong một kiếp sống nhưng có vô vàn tâm hộ kiếp. Không chỉ tâm hộ kiếp đầu tiên, mà tất cả các tâm hộ kiếp khác sinh khởi trong suốt một kiếp sống đều là quả của nghiệp đã tạo ra tâm tái tục của kiếp sống ấy.

Tâm hộ kiếp là cùng một loại tâm với tâm tái tục. Có mười chín loại tâm tái tục và vì thế có mười chín loại tâm hộ kiếp. Nếu tâm tái tục là quả bất thiện, trong trường hợp tái sinh vào cõi khổ, tất cả các tâm hộ kiếp đều là các quả bất thiện. Nếu tâm tái tục là tâm quả thiện vô nhân, trong trường hợp người bị khuyết tật bẩm sinh, tất cả các tâm hộ kiếp của kiếp sống ấy cũng là tâm quả thiện vô nhân. Nếu tâm tái tục là quả hữu nhân (sinh khởi cùng với các nhân tịnh hảo), tâm hộ kiếp cũng là quả hữu nhân. Tất cả các

tâm hộ kiếp trong một kiếp sống đều cùng loại với tâm tái tục của kiếp sống đó, chúng có cùng các nhân và các tâm sở đồng sinh. Nếu một người sinh với hai nhân, vô tham và vô sân, nhưng không hợp với trí, tất cả các tâm hộ kiếp cũng chỉ có hai nhân. Người ấy có thể vun bồi trí tuệ, nhưng không thể giác ngộ trong kiếp đó. Nếu một người được sinh với tam nhân, có nghĩa là với vô tham, vô sân và trí tuệ, tất cả các tâm hộ kiếp đều đi kèm với ba nhân tịnh hảo này. Vì thế, người ấy sẽ có xu hướng vun bồi trí tuệ và có thể đạt được giác ngộ trong kiếp sống đó nếu phát triển con đường Bát Chánh Đạo. Nếu một người tái sinh với thọ hỷ, tất cả các tâm hộ kiếp của kiếp sống đó sẽ đồng sinh với thọ hỷ.

Mỗi tâm đều có một đối tượng và các tâm hộ kiếp cũng có đối tượng. Cái thấy bắt cảnh là đối tượng thị giác, cái nghe bắt âm thanh làm đối tượng còn tâm hộ kiếp không sinh khởi trong lộ trình tâm, và vì vậy bắt đối tượng khác với các đối tượng được kinh nghiệm qua ngũ môn và ý môn. Tâm hộ kiếp là tâm cùng một loại với tâm tái tục nên cũng kinh nghiệm cùng đối tượng với tâm tái tục.

Như đã nói trong chương 10, tâm tái tục kinh nghiệm cùng một đối tượng với các tâm thiện và bất thiện sinh khởi ngay trước tâm tử của kiếp sống trước. Nếu nghiệp bất thiện tạo ra tâm tái tục, sẽ có tái sinh vào nơi khổ cảnh. Khi ấy, các tâm bất thiện sinh khởi ngay trước tâm tử sẽ kinh nghiệm đối tượng bất

khả ái. Tâm tái tục của kiếp sau tiếp nối tâm tử, kinh nghiệm cùng đối tượng bất khả ái đó. Nếu nghiệp thiện tạo tâm tái tục, sẽ có tái sinh vào nơi nhàn cảnh. Khi ấy, các tâm thiện sinh khởi ngay trước tâm tử sẽ kinh nghiệm một đối tượng khả ái. Cho dù đối tượng của các tâm thiện hay bất thiện cuối cùng của kiếp trước là gì, tâm tái tục của kiếp sống tiếp theo sẽ kinh nghiệm cùng một đối tượng thế ấy. Tâm tái tục được tiếp nối bởi tâm hộ kiếp của kiếp sống đó và tâm này kinh nghiệm cùng một đối tượng với tâm tái tục. Hơn nữa, tất cả các tâm hộ kiếp của một kiếp sống đều kinh nghiệm cùng một đối tượng ấy.

Trong *Thanh Tịnh Đạo* (XIV, 114) có mô tả về tâm hộ kiếp:

Khi tâm tái tục đã diệt, thì lúc đó, bất kể loại tâm tái tục là loại nào, nó sẽ được tiếp nối bởi loại tâm tương tự, là quả của cùng một nghiệp, kể như là tâm hộ kiếp với cùng đối tượng, và rồi lại vẫn cùng loại tâm ấy.

Và chừng nào không có loại tâm nào khác khởi lên ngăn dòng tương tục, thì chúng cứ sinh khởi bất tận trong những thời gian ngủ say không mộng寐, vv. như dòng chảy của một con sông.

(Bản dịch của dịch giả)

Các tâm hộ kiếp như một dòng chảy của một con sông và bị đứt quãng khi một đối tượng xuất hiện qua một trong các ngũ môn hoặc ý môn. Khi các tâm của

lộ trình qua ngũ môn hay ý môn đã diệt đi, lại có các dòng tâm hộ kiếp.

Khi một đối tượng tiếp xúc với một trong năm giác quan, dòng tâm hộ kiếp bị đứt quãng và có kinh nghiệm ngũ quan. Tuy thế, không phải kinh nghiệm ngũ quan xảy ra ngay lập tức. Ví dụ, khi âm thanh in dấu lên nhĩ căn, không phải là có cái nghe sinh khởi ngay. Vẫn còn một số tâm hộ kiếp sinh và diệt trước khi ngũ môn hướng tâm hướng tới âm thanh qua nhĩ môn và cái nghe sinh khởi. Tâm hộ kiếp không thực hiện chức năng hướng đến âm thanh, cái in dấu lên nhĩ căn. Các tâm hộ kiếp không kinh nghiệm âm thanh. Chúng có chức năng duy trì sự liên tục của đời sống và chúng kinh nghiệm đối tượng riêng, cũng là đối tượng của tâm tái tục. Cho dù các tâm hộ kiếp không kinh nghiệm âm thanh in dấu lên nhĩ căn, nó có thể bị ảnh hưởng, “xáo động” bởi âm thanh và rồi dòng tâm hộ kiếp bị đứt quãng, sau đó âm thanh sẽ được kinh nghiệm bởi tâm sinh khởi trong lộ trình nhĩ môn. Ta có thể băn khoăn, làm sao tâm hộ kiếp kinh nghiệm đối tượng riêng của nó lại có thể bị “tác động” bởi một đối tượng in dấu lên một trong các căn môn. Mỗi tâm chỉ kinh nghiệm một đối tượng ở một thời điểm, nhưng tâm hộ kiếp vẫn có thể bị ảnh hưởng bởi một đối tượng in dấu lên một trong các căn môn. Phụ chú giải (sớ giải) của *Thanh Tịnh Đạo*, cuốn *Paramattha Mañjūsa* (478, xem *Thanh Tịnh Đạo* XIV, 115, chú thích số 46) giải thích điều này bằng một ví dụ:

...Nhưng làm thế nào mà có sự xáo động (chuyển động) của dòng hộ kiếp vốn trở vào cái khác? Bởi vì có sự liên đới. Và đây là ví dụ: khi những hạt đường được để trên mặt trống và người ta gõ vào một trong số các hạt đường, một con ruồi đậu trên một hạt đường khác sẽ chuyển động.

Khi một sắc in dấu lên một trong ngũ quan, có một sát na tâm hộ kiếp đầu tiên sinh khởi và diệt đi, được đặt tên là *hộ kiếp quá khứ, aṭṭa-bhavanga*. Tâm này được tiếp nối bởi tâm *hộ kiếp rung động, bhavanga calana*. Được gọi như vậy vì nó bị đối tượng làm xáo động, mặc dù nó không kinh nghiệm đối tượng ấy. Tâm hộ kiếp cuối của dòng tâm hộ kiếp, trước khi ngũ môn hướng tâm hướng tới đối tượng là *tâm hộ kiếp dứt dòng, bhavangaupaccheda*.

Các tên khác nhau chỉ các tâm hộ kiếp này không thể hiện các chức năng khác nhau; các tâm hộ kiếp chỉ có chức năng duy trì sự tương tục trong đời sống của một chúng sinh. Các tên gọi khác nhau nhằm để chỉ rằng chúng là các tâm hộ kiếp cuối cùng trước khi dòng tâm hộ kiếp bị ngắt quãng và một đối tượng mới in dấu lên một trong các căn môn được kinh nghiệm bởi một lộ trình tâm. Khi tâm hộ kiếp dứt dòng đã sinh khởi và diệt đi, một lộ trình tâm qua ngũ môn kinh nghiệm đối tượng ngũ quan có thể bắt đầu. Khi lộ trình ngũ môn đã chấm dứt, dòng tâm hộ kiếp lại được nối lại và theo cách vậy, chuỗi các tâm tiếp nối nhau trong cuộc đời của chúng ta không bị ngắt quãng. Đối tượng in dấu lên ngũ môn sau đó được

kinh nghiệm qua ý môn. Tuy vậy, giữa các lộ trình tâm ở ngũ môn và ý môn có các tâm hộ kiếp. Khi các tâm trong lộ trình ý môn đã diệt đi, dòng tâm hộ kiếp lại được tiếp tục.

Đối tượng được kinh nghiệm qua ngũ môn là sắc. Sắc sinh và diệt đi nhưng nó không diệt nhanh như danh. Một sắc in dấu lên một trong ngũ căn có thể được kinh nghiệm bởi nhiều tâm tiếp nối nhau trong một lộ trình. Ví dụ, khi có sắc là âm thanh in dấu lên nhĩ căn, nó có thể được kinh nghiệm bởi các tâm sinh khởi trong lộ trình nhĩ môn. Trước khi lộ trình đó bắt đầu, có các tâm hộ kiếp. Các tâm hộ kiếp cuối cùng trước khi âm thanh có thể được kinh nghiệm bởi các tâm của lộ trình nhĩ môn là:

- hộ kiếp quá khứ, *atīta-bhavanga*
- hộ kiếp rung động, *bhavanga-calana*
- hộ kiếp dứt dòng, *bhavangupaccheda*

Khi dòng tâm hộ kiếp đã tạm ngừng, *nhĩ môn hướng tâm, sota-dvārāvajjana-citta*, hướng đến đối tượng qua nhĩ môn. Các tâm tiếp nối nó trong lộ trình ấy thực hiện chức năng riêng của chúng và kinh nghiệm âm thanh trước khi nó diệt đi. Chú giải đã xác định tuổi thọ của sắc kéo dài mười bảy sát-na tâm. Con số mười bảy cần phải được xem ở đây như là một khái niệm tương đối⁴¹. Số tâm trong một lộ trình đầy

⁴¹ Xem thêm cuốn “Nghiên cứu Vi Diệu Pháp”, Vấn đề thời gian của đại đức Nyanaponika.

đủ, bao gồm cả ba tâm hộ kiếp sinh khởi trước khi sắc được kinh nghiệm là mười bảy. Trong chương 15, tôi sẽ bàn chi tiết hơn về tất cả các tâm sinh khởi trong một lộ trình. Trong một lộ trình, mỗi tâm đảm nhận chức năng riêng của chúng khi kinh nghiệm cùng một sắc vẫn chưa diệt đi. Vì vậy tuổi thọ của sắc được tính là bằng mười bảy sát-na tâm tiếp nối nhau trong một lộ trình⁴². Ta không thể đếm những khoảnh khắc này, ta không thể hình dung được sự ngắn ngủi của một lộ trình tâm; tâm tồn tại chớp thì hơn cả một ánh chớp.

Một lộ trình tâm không phải lúc nào cũng đầy đủ. Khi sắc in dấu lên một trong các căn, có thể có trường hợp có nhiều hơn một sát-na hộ kiếp quá khứ trước khi có tâm hộ kiếp rung động và rồi hộ kiếp dứt dòng; khi ấy, sắc in dấu lên một trong các căn không thể tồn tại cho đến khi lộ trình hoàn tất bởi vì tuổi thọ của nó không thể dài hơn mười bảy sát-na tâm. Ví dụ, một lộ trình tâm có thể bị ngắt quãng sau xác định tâm, khi ấy không có tâm thiện hay bất thiện trong lộ trình ấy⁴³. Cũng có trường hợp là tâm hộ kiếp quá khứ được tiếp nối bởi tâm hộ kiếp rung động, tâm này bị sắc khuấy động, nhưng rồi sắc diệt đi mất. Khi ấy không có tâm hộ kiếp dứt dòng và vì thế lộ trình tâm không thể bắt đầu. Một ví dụ khác, âm thanh có thể in dấu lên Nhĩ

⁴² Chú giải tính tuổi thọ của sắc là mười sáu hay mười bảy sát-na tâm. Mặc dù kinh điển không liệt kê hẳn các con số này, vẫn có tham chiếu tới các lộ trình tâm khác nhau đảm nhận các chức năng riêng khi kinh nghiệm đối tượng, như tôi đã giải thích trong phần lời bạt.

⁴³ Theo *Chú Giải Bộ Pháp Tụ* II, Quyển I, Phần X, Chương 2, 269, trong trường hợp này, đối tượng được coi là yếu.

căn, và rồi tâm hộ kiếp quá khứ sinh khởi, tiếp nối bởi tâm hộ kiếp rung động. Tuy thế, tâm hộ kiếp dứt dòng không sinh khởi và vì vậy, dòng tâm hộ kiếp không bị đứt quãng và lộ trình nhĩ môn không được bắt đầu. Khi ấy âm thanh không thể được nghe.

Khi một lộ trình tâm bắt đầu, sắc in dấu lên ngũ môn được kinh nghiệm. Khi lộ trình tâm kinh nghiệm một sắc như đối tượng thị giác hay âm thanh kết thúc, đối tượng đó cũng diệt đi. Tâm tiếp nối nhau cực kỳ nhanh và ngay sau khi lộ trình tâm qua ngũ môn chấm dứt, lộ trình tâm qua ý môn bắt đầu. Các tâm thuộc lộ trình ý môn nối tiếp lộ trình ngũ môn kinh nghiệm sắc vừa diệt đi qua ý môn. Tuy nhiên, trước khi lộ trình ý môn bắt đầu thì có các tâm hộ kiếp. Các tâm hộ kiếp sinh khởi xen kẽ giữa các lộ trình tâm khác nhau. Hai tâm hộ kiếp cuối sinh khởi trước ý môn hướng tâm là tâm hộ kiếp rung động và hộ kiếp dứt dòng⁴⁴. Sau đó, ý môn hướng tâm hướng đến đối tượng qua ý môn và được tiếp nối bởi bảy tâm thiện hay bất thiện (trong trường hợp chưa đạt quả vị A-la-hán)⁴⁵.

Tóm tắt lại những tâm này, chúng là:

1. Tâm hộ kiếp rung động (*bhavanga-calana*), tâm hộ kiếp dứt dòng (*bhavigupaccheda*)
2. Ý môn hướng tâm, *mano-dvārāvajjana-citta*

⁴⁴ Hộ kiếp quá khứ, sát na tâm sinh khởi trước hộ kiếp rung động và hộ kiếp dứt dòng trong lộ trình ngũ môn không được tính ở đây, trước khi lộ trình ý môn bắt đầu.

⁴⁵ Điều này sẽ được giải thích kỹ hơn trong chương 14.

3. Bảy tâm bất thiện hoặc thiện (hay đối với các vị A-la-hán là tâm duy tác).

Khi lộ trình ý môn kết thúc, dòng tâm hộ kiếp lại tiếp tục cho tới khi có một lộ trình tâm khác kinh nghiệm đối tượng qua ngũ môn hay ý môn. Có vô số tâm hộ kiếp sinh khởi trong suốt cuộc đời của ta, giữa các lộ trình tâm kinh nghiệm đối tượng qua một trong các ngũ môn hoặc ý môn.

Ý môn là gì? Nó khác với ngũ môn. “Môn” là phương tiện qua đó tâm kinh nghiệm đối tượng. Ngũ môn là các sắc sau: nhãn căn, nhĩ căn, tỷ căn, thiệt căn và thân căn. Thân căn ở trên khắp cơ thể. Những sắc này là phương tiện qua đó đối tượng ngũ dục được kinh nghiệm. Ý môn không phải là một trong những sắc này. Để hiểu được ý môn là gì, ta cần suy xét xem tâm đầu tiên trong lộ trình ý môn là tâm nào. Tâm đảm nhận chức năng hướng tâm đến đối tượng này là ý môn hướng tâm. Nó không hướng tới đối tượng qua một trong ngũ môn mà qua ý môn. Ý môn phải là danh, nó là một tâm. Tâm sinh trước ý môn hướng tâm chính là ý môn, nó là phương tiện qua đó các tâm thuộc lộ trình ý môn tiếp nhận đối tượng, bắt đầu với ý môn hướng tâm. Tâm sinh trước ý môn hướng tâm là tâm hộ kiếp dứt dòng và nó chính là ý môn mà qua đó ý môn hướng tâm hướng đến đối tượng. Nó chính là cửa vào cho các tâm tiếp theo của lộ trình.

Tìm hiểu về các lộ trình ngũ môn và ý môn khác nhau diễn tiến do các duyên của chúng giúp ta thấy rõ

các pháp chỉ là các yếu tố không thể kiểm soát, không phải là tự ngã. Ví dụ ta có thể bị mê đắm bởi âm thanh du dương. Cái mà ta cho là một quãng dài của âm thanh nghe được thực chất là nhiều khoảnh khắc ngắn ngủi khác nhau. Ngay cả khi ta chưa biết âm thanh tới từ đâu, là loại âm thanh nào, nó đã được kinh nghiệm qua ý môn, bởi tâm tiếp nối nhau vô cùng nhanh, sinh và diệt liên tục. Âm thanh cũng không kéo dài, nó diệt đi ngay lập tức.

Ta đọc trong *Tương Ứng Bộ Kinh* (IV. *Tương Ứng Sáu Xứ, Tương Ứng Xứ, Năm mươi kinh thứ tư, Chương IV. Phẩm rắn độc, 205. Đàn tỳ bà*) rằng đức Phật dạy các tỳ kheo:

Ví như, này các Tỳ-kheo, một vị vua hay đại thân của vua từ trước chưa từng được nghe tiếng đàn tỳ bà, nay được nghe tiếng đàn tỳ bà, vị ấy nói: “Này Bạn, tiếng ấy là tiếng gì, khả ái như vậy, khả lạc như vậy, mê ly như vậy, say đắm như vậy, hấp dẫn như vậy?”

Họ nói với vị ấy: “Thưa Tôn giả, đây là đàn tỳ bà, với tiếng khả ái như vậy, mê ly như vậy, khả lạc như vậy, say đắm như vậy, hấp dẫn như vậy”.

Vị ấy nói như sau: “Hãy đi và đem đàn tỳ bà ấy về cho ta”.

Họ đem đàn tỳ bà về cho vị ấy, và nói như sau: “Thưa Tôn giả, đàn tỳ bà này với tiếng khả ái như vậy, khả lạc như vậy, mê ly như vậy, say đắm như vậy, hấp dẫn như vậy”.

Vị ấy bèn nói: “Thôi vừa rồi đối với ta về đàn tỳ bà này. Hãy đem tiếng lại cho ta”.

Họ thưa với vị ấy: “Thưa Tôn giả, cái này được gọi là đàn tỳ bà, gồm có nhiều thành phần, gồm có số lớn thành phần. Nhờ nhiều thành phần này nên đàn phát âm. Như duyên cái bầu, duyên cái da, duyên cái cán, duyên cái đầu, duyên cái dây, duyên cái cung, duyên nỗ lực thích nghi của người. Như vậy, thưa Tôn giả, cái này gọi là đàn tỳ bà, gồm có nhiều thành phần, gồm có số lớn thành phần. Nhờ gồm nhiều thành phần này nên đàn phát âm”.

Rồi vua ấy đập đàn tỳ bà ấy ra thành 10 mảnh, 100 mảnh; sau khi đập bể đàn tỳ bà ấy ra thành 10 mảnh, 100 mảnh, vị ấy chẻ thành từng miếng nhỏ; sau khi chẻ thành từng miếng nhỏ, vị ấy lấy lửa đốt; sau khi lấy lửa đốt, vị ấy vun lại thành đống tro; sau khi vun lại thành đống tro, vị ấy đem quạt đống tro lớn ấy trước làn gió mạnh, hay để chúng trôi theo dòng nước sông chảy mạnh.

Rồi vị ấy nói: “Thật là hạ liệt, cái gọi đàn tỳ bà này, dầu cho tỳ bà là cái gì. Ở đây, đại chúng thường phóng dật, bị hướng dẫn sai lạc”.

Cũng vậy, này các Tỳ-kheo, Tỳ-kheo quán sát sắc cho đến sở thú của sắc, quán sát thọ... quán sát tưởng... quán sát các hành... quán sát thức cho đến sở thú của thức. Trong tất cả quán sát này, không có cái gì là «Tôi», là «Của tôi», là «Tôi là» cả.

Câu hỏi

1. Tâm hộ kiếp sinh khởi tại những thời điểm nào?
2. Khi nào tâm hộ kiếp đầu tiên của một kiếp sống sinh khởi?
3. Tâm hộ kiếp có thể là tâm vô nhân không?
4. Tâm hộ kiếp có thể đi kèm với trí không?

Chương 13

CHỨC NĂNG CỦA TÂM

Mỗi tâm có chức năng riêng của nó; không có tâm nào sinh khởi mà không thực hiện một chức năng nào đó. Ví dụ, nghe và thấy là các chức năng của tâm. Ta thường không suy xét về nghe và thấy như là các chức năng, vì ta dính mắc vào cái tôi. Nếu muốn biết kỹ hơn về tâm, ta nên học về các chức năng khác nhau của chúng.

Chức năng được đảm nhận bởi tâm đầu tiên của một kiếp sống là chức năng tái tục. Tâm tái tục được tiếp nối bởi tâm hộ kiếp. Chức năng hộ kiếp là chức năng thứ hai của tâm. Tâm hộ kiếp duy trì sự liên tục của dòng tâm trong một kiếp sống. Chừng nào ta vẫn còn sống, các tâm hộ kiếp vẫn còn sinh và diệt khi không có các lộ trình tâm qua ngũ môn và ý môn. Tâm hộ kiếp sinh khởi giữa các lộ trình tâm kinh nghiệm đối tượng qua một trong sáu môn. Ví dụ, cái thấy và suy nghĩ về cái được thấy sinh khởi trong các lộ trình tâm khác nhau và phải có các tâm hộ kiếp giữa các lộ trình ấy.

Khi sắc in dấu lên một trong ngũ căn, dòng tâm hộ kiếp bị ngắt quãng. Sau một vài tâm hộ kiếp nữa sinh khởi và diệt đi, có *ngũ môn hướng tâm, pañca-dvārāvajjana-citta* sinh khởi. Ngũ môn hướng tâm là tâm đầu tiên của lộ trình tâm kinh nghiệm sắc đã in dấu lên một trong ngũ căn.

Ngũ môn hướng tâm thực hiện chức năng hướng đến đối tượng đã in dấu lên một trong ngũ căn. Nó hướng đến đối tượng qua môn tương ứng. Ngũ môn hướng tâm là tâm duy tác vô nhân.

Thanh Tịnh Đạo (XIV, 107) có mô tả liên quan đến ngũ môn hướng tâm (ý giới):

Ý giới có đặc tính làm tiền đạo cho nhãn thức, v.v. và nhận biết các đối tượng sắc thanh v.v... Nhiệm vụ nó là hướng tâm đến sắc pháp, v.v... Nó được biểu hiện là sự chạm xúc với các đối tượng ấy. Nhân gần của nó là sự gián đoạn dòng hữu phần tương tục. Nó chỉ tương ứng với xả.

Ngũ môn hướng tâm là “tiền đạo” vì nó sinh khởi trước ngũ song thức (nhãn thức, nhĩ thức...). Khi nó hướng đến đối tượng đã in dấu lên nhãn căn, nó hướng đến qua nhãn môn và là *nhãn môn hướng tâm, cakkhudvārāvajjana-citta*. Khi nó hướng đến đối tượng đã in dấu lên nhĩ căn, nó là *nhĩ môn hướng tâm, sota-dvārāvajjana-citta*. Ngũ môn hướng tâm được đặt tên theo căn môn qua đó nó hướng đến đối tượng. Ngũ môn hướng tâm sinh khởi vô số lần trong ngày nhưng ta không để ý đến nó. Khi có cái thấy,

nhãn môn hướng tâm (*cakkhu-dvārāvajjana-citta*) đã hướng đến đối tượng thị giác in dấu lên nhãn căn và đã diệt đi rồi. Khi có cái nghe hay một trong các thức còn lại, ngũ môn hướng tâm đã hướng đến đối tượng và đã diệt đi rồi.

Ngũ môn hướng tâm được tiếp nối bởi các tâm khác trong lộ trình ngũ môn kinh nghiệm cùng một đối tượng. Khi lộ trình đó kết thúc, đối tượng được kinh nghiệm qua ý môn. Đầu tiên, sẽ có các tâm hộ kiếp, rồi ý môn hướng tâm thực hiện chức năng hướng đến [đối tượng] qua ý môn.

Như vậy, có hai loại tâm thực hiện chức năng *hướng đến đối tượng*, *avajjana-kicca*: ngũ môn hướng tâm hướng đến đối tượng qua một trong ngũ môn và ý môn hướng tâm hướng đến đối tượng qua ý môn. Ý môn hướng tâm là tâm duy tác vô nhân. Nó không đi kèm với nhân bất thiện hay thiện. Sau khi nó đã hướng đến đối tượng, nó sẽ được tiếp nối bởi các tâm thiện hay bất thiện.

Khi đối tượng thị giác in dấu lên nhãn căn, nhãn môn hướng tâm hướng đến đối tượng thị giác thông qua nhãn môn. Khi nhãn môn hướng tâm đã diệt đi, nó được tiếp nối bởi *nhãn thức*, *cakkhu-vinñāna*. *Chức năng thấy*, *dassana-kicca*, được thực hiện bởi nhãn thức. Cái thấy là quả. Nó là quả của một nghiệp thiện hoặc bất thiện. Ta tái sinh để nhận các quả của nghiệp: thấy, nghe và kinh nghiệm đối tượng qua các căn môn khác.

Tâm thực hiện chức năng thấy chỉ thấy đối tượng thị giác. Tâm này không thích hoặc ghét, nó là tâm quả vô nhân. Nó cũng không nghĩ về đối tượng. Nếu không phát triển hiểu biết đúng, ta sẽ không nhận ra rằng tâm chỉ thấy đối tượng thị giác khác với tâm thích hay ghét đối tượng và khác với tâm để ý đến hình dáng. Vì tích lũy vô minh và tà kiến, ta không nhận ra sự vô thường của tâm vốn sinh và diệt ngay sau khi sinh khởi và được tiếp nối bởi một tâm khác, một thực tại khác.

Chỉ có hai loại tâm có thể thực hiện chức năng thấy: nhãn thức quả bất thiện và nhãn thức quả thiện.

Khi âm thanh đã in dấu lên nhĩ căn và nhĩ môn hướng tâm đã diệt đi thì nhĩ thức sinh khởi. *Chức năng nghe, savana-kicca* là một chức năng khác. Nghe là quả vô nhân. Hai loại tâm thực hiện chức năng nghe: một tâm quả thiện và một tâm quả bất thiện.

Một chức năng khác của tâm là *chức năng ngửi, ghāyana-kicca*. Hai tâm quả vô nhân có thể thực hiện chức năng này: một tâm quả thiện và một tâm quả bất thiện.

Có hai loại tâm vô nhân có thể thực hiện *chức năng nếm, sāvāna-kicca*: một tâm là tâm quả thiện và một là tâm quả bất thiện. Khi tâm thực hiện chức năng nếm, ví dụ, vị ngọt và mặn, nó chỉ nếm, nó không biết tên của vị. Các tâm biết tên gọi của vị sinh khởi sau đó.

Chức năng kinh nghiệm đối tượng xúc chạm qua

thân - *chức năng xúc chạm, phusana-kicca* là một chức năng khác của tâm. Khi một đối tượng xúc chạm in dấu lên thân căn, ngũ môn hướng tâm hướng tới đối tượng qua thân căn. Nó được tiếp nối bởi *thân thức, kāya-viññāṇa*, tâm thực hiện chức năng kinh nghiệm đối tượng xúc chạm qua thân căn. Hai loại tâm quả vô nhân thực hiện chức năng này: một là tâm quả thiện và một tâm quả bất thiện. Các đối tượng kinh nghiệm bởi thân thức là các sắc sau:

- Địa đại (được kinh nghiệm dưới dạng cứng hoặc mềm)
- Hoả đại (được kinh nghiệm dưới dạng nóng hoặc lạnh)
- Phong đại (được kinh nghiệm dưới dạng chuyển động hay căng chùng)

Các đối tượng này được kinh nghiệm qua môn là sắc thân căn. Sắc này có khả năng tiếp nhận đối tượng xúc chạm và nó tồn tại ở khắp nơi trên thân, trừ những chỗ không có cảm giác.

Như vậy, các chức năng được thực hiện bởi ngũ song thức là:

- Chức năng thấy (*dassana-kicca*)
- Chức năng nghe (*savana-kicca*)
- Chức năng ngửi (*ghāyana-kicca*)
- Chức năng nếm (*sāyana-kicca*)
- Chức năng xúc chạm (*phusana kicca*)

Thấy, nghe, ngửi, nếm, xúc chạm là các chức năng khác nhau, được thực hiện bởi tâm chứ không phải bởi một tự ngã nào. Những tâm ấy sinh khởi do các duyên riêng của chúng. Để nhắc nhở chúng ta về sự thật này, đức Phật đã giảng về cách thức tâm kinh nghiệm đối tượng qua ngũ môn và qua ý môn. Ngài chỉ ra các duyên khác nhau cho tâm sinh khởi và sự vô thường của những duyên ấy. Vì các duyên là vô thường, tâm không thể thường hằng được.

Ta đọc trong *Tương Ứng Bộ Kinh* (IV. *Thiên Sáu Xứ, Tương Ứng Sáu Xứ, Năm mươi kinh thứ hai, IV. Phẩm Channa, 93. Cả hai*) rằng đức Phật giảng cho các chư vị tỳ kheo:

Do duyên cả hai, này các Tỳ-kheo, thức hiện hữu. Này các Tỳ-kheo, thế nào là do duyên cả hai, thức hiện hữu?

Do duyên mắt và các sắc, khởi lên nhãn thức. Mắt là vô thường, biến hoại, tự tánh đối khác. Các sắc là vô thường, biến hoại, tự tánh đối khác. Như vậy, cả hai này là biến động, tiêu tan, vô thường, biến hoại, tự tánh đối khác.

Nhãn thức là vô thường, biến hoại, tự tánh đối khác. Do nhân nào, do duyên nào, nhãn thức khởi lên; nhân ấy, duyên ấy là vô thường, biến hoại, tự tánh đối khác. Này các Tỳ-kheo, nhãn thức này khởi lên từ một duyên vô thường, từ đâu sẽ thành thường còn được?

Này các Tỳ-kheo, sự hợp hội, tụ tập, hòa hợp của

ba pháp này⁴⁶, này các Tỳ-kheo, đây gọi là nhãn xúc. Nhãn xúc cũng vô thường, biến hoại, tự tánh đối khác. Do nhân nào, do duyên nào, nhãn xúc khởi lên; nhân ấy, duyên ấy là vô thường, biến hoại, tự tánh đối khác. Này các Tỳ-kheo, nhãn xúc này khởi lên từ một duyên vô thường, từ đâu sẽ trở thành thường còn được?

Do xúc nên có cảm thọ, do xúc nên có tư lường, do xúc nên có hay biết. Ở đây, các pháp này là biến động, tiêu tan, vô thường, biến hoại, tự tánh đối khác...

Tương tự như vậy đối với các môn khác.

Trong lộ trình tâm, ngũ song thức được tiếp nối bởi *tiếp nhận tâm, sampaticchana-citta*. Tâm này thực hiện *chức năng tiếp nhận*, tiếp nhận đối tượng sau khi ngũ song thức đã diệt đi. Tiếp nhận tâm là tâm quả vô nhân. Có hai loại tâm thực hiện chức năng này: một tâm quả thiện và một tâm quả bất thiện.

Nghiệp không chỉ tạo ngũ song thức và tiếp nhận tâm, nó cùng tạo suy đạt tâm, *santīraṇa-citta*, tiếp nối ngay sau tiếp nhận tâm. Trong lộ trình ngũ môn, suy đạt tâm thực hiện chức năng thẩm sát (suy đạt) đối tượng, nó là tâm quả vô nhân. Chức năng suy đạt đối tượng là một chức năng khác của tâm, khác với chức năng thấy, nghe, ngửi, nếm, xúc chạm, và cũng khác với chức năng tiếp nhận.

⁴⁶ Đó là: mắt, đối tượng thị giác và nhãn thức.

Như đã thấy ở chương 9, có ba loại suy đạt tâm có thể làm nhiệm vụ thẩm sát, suy xét đối tượng:

1. Suy đạt tâm là tâm quả bất thiện, đồng sinh với thọ xả

2. Suy đạt tâm là tâm quả thiện, đồng sinh với thọ xả

3. Suy đạt tâm là tâm quả thiện, đồng sinh với thọ hỷ (trong trường hợp đối tượng đặc biệt khả ái).

Suy đạt tâm được tiếp nối bởi xác định tâm. *Xác định, votthapana*, là một chức năng khác của tâm. Xác định tâm xác định đối tượng trong lộ trình ngũ môn. Sau khi đã xác định đối tượng, nó được tiếp nối bởi luồng tâm thiện hay bất thiện. Xác định tâm không phải là tâm quả, cũng không phải là tâm thiện hay bất thiện mà là tâm duy tác vô nhân. Duyên cho tâm này sinh khởi khác với các duyên cho suy đạt tâm sinh khởi vì suy đạt tâm vốn được tạo bởi nghiệp. Như ta đã đọc ở các chương trước, tâm đảm nhận chức năng xác định chính là loại tâm duy tác vô nhân có tên gọi là ý môn hướng tâm. Ý môn hướng tâm thực hiện hai chức năng: trong lộ trình ý môn, nó làm nhiệm vụ hướng tới đối tượng qua ý môn, và trong lộ trình ngũ môn, nó thực hiện chức năng xác định và vì vậy có thể được gọi theo chức năng của nó là “xác định tâm”.

Tâm kinh nghiệm đối tượng khả ái hoặc bất khả ái qua ngũ môn và ý môn. Nếu ai đó đã tích lũy rất nhiều tham và sân, tâm căn tham sẽ dễ sinh khởi khi

có đối tượng khả ái và tâm sân căn sẽ dễ sinh khởi khi đối tượng là bất khả ái. Ở những khoảnh khắc ấy, có “phi như lý tác ý” (tác ý không chân chánh, hay hướng tâm không chân chánh) với đối tượng. Những tâm này sinh khởi do duyên, chúng không phải là ngã, và không kiểm soát được.

Ta dễ cho rằng trong các lộ trình tâm, các tâm quả bất thiện kinh nghiệm đối tượng bất khả ái sẽ được tiếp nối bởi các tâm bất thiện, bởi lẽ ta thường bị ngự trị bởi đối tượng được kinh nghiệm. Nhưng nếu có “như lý tác ý”, sẽ không có sân đối với các đối tượng bất khả ái. Các tâm thiện và bất thiện sinh khởi vì các duyên hoàn toàn khác với các duyên của tâm quả. Các tâm quả thiện và bất thiện là quả của nghiệp. Ta mong kiểm soát được các tâm quả, nhưng điều đó là không thể. Khi đến thời điểm các tâm quả bất thiện trở, ta không thể ngăn nó sinh khởi. Ta nên hiểu rằng cuộc sống của chúng ta chỉ là danh và sắc, sinh khởi do duyên và diệt đi ngay. Nếu ta thực sự hiểu được tâm quả như nó là: chỉ là một sát-na tâm sinh khởi rồi diệt ngay, ta sẽ bớt sân với những đối tượng bất khả ái mà mình kinh nghiệm.

Ta có thể bản khoản liệu có cần phải biết chi tiết về các tâm và các chức năng của chúng. Biết về tâm thiện và bất thiện vẫn chưa đủ sao? Ngoài tâm thiện và bất thiện, ta cũng nên biết về các loại tâm khác, chúng đảm nhận các chức năng khác nhau trong lộ trình tâm và sinh khởi do các duyên khác nhau. Khi

đó, sẽ có thêm hiểu biết về sự thật là không có ai điều khiển sự sinh khởi của một tâm nhất định nào đó tại mỗi thời điểm cụ thể. Không có một tự ngã nào quyết định cho các tâm thiện sinh khởi. Mỗi người đều có các tích lũy riêng và vì thế, khi một đối tượng xuất hiện, sẽ có sự sinh khởi của các tâm thiện hoặc bất thiện trong lộ trình tâm tùy theo tích lũy. Ví dụ, khi ngửi thấy mùi thức ăn thơm ngon, có người sẽ có tâm bất thiện trong khi người khác lại có tâm thiện. Những người thích đồ ăn sẽ thường có tâm tham căn. Trong trường hợp ai đó có nhiều tích lũy bố thí, tâm thiện có thể sinh khởi khi người ấy ngửi thấy mùi thức ăn. Người ấy có thể mong muốn dâng đồ ăn cho chư tăng. Trong khi đó, có thể có người lại có sinh khởi tâm thiện kèm với trí tuệ, nhận ra rằng mùi chỉ là một loại sắc, chứ không phải là một “cái gì đó”, vô thường và vô ngã.

Thông qua tìm hiểu Giáo pháp, và trên tất cả, qua sự phát triển “minh sát tuệ”, trí hiểu về các pháp chân đế, sẽ có duyên để các tâm thiện sinh khởi và có “như lý tác ý” đến đối tượng. Khi đó, bất kể đối tượng là khả ái hay bất khả ái, xác định tâm trong lộ trình ngũ môn có thể được tiếp nối bởi các tâm thiện, và trong lộ trình ý môn, sau khi ý môn hướng tâm đã hướng đến đối tượng, sẽ có các tâm thiện sinh khởi. Nếu có thể có như lý tác ý tại khoảnh khắc này, sẽ có thêm duyên cho như lý tác ý trong tương lai.

Các tâm thiện và bất thiện sẽ phải sinh khởi vì ta đã

tích lũy cả thiện và bất thiện. Ta thường có xu hướng đổ lỗi cho thế giới khi có sự sinh khởi của các phiền não, vì chúng ta không biết rằng phiền não được tích lũy trong tâm. Phiền não không nằm trong các đối tượng xung quanh ta. Ai đó có thể mong không có sáu căn để không có phiền não. Tuy nhiên, cách duy nhất để diệt trừ phiền não là biết các thực tại xuất hiện qua sáu căn. Ta đọc trong *Tương Ưng Bộ Kinh* (IV. *Thiên Sáu Xứ, Tương Ưng Sáu Xứ, Năm mươi kinh thứ tư, III. Phẩm Biến*, 194. *Với lửa cháy*) rằng đức Phật nói với các chư tỳ kheo:

Này các Tỳ-kheo, Ta sẽ giảng cho các Ông về pháp môn lửa cháy, pháp môn Chánh pháp. Hãy lắng nghe. Và này các Tỳ-kheo, thế nào là pháp môn lửa cháy, pháp môn Chánh pháp?

Thật tốt hơn, này các Tỳ-kheo, nếu nhĩ căn bị hủy hoại với một cây kim bằng sắt nung đỏ, hừng cháy, rục cháy, cháy lửa ngọn. Như vậy, không có chấp thủ tướng riêng, không chấp thủ tướng chung đối với các sắc do mắt nhận thức, này các Tỳ-kheo, thức có thể vững trú, kiên trú, bị trôi buộc bởi vị ngọt tướng chung hay bị trôi buộc bởi vị ngọt tướng riêng. Trong thời gian ấy, nếu mệnh chung, thời sự kiện này xảy ra: Đi thác sanh vào một trong hai sanh thú này: địa ngục hay bàng sanh.

Này các Tỳ-kheo, do thấy nguy hiểm này, Ta nói như vậy: Thật tốt hơn, này các Tỳ-kheo, nếu nhĩ căn bị hủy hoại với một cái dùi bằng sắt nung đỏ, hừng cháy, rục cháy, cháy lửa ngọn ... nếu tỳ

căn bị phá hủy với một cái kềm sắc bén, bị hừng cháy... nếu thiệt căn bị hủy hoại với một con dao sắc bén hừng cháy, rọc cháy, cháy lửa ngọn... nếu thân căn bị hủy hoại với một cái kiếm sắc bén, hừng cháy, rọc cháy, cháy lửa ngọn...

Này các Tỳ-kheo, do thấy nguy hiểm này, Ta nói như vậy: Thật tốt hơn là nằm ngủ*. Nằm ngủ, Ta nói rằng là trống không đối với các loài có sinh mạng. Ta nói rằng là vô quả đối với các loài có sanh mạng. Ta nói rằng là mù mờ đối với các loài có sanh mạng. Vì rằng nếu ngủ, thời không có suy nghĩ những vấn đề để có thể bị những vấn đề tư duy chinh phục, để có thể phá hòa hợp Tăng. Này các Tỳ-kheo, thấy sự trống không của nằm ngủ và sự nguy hiểm của tỉnh thức, Ta nói như vậy.

Ở đây, này các Tỳ-kheo, vị Đa văn Thánh đệ tử suy nghĩ như sau: “Hãy dừng lại, chớ để nhãn căn bị hủy hoại với một cây kim bằng sắt nung đỏ, hừng cháy, rọc cháy, cháy lửa ngọn. Ta hãy tác ý như sau: ‘Đây, mắt là vô thường. Các sắc là vô thường. Nhãn thức là vô thường. Nhãn xúc là vô thường. Phạm duyên nhãn xúc khởi lên cảm thọ gì, lạc thọ, khổ thọ, hay bất khổ bất lạc thọ; cảm thọ ấy là vô thường’...”

Thấy vậy, này các Tỳ-kheo, vị Đa văn Thánh đệ tử nhàm chán đối với mắt, nhàm chán đối với các sắc, nhàm chán đối với nhãn thức, nhàm chán đối với nhãn xúc... Do nhàm chán, vị ấy ly tham. Do ly tham, vị ấy được giải thoát. Trong sự giải

thoát, trí khởi lên biết rằng: “Ta đã được giải thoát”. 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”.

Này các Tỳ-kheo, đây là pháp môn lửa cháy. Đây là pháp môn Chánh pháp.

Bài kinh nhắc nhở chúng ta chánh niệm tại khoảnh khắc hiện tại, khi thấy, nghe, ngửi, nếm, xúc chạm hay kinh nghiệm đối tượng qua ý môn. Những khoảnh khắc đó là các chức năng, và được thực hiện bởi các tâm, vốn không tồn tại kéo dài.

Câu hỏi

1. Tâm nào trong lộ trình ngũ môn xác định đối tượng trước khi được tiếp nối bởi các tâm thiện hoặc bất thiện? Nó là tâm hữu nhân hay vô nhân?

2. Tâm nào sinh trước tâm thiện hay bất thiện trong lộ trình ý môn? Chức năng của nó là gì?

3. Tâm sinh khởi trước tâm thiện và bất thiện trong lộ trình ý môn có phải là tâm đầu tiên thuộc lộ trình đó kinh nghiệm đối tượng?

4. Tâm này có thể sinh kèm trí tuệ không?

5. Âm thanh có thể được kinh nghiệm qua lộ trình nhĩ môn và ý môn. Âm thanh đã diệt đi chưa khi nó được kinh nghiệm qua ý môn?

6. Có bao nhiêu loại tâm có thể làm chức năng hướng tâm?

Chương 14

CHỨC NĂNG ĐÔNG LỰC

Khi thấy, nghe, ngửi, nếm, xúc chạm và kinh nghiệm đối tượng qua ngũ môn và ý môn, không chỉ có một tâm kinh nghiệm đối tượng qua các môn tương ứng, mà đó là một loạt các tâm tiếp nối nhau. Sắc in dấu lên một trong ngũ căn được kinh nghiệm bởi một loạt các tâm. Khi lộ trình ngũ môn đã qua, đối tượng được kinh nghiệm bởi các tâm sinh khởi trong lộ trình ý môn. Các tâm trong lộ trình ngũ môn và ý môn sinh diệt liên tục.

Ta có thể không biết rằng cả trong lộ trình ngũ môn và ý môn đều có các tâm thiện và bất thiện sinh khởi. Bởi tích lũy vô minh sâu dày, ta không biết rõ các tâm khác nhau của mình và không nhận ra được những phiền não vi tế.

Trong lộ trình ngũ môn, đối tượng trước hết được kinh nghiệm bởi các tâm không phải là thiện hay bất thiện. Nó được kinh nghiệm bởi các tâm duy tác và các tâm quả. *Ngũ môn hướng tâm, pañca - dvārāvajjana-*

citta, là tâm duy tác vô nhân. Nó được tiếp nối bởi *ngũ song thức*, *dvi-pañca-vinñāṇas* (là nhãn thức, nhĩ thức, tỷ thức, thiệt thức và thân thức, quả thiện và quả bất thiện) là các tâm quả vô nhân. Có hai tâm quả vô nhân nữa là tiếp nhận tâm, và suy đạt tâm. Suy đạt tâm được nối tiếp bởi xác định tâm, một tâm duy tác vô nhân. Xác định tâm sau khi xác định đối tượng sẽ được tiếp nối bởi tâm thiện hay bất thiện. Trong trường hợp của các vị A-la-hán, không có tâm thiện hay bất thiện tiếp nối xác định tâm, mà là các tâm duy tác tịnh hảo. Khi các tâm thuộc lộ trình ngũ môn đã diệt đi, các tâm thuộc lộ trình ý môn kinh nghiệm đối tượng. Đầu tiên có các tâm hộ kiếp, rồi ý môn hướng tâm sinh khởi, hướng tới đối tượng qua ý môn. Trong trường hợp của những người không phải là A-la-hán, sau ý môn hướng tâm, các tâm thiện và bất thiện sinh khởi. Ý môn hướng tâm không phải là tâm thiện hay bất thiện mà là tâm duy tác vô nhân.

Vì các tâm sinh và diệt rất nhanh, khó có thể nhận biết chúng. Thường ta thậm chí còn không biết khi có tâm thiện hay bất thiện. Ví dụ, sau khi có cái thấy, có thể ta không nhận ra khi có tham hay sân với đối tượng hoặc khi có sự vô minh về thực tại. Nếu ta học Giáo pháp, ta sẽ biết rõ thêm tâm mình và sẽ dần nhận ra các phiền não vi tế hơn. Vô minh về các tâm bất thiện thật nguy hại. Nếu không biết mình đang có tâm bất thiện, ta sẽ tiếp tục tích lũy các bất thiện pháp.

Các tâm thiện và bất thiện sinh khởi thực hiện một

chức năng: chức năng đồng lực, hay “*chạy qua đối tượng*”⁴⁷, *javana*. Trong lộ trình ngũ môn, xác định tâm đã xác định xong đối tượng khi các tâm đồng lực sinh khởi. Như vậy, các tâm thiện hay bất thiện chỉ có chức năng “chạy qua” đối tượng. Không phải chỉ một sát-na tâm, mà thông thường có tới bảy tâm tiếp nối nhau thực hiện chức năng đồng lực⁴⁸. Như ta đã thấy (trong chương 12), sắc có tuổi thọ bằng 16 hay 17 sát-na. Con số này cần được coi là một khái niệm tương đối. Trong một lộ trình tâm, độ dài của một đồng lực chiếm bảy sát-na. Vì tâm sinh và diệt vô cùng nhanh, ta không thể đếm được bảy sát-na này, nó diễn ra trong chớp nhoáng.

Các tâm đồng lực sinh khởi trong lộ trình là một chuỗi gồm bảy tâm cùng loại. Nếu tâm đồng lực đầu tiên là thiện, sáu tâm tiếp theo cũng là thiện. Nếu tâm đồng lực đầu tiên là bất thiện, sáu tâm tiếp theo cũng là bất thiện. Liệu ta có nhận ra khi các tâm đồng lực là tâm có nhân tham, sân hay si, hay khi chúng là các tâm thiện? Phần lớn thời gian ta hoàn toàn vô minh, kể cả về các tâm đồng lực.

⁴⁷ *Javana* được dịch sang tiếng Việt là “đồng lực” hay “tốc hành”.

⁴⁸ Trong cuốn “*Bộ Duyên Hệ*”, trong phần “tập hành duyên” có giảng rằng, thiện uẩn được tiếp nối bởi thiện uẩn, và bất thiện uẩn bởi bất thiện uẩn. Các cuốn chú giải *Thanh Tịnh Đạo* (XV, 121) và *Chú Giải Bộ Pháp Tụ* (II, Quyển I, Phần X, Chương II, 270) nêu rằng có sáu hoặc bảy chấp đồng lực. Con số bảy không được nêu rõ trong kinh tạng, nhưng suy xét về số tâm trong lộ trình ý môn khi giác ngộ, như sẽ đọc trong chương 24, cho thấy rằng số lượng chấp tâm đồng lực đưa ra trong chú giải được dựa vào kinh điển truyền thống. Trong các phần khác nhau của kinh tạng, các chấp tâm đồng lực có những tên gọi cụ thể, và bằng cách ấy, ta có được số lượng các tâm này.

Có tất cả 55 loại tâm thực hiện chức năng đồng lực. Có 12 tâm bất thiện đảm nhận chức năng đồng lực: 8 tâm tham căn, 2 tâm sân căn và 2 tâm si căn⁴⁹.

Có 8 tâm thiện dục giới⁵⁰, *kāmāvacara-kusala citta* được gọi là các tâm đại thiện, *mahā-kusala citta* đảm nhận chức năng đồng lực.

Có 8 tâm đại duy tác, *mahā-kiriyacitta* của bậc A-la-hán (đây không phải là các tâm duy tác vô nhân mà đi kèm với các nhân tịnh hảo). Các vị A-la-hán thì có tâm đại duy tác thay cho tâm đại thiện bởi vì các vị ấy không còn tích lũy thêm nghiệp mới. Các tâm đại duy tác là tâm thuộc cõi dục giới, không phải tâm thiên hay siêu thế.

Các bậc A-la-hán cũng có các tâm dục giới. Các ngài vẫn thấy, nghe hay nghĩ về đối tượng được kinh nghiệm qua các môn. Tuy nhiên, không có tâm thiện hay bất thiện sinh khởi với các đối tượng được kinh nghiệm.

Với các bậc A-la-hán, cũng có một tâm duy tác vô nhân thực hiện chức năng đồng lực, sinh khởi khi các ngài cười, gọi là *tiểu sinh tâm*, *hasituppāda-citta*.

Những người đã đắc *thiền sắc giới*, *rūpa-jhāna* có thể có năm loại *tâm thiện sắc giới*, *rūpāvacara kusala citta* làm chức năng đồng lực, tương ứng với năm

⁴⁹ Xem thêm chương 4, 6 và 7.

⁵⁰ Tâm dục giới là các tâm thuộc cõi dục giới, không phải là tâm thiên hay tâm siêu thế. Sẽ được nói chi tiết hơn ở chương 19.

tầng thiền sắc giới. Bậc A-la-hán đã đắc thiền sắc giới có thể có năm loại *tâm duy tác sắc giới, rūpāvacara kiriyacitta* thực hiện chức năng đồng lực.

Với những vị đã đắc thiền vô sắc giới, *arūpa-jhāna* có thể có bốn loại *tâm thiện vô sắc giới, arūpāvacara kusala citta* làm chức năng đồng lực, tương ứng với bốn tầng thiền vô sắc giới. Các vị A-la-hán đắc thiền vô sắc giới sẽ có bốn loại *tâm duy tác vô sắc giới, arūpāvacara kiriyacitta* làm chức năng đồng lực.

Những ai kinh nghiệm trực tiếp niết bàn có tâm siêu thế. Có bốn giai đoạn giác ngộ, và ở mỗi giai đoạn này có *tâm thiện siêu thế, lokuttara-kusalacitta* tức *tâm đạo, magga-citta* (*magga* có nghĩa là đạo) và *tâm quả siêu thế, lokuttara vipakacitta* hay *phala-citta* (*phala* có nghĩa là quả) sinh khởi. Như vậy có bốn cặp tâm siêu thế tương ứng với bốn tầng giác ngộ: bốn tâm đạo và bốn tâm quả⁵¹. Tâm đạo siêu thế cho quả ngay lập tức, ngay trong cùng một lộ trình tâm. Tâm quả siêu thế tiếp nối tâm đạo trong cùng một lộ trình. Các nghiệp thiện không siêu thế thì không cho quả trong cùng lộ trình mà ở một thời điểm khác. Tâm đạo đảm nhận chức năng đồng lực, “chạy qua đối tượng” là niết bàn, và tâm quả cũng đảm nhận chức năng đồng lực. Các tâm quả thường khác không thực hiện chức năng đồng lực. Như vậy, có tám tâm quả siêu thế thực hiện chức năng đồng lực. Tổng hợp có 55 tâm thực hiện chức năng đồng lực:

⁵¹ Tâm siêu thế sẽ được giải thích ở chương 23 và 24.

- 8 tâm tham căn
- 2 tâm sân căn
- 2 tâm si căn.
- 8 tâm đại thiện (tâm thiện dục giới)
- 8 tâm đại duy tác
- 1 tiểu sinh tâm (duy tác vô nhân sinh khởi khi bậc A-la-hán cười)
- 5 tâm thiện sắc giới (tâm thiện sắc giới)
- 5 tâm duy tác sắc giới (tâm thiện sắc giới của vị A-la-hán)
- 4 tâm thiện vô sắc giới (tâm thiện vô sắc giới)
- 4 tâm duy tác vô sắc giới (tâm thiện vô sắc giới của vị A-la-hán)
- 4 tâm đạo (tâm thiện siêu thế)
- 4 tâm quả phala-citta (tâm quả siêu thế).

Rất hữu ích cho ta khi biết được rằng khi tâm bất thiện sinh khởi với một đối tượng, không phải chỉ có một tâm bất thiện mà cả bảy tâm bất thiện sinh khởi trong lộ trình này có thể được tiếp nối bởi các lộ trình tâm đồng lực bất thiện khác. Mỗi khi ta không thích điều gì, có các lộ trình tâm kinh nghiệm đối tượng, và trong mỗi một lộ trình đó, có bảy chấp tâm đồng lực bất thiện. Rất nhiều tâm bất thiện sinh khởi đối với một đối tượng ta thích hoặc không thích.

Không có tự ngã nào có thể ngăn các tâm bất thiện sinh khởi: ngay khi xác định tâm trong lộ trình ngũ môn vừa xác định đối tượng, nó lập tức được tiếp nối bởi các tâm bất thiện; ngay khi ý môn hướng tâm vừa hướng tới đối tượng trong lộ trình ý môn, nó lập tức được tiếp nối bởi các tâm bất thiện. Các tâm trong lộ trình diễn tiến theo trật tự cố định như vậy. Khi đồng lực tâm đầu tiên đã sinh khởi, nó phải được kế tiếp bởi các đồng lực tâm tiếp theo. Tâm đầu làm duyên cho tâm thứ hai, và tiếp tục như vậy; mỗi tâm đồng lực sau lại được duyên bởi tâm đồng lực trước nó.

Các lộ trình với đồng lực tâm thiện và lộ trình với đồng lực tâm bất thiện có thể sinh khởi gần nhau. Ví dụ, một người có ý định dâng thực phẩm cho chư tăng. Tuy nhiên, khi người ấy mua các nguyên liệu để chuẩn bị cho trai tăng, họ thấy chi phí hơi cao. Tại thời điểm ấy, có thể có tâm bủn xỉn, và các đồng lực tâm khi ấy là bất thiện. Như vậy, ta có thể thấy rằng các phiền não đã được tích lũy có thể sinh khởi bất kỳ khi nào có đủ duyên, kể cả khi ta có ý định làm việc thiện.

Chính tại thời điểm các tâm đồng lực, ta tích lũy thiện và bất thiện. Không có tự ngã nào kiểm soát các tâm đồng lực, nhưng biết về duyên cho thiện pháp sinh khởi sẽ giúp có các tâm thiện sinh khởi.

Đức Phật với lòng từ bi đã dạy cho chúng ta về con đường giảm bất thiện pháp. Ngài khuyến khích ta làm các loại nghiệp thiện khác nhau: *bố thí-cúng dường, dana; trì giới, sīla* hay *phát triển trí tuệ, bhāvana*.

Ngài dạy rằng phát triển trí tuệ sẽ tận diệt mọi bất thiện pháp. Có nhiều cấp độ của trí tuệ. Nếu hiểu đâu là thiện và đâu là bất thiện, ở đó có trí tuệ, nhưng chưa ở mức độ thiện có thể diệt trừ được bất thiện. Khi trí tuệ đã được phát triển tới mức độ “minh sát tuệ”, sẽ thấy rõ rằng không có tự ngã nào trì giới và vun bồi thiện pháp. Tuy nhiên, chỉ trí tuệ của bậc thánh Dự lưu mới tận diệt tà kiến về ngã. Chừng nào vẫn còn ý niệm về ngã, phiền não không thể bị tận diệt.

Người chưa phải thánh nhân có thể vẫn giữ được ngũ giới, nhưng có sự khác biệt giữa người ấy và bậc thánh Dự lưu, người đã đạt tới tầng giác ngộ thứ nhất và không còn bao giờ phạm ngũ giới nữa. Phạm nhân vẫn có thể phạm ngũ giới khi có duyên cho điều ấy, còn bậc thánh Dự lưu thì không còn duyên cho việc phạm ngũ giới nữa. Hơn nữa, bậc Dự lưu khi giữ giới không còn cho giữ giới là “minh”, bởi lẽ vị ấy đã tận diệt tà kiến ngũ ngầm. Giới của các vị ấy trong sạch hơn. Vị ấy đang trên con đường dẫn đến giải thoát khỏi tất cả mọi phiền não.

Khi không có chánh niệm về các thực tại, ta sẽ làm các đối tượng kinh nghiệm là tự ngã. Khi trí tuệ hiểu các đối tượng được kinh nghiệm chỉ là danh và sắc, là các yếu tố không thường hằng, rỗng không tự ngã, sẽ bớt đi các chặp đồng lực tâm bất thiện.

Trong cuốn *Thanh Tịnh Đạo* (I, 55), ta đọc về Trưởng lão Mahātissa:

Khi trưởng lão đang trên đường đi từ Cetiya-abbata đến Anuràdhapura để khát thực, có một nàng dâu của một ông trưởng giả gây lộn với chồng nên khởi hành từ sáng sớm ở Anuràdhapura, trang sức lộng lẫy như tiên nữ, để về nhà bà con. Nàng trông thấy trưởng lão, và do tâm hồn hạ liệt, bật lên một tràng cười lớn. Ngạc nhiên không hiểu có chuyện gì xảy đến, vị trưởng lão nhìn lên, và khi được “bất tịnh tướng” nơi hàm răng của nàng ngài đắc quả A-la-hán. Do đó có bài kệ:

Thấy xương hàm răng
 Duy trì “cốt tướng”
 Chưa dòi chân bước
 Quả chúng vô sanh

Chồng nàng đi tìm nàng, gặp trưởng lão anh ta hỏi: “Bạch đại đức, ngài có tình cờ trông thấy một người đàn bà nào qua đây không?” Trưởng lão bảo:

“Không rõ ông hay bà
 Vì ta không để ý
 Nhưng trên đường cái này
 Có đống xương di động”.

Trưởng lão Mahātissa không bị chìm đắm vào đối tượng được kinh nghiệm, không nắm giữ tướng chung, không nắm giữ tướng riêng. Khi nhìn thấy xương răng của người phụ nữ, ngài nhập đề mục “quán thân bất tịnh” và không chấp những gì nhìn

thấy là “tự ngã”. Quán tưởng thân bất tịnh có thể nhắc nhở chúng ta không chấp thân là tự ngã, thay vào đó, nhận ra rằng thân chỉ là các sắc không thường hằng. Trưởng lão Mahātissa thấy các pháp như chúng là; trí tuệ sinh khởi khi ấy đạt tới mức độ có thể đoạn trừ mọi phiền não.

Có vô số tâm đồng lực phát sinh trong ngày với tham, sân và si, và do đó chúng ta không nên dễ dãi. Chúng ta đọc trong *Tương Ứng Bộ Kinh* (IV. *Thiên Sáu Xứ, Tương Ứng Xứ, Năm mươi kinh thứ hai, V. Phảm Từ Bồ*, 96. Sông phóng dật):

Nhân duyên ở Sàvatthi...

Này các Tỳ-kheo, Ta sẽ thuyết cho các Ông về trú phóng dật và trú không phóng dật. Hãy lắng nghe.

Và này các Tỳ-kheo, thế nào là trú phóng dật?

Ai sống không nhiếp hộ nhãn căn, này các Tỳ-kheo, thời tâm người ấy bị nhiễm ô (vyāsincati) đối với các sắc do mắt nhận biết. Với người tâm bị nhiễm ô thời không có hân hoan. Do không có hân hoan nên không có hỷ. Do không có hỷ nên không có khinh an. Do không khinh an nên khổ an trú. Với người đau khổ, tâm không có thể định tĩnh. Do tâm không định tĩnh, các pháp không hiển lộ. Do các pháp không hiển lộ, người ấy được gọi là người an trú phóng dật

(Cũng như vậy với nhĩ căn, tỷ căn, thiệt căn, thân căn và ý căn)

Và như thế nào, này các Tỳ-kheo, là an trú không phóng dật?

Ai sống nhiếp hộ nhãn căn, tâm không bị nhiễm ô đối với các sắc do mắt nhận biết. Với người tâm không bị nhiễm ô thời hân hoan sanh. Do có hân hoan nên hỷ sanh. Do có hỷ sanh nên thân được khinh an. Do thân khinh an nên cảm lạc thọ. Với người an lạc, tâm được định tĩnh. Do tâm định tĩnh, các pháp được hiển lộ. Do các pháp được hiển lộ, người ấy được gọi là người trú không phóng dật

(Cũng như vậy với nhĩ căn, tỷ căn, thiệt căn, thân căn và ý căn)

Như vậy, này các Tỳ-kheo, là trú không phóng dật.

Câu hỏi

1. Đối với vị A-la-hán, chỉ có tâm siêu thế thực hiện chức năng đồng lực, hay vị ấy cũng có thể có tâm dục giới thực hiện chức năng đồng lực?

2. Tâm quả có thể thực hiện chức năng đồng lực không?

Chương 15

CHỨC NĂNG CỦA TÂM MÓT VÀ TÂM TỬ

Đối tượng in dấu lên một trong các căn có thể là đối tượng thị giác, âm thanh, mùi, vị hay đối tượng xúc chạm. Các đối tượng này đều là sắc. Chúng sinh và diệt ngay nhưng không diệt nhanh như danh. Như ta đã thấy trong chương 12, sắc tồn tại trong thời gian mười bảy sát na tâm. Khi sắc in dấu lên một trong ngũ căn, một lộ trình tâm diễn ra với các tâm sinh khởi theo trình tự và mỗi tâm thực hiện chức năng riêng của chúng trong khi kinh nghiệm đối tượng ấy. Tâm đầu tiên của lộ trình này, ngũ môn hướng tâm, không sinh khởi ngay lập tức. Đầu tiên, sẽ có các tâm hộ kiếp, đó là: *tâm hộ kiếp quá khứ, atīta-bhavanga*; *tâm hộ kiếp rung động, bhavanga-calana* và *tâm hộ kiếp dứt dòng, bhavangupaccheda*. Những tâm hộ kiếp này không kinh nghiệm đối tượng in dấu lên căn tương ứng. Ngũ môn hướng tâm, một tâm duy tác, hướng đến đối tượng và nó được tiếp nối bởi ngũ song thức (nhãn thức, nhĩ thức, v.v...), là các tâm quả, kết quả của một nghiệp thiện hoặc bất thiện

trong quá khứ. Tuy nhiên, không chỉ có một sát-na tâm quả trong lộ trình mà còn vài sát-na khác. Ngũ song thức được tiếp nối bởi tiếp nhận tâm, là tâm quả, rồi tiếp đến là suy đạt tâm, cũng là tâm quả. Sau suy đạt tâm có xác định tâm là tâm duy tác. Tâm này sẽ được tiếp nối bởi bảy tâm đồng lực⁵², là các tâm thiện hoặc bất thiện, trừ trường hợp của bậc A-la-hán. Tất cả các tâm, bắt đầu từ ngũ môn hướng tâm, cùng kinh nghiệm đối tượng in dấu lên căn tương ứng.

Tính từ tâm hộ kiếp quá khứ, có mười lăm sát-na tâm đã trôi qua khi tâm đồng lực thứ bảy diệt đi. Nếu sắc in dấu lên một trong các căn và tâm hộ kiếp quá khứ sinh khởi cùng lúc, sắc ấy có thể tồn tại thêm hai sát-na tâm, bởi tuổi thọ của sắc tương ứng với mười bảy sát-na tâm. Như vậy, sau các tâm hộ kiếp có thể có hai sát-na tâm nữa cùng lộ trình có thể trực tiếp kinh nghiệm đối tượng. Các tâm này là các tâm quả, chúng được gọi là *tâm mót*, *tadārammaṇa-citta*. hay *tadālabhana-citta*. Các tâm này thực hiện chức năng *tadārammaṇa* hay *tadālabhana*, được dịch là “đăng ký”, “na cảnh” hay “mót”. Từ *tadārammaṇa* có nghĩa đen là “cảnh đó”, tâm “đeo bám” vào cảnh đó. Khi các tâm mót đã diệt đi, lộ trình qua ngũ môn hoàn tất. Tuy nhiên, không phải luôn có các lộ trình đầy đủ. Khi sắc in dấu lên một trong các căn, có thể nhiều hơn ba tâm hộ kiếp sinh khởi trước khi lộ trình bắt đầu, và khi ấy lộ trình sẽ không đầy đủ. Vì sắc không tồn tại nhiều hơn mười bảy sát-na tâm, nó sẽ diệt đi trước khi

⁵² Xem thêm chương 14.

tâm mót sinh khởi. Trong trường hợp ấy, sẽ không có các tâm mót (*tadārammaṇa-cittas*)⁵³.

Chỉ trong các cõi dục giới thì nghiệp mới tạo các tâm mót, đeo bám vào cảnh⁵⁴, sinh khởi sau các tâm đồng lực dục giới. Với những người sinh trong cõi phạm thiên sắc giới nơi có ít duyên cho kinh nghiệm ngũ dục, và cõi phạm thiên vô sắc giới, nơi hoàn toàn không có kinh nghiệm ngũ dục, thì không có các tâm mót⁵⁵.

Tổng kết lại các tâm tiếp nối nhau khi sắc in dấu lên một trong các căn và trở thành đối tượng của các tâm trong một lộ trình ngũ môn đầy đủ:

1. Tâm hộ kiếp quá khứ, *atīta-bhavanga*
2. Tâm hộ kiếp rung động, *bhavanga-calana*
3. Tâm hộ kiếp dứt dòng, *bhavangupaccheda*
4. Ngũ môn hướng tâm, *pañca-dvārāvajjana-citta*
5. Ngũ song thức, *dvi-pañca-viññāṇa*
6. Tiếp nhận tâm, *sampañicchana-citta*

⁵³ Vi Diệu Pháp Toát Yếu, Chương 4, phần phân tích lộ trình tâm, gọi các đối tượng được kinh nghiệm trong lộ trình ngũ môn là “rất lớn” khi nó được kinh nghiệm đủ một lộ trình; là “lớn” khi được kinh nghiệm đến hết các tốc hành tâm rồi chấm dứt; là “nhỏ” khi được tâm xác định (*voṭṭhapana*) kinh nghiệm rồi chấm dứt; và là “rất nhỏ” khi nó chấm dứt khi tâm hộ kiếp rung động khởi lên và không có một tâm nào trong tiến trình kinh nghiệm qua ngũ môn kịp sinh khởi.

⁵⁴ Xem thêm *Thanh Tịnh Đạo* XIV, 122

⁵⁵ Sinh vào cõi phạm thiên sắc giới là kết quả của tâm thiện sắc giới (tâm thiện sắc giới) và tái sinh vào cõi phạm thiên vô sắc giới là quả của tâm thiện vô sắc giới *arūpāvacara kusala citta* (tâm thiện vô sắc giới). Người phát triển tâm thiện thấy hiểm họa của ngũ dục, họ muốn thoát ly khỏi chúng.

7. Suy đạt tâm, *santīraṇa-citta*

8. Xác định tâm, *voṭthapana-citta*

9-15. Tâm đồng lực, *javana-citta*: Tâm thiện hoặc bất thiện (ngoại trừ A-la-hán) “chạy qua đối tượng”

16. Tâm mót, *tadārammaṇa-citta*

17. Tâm mót, *tadārammaṇa-citta*

Tâm mót kinh nghiệm đối tượng không chỉ qua ngũ môn mà còn cả qua ý môn. Trong lộ trình ngũ môn, tâm mót sinh khởi chỉ khi đối tượng chưa diệt đi. Nếu tâm mót sinh khởi trong lộ trình ngũ môn, nó cũng có thể sinh khởi trong lộ trình ý môn tiếp theo. Tâm mót là tâm quả, kinh nghiệm đối tượng qua sáu môn. Chẳng hạn, khi đối tượng thị giác in dấu lên nhãn căn và lộ trình là đầy đủ, tâm mót sinh khởi trong lộ trình đó sẽ kinh nghiệm đối tượng qua nhãn môn. Các tâm mót của lộ trình ý môn tiếp theo lộ trình nhãn môn kinh nghiệm đối tượng qua ý môn⁵⁶. Nếu đối tượng tiếp xúc với ngũ môn là bất khả ái, tất cả các tâm quả của lộ trình, trong đó có tâm mót nếu sinh khởi, đều là quả bất thiện. Tâm mót của lộ trình ý môn tiếp theo cũng là quả bất thiện. Nếu đối tượng tiếp xúc với ngũ môn là khả ái, các tâm quả của lộ trình ấy bao gồm cả tâm mót đều là quả bất thiện. Tương tự với các tâm mót của lộ trình ý môn sau đó.

⁵⁶ Cuốn *Vi Diệu Pháp Toát Yếu*, trong chương 4. *Phân tích các lộ trình tâm*, gọi đối tượng được kinh nghiệm qua ý môn trong một lộ trình đầy đủ là “rõ, sáng”. Nếu lộ trình ý môn kết thúc sau dòng đồng lực, đối tượng được gọi là “mờ, tối”.

Chức năng “mót” hay “na cảnh” có thể được thực hiện bởi mười một loại tâm khác nhau: ba tâm quả vô nhân và tám tâm quả hữu nhân.

Nếu tâm mót là vô nhân, chức năng mót (na cảnh) được thực hiện bởi *suy đạt tâm, santīraṇa-citta*. Như ta đã biết (trong chương 9), có ba loại suy đạt tâm: một loại là quả bất thiện sinh kèm thọ xả, một loại là quả thiện sinh kèm thọ xả, một loại là quả thiện sinh kèm thọ hỷ. Suy đạt tâm có thể thực hiện hơn một chức năng. Suy đạt tâm thực hiện chức năng thẩm tra, suy đạt khi nó sinh khởi trong lộ trình ngũ môn. Nó sinh khởi ngay sau *tiếp nhận tâm, sampaticchana-citta*. Ngoài chức năng suy đạt, thẩm tra, suy đạt tâm có thể làm *chức năng tái tục, paṭisandhi; hộ kiếp, bhavanga* và *tử, cuti*. Trong các trường hợp này, suy đạt tâm không sinh khởi trong lộ trình tâm. Thêm nữa, suy đạt tâm còn có thể làm *chức năng mót, tadārammaṇa*. Ngoài ba tâm quả vô nhân đảm nhận chức năng suy đạt còn có tám tâm quả hữu nhân hay tâm đại quả có thể đảm nhận chức năng mót.

Các tâm sinh và diệt liên tục, thực hiện các chức năng khác nhau. Chức năng cuối cùng của tâm trong một kiếp sống là chức năng tử. Khi nói trong ngôn ngữ đời thường là ai đó chết, thực chất chính là sự diệt đi của tâm tử, tâm cuối của một kiếp sống. Tâm tử được tiếp nối ngay lập tức bởi tâm tái tục của kiếp sống kế tiếp.

Cái chết là không thể tránh khỏi. Bất kỳ ai, dù ở cõi người, cõi khổ hay cõi thiên thì đều có tâm tử. Ta đọc trong Giáo lý về sinh, già, bệnh và chết. Già được nói đến ngay sau khi sinh, trước khi có bệnh. Lý do là ngay khi sinh ra, ta đã bắt đầu già và đã bắt đầu trên con đường đến cái chết. Ta đọc trong *Kinh Tập (Tiểu Bộ Kinh*, chương III, khổ 8, *Kinh Mũi Tên*, 574-586):

*574. Sinh mạng của loài Người,
Ở đời không ai biết,
Không tướng, nhiều phiền toái,
Nhỏ nhoi, liên hệ khổ.*

*575. Không có sự gắng nào,
Khiến sống thoát khỏi chết,
Sau khi già là chết,
Pháp hữu tình là vậy.*

*576. Như các trái chín muồi,
Có sợ bị rơi sớm,
Cũng vậy, người được sanh,
Thường có sợ bị chết.*

*577. Như người thợ làm ghè
Làm chén bát đất sét,
Cuối cùng, bẻ tất cả,
Mạng sống người là vậy.*

*578. Trẻ tuổi và lớn tuổi,
Người ngu và kẻ trí,*

Tất cả đi đến chết,
Cuối cùng rồi cũng chết.

579. Những ai chết chi phối,
Đi qua đến đời sau,
Cha không cứu được con,
Hay bà con cứu nhau.

580. Hãy xem, các bà con
Đứng nhìn và than khóc,
Tùng người, đi đến chết,
Như bò mang đi giết,

581. Như vậy, thế giới này
Bị già chết chi phối,
Do vậy, bậc nhiều trí,
Biết đời, nên không sầu

582. Ai không biết con đường,
Đường đến và đường đi,
Do không thấy hai ngã,
Than khóc, không lợi ích.

583. Nếu thật sự than khóc,
Đem lại lợi ích gì,
Kẻ ngu tự hại mình,
Người có mắt sẽ làm.

584. Không với sầu, nước mắt,
Khiến nội tâm an tịnh,

*Khổ càng tăng trưởng thêm,
Thân càng bị gia hại.*

*585. Ốm yếu, sắc da tái,
Tự mình hại chính mình,
Kẻ chết không được hộ,
Than khóc thật vô ích.*

*586. Chúng sanh không bỏ sầu,
Càng gặp nhiều đau khổ,
Càng rên khóc kẻ chết,
Càng bị sau chi phối.*

...

Nếu không có hiểu biết, ta sẽ khổ đau, nhưng với người phát triển Bát Chánh Đạo, sẽ vui đi buồn khổ. Với người đạt tới quả vị A-la-hán, sẽ có tâm tử, nhưng tâm này không còn được tiếp nối bởi tâm tái tục. Khi ấy đã đạt tới tận cùng của sinh, già, bệnh, chết.

Chúng ta đọc trong *Tăng Chi Bộ Kinh (Chương Ba Pháp, VII. Phẩm Lớn, 62. Các sợ hãi)*:

Có ba sợ hãi này, này các Tỳ-kheo, làm chia rẽ mẹ con. Thế nào là ba?

Sợ hãi về già, sợ hãi về bệnh, sợ hãi về chết.

*Này các Tỳ-kheo, mẹ không muốn con mình bị già: “Ta nay bị già, mong rằng con Ta không bị già!”
Hay người con không muốn mẹ mình bị già: “Ta nay bị già, mong rằng mẹ Ta không bị già!”*

Cũng như vậy với bệnh và chết

Đây là ba sợ hãi, này các Tỳ-kheo, làm chia rẽ mẹ con.

Có con đường, này các Tỳ-kheo, có đạo lộ đưa đến từ bỏ, vượt qua ba sợ hãi không làm chia rẽ mẹ con này, và ba sợ hãi làm chia rẽ mẹ con này. Và này các Tỳ-kheo, thế nào là con đường, thế nào là đạo lộ đưa đến từ bỏ, vượt qua ba sợ hãi không làm chia rẽ mẹ con này, và ba sợ hãi làm chia rẽ mẹ con này?

Đây là con đường Thánh Tám ngành, tức là chánh tri kiến, chánh tư duy, chánh ngữ, chánh nghiệp, chánh mạng, chánh tinh tấn, chánh niệm, chánh định. Đây là con đường, này các Tỳ-kheo, đây là đạo lộ....

Con đường Bát Chánh Đạo cuối cùng đưa tới sự đoạn tận của sinh, già, bệnh và chết. Với ai không phải là A-la-hán, sẽ có tâm tái tục tiếp nối tâm tử. Trước khi tâm tử sinh khởi, chỉ có năm tâm đồng lực, thay vì bảy, bởi lẽ chuỗi đồng lực này yếu hơn, do sự cận kề với cái chết (*Thanh Tịnh Đạo*, chương XVII, 143). Đó là các tâm đồng lực cuối cùng của kiếp sống ấy. Nếu nghiệp bất thiện làm duyên cho sự tái sinh trong kiếp kế tiếp thì sẽ có tái sinh nơi khổ cảnh. Khi ấy, các tâm đồng lực cuối cùng là tâm bất thiện và chúng kinh nghiệm đối tượng bất khả ái. Nếu nghiệp thiện làm duyên cho sự tái sinh, sẽ có tái sinh nơi nhàn cảnh. Khi ấy các đồng lực tâm cuối cùng là

tâm thiện và chúng kinh nghiệm đối tượng khả ái⁵⁷. Các tâm đồng lực này kinh nghiệm đối tượng qua một trong ngũ môn hoặc qua ý môn. Đối tượng xuất hiện với người đang lâm chung có thể là một nghiệp quá khứ sẽ làm duyên cho tâm tái tục kiếp tới (gọi là *nghiệp-VDH*), một tướng của nghiệp quá khứ (*nghiệp tướng-VDH*), hay tướng của nơi sẽ tái sinh (*thủ tướng-VDH*) hoặc bất kỳ đối tượng nào được kinh nghiệm qua một trong ngũ căn (*Thanh Tịnh Đạo, XVII. 136-146*). Có thể có hoặc không có tâm mới thực hiện chức năng bám theo cảnh. Rồi tâm tử, tâm cuối cùng của kiếp sống này sinh khởi. Sau đó tâm tử được tiếp nối bởi tâm tái tục của kiếp sống kế tiếp, và tâm này kinh nghiệm cùng đối tượng với chấp tâm đồng lực sinh khởi trước tâm tử của kiếp sống trước. Bất kể đối tượng đó là gì, tâm tái tục của kiếp sống mới, tất cả các tâm hộ kiếp và tâm tử của kiếp sống mới cùng kinh nghiệm đối tượng ấy. Đôi khi có hiểu nhầm rằng tâm tử của kiếp trước quyết định sự tái sinh của chúng ta, nhưng không phải vậy. Chức năng duy nhất của tâm tử nằm trong vai trò là khoảnh khắc cuối cùng của một kiếp sống. Tâm tử là tâm quả được duyên bởi nghiệp tạo ra tâm tái tục và các tâm hộ kiếp của kiếp sống vừa chấm dứt; nó cùng loại với các tâm ấy và kinh nghiệm cùng đối tượng. Nghiệp thiện hay bất thiện trong quá khứ cho quả tái sinh làm duyên cho chấp tâm đồng lực cận tử kinh nghiệm đối tượng khả ái hay bất khả ái.

⁵⁷ Xem thêm chương 10.

Tâm tái tục, các tâm hộ kiếp và tâm tử của một kiếp sống là cùng một loại tâm quả và chúng kinh nghiệm cùng đối tượng. Có mười chín loại tâm có thể thực hiện chức năng tái tục⁵⁸, và chức năng hộ kiếp. Vẫn mười chín tâm này có thể thực hiện chức năng tử.

Nếu ai đó bị đau đớn trước khi chết vì tai nạn hay ốm đau, chấp đồng lực tâm sinh khởi trước tâm tử không nhất thiết phải là tâm bất thiện. Có thể có tâm bất thiện kèm với sân khi một người bị đau, nhưng các đồng lực tâm cuối có thể là tâm thiện, tùy thuộc vào nghiệp sẽ cho quả tái sinh.

Ta đọc trong *Tăng Chi Bộ Kinh (Chương Sáu Pháp, VI. Đại Phẩm, II. Phagguna)* rằng đức Phật thăm tôn giả Phagguna bị ốm. Tôn giả Phagguna đã đạt tầng thánh Nhất lai; vị ấy vẫn chưa hoàn toàn giải thoát khỏi “năm hạ tầng kiết sử”. Ta đọc trong kinh về lời đức Phật giảng cho tôn giả Phagguna:

- *Này Phagguna, mong rằng Thầy có thể kham nhẫn! Mong rằng Thầy có thể chịu đựng! Mong rằng các khổ thọ được giảm thiểu, không tăng trưởng! Mong rằng triệu chứng giảm thiểu được thấy rõ, không tăng trưởng!*

- *Bạch Thế Tôn, con không có thể kham nhẫn. Con không có thể chịu đựng. Khổ thọ của con tăng trưởng, không có giảm thiểu. Triệu chứng tăng trưởng được thấy rõ, không có giảm thiểu!*

⁵⁸ xem Chương 11.

Bạch Thế Tôn, ví như một người lực sĩ chém đầu (một người khác) với một thanh kiếm sắc bén; cũng vậy, bạch Thế Tôn, những ngọn gió kinh khủng thổi lên, đau nhói trong đầu con. Bạch Thế Tôn, con không thể kham nhẫn, con không có thể chịu đựng. Khó thọ của con gia tăng, không có giảm thiểu...

Rồi Thế Tôn, với pháp thoại, nói lên cho Tôn giả Phagguna biết, khích lệ, làm cho phấn khởi, làm cho hoan hỷ, từ chỗ ngồi, đứng dậy và ra đi.

Rồi Tôn giả Phagguna, sau khi Thế Tôn ra đi không bao lâu, liền mệnh chung. Trong khi Tôn giả lâm chung, các căn được sáng chói. Rồi Tôn giả Ānanda đi đến Thế Tôn, sau khi đến, đánh lễ Thế Tôn rồi ngồi xuống một bên, Tôn giả Ānanda bạch Thế Tôn:

- Bạch Thế Tôn, Tôn giả Phagguna, sau khi Thế Tôn ra đi không bao lâu, đã mệnh chung. Trong khi Tôn giả mệnh chung, các căn được sáng chói.

- Nay Ānanda, tại sao các căn của Tôn giả Phagguna lại không sáng chói chứ? Nay Ānanda, với Tỳ-kheo Phagguna, tâm chưa được giải thoát khỏi năm hạ phần kiết sử. Sau khi nghe pháp, tâm vị ấy được giải thoát khỏi năm hạ phần kiết sử. Có sáu lợi ích này, này Ānanda, nếu nghe pháp đúng thời, và thẩm sát ý nghĩa đúng thời. Thế nào là sáu?

Ở đây, này Ānanda, Tỳ-kheo tâm chưa được giải thoát khỏi năm hạ phần kiết sử, vị ấy trong khi

mạng chung, được thấy Thế Tôn. Thế Tôn thuyết pháp cho vị ấy, sơ thiện, trung thiện, hậu thiện, có nghĩa, có văn, đề cao đời sống phạm hạnh⁵⁹ hoàn toàn đầy đủ thanh tịnh. Sau khi nghe thuyết pháp, tâm vị ấy được giải thoát khỏi năm hạ phần kiết sử⁶⁰. Đây là lợi ích thứ nhất, này Ānanda, khi được nghe pháp đúng thời.

Lại nữa, này Ānanda, Tỳ-kheo... không được thấy Thế Tôn, nhưng chỉ được thấy đệ tử Như Lai. Đệ tử Như Lai thuyết pháp cho vị ấy... đề cao đời sống Phạm hạnh hoàn toàn đầy đủ thanh tịnh... tâm vị ấy được giải thoát khỏi năm hạ phần kiết sử. Này Ānanda, đây là lợi ích thứ hai...

Lại nữa, này Ānanda, Tỳ-kheo... không được thấy Như Lai, cũng không được thấy đệ tử của Như Lai. Nhưng với tâm tùy tâm, tùy từ, với ý tùy quán pháp như đã được nghe, như đã được học một cách thông suốt... nên tâm được giải thoát khỏi năm hạ phần kiết sử. Này Ānanda, đây là lợi ích thứ ba khi thẩm sát ý nghĩa đúng thời...

Điều tương tự được nói về vị tỳ kheo đã đạt tới tầng thánh Bất lai, người sau khi nghe Pháp đúng thời và thẩm sát ý nghĩa đúng thời, có thể đạt tới quả vị A-la-hán.

⁵⁹ Trong tiếng Pāli là brahma-cariya: cuộc sống thanh tịnh và cao quý. Thuật ngữ này không chỉ được dùng để chỉ cuộc sống của chư tỳ kheo, mà còn với tất cả những ai phát triển con đường Bát Chánh Đạo đưa tới tận diệt mọi phiền não.

⁶⁰ Những người đã giác ngộ tầng thánh thứ ba, tầng thánh Bất lai, đã hoàn toàn giải thoát khỏi năm "hạ phần kiết sử".

Tổng hợp các chức năng của tâm gồm có:

1. Tái tục, *paṭisandhi*
2. Hộ kiếp, *bhavanga*
3. Hướng tâm, *āvajjana*
4. Thấy, *dassana*
5. Nghe, *savana*
6. Ngửi, *ghayana*
7. Ném, *sayana*
8. Xúc chạm, *phusana*
9. Tiếp nhận, *sampañicchana*
10. Suy đạt, *sanṭīraṇa-citta*
11. Quyết định, *voṭthapana*
12. Đồng lực, *javana*
13. Mót (na cảnh), *tadārammaṇa*
14. Tử, *cuti*

Câu hỏi

1. Tại sao tâm mót không sinh khởi ở cõi phạm thiên sắc giới và vô sắc giới?
2. Có bao nhiêu loại tâm có thể thực hiện chức năng tử? Là những loại nào?

Chương 16

ĐỐI TƯỢNG VÀ MÔN

Tâm biết hay kinh nghiệm cái gì đó, nó kinh nghiệm đối tượng (cảnh). Không thể có tâm mà không có đối tượng. Khi một đối tượng xuất hiện qua một trong ngũ môn hoặc ý môn, ta có nhận ra rằng chính tâm là cái kinh nghiệm đối tượng không? Khi không hiểu thực tại như chúng là, ta cho rằng có một cái tôi kinh nghiệm đối tượng, và hơn thế nữa, ta coi đối tượng đó là thường hằng và là một cái gì đó. Ví dụ, khi nhìn thấy một khúc gỗ, ta thường nghĩ rằng đối tượng được thấy tại khoảnh khắc ấy là một khúc gỗ. Ta không nhận ra rằng cái được thấy chỉ là đối tượng thị giác. Khi chạm vào khúc gỗ, tính cứng hay lạnh có thể được kinh nghiệm qua thân căn. Ta cho rằng khúc gỗ là một thứ tồn tại kéo dài, nhưng cái mà ta gọi là “khúc gỗ” thực chất là rất nhiều sắc sinh và diệt. Chỉ một đặc tính của sắc có thể được kinh nghiệm tại một thời điểm, khi nó xuất hiện. Nếu ta phát triển hiểu biết về những đặc tính khác nhau xuất hiện qua các căn môn khác nhau, ta sẽ có thể thấy sự vật như chúng thực sự là.

Bậc thánh nhân nhìn thế giới khác với phàm phu. Cái mà phàm phu cho là hạnh phúc, sukha, với bậc thánh là khổ đau, dukkha; cái mà người phàm cho là khổ đau, với bậc thánh nhân là hạnh phúc. Ta đọc trong *Tương Ưng Bộ Kinh* (IV. *Thiên Sáu Xứ*, *Năm mươi kinh thứ ba*, IV. *Phẩm Devadaha*, 136), đức Phật nói bài kệ sau:

*Sắc, thanh, hương, vị, xúc,
Và toàn thể các pháp,
Khả lạc, hỷ, khả ý,
Như vậy, chúng được gọi.
Chư Thiên và Người đời,
Xem chúng là khả lạc,
Chỗ nào chúng đoạn diệt,
Thiên, Nhân thấy đau khổ.
Bậc Thánh thấy an lạc,
Khi thân kiến đoạn diệt,
Bậc Thánh xem trái ngược,
Mọi quan điểm của đời.
Điều người gọi là lạc,
Bậc Thánh gọi là khổ.
Điều người gọi là khổ,
Thánh nhân biết là lạc.
Thấy pháp khó nhận biết,
Kẻ vô trí mê loạn,
Tối tăm đối vô minh,
Mù lòa đối không thấy.*

Đức Phật dạy về các đối tượng kinh nghiệm bởi tâm qua các môn khác nhau để mọi người có thể chữa trị bệnh mù lòa. Khi học Giáo pháp, ta biết rằng có

sáu loại đối tượng hay cảnh, ārammaṇa, có thể được biết bởi tâm.

1. Nhóm cảnh đầu tiên là: đối tượng thị giác hay *cảnh sắc*, rūpārammaṇa. Đối tượng được kinh nghiệm qua nhãn môn chỉ có thể là loại sắc gọi là đối tượng thị giác. Ta có thể gọi đó là đối tượng thị giác hay màu sắc, tên gọi là gì không quan trọng, nhưng ta nên biết đó chỉ là cái được thấy, xuất hiện qua mắt. Đối tượng thị giác không phải là một đồ vật hay một con người như ta hay nghĩ về. Khi nghĩ rằng mình nhìn thấy một cái cây, một con thú hay con người, ta nghĩ về các khái niệm và những khoảnh khắc ấy khác với cái thấy, cái kinh nghiệm đối tượng thị giác.

2. Nhóm cảnh thứ hai là âm thanh hay *cảnh thính*, saddārammaṇa.

3. Nhóm cảnh thứ ba là mùi hay *cảnh hương*, gandhārammaṇa.

4. Nhóm cảnh thứ tư là vị, rasārammaṇa.

5. Nhóm thứ năm là đối tượng xúc chạm hay *cảnh xúc*, phoṭṭhabbārammaṇa. Đối tượng xúc chạm bao gồm các sắc sau:

- Tính cứng hay *địa đại*, paṭhavi-dhātu, được kinh nghiệm là cứng hay mềm.
- Nhiệt độ hay *hoả đại*, tejo-dhātu, được kinh nghiệm là nóng hay lạnh
- Chuyển động hay *phong đại*, vāyo-dhātu, được kinh nghiệm là chuyển động hay căng-chùng

Tính cứng (đất⁶¹), kết dính (nước), nhiệt độ (lửa) và chuyển động (gió) là tứ đại, bốn sắc căn bản, *mahā-bhuta-rūpa*. Sắc sinh khởi cùng nhau theo từng nhóm hay tổ hợp sắc, và các sắc tứ đại luôn phải sinh khởi cùng một số loại sắc nào đó, bất kể là trong thân hay ngoài thân. Tính kết dính hay *thủy đại, apo-dhātu*, không thể được kinh nghiệm qua thân căn. Khi ta chạm vào nước, các đặc tính mềm hay cứng, nóng hay lạnh, căng hay chùng có thể được kinh nghiệm trực tiếp qua thân căn. Đặc tính kết dính chỉ có thể được kinh nghiệm qua ý môn, như ta sẽ thấy, nó thuộc nhóm cảnh thứ sáu, *cảnh pháp, dhammārammaṇa*.

6. *Cảnh pháp* hay *pháp trần, dhammārammaṇa* bao gồm tất cả các đối tượng chưa được nhắc đến ở năm nhóm trên. Chúng chỉ có thể được kinh nghiệm qua ý môn.

Nếu một người chưa phát triển tuệ minh sát, sẽ không thể biết rõ đối tượng nào xuất hiện qua môn nào. Người ấy sẽ nhầm lẫn giữa đối tượng và môn, và vì thế, nhầm lẫn về bản chất của thế giới. Một bậc thánh nhân sẽ không còn nhầm lẫn về thế giới. Vị ấy biết cảnh xuất hiện qua sáu môn là danh và sắc, không phải là tự ngã.

Bài pháp *Kinh Sáu Sáu (Trung Bộ Kinh, số 148)* rất hữu ích để giúp hiểu các thực tại xuất hiện qua sáu môn. Khi đức Phật ngự tại vườn Kỳ Đà, trong

⁶¹ Ở đây đất, nước, gió, lửa không mang sắc thái của các khái niệm chế định; trong Phật giáo, chúng là tên gọi cho các tính chất của các thực tại.

tỉnh xá của ông Cấp Cô Độc, Ngài giải thích cho các vị tỳ kheo về sáu nội xứ và sáu ngoại xứ, (āyatana). Sáu nội xứ là ngũ căn và tâm. Sáu ngoại xứ là các đối tượng được kinh nghiệm qua sáu môn. Đức Phật giảng về sáu nhóm thức (nhãn, nhĩ v.v...) sinh khởi nhờ vào sáu môn và sáu cảnh kinh nghiệm qua sáu môn. Ngài cũng dạy về sáu loại xúc, phassa, sáu loại thọ duyên bởi sáu xúc chạm và sáu loại ái duyên bởi sáu thọ. Vì thế, có Sáu sáu, sáu nhóm của sáu thực tại.

Đức Phật sau đó giảng về một người có tham, sân và si với những gì được kinh nghiệm qua sáu môn. Ta đọc:

Này các Tỳ-kheo, do duyên mắt và do duyên các sắc, khởi lên nhãn thức. Sự gặp gỡ của ba pháp này là xúc⁶². Do duyên xúc, khởi lên lạc thọ, khổ thọ hay bất khổ bất lạc thọ. Vị ấy do cảm xúc lạc thọ, mà hoan hỷ, tán thán, trú ở ái trước; tham tùy miên của vị ấy tùy tăng. Vị ấy do cảm xúc khổ thọ, mà sầu muộn, than van, than khóc, đập ngực, rơi vào bất tỉnh; sân tùy miên của vị ấy tùy tăng. Vị ấy do cảm xúc bất khổ bất lạc thọ, mà không như thật biết sự tập khởi, sự đoạn diệt, vị ngọt, sự nguy hiểm và sự xuất ly khỏi cảm thọ ấy; vô minh tùy miên của vị ấy tùy tăng...

Điều tương tự được nói về các căn môn khác. Sau đó, chúng ta đọc về người đã phát triển trí tuệ có thể đoạn tận tham, sân và si:

⁶² Xúc.

... Vị ấy cảm xúc lạc thọ, mà không hoan hỷ, tán thán, trú ở ái trước; tham tùy miên của vị ấy không tùy tăng. Vị ấy cảm xúc khổ thọ, mà không sầu muộn, than van, than khóc, đập ngực, rơi vào bất tỉnh; sân tùy miên của vị ấy không tùy tăng. Vị ấy cảm xúc bất khổ bất lạc thọ, mà như thật biết sự tập khởi, sự đoạn diệt, vị ngọt, sự nguy hiểm và sự xuất ly khỏi cảm thọ ấy; vô minh tùy miên của vị ấy không tùy tăng. Nay các Tỳ-kheo, vị ấy chính do đoạn tận tham tùy miên đối với lạc thọ, do tẩy trừ sân tùy miên đối với khổ thọ, do nhỏ lên vô minh tùy miên đối với bất khổ bất lạc thọ, đoạn tận vô minh, làm cho mình khởi lên, có thể ngay trong hiện tại là người chấm dứt đau khổ, sự kiện như vậy xảy ra.

Này các Tỳ-kheo, do thấy vậy, vị Đa văn Thánh đệ tử yếm ly mắt, yếm ly các sắc, yếm ly nhãn thức; yếm ly nhãn xúc, yếm ly thọ, yếm ly ái. Vị ấy yếm ly tai, yếm ly các tiếng...; yếm ly mũi, yếm ly các hương...; yếm ly lưỡi, yếm ly các vị...; yếm ly thân, yếm ly các xúc...; yếm ly ý, yếm ly các pháp; yếm ly ý thức, yếm ly ý xúc, yếm ly thọ, yếm ly ái.

Do yếm ly, vị ấy ly tham. Do ly tham, vị ấy giải thoát. Trong sự giải thoát là sự hiểu biết: “Ta đã được giải thoát”. Và vị ấy tuệ tri: “Sanh đã tận, Phạm hạnh đã thành, các việc nên làm đã làm, không còn trở lui trạng thái này nữa».

Thế Tôn thuyết giảng như vậy. Các Tỳ-kheo ấy hoan hỷ tín thọ lời Thế Tôn dạy. Trong khi sự

thuyết giảng này được nói lên, tâm của sáu mươi Tỳ-kheo ấy được giải thoát khỏi các lậu hoặc, không có chấp thủ.

Trong khi đức Phật thuyết giảng cho các vị tỳ kheo về các đối tượng xuất hiện qua sáu môn, các vị tỳ kheo có chánh niệm về danh và sắc, chư vị phát triển trí tuệ và nhiều vị trong số đó chứng đắc quả vị A-la-hán.

Như ta đã thấy, pháp trần, nhóm đối tượng thứ sáu, có thể được kinh nghiệm qua ý môn. Nhóm này bao gồm tất cả các đối tượng khác ngoài năm đối tượng ngũ dục. Pháp trần lại có thể được phân thành sáu nhóm phụ. Chúng là:

1. Năm sắc thân kinh, *pasāda-rūpa*
2. Mười sáu sắc vi tế, *sukhuma-rūpa*
3. Tâm, *citta*
4. Tâm sở, *cetasika*
5. Niết bàn, *nibbana*
6. Khái niệm, *paññatti*

Nhóm đầu tiên của cảnh pháp, dhammārammaṇa bao gồm năm sắc thân kinh, *pasāda-rūpa*. Chúng là các sắc có khả năng tiếp nhận các đối tượng in dấu lên chúng. Các sắc thân kinh không kinh nghiệm gì cả. Chúng là sắc, không phải là danh. Chúng có vai trò là các cửa (môn) mà qua đó tâm kinh nghiệm đối tượng. Các sắc thân kinh chỉ được biết qua ý môn,

không thể được biết qua ngũ môn. Ví dụ, ta không thể kinh nghiệm nhãn căn bằng mắt. Ta biết có nhãn căn vì có cái thấy, nhưng ta không thể kinh nghiệm nhãn căn bằng mắt.

Năm sắc thân kinh được xếp vào nhóm *sắc thô*, *olārika-rūpa*. Tổng cộng có hai mươi tám loại sắc trong đó mười hai loại là sắc thô và mười sáu loại là sắc tế. Các sắc thô bao gồm năm sắc thân kinh và bảy loại sắc có thể được kinh nghiệm trực tiếp qua ngũ môn: bốn sắc qua bốn căn mắt, tai, mũi, lưỡi, và ba sắc qua thân căn, là đất (cứng-mềm), lửa (nóng-lạnh) và gió (căng-trùng). Như vậy, có tổng cộng mười hai sắc thô. Như ta đã thấy, các đối tượng ngũ dục được phân loại theo các nhóm riêng, chúng không nằm trong nhóm pháp trần (cảnh pháp).

Mười sáu loại *sắc tế*, *sukhuma-rūpa* được xếp vào nhóm phụ thứ hai của pháp trần. Ví dụ, chúng gồm có *duyệt chất*, *ojā*, *thân biểu tri*, *kāya-viññatti*, sắc tạo nên các biểu đạt qua thân như cử chỉ hay nét mặt, và *khẩu biểu tri*, *vacī-viññatti*, sắc tạo nên lời nói hay các cách thức biểu đạt qua âm thanh khác.

Tâm là một nhóm phụ khác của pháp trần. Tâm kinh nghiệm đối tượng, nhưng bản thân tâm cũng có thể là đối tượng. Tâm có thể lấy các tâm thiện, tâm bất thiện và nhiều loại tâm khác làm đối tượng.

Nhóm pháp trần là tâm sở bao gồm 52 tâm sở. Cảm thọ là một tâm sở. Cảm thọ khổ, chẳng hạn, có thể được biết bởi tâm; khi đó, đối tượng của tâm là

pháp trần. Khi ta kinh nghiệm tính cứng, đôi tượng không phải là cảnh pháp mà là cảnh xúc hay đôi tượng xúc chạm. Tính cứng và thọ khổ có thể xuất hiện rất gần nhau. Nếu ta không nhận ra rằng tính cứng và thọ khổ là hai đối tượng khác nhau, ta không biết về đặc tính của danh và sắc, ta sẽ tiếp tục coi chúng là ngã.

Tâm có thể kinh nghiệm tất cả các loại đối tượng. Cả niết bàn cũng có thể được kinh nghiệm bởi tâm. Niết bàn là cảnh pháp, nó chỉ có thể được kinh nghiệm qua ý môn. Như vậy, tâm có thể kinh nghiệm cả các pháp hữu vi và pháp vô vi, tức là niết bàn. Tâm kinh nghiệm các pháp hữu vi là *tâm hiệp thế, lokiya*⁶³ *citta*. Tâm kinh nghiệm trực tiếp niết bàn ở thời điểm giác ngộ là *tâm siêu thế, lokuttara citta*.

Một nhóm pháp trần khác là *khái niệm, paññatti*, bao gồm cả các ý niệm và thuật ngữ chế định. Như vậy, ta có thể thấy rằng tâm có thể biết cả pháp chân đế và khái niệm, cái vốn không là thực theo nghĩa tối hậu.

Khái niệm hay sự thật chế định không phải là pháp chân đế. Ta có thể nghĩ về người, về con vật hay đồ vật vì có sự nhớ tưởng những kinh nghiệm quá khứ, nhưng chúng không phải là các pháp chân đế, *paramattha dhamma*, là các thực tại có thể được kinh nghiệm trực tiếp. Khi có suy nghĩ về khái niệm, chính là danh suy nghĩ. Suy nghĩ là một pháp chân đế,

⁶³ Từ "lokiya" có thể được dịch là "thế gian" nhưng ý nghĩa của nó không như ý nghĩa trong cách nói thông thường.

nhưng khái niệm là đối tượng của suy nghĩ thì không có thực theo nghĩa tối hậu.

Khái niệm, paññatti bao gồm cả những ý niệm không có thực theo nghĩa tối hậu cũng như những thuật ngữ chế định. Các thuật ngữ, tên gọi chế định có thể chỉ cả thực tại và những thứ không phải là thực. Bản thân ngôn từ chế định không phải là pháp chân đế, nhưng có thể được dùng để chỉ một pháp chân đế. Ví dụ, các thuật ngữ “danh” và “sắc” là khái niệm, *paññatti*, nhưng chúng nói về pháp chân đế. Biết được sự khác nhau giữa pháp chân đế và khái niệm là rất quan trọng. Nếu ta dính mắc vào các khái niệm danh và sắc và suy nghĩ mãi về chúng thay vì biết các đặc tính của chúng khi chúng xuất hiện, ta mới chỉ biết khái niệm chứ chưa biết thực tại.

Tổng hợp các đối tượng tâm có thể kinh nghiệm là: năm nhóm cảnh là các đối tượng thị giác, âm thanh, mùi, vị và xúc chạm là các sắc, nhóm thứ sáu, cảnh pháp hay pháp trần, gồm tâm, tâm sở, các sắc thần kinh, sắc tế, niết bàn và khái niệm.

Các đối tượng khác nhau có thể được kinh nghiệm qua các căn môn khác nhau. Ví dụ, sắc thần kinh mắt, sắc có khả năng tiếp nhận đối tượng thị giác, là điều kiện cần thiết để tâm kinh nghiệm đối tượng thị giác. Nếu không có sắc thần kinh trong mắt, tâm không thể kinh nghiệm được đối tượng thị giác. Sắc này là phương tiện, là căn hay môn, qua đó tâm kinh nghiệm đối tượng thị giác

Tâm sinh khởi trong lộ trình ngũ môn biết đối

tượng qua các môn mắt, tai, mũi, lưỡi và thân. Với môn là thân căn, sắc thân kinh có khả năng tiếp nhận các đối tượng xúc chạm như cứng, mềm, nóng, lạnh, căng, chùng có trên khắp cơ thể. Vì thế, bất kỳ phần nào trên cơ thể đều có thể là thân môn, ngoại trừ những nơi không có cảm giác.

Năm môn là sắc và một môn là danh. Ý môn là danh. Các tâm của lộ trình ý môn kinh nghiệm đối tượng qua ý môn. Trước khi ý môn hướng tâm, *mano-dvārāvajjana-citta* sinh khởi, có các tâm hộ kiếp rung động và tâm hộ kiếp dứt dòng. Tâm hộ kiếp dứt dòng, sinh khởi ngay trước ý môn hướng tâm, là ý môn. Đó là cửa để qua đó ý môn hướng tâm và các tâm tiếp sau trong lộ trình ý môn kinh nghiệm đối tượng. Biết được các tâm kinh nghiệm đối tượng khác nhau qua căn môn nào rất hữu ích. Ví dụ, đối tượng thị giác là cảnh sắc, *rūpārammaṇa* có thể được kinh nghiệm qua nhãn môn và qua ý môn. Khi được kinh nghiệm qua nhãn môn, cảnh sắc ấy chưa diệt đi nhưng khi được kinh nghiệm qua ý môn, nó đã diệt đi rồi. Khi đối tượng thị giác được kinh nghiệm trong lộ trình ý môn, tâm mới chỉ biết đối tượng thị giác, chưa chú ý tới hình dáng hay suy nghĩ về con người hay đồ vật. Nhưng rồi có rất nhiều lộ trình ý môn sau đó có suy nghĩ về con người và đồ vật, và khi ấy đối tượng là khái niệm chứ không còn là đối tượng thị giác. Kinh nghiệm đối tượng thị giác làm duyên cho suy nghĩ về các khái niệm sinh khởi sau đó.

Trong cả lộ trình ngũ môn và ý môn, các đồng lực

tâm sinh khởi⁶⁴; chúng có thể là tâm thiện hoặc tâm bất thiện, trong trường hợp chưa chứng quả A-la-hán. Khi đối tượng thị giác được kinh nghiệm qua nhãn môn, chưa có nhận biết về người hay đồ vật nhưng tham, sân hay si đối với cái được thấy đã phát sinh. Các phiền não được bám rễ sâu dày, chúng có thể sinh khởi qua tất cả sáu môn. Ta có thể nghĩ rằng đối tượng tạo ra sự dính mắc. Tuy nhiên, phiền não ấy không phải do đối tượng mà do bởi chúng đã được tích lũy trong tâm kinh nghiệm đối tượng.

Ta đọc trong *Tương Ứng Bộ Kinh* (IV. *Thiên Sáu Xứ, Tương Ứng Xứ, Năm mươi kinh thứ tư*, III. *Phẩm Biên*, 191. *Koṭṭhika*) rằng Ngài Sariputta (Xá Lợi Phất) và Mahā-Koṭṭhika khi ngự gần thành Varanasi tại Isipatana, trong vườn Nai, ngài Koṭṭhika đã nói với ngài Xá Lợi Phất:

- - *Thưa Hiền giả, có phải con mắt là kiết sử của các sắc, hay các sắc là kiết sử của con mắt?... Có phải ý là kiết sử của các pháp hay các pháp là kiết sử của ý?*

- - *Này Hiền giả Koṭṭhika, con mắt không phải là kiết sử của các sắc, các sắc không phải là kiết sử của con mắt; ở đây, do duyên cả hai khởi lên dục tham. Dục tham ở đây là kiết sử... Ý không phải là kiết sử của các pháp, các pháp không phải là kiết sử của ý; ở đây, do duyên cả hai khởi lên dục tham. Dục tham ở đây là kiết sử.*

Ví như, này Hiền giả, một con bò đen và một con

⁶⁴ Xem chương 14.

bò trắng bị cột lại bởi sợi dây hay cái ách. Nếu có người nói con bò đen là kiết sử của con bò trắng, hay con bò trắng là kiết sử của con bò đen, thì nói vậy có phải nói một cách chơn chánh không?

- - Thưa không.

- - Nay Hiền giả, con bò đen không phải là kiết sử của con bò trắng. Và con bò trắng cũng không phải là kiết sử của con bò đen. Do sợi dây hay cái ách cột lại, cái ấy ở đây là kiết sử.

Nay Hiền giả, cũng vậy, con mắt cũng không phải là kiết sử của các sắc, các sắc không phải là kiết sử của con mắt; ở đây, do duyên cả hai khởi lên dục tham. Dục tham ở đây là kiết sử... Ý không phải là kiết sử của các pháp, các pháp không phải là kiết sử của của ý; ở đây, do duyên cả hai khởi lên dục tham. Dục tham ở đây là kiết sử.

Nay Hiền giả, nếu con mắt là kiết sử của các sắc, hay các sắc là kiết sử của con mắt, thì Phạm hạnh này đưa đến chơn chánh đoạn tận khổ đau không thể tuyên bố...

Nay Hiền giả, Thế Tôn có mắt. Với con mắt, Thế Tôn thấy sắc. Tham dục không có nơi Thế Tôn. Khéo giải thoát là tâm Thế Tôn... Nay Hiền giả, Thế Tôn có ý. Với ý, Thế Tôn biết pháp. Tham dục không có nơi Thế Tôn. Khéo giải thoát là tâm Thế Tôn.

Nay Hiền giả, với pháp môn này cần phải hiểu biết như vậy. Mắt không phải là kiết sử của các sắc, các sắc không phải là kiết sử của mắt; ở đây,

do duyên cả hai khởi lên dục tham. Dục tham ở đây là kiết sử... Ý không phải là kiết sử của các pháp, các pháp không phải là kiết sử của ý; ở đây, do duyên cả hai khởi lên dục tham. Dục tham ở đây là kiết sử.

Câu hỏi

1. Gió (phong đại) được kinh nghiệm qua môn nào?
2. Thân căn được biết qua môn nào?
3. Tính kết dính thuộc nhóm cảnh nào?
4. Tâm tham căn thuộc nhóm cảnh nào?
5. Tâm tham căn được biết qua môn nào?
6. Tâm tham căn kinh nghiệm đối tượng qua môn nào?
7. Lạnh thuộc nhóm cảnh nào?
8. Cảm thọ khổ trên thân thuộc nhóm cảnh nào?
9. Cảm thọ ưu trên tâm thuộc nhóm cảnh nào?
10. Trí tuệ thuộc nhóm cảnh nào?
11. Từ “bình yên” có phải là một đối tượng? Nếu có, nó thuộc nhóm cảnh nào?
12. Có bao nhiêu môn là sắc và bao nhiêu môn là danh?
13. Đối tượng thị giác có thể được kinh nghiệm qua ý môn không?
14. Đối tượng thị giác có phải là pháp trần không?
15. Có bao nhiêu nhóm cảnh được biết qua ý môn?

Chương 17

MÔN VÀ CĂN

Đức Phật chỉ ra mối hiểm nguy khi chìm đắm vào các đối tượng được kinh nghiệm qua sáu môn. Ngài dạy chúng ta phát triển trí tuệ để biết các thực tại được kinh nghiệm qua sáu môn là danh và sắc, là các pháp vô thường và vô ngã. Cái gì vô thường là khổ, dukkha, và không thể là phúc lạc. Khi ta biết được mọi thứ như chúng là, ta sẽ bớt bị chìm đắm vào các đối tượng.

Ta đọc trong *Tương Ứng Bộ Kinh* (IV. *Thiên Sáu Xứ, Tương Ứng Sáu Xứ, Năm mươi kinh thứ hai*, III. *Phẩm Bệnh*, 81. *Tỳ kheo*) về mục đích của Giáo Pháp của Đức Phật. Đoạn kinh kể:

Rời nhiều Tỳ-kheo đi đến Thế Tôn...Ngồi xuống một bên, các Tỳ-kheo ấy bạch Thế Tôn:

-- Ở đây, bạch Thế Tôn, có những du sĩ ngoại đạo hỏi chúng con: “Do mục đích gì, này các Hiền giả, các người sống Phạm hạnh dưới Sa-môn Gotama?” Được hỏi vậy, bạch Thế Tôn, chúng

con trả lời cho các du sĩ ngoại đạo ấy: “Vì mục đích liễu tri đau khổ, này chư Hiền, chúng tôi sống Phạm hạnh dưới Sa-môn Gotama”. Được hỏi vậy và được trả lời vậy, bạch Thế Tôn, có phải chúng con đã nói lên quan điểm của Thế Tôn? Và có phải chúng con không xuyên tạc Thế Tôn với điều không thực? Có phải chúng con trả lời thuận pháp và đúng pháp? Và ai là người đồng pháp nói đúng pháp không tìm được lý do để chỉ trích?

- - Thật vậy, này các Tỳ-kheo, được hỏi vậy và được trả lời vậy, các Ông đã nói lên quan điểm của Ta... rằng với mục đích liễu tri đau khổ, này các Tỳ-kheo, Phạm hạnh được sống dưới Ta.

Này các Tỳ-kheo, nếu các du sĩ ngoại đạo có thể hỏi các Ông như sau: “Này Hiền giả, thế nào là vì mục đích liễu tri đau khổ ấy, Phạm hạnh được sống dưới Sa-môn Gotama?” Được hỏi vậy, này các Tỳ-kheo, các Ông có thể trả lời cho các du sĩ ngoại đạo ấy như sau:

“Mắt, này chư Hiền, là khổ. Vì liễu tri như vậy, Phạm hạnh được sống dưới Thế Tôn. Các sắc... Do duyên nhãn xúc khởi lên cảm thọ gì, lạc, khổ hay bất khổ bất lạc; vì liễu tri cảm thọ ấy là khổ, nên Phạm hạnh được sống dưới Thế Tôn... Ý là khổ, vì liễu tri như vậy, Phạm hạnh được sống dưới Thế Tôn... Do duyên ý xúc khởi lên cảm thọ gì, lạc, khổ, hay bất khổ bất lạc; vì liễu tri cảm thọ ấy là khổ, nên Phạm hạnh được sống dưới Thế Tôn. Đây, này chư Hiền, là khổ ấy. Vì liễu

tri khổ ấy, Phạm hạnh được sống dưới Thế Tôn”.

Được hỏi vậy, này các Tỳ-kheo, các Ông có thể trả lời cho các du sĩ ngoại đạo ấy như vậy.

Khi có chánh niệm về danh và sắc đang xuất hiện, như cái thấy, đối tượng thị giác, cảm thọ hay suy nghĩ, ta có thể tự mình xác thực được sự thật của Phật pháp. Ta có thể xác thực rằng các đối tượng được kinh nghiệm qua sáu môn là vô thường và vô ngã. Sự thật sẽ không được biết nếu ta theo người khác một cách mù quáng hoặc nếu ta phỏng đoán về nó. Ta đọc trong *Tương Ưng Bộ Kinh* (IV, IV. *Thiên Sáu Xứ*, *Tương Ưng Sáu Xứ*, Năm mươi kinh thứ ba, V. *Phẩm mới và cũ*, 152. *Có pháp môn nào?*) rằng đức Phật dạy:

Có pháp môn nào, do pháp môn ấy, Tỳ-kheo ngoài lòng tin, ngoài ưa thích, ngoài lắng nghe, ngoài suy tư về phương pháp (àkàra-paritakkà), ngoài kham nhẫn, thích thú biện luận (ditthini shànakhanti), có thể xác chứng chánh trí; 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»?

- - Bạch Thế Tôn, đối với chúng con, Pháp lấy Thế Tôn làm căn bản...

- - Có một pháp môn, này các Tỳ-kheo, do pháp môn ấy, Tỳ-kheo... có thể xác chứng chánh trí... Pháp môn ấy là gì?...

Ở đây, này các Tỳ-kheo, Tỳ-kheo khi mắt thấy

sắc, hoặc nội tâm có tham, sân, si, biết rõ: “Nội tâm ta có tham, sân, si”; hoặc nội tâm không có tham, sân, si, biết rõ: “Nội tâm ta không có tham, sân, si”. Nay các Tỳ-kheo, Tỳ-kheo khi mắt thấy sắc, hoặc nội tâm có tham, sân, si biết rõ: “Nội tâm ta có tham, sân, si”; hoặc nội tâm không có tham, sân, si biết rõ: “Nội tâm ta không có tham, sân, si”. Nay các Tỳ-kheo, biết rõ chúng có mặt hay không có mặt trong tâm vị ấy, có phải chúng là những pháp do lòng tin được hiểu biết, hay do ưa thích được hiểu biết, hay do lắng nghe được hiểu biết, hay do suy tư về phương pháp được hiểu biết, hay do kham nhẫn, thích thú biện luận được hiểu biết?

-- Thừa không, bạch Thế Tôn.

-- Có phải các pháp này, do thấy chúng với trí tuệ nên được hiểu biết?

-- Thừa phải, bạch Thế Tôn.

-- Đây là pháp môn, này các Tỳ-kheo, do pháp môn này, ngoài lòng tin, ngoài ưa thích, ngoài lắng nghe, ngoài suy tư về phương pháp, ngoài kham nhẫn, thích thú biện luận, có thể xác chứng với chánh trí; vị ấy biết rõ: “Sanh đã tận... không còn trở lui trạng thái này nữa”.

Điều tương tự được nói về nhĩ môn, tỷ môn, thiệt môn, thân môn và ý môn.

Khi học *Vi Diệu Pháp*, ta nên ghi nhớ mục đích của Giáo pháp đức Phật: nhằm tận diệt các phiền não

bằng trí tuệ hiểu các pháp xuất hiện qua sáu môn như chúng là. Vun bồi loại trí tuệ này sẽ đưa tới sự chấm dứt vòng luân hồi sinh tử.

Ta nên nhớ rằng *Vi Diệu Pháp* không phải là một cuốn sách lý thuyết mà là sự trình bày về các thực tại xuất hiện trong cuộc sống hàng ngày. Ta học về danh và pháp, về các loại tâm có các chức năng riêng của chúng trong các lộ trình ngũ môn và ý môn. Luôn có các lộ trình ngũ môn và ý môn, và các đối tượng được kinh nghiệm qua những lộ trình ấy. Nếu có chánh niệm về các đặc tính của danh và sắc khi chúng xuất hiện, trí tuệ sẽ phát triển và có thể tận diệt phiền não. Loại trí tuệ này thâm sâu hơn tất cả các kiến thức lý thuyết.

Danh và sắc sinh và diệt là các thực tại hữu vi, chúng sinh khởi bởi những duyên riêng. Qua việc học *Vi Diệu Pháp*, ta biết được các duyên khác nhau của danh và sắc. Mỗi thực tại sinh khởi được duyên bởi nhiều yếu tố. Ví dụ, cái thấy là quả, được duyên bởi nghiệp. Đối tượng thị giác làm duyên cho cái thấy bằng cách là đối tượng của nó. Nếu không có đối tượng thị giác, sẽ không thể có cái thấy. *Nhãn căn* hay sắc thân kinh, *pasāda-rūpa*, có trong mắt có khả năng tiếp nhận đối tượng thị giác là một duyên khác cho cái thấy.

Sắc là nhãn căn có thể là môn cho cái thấy. *Môn, dvāra* là phương tiện qua đó tâm kinh nghiệm đối tượng. Trong cuộc đời của chúng ta, nhãn căn được

tạo bởi nghiệp luân sinh và diệt liên tục. Nhưng không phải lúc nào nhãn căn cũng là môn vì không phải lúc nào cũng có sự kinh nghiệm đối tượng thị giác. Nhãn căn chỉ là môn khi tâm kinh nghiệm đối tượng thị giác. Điều này cũng đúng với các sắc thân kinh là các giác quan khác. Chúng là môn chỉ khi chúng là phương tiện để tâm kinh nghiệm đối tượng.

Nhãn môn là phương tiện thông qua đó tâm kinh nghiệm đối tượng thị giác. Không chỉ có *nhãn môn hướng tâm, cakkhu-dvārāvajjana-citta* và *nhãn thức, cakkhu-vinñāṇa* mà các tâm khác thuộc lộ trình qua nhãn môn, như tiếp nhận tâm, suy đạt tâm, xác định tâm và các chấp đồng lực tâm và tâm một đều phụ thuộc vào cùng môn ấy để kinh nghiệm đối tượng. Tất cả các tâm thuộc lộ trình ấy đều kinh nghiệm đối tượng qua nhãn môn. Mỗi tâm đảm nhận chức năng riêng của mình. Khi sắc được kinh nghiệm bởi các tâm này diệt đi, đối tượng được kinh nghiệm qua ý môn.

Các tâm sinh khởi trong lộ trình kinh nghiệm đối tượng qua một trong sáu môn là các *tâm lộ, vīthi-citta* (vīthi có nghĩa là lộ trình, lộ). Tâm lộ được đặt tên theo môn mà qua đó chúng kinh nghiệm đối tượng. Ví dụ, các tâm kinh nghiệm đối tượng qua nhãn môn được gọi là *tâm lộ nhãn môn, cakkhu-dvāra-vīthi-citta* (*cakkhu-dvāra* có nghĩa là *nhãn môn*), các tâm kinh nghiệm qua nhĩ môn (*sota-dvāra*) được gọi là *tâm lộ nhĩ môn, sota-dvāra-vīthi-citta*. Các tâm kinh

nghiệm đối tượng qua ý môn (*mano-dvāra*) được gọi là *tâm lộ ý môn*, *mano-dvāra-vīthi-citta*.

Giữa các lộ trình tâm có các tâm hộ kiếp. Các tâm hộ kiếp không phải là tâm lộ, *vīthi-citta*. Chúng không thuộc lộ trình kinh nghiệm các đối tượng liên tục in dấu qua sáu môn trong cuộc đời chúng ta. Chúng kinh nghiệm đối tượng không phụ thuộc vào môn nào. Như đã biết từ Chương 15, tâm tái tục, *paṭisandhi-citta*, tâm hộ kiếp và tâm tử của một kiếp sống kinh nghiệm cùng đối tượng với các tâm đồng lực sinh khởi trước khi tâm tử sinh khởi ở kiếp sống trước. Tâm tái tục, tâm hộ kiếp và tâm tử là các tâm *không-thuộc lộ-tâm*, *vīthi-mutta-citta*. Như vậy, chúng khác với các tâm sinh khởi trong lộ trình ngũ môn và ý môn.

Một số tâm thực hiện chức năng chỉ ở một môn. Ví dụ, hai loại nhĩ thức (có thể là quả thiện hoặc bất thiện) chỉ thực hiện chức năng qua nhĩ môn. Một số loại tâm thực hiện chức năng ở hơn một môn. Ví dụ, tiếp nhận tâm, thực hiện chức năng qua năm môn, tùy theo nó tiếp xúc với cảnh ở môn nào. Suy đạt tâm cũng thực hiện các chức năng khác nhau qua các môn khác nhau. Nó cũng thực hiện chức năng mà không phụ thuộc vào môn nào khi là tâm tái tục, tâm hộ kiếp và tâm tử⁶⁵.

Trong lộ trình tâm, môn là phương tiện để tâm kinh nghiệm đối tượng. *Căn (vật)*, *vatthu*, là một yếu

⁶⁵ Xem thêm chương 11, 12 và 15.

tổ khác làm duyên cho tâm bằng cách là nơi để nó khởi phát. Trong cõi có cả danh và sắc, tâm không sinh khởi độc lập với thân. Tâm sinh khởi có sắc làm nơi khởi phát, hay nương vào. Những tâm như nhãn thức, nhĩ thức hay ý thức không thể sinh khởi mà không có tâm. Cái thấy sinh khởi ở đâu? Nó cần có mắt để làm căn cho nó. *Sắc thần kinh mắt, cakkhuppāsada-rūpa*, sắc trong mắt có thể tiếp nhận đối tượng thị giác, là căn cho nhãn thức. Căn, vatthu không giống với môn, dvāra. Mặc dù ngũ căn vừa đóng vai trò môn và vai trò căn, nhưng căn và môn có chức năng khác nhau. Ví dụ, nhãn căn đóng vai trò nhãn môn qua đó tâm thuộc lộ trình nhãn môn kinh nghiệm đối tượng, và đồng thời là nhãn căn, cakku-vatthu, là yếu tố vật chất làm cơ sở cho nhãn thức khởi phát. Nhãn căn chỉ là cơ sở cho nhãn thức, không phải cho các tâm khác cùng lộ trình. Như vậy, sắc nhãn căn vừa là căn vừa là môn chỉ cho nhãn thức mà thôi. Các tâm khác thuộc lộ trình nhãn môn cùng có môn là nhãn căn, nhưng có sắc khác làm căn cho chúng, như sẽ được giải thích về sau. Cũng tương tự như vậy với các ngũ thức còn lại. Căn cho nhĩ thức gọi là *nhĩ căn, sotappasāda-rūpa*, căn cho thiệt thức gọi là *thiệt căn, ghānappasāda-rūpa*, căn cho tỷ thức là *tỷ căn, jivhāppasāda-rūpa*, căn cho thân thức là *thân căn, kayappasāda-rūpa*. Thân căn có thể sinh khởi ở khắp nơi trên thân. Bất cứ phần nào có cảm giác trên thân đều có thể là căn cho thân thức. Như vậy năm sắc thần kinh là căn cho *ngũ thức, pañca-vinñāṇa*.

Căn thứ sáu không phải là một trong các sắc thân kinh, pasāda-rūpa. Nó là một loại sắc là cơ sở cho tất cả các tâm không phải ngũ song thức, tức là thấy, nghe v.v... Trong các chú giải, sắc này được gọi là *tâm cơ*, *ý căn* hay *sắc ý vật*, *hadaya-vatthu*⁶⁶. Ta cần biết chức năng, nhưng không cần xác định vị trí chính xác của nó. Ý vật khác với ý môn. Ý môn là tâm, là tâm hộ kiếp dứt dòng, bhavangupaccheda-citta, tâm hộ kiếp cuối cùng sinh khởi trước ý môn hướng tâm. Ý vật là sắc, không phải là danh.

Khi âm thanh tiếp xúc với nhĩ căn, ngũ môn hướng tâm sinh khởi, có nơi xuất xứ của nó là ý căn, nhưng nhĩ thức thì lại có xuất xứ từ nhĩ căn. Tất cả các tâm tiếp nối nó trong lộ trình qua nhĩ môn đều xuất xứ từ ý căn. Tất cả các tâm trong lộ trình ý môn cũng có ý căn là nơi xuất xứ.

Tâm tái tục, tâm hộ kiếp và tâm tử, như ta đã thấy, là các tâm không thuộc lộ trình, và kinh nghiệm đối tượng không qua môn nào. Trong các cõi có cả danh và sắc, các tâm-không-thuộc-lộ trình cũng cần có căn để nương vào. Một kiếp sống mới bắt đầu khi tâm tái tục sinh khởi; tuy nhiên, không phải chỉ có danh mà cũng cần có sắc nữa. Sắc ý vật là sắc làm căn cho tâm tái tục. Tất cả các tâm hộ kiếp và tâm tử cùng có căn là sắc ý vật.

⁶⁶ Từ "tâm cơ" không được tìm thấy trong chánh Tạng. Cuốn *Bộ Duyên Hệ*, bộ thứ bảy của tạng *Vi Diệu Pháp*, trong phần *Y chỉ duyên*, nissaya paccaya, nhắc đến "sắc ấy" thay cho từ "tâm cơ" để chỉ yếu tố vật chất làm cơ sở cho "ý giới" và "ý thực giới". Những giới này là các tâm ngoài ngũ song thức.

Căn là nơi xuất xứ không chỉ cho tâm, mà cả cho các tâm sở sinh khởi cùng tâm. Như vậy ngoại trừ các cõi trong đó chỉ có danh⁶⁷, khi bốn danh uẩn, bao gồm tâm và tâm sở, sinh khởi, cũng phải có sắc uẩn sinh khởi cùng.

Các căn, tâm và đối tượng được tâm kinh nghiệm có thể được phân chia thành 12 xứ (*Thanh Tịnh Đạo*, XV,1-17)⁶⁸. Có sáu nội xứ và sáu ngoại xứ:

Sáu nội xứ	Sáu ngoại xứ
Nhãn căn	Cảnh sắc (Đối tượng thị giác)
Nhĩ căn	Thinh (Âm thanh)
Tỷ căn	Hương (Mùi)
Thiệt căn	Vị
Thân căn	Xúc (Đối tượng xúc chạm)
Ý xứ (manāyatana)	Pháp xứ (dhammāyatana)

Ý xứ bao gồm tất cả các tâm, pháp xứ gồm các tâm sở, sắc tế và niết bàn. Khi thấy, nghe, hoặc suy nghĩ, chúng ta tin rằng có một tự ngã kinh nghiệm đối tượng, nhưng thực chất là có sự hội tụ giữa nội xứ và ngoại xứ. Cách phân loại này nhắc nhở chúng ta rằng, mọi kinh nghiệm của chúng ta đều tùy thuộc

⁶⁷ Là các cõi vô sắc giới.

⁶⁸ Xem thêm *Bộ Phân tích (Vibhāṅga)*, II, Phân tích các căn. Ngoài ra có thể tham chiếu về cách phân loại này trong các phần khác của chánh tạng, bao gồm tạng kinh.

vào duyên. Chúng ta đọc trong *Thanh Tịnh Đạo* (XV, 15) trong phần về xứ, về các pháp hữu vi:

... Vì trước khi chúng sanh khởi chúng không từ đâu mà đến, và sau khi chúng tàn tạ chúng không đi đến đâu. Trái lại, trước khi sanh, chúng không có tự tánh, mà sau khi diệt, tự tánh chúng hoàn toàn tan rã. Và chúng sanh khởi không có chủ thể⁶⁹, vì hiện hữu tùy thuộc vào những “duyên”... Lại nữa, chúng cần được xem như vô tình. Con mắt và sắc không nghĩ rằng: “Mong nhãn thức sẽ sanh khởi do sự gặp gỡ giữa đôi ta”. Với tư cách là căn môn và đối tượng, chúng bất cần đến sự khơi dậy ý thức. Trái lại định luật tuyệt đối là, nhãn thức vv. khởi lên cùng với sự gặp gỡ của mắt và sắc pháp. Như vậy, chúng cần được xem như vô tình.

Thật hữu ích khi trở nên quen thuộc với các phân loại thực tại khác nhau, chẳng hạn như phân loại tâm theo chức năng, theo đối tượng (cảnh), theo môn, theo căn, xứ và các cách khác nữa. Bằng cách này, ta có sẽ hiểu rõ hơn về tâm. Tuy thế, ta nên nhớ rằng kiến thức này chưa phải là trí tuệ diệt trừ tham, sân và si. Trong *Tương Ưng Bộ Kinh* (III, *Thiên Uẩn*, II. *Tương Ưng Radha*, I. *Phẩm thứ nhất*, IV, *Sở biến tri*), ta đọc:

Nhân duyên ở Sàvatthi...

Thế Tôn nói với Tôn giả Ràdha đang ngồi một bên:

⁶⁹ Không có một tự ngã nào có thể kiểm soát, điều khiển chúng.

-- Nay Ràdha, Ta sẽ thuyết về các pháp cần phải biến tri, sự biến tri. Và Ông đã được biến tri. Hãy lắng nghe và khéo suy nghiệm, Ta sẽ giảng.

-- Thừa vâng, bạch Thế Tôn.

Tôn giả Ràdha vâng đáp Thế Tôn. Thế Tôn nói như sau:

-- Nay Ràdha, thế nào là pháp cần phải biến tri? Sắc, này Ràdha, là pháp cần phải biến tri. Thọ, này Ràdha, là pháp cần phải biến tri. Tưởng, này Ràdha, là pháp cần phải biến tri. Các hành, này Ràdha, là pháp cần phải biến tri. Thức, này Ràdha, là pháp cần phải biến tri. Những pháp này, này Ràdha, là những pháp cần phải biến tri.

Và này Ràdha, thế nào là sự biến tri?

Này Ràdha, sự đoạn diệt tham, sự đoạn diệt sân, sự đoạn diệt si. Như vậy, này Ràdha, gọi là chánh biến tri⁷⁰.

Và này Ràdha, thế nào là người đã chánh biến tri? Bạch A-la-hán, cần phải trả lời như vậy. Bạch Tôn giả với tên như thế này, với dòng họ như thế này. Như vậy, này Ràdha, là người đã được chánh biến tri.

Đôi khi đức Phật nhắc nhở mọi người về mục đích của Giáo Pháp bằng những bài kinh dài, đôi khi bằng bài kinh ngắn, nhưng ta phải luôn ghi nhớ mục đích.

⁷⁰ Nguyên tác tiếng Pāli: pariññā; tiếng Anh: full understanding

Mục đích của hiểu biết là gì nếu không đưa đến diệt tận các phiền não?

Câu hỏi

1. Tâm có thể biết cảnh (đối tượng) mà không phụ thuộc vào môn không?
2. Tâm có thể biết cảnh qua bao nhiêu môn?
3. Ngũ môn hướng tâm kinh nghiệm đối tượng qua bao nhiêu môn?
4. Ý môn hướng tâm kinh nghiệm đối tượng qua bao nhiêu môn?
5. Nhĩ thức kinh nghiệm đối tượng qua bao nhiêu môn?
6. Suy đạt tâm, *santīraṇa-citta*, thực hiện chức năng thẩm sát, suy đạt qua bao nhiêu môn?
7. Suy đạt tâm thực hiện chức năng tái tục có phụ thuộc vào môn nào không?
8. Có bao nhiêu tâm lấy nhãn căn làm vật, *vatthu*?
9. Có bao nhiêu tâm vô nhân lấy ý căn/ tâm cơ/ ý vật, *hadaya-vatthu* là vật, *vatthu*?
10. Sắc nhĩ căn có thể làm môn hoặc căn, hay cả hai?
11. Chức năng của môn và căn là gì?

Chương 18

GIỚI (DHĀTU)

Đức Phật nói về các thực tại dưới góc độ *giới*, *dhātu*⁷¹ hay yếu tố để nhắc nhở ta rằng chúng vô thường và vô ngã. Khi ta nói về yếu tố, ta thường nghĩ đến các yếu tố trong hoá học hay vật lý. Trong vật lý hay hoá học, vật chất được phân tích thành các yếu tố, nhưng coi mắt hay cái thấy là các yếu tố hay giới có vẻ xa lạ với chúng ta. Ta thường không coi chúng là các yếu tố hay giới vì xu hướng coi chúng là mình, là “ngã”.

Những gì ta lầm là ngã thực chất chỉ là các yếu tố danh và sắc, sinh khởi bởi các duyên tương ứng và diệt đi ngay. Nhãn căn chỉ là một yếu tố có đặc tính riêng và không có ngã nào trong đó. Nó là sắc sinh khởi do duyên của nó và rồi diệt đi ngay. Cái thấy chỉ là một yếu tố, một giới có đặc tính riêng của nó, không phải là ngã. Nó là danh, sinh khởi vì các duyên của nó và diệt đi ngay.

⁷¹ Dhātu xuất phát từ từ dharati, có nghĩa “giữ” hoặc “mang”. Dhātu là thứ “mang” tính chất nội tại riêng của mình, nó là thực tại có đặc tính riêng.

Trong Giáo pháp của đức Phật, các thực tại được phân thành giới, *dhātu*; một số giới là danh và một số là sắc. Khi phân làm 18 giới, chúng là:

Năm căn (ngũ căn)

1. Nhãn giới, *cakkhu-dhātu*
2. Nhĩ giới, *sota-dhātu*
3. Tỷ giới, *ghāna-dhātu*
4. Thiệt giới, *jivhā-dhātu*
5. Thân giới, *kāya-dhātu*

Năm cảnh (được kinh nghiệm qua năm căn, còn được gọi là “đối tượng ngũ dục”):

1. Sắc giới, *rūpa-dhātu*
2. Thính giới, *sadda-dhātu*
3. Hương giới, *gandha-dhātu*
4. Vị giới, *rasa-dhātu*

5. Xúc giới, *photthabba-dhātu*, bao gồm các loại sắc sau:

Địa đại (tính cứng), thể hiện ở đặc tính cứng, mềm;
 Hoả đại (nhiệt độ), thể hiện ở đặc tính nóng, lạnh;
 Phong đại, thể hiện ở đặc tính chuyển động hay căng, trùng

Ngũ song thức (kinh nghiệm năm đối tượng ngũ dục):

1. Nhãn thức giới, *cakkhu-vinñāṇa-dhātu*

2. Nhĩ thức giới, *sota - vinñāṇa-dhātu*
3. Tỷ thức giới, *ghāna-vinñāṇa-dhātu*
4. Thiệt thức giới, *jivha-vinñāṇa-dhātu*
5. Thân thức giới, *kaya-vinñāṇa-dhātu*

Và ba giới nữa:

1. Ý giới, *mano-dhātu*
2. Pháp giới, *dhamma-dhātu*
3. Ý thức giới, *mano-vinñāṇa-dhātu*

Như vậy, trong phân loại này có mười tám giới tất cả. Có năm giới là năm căn và năm giới là năm đối tượng của năm căn ấy, chúng đều là sắc. Năm giới nữa là ngũ song thức kinh nghiệm các đối tượng ấy thì là danh. Có hai tâm là nhãn thức giới, vì nhãn thức có thể là tâm quả thiện hoặc quả bất thiện. Đối với các thức khác cũng tương tự. Vì có năm cặp tâm, nên có *ngũ thức giới, pañca-vinñāṇa-dhātu*.

Ý giới, mano-dhātu là danh. Ý giới bao gồm ngũ môn hướng tâm và hai loại tiếp nhận tâm (có thể là quả thiện hoặc quả bất thiện). Vì thế, có ba loại tâm thuộc ý giới.

Pháp giới, dhamma-dhātu bao gồm các tâm sở, các sắc tế và niết bàn. Như vậy, pháp giới bao gồm cả danh và sắc. Pháp giới không phải là một với pháp trần hay cảnh pháp. Tâm thuộc về pháp trần nhưng không nằm trong pháp giới. Tâm được xếp thành các

loại giới riêng biệt. Khái niệm thuộc về pháp trần nhưng không phải là giới, bởi khái niệm không phải là thực tại; chỉ các pháp chân đế mới được phân loại thành giới.

Ý thức giới, mano-vinñāṇa-dhātu là danh. Nó bao gồm tất cả các tâm không phải là ngũ song thức và ba loại tâm được xếp vào ý giới. Ví dụ, suy đạt tâm, ý môn hướng tâm và các tâm thực hiện chức năng đồng lực⁷² như tâm tham căn hay tâm hộ kiếp đều thuộc ý thức giới. Ý giới bao gồm các tâm có thể kinh nghiệm đối tượng qua một trong ngũ môn, còn ý thức giới thì bao gồm các tâm có thể kinh nghiệm đối tượng qua lục môn cũng như các tâm không lệ thuộc vào môn nào cả⁷³.

Thức giới, vinñāṇa-dhātu là tên chung cho mọi tâm. Khi tâm được phân loại thành giới thì có bảy loại thức giới, đó là:

- Ngũ thức giới, *pañca-vinñāṇa-dhātu* (bao gồm năm loại tâm)
- Ý giới, *mano-dhātu*
- Ý thức giới, *mano-vinñāṇa-dhātu*

Rất cần ghi nhớ cách phân loại tâm này, bởi trong Giáo lý và các chú giải, trong đó có *Thanh Tịnh Đạo*, các loại tâm khác nhau được nhắc đến dưới dạng giới (dhātu) như được phân loại ở trên. Nếu ta không nhớ

⁷² Xem thêm chương 14.

⁷³ Tâm tái tục, tâm hộ kiếp và tâm tử.

tâm nào là ý giới, và tâm nào là ý thức giới, ta sẽ không biết sách đang đề cập đến loại tâm nào.

Đôi khi đức Phật nói về sáu giới, hoặc Ngài phân loại thực tại thành hai giới. Có rất nhiều cách để phân loại thực tại, nhưng dù phân loại theo cách nào, theo uẩn, theo đối tượng, theo xứ, theo giới hay theo cách nào khác, ta nên nhớ mục đích của các phân loại thực tại: để nhận ra những gì vẫn lầm tưởng là tự ngã chỉ là các *đanh giới*, *nāma-dhātu* và *sắc giới*, *rūpa-dhātu*.

Trong bài kinh *Kinh Niệm Xứ* (*Trung Bộ Kinh* số 10) phần niệm thân, ta đọc rằng đức Phật giảng về thân dưới góc độ giới. Đoạn kinh nói:

Lại nữa, này các Tỳ-kheo, Tỳ-kheo quán sát thân này về các vị trí các giới và sự sắp đặt các giới: “Trong thân này có địa đại⁷⁴, thủy đại, hỏa đại và phong đại”. Này các Tỳ-kheo, như một người đồ tể thiện xảo, hay đệ tử của một người đồ tể giết một con bò, ngồi cắt chia từng thân phần tại ngã tư đường. Cũng vậy, này các Tỳ-kheo, Tỳ-kheo quán sát thân này về vị trí các giới và về sự sắp đặt các giới: “Trong thân này có địa đại, thủy đại, hỏa đại và phong đại”.

Như vậy, vị ấy sống quán thân trên nội thân; hay sống quán thân trên ngoại thân; hay sống quán thân trên nội thân, ngoại thân. Hay vị ấy sống quán tánh sanh khởi trên thân; hay sống quán tánh

⁷⁴ Đặc tính cứng.

diệt tận trên thân; hay sống quán tánh sanh diệt trên thân. “Có thân đây”, vị ấy an trú chánh niệm như vậy, với hy vọng hưởng đến chánh trí, chánh niệm. Và vị ấy sống không nương tựa, không chấp trước một vật gì trên đời. Nay các Tỳ-kheo, như vậy là Tỳ-kheo sống quán thân trên thân...

Thanh Tịnh Đạo (XI, 30) nói:

Điều ấy có nghĩa là gì? Cũng như người đồ tể cho bò ăn xong, đem nó tới lò thịt, trói nó lại, làm thịt nó. Khi thấy nó đã bị giết, đã chết, người ấy vẫn không mất cái tướng «bò» cho đến khi nó bị phanh ra chia thành từng phần. Khi người ấy đã chia con bò ra, khi ngòi đấy, nó mất cái tướng «bò» và cái tướng «thịt» phát sinh. Nó không nghĩ:» Ta đang bán bò” hoặc “Họ đang đem bò đi” mà nó nghĩ:”Ta đang bán thịt” hoặc “Họ đang mang thịt đi”. Cũng vậy, tỳ kheo này khi còn là phàm phu ngu si - dù đang làm cư sĩ hay đã xuất gia - không mất cái tướng “chúng sanh”, hay “người”, hay “ngã tính”, bao lâu chưa quán sát thân này, bằng lối phân tích thành bốn đại chúng, dù ở trong tư thế nào, được sử dụng cách nào, đều chỉ gồm có tứ đại. Nhưng khi tỳ kheo ấy đã phân tích thân này là gồm tứ đại, thì vị ấy mất đi cái tướng “chúng sanh”, và tâm vị ấy an trú trên bốn đại chúng...

Có thể rằng coi thân là các giới không hấp dẫn ta. Ta nghĩ về con người là “người đàn ông này” hay “người phụ nữ” kia. Ta không quen phân tích những

gì ta cho là “con người” theo cách phân tích các vật chất, như thường làm trong môn vật lý. Ai đó có thể cho rằng thật thô thiển khi nghĩ về một cái thân người bị xẻ thành các phần nhỏ giống như một con bò bị người đồ tể xẻ thịt. Nhưng, nếu suy xét về thân như nó thực là, nó chỉ là các thành phần, các giới. Chẳng phải chỉ có tính cứng, kết dính, nhiệt độ và chuyển động thôi sao? Các thực tại ấy có phải là tự ngã không, hay chỉ là các giới hoàn toàn rỗng không một tự ngã?`

Liệu bốn yếu tố là tứ đại - đất, nước, gió, lửa - có liên quan gì đến đời sống hàng ngày của ta không? Ta có thể thấy ra rằng những giới này sinh khởi liên tục. Nhiệt độ có thể xuất hiện dưới dạng nóng hay lạnh, chẳng phải ta vẫn thường thấy nóng và lạnh liên tục? Khi bị một con côn trùng cắn, ta có thể kinh nghiệm đặc tính của nhiệt. Ta có thể thấy tác động của cứng hay mềm lên cơ thể khi nằm, ngồi, đi hay đứng. Đó không phải cuộc sống thường ngày sao? Nếu ta hay biết về đặc tính của các giới thường xuyên hơn, ta sẽ thấy mọi thứ như chúng là.

Đức Phật nhắc nhở các chúng sinh về sự thật bằng nhiều cách khác nhau. Đôi khi Ngài nói về một cái xác đang phân huỷ. Hay Ngài nói về các bộ phận khác nhau của cơ thể và giảng rằng thân này toàn các uế trước để nhắc nhở rằng những gì ta tưởng là “thân mình” chỉ là các giới không có gì đẹp đẽ, vốn là khổ, vô thường và vô ngã.

Ta đọc trong *Kinh Niệm Xứ*, phần niệm thân:

Này các Tỳ-kheo, cũng như một bao đồ, hai đầu trống đưng đầy các loại hạt như gạo, lúa, đậu xanh, đậu lớn, mè, gạo đã xay rồi. Một người có mắt, đổ các hạt ấy ra và quán sát: “Đây là hạt gạo, đây là hạt lúa, đây là đậu xanh, đây là đậu lớn, đây là mè, đây là hạt lúa đã xay rồi”. Cũng vậy, này các Tỳ-kheo, một Tỳ-kheo quán sát thân này dưới từ bàn chân trở lên trên cho đến đỉnh tóc, bao bọc bởi da và chứa đầy những vật bất tịnh sai biệt...

Không phải chỉ thân, mà tâm cũng cần được xem xét dưới dạng giới. Không có gì trong cuộc sống của chúng ta mà không phải là giới. Các kiếp trước của chúng ta chỉ là giới và các kiếp tương lai cũng sẽ chỉ là giới. Ta có xu hướng nghĩ về kiếp sau và mong được tái sinh an lành. Tuy nhiên, ta phải nhận ra rằng không có tự ngã nào tái sinh trong một kiếp sống mới; đang và sẽ chỉ có các giới mà thôi. Chúng ta đã học để phân loại tâm theo các cách khác nhau và điều này có thể nhắc nhở chúng ta rằng tâm chỉ là các giới. Không chỉ tâm là giới, mà tâm sở cũng là giới. Chúng ta dính mắc vào thọ hỷ và không thích thọ ưu. Tuy vậy, thọ chỉ là các giới sinh khởi do duyên. Khi chúng ta mệt hay bệnh, ta coi mệt và bệnh là mình và ta sân. Tại sao ta không chấp nhận các điều bất khả ái xảy đến với mình, vì chúng chỉ là các giới mà thôi? Ta có thể không sẵn sàng thấy các thực tại chỉ là giới, nhưng đó là sự thật. Ta có thể không muốn nhớ rằng mọi thứ là vô thường, rằng sinh sẽ bị tiếp nối bởi

già, bệnh, chết, nhưng đó là sự thật. Tại sao ta không muốn thấy sự thật?

Trong bài kinh *Kinh Đa Giới (Trung Bộ Kinh, số 115)* ta đọc rằng khi đức Phật đang ở tại Kỳ đà viên, tịnh xá ông Cấp Cô Độc, đã nói với các vị tỳ kheo:

Phàm có những sợ hãi gì sanh khởi, này các Tỳ-kheo, tất cả những sợ hãi ấy sanh khởi cho người ngu, không phải cho người hiền trí (pandita). Phàm có những thất vọng gì sanh khởi, này các Tỳ-kheo, tất cả thất vọng ấy sanh khởi cho người ngu, không phải cho người hiền trí. Phàm có những hoạn nạn gì sanh khởi, này các Tỳ-kheo, tất cả hoạn nạn ấy sanh khởi cho người ngu, không phải cho người hiền trí... Do vậy, này các Tỳ-kheo, “Chúng tôi sẽ thành người hiền trí, biết suy tư tìm hiểu”, như vậy, này các Tỳ-kheo, các Ông cần phải học tập.

Khi được nghe nói vậy, Tôn giả Ānanda bạch Thế Tôn:

- - Đến mức độ nào, bạch Thế Tôn, là vừa đủ để nói: “Tỳ-kheo là người hiền trí, biết suy tư tìm hiểu?”

- - Cho đến khi, này Ānanda, Tỳ-kheo thiện xảo về giới, thiện xảo về xứ, thiện xảo về duyên khởi⁷⁵ và thiện xảo về xứ phi xứ⁷⁶, cho đến mức độ như vậy, này Ānanda, là vừa đủ để nói: “Tỳ-kheo là người hiền trí, biết suy tư tìm hiểu»

⁷⁵ Lý Duyên Khởi.

⁷⁶ Trí hiểu cái gì có thể và cái gì không thể tương ứng với sự vận hành của duyên.

- - Đến mức độ nào, bạch Thế Tôn, là vừa đủ để nói: “Tỳ-kheo thiện xảo về giới?”

- - Này Ānanda, có mười tám giới này: nhân giới, sắc giới, nhãn thức giới; nhĩ giới, thanh giới, nhĩ thức giới; tỷ giới, hương giới, tỷ thức giới; thiệt giới, vị giới, thiệt thức giới; thân giới, xúc giới, thân thức giới; ý giới, pháp giới, ý thức giới. Này Ānanda, cho đến khi biết được, thấy được mười tám giới này, cho đến mức độ như vậy, này Ānanda, là vừa đủ để nói: “Tỳ-kheo thiện xảo về giới”.

- - Nhưng bạch Thế Tôn, có thể có pháp môn nào khác là vừa đủ để nói: “Tỳ-kheo thiện xảo về giới?”

- - Có thể có, này Ānanda. Này Ānanda, có sáu giới này: địa giới, thủy giới, phong giới, hỏa giới, không giới, thức giới. Này Ānanda, cho đến khi biết được, thấy được sáu giới này, cho đến mức độ như vậy, này Ānanda, là vừa đủ để nói: “Tỳ-kheo thiện xảo về giới”.

- - Nhưng bạch Thế Tôn, có thể có pháp môn nào khác, là vừa đủ để nói: “Tỳ-kheo thiện xảo về giới”.

- - Có thể có, này Ānanda. Này Ānanda, có sáu giới này: lạc giới, khổ giới, hỷ giới, ưu giới, xả giới, vô minh giới. Này Ānanda, cho đến khi biết được, thấy được sáu giới này, cho đến mức độ như vậy, này Ānanda, là vừa đủ để nói: “Tỳ-kheo thiện xảo về giới”.

Sau đó đức Phật giảng tiếp về các phương thức

thiện xảo về giới khác, và rồi chúng ta đọc rằng ngài Ānanda lại hỏi:

- - *Nhưng bạch Thế Tôn, có thể có pháp môn nào khác, là vừa đủ để nói: “Tỳ-kheo thiện xảo về giới?”*

- - *Có thể có, này Ānanda. Này Ānanda, có hai giới này: hữu vi giới⁷⁷ và vô vi giới⁷⁸. Này Ānanda, cho đến khi biết được, thấy được hai giới này, cho đến mức độ như vậy, này Ānanda, là vừa đủ để nói: “Tỳ-kheo thiện xảo về giới”*

Hữu vi giới, saṅkhata dhātu là tất cả các pháp hữu vi (ngũ uẩn) và *vô vi giới, asaṅkhata dhātu* là niết bàn. Niết bàn cũng là giới, không phải là ngã. Niết bàn không phải là một người, nó vô ngã. Ta đọc trong bài kinh này về vị Tỳ kheo biết và thấy các giới. Biết và thấy các giới không có nghĩa là chỉ có kiến thức và nghĩ về chúng. Một người biết và thấy các giới khi có trí tuệ hiểu danh và sắc như chúng thực là: chỉ là các yếu tố, giới, không phải là ngã. Trí này sẽ dẫn đến sự kết thúc của sợ hãi, phiền muộn và bất hạnh, đến sự chấm dứt khổ đau.

Câu hỏi

1. Khi các thực tại được phân thành 18 giới, tâm sở là giới nào?

⁷⁷ Saṅkhata.

⁷⁸ Asaṅkhata.

2. Các pháp chân đế nào là thức giới?
3. Ý thức giới có bao gồm trong thức giới không?
4. Ý giới kinh nghiệm đối tượng qua mấy môn?
5. Tại sao niết bàn cũng là một giới?

Chương 19

CÁC TÂM TỊNH HẢO TRONG CUỘC SỐNG

Có nhiều loại tâm khác nhau sinh khởi trong cuộc sống và chúng có thể được phân loại theo nhiều cách khác nhau. Khi được phân loại theo *chủng, jāti*¹, chúng bao gồm bốn chủng:

1. Tâm thiện, *kusala citta*

2. Tâm bất thiện, *akusala citta*

3. Tâm quả, *vipākacittas*

4. Tâm duy tác, *kiriyacitta* (các tâm không là quả cũng không tạo nghiệp)

Một cách phân loại tâm khác nữa là:

1. Tâm tịnh hảo, *sobhana citta*, là các tâm sinh kèm các tâm sở tịnh hảo

2. Tâm bất tịnh hảo, *asobhana citta*, tâm không sinh kèm các tâm sở bất tịnh hảo

Các tâm bất thiện và tâm vô nhân là các tâm bất tịnh hảo vì chúng không sinh kèm các tâm sở tịnh

hảo. Như ta đã biết, có mười hai loại tâm bất thiện, chúng là:

- 8 loại tâm tham căn, *lobha-mula-citta*
- 2 loại tâm sân căn, *dosa-mula-citta*
- 2 loại tâm si căn, *moha-mula-citta*

Tâm vô nhân là các tâm không có nhân và không sinh kèm các tâm sở tịnh hảo, vì thế chúng là bất tịnh hảo. Có mười tám loại tâm vô nhân. Tổng kết lại, chúng là các tâm:

- 10 ngũ song thức, *dvi-pañca-viññāṇa*, là các tâm quả vô nhân (là năm cặp tâm nhãn thức, nhĩ thức...)
- 2 tiếp nhận tâm, *sampaṭicchana-citta*, là các tâm quả vô nhân (một tâm quả thiện và một tâm quả bất thiện)
- 3 suy đạt tâm, *santīraṇa-cittas*, là các tâm quả vô nhân (một tâm quả bất thiện, một tâm quả thiện kèm thọ xả, một tâm quả thiện kèm thọ hỷ).
- 1 ngũ môn hướng tâm, *pañca-dvārāvajjana-citta* là tâm duy tác vô nhân, *ahetuka kiriyacitta*.
- 1 ý môn hướng tâm, *mano-dvārāvajjana-citta*, là tâm duy tác vô nhân, *ahetuka kiriyacitta*.
- 1 tiểu sinh tâm, *hasituppāda-citta*, là tâm duy tác vô nhân tạo ra nụ cười của bậc A-la-hán.

Như vậy, có 30 tâm bất tịnh hảo là 12 tâm bất thiện và 18 tâm vô nhân.

Cũng có những tâm tịnh hảo sinh khởi trong cuộc sống hàng ngày, chúng là các tâm sinh kèm các tâm sở tịnh hảo. Ba trong số các tâm sở tịnh hảo là *nhân, hetu*. Chúng là: *vô tham - alobha, vô sân - adosa* và *trí tuệ, paññā*. Các tâm tịnh hảo luôn sinh kèm với vô tham và vô sân, và có thể hoặc không sinh kèm với trí tuệ. Vì thế, các tâm tịnh hảo là các *tâm hữu nhân, sahetuka citta*, tức là sinh kèm với nhân. Khi ta thực hiện bố thí, trì giới hay phát triển tâm trí (bao gồm cả phát triển an tịnh và học hay giảng Pháp), có tâm thiện sinh kèm các tâm sở tịnh hảo. Vì vậy, tâm thiện nằm trong số các tâm tịnh hảo.

Các tâm thiện thực hiện bố thí, trì giới hay phát triển tâm trí là các tâm thuộc về cõi giới thấp nhất, cõi dục giới; chúng là các *tâm dục giới, kāmāvacara citta*. Tâm dục giới là các tâm sinh khởi trong cuộc sống hàng ngày, ví dụ, khi ta thấy, nghĩ hay mong ước điều gì. Đôi khi, các tâm dục giới sinh khởi kèm với các nhân tịnh hảo, đôi khi kèm với nhân bất thiện, và đôi khi không kèm nhân. Bố thí, trì giới, và phát triển tâm trí được thực hiện bởi các tâm thiện dục giới. Những loại nghiệp này có thể được tạo trong cuộc sống hàng ngày, nơi có các đối tượng in dấu lên sáu căn. Các tâm thiện dục giới còn được gọi là *tâm đại thiện, mahā-kusala citta* (*mahā* có nghĩa là lớn, vĩ đại).

Với những ai đã đắc thiền (tâm an chỉ định, trong sự phát triển samatha), tại thời điểm ấy không có thấy, nghe hay kinh nghiệm ngũ quan nào, tâm lúc đó không phải là tâm dục giới, mà là tâm thuộc cõi giới cao hơn. Các tâm thiền có thể là *tâm thiền sắc giới*, *rūpa-jhānacitta* hay *tâm thiền vô sắc giới*, *arūpa-jhānacitta*. Tuy thế, khi một người phát triển an tịnh, các tâm trước khi đắc thiền vẫn là tâm đại thiện.

Khi giác ngộ, tâm kinh nghiệm niết bàn, tâm này là *tâm siêu thế*, *lokuttara citta* thuộc *cõi siêu thế*, *lokuttara bhūmi* (*bhūmi* có nghĩa là cõi giới) Tuy nhiên, trong lộ trình tâm giác ngộ, các *tâm thiện siêu thế*, *lokuttara kusala citta* (tâm đạo, magga-citta) được tiền trạm bởi các tâm đại thiện.

Ta mong có nhiều thiện tâm hơn. Ta có thể nghĩ rằng hoàn cảnh ngăn mình không có thiện tâm, nhưng điều này không đúng. Nguyên nhân thực sự khiến tâm thiện ít khi sinh khởi là do chúng ta thiếu vun bồi thiện pháp. Nếu ta biết được duyên cho sự phát triển thiện pháp, sẽ có thêm thiện tâm trong cuộc sống. Qua việc học Giáo pháp, ta sẽ học cách vun bồi thiện pháp. Nếu không học Giáo pháp, ta có thể nghĩ rằng mình đang hành thiện, trong khi trên thực tế lại có tâm bất thiện. Ví dụ, ta có thể nghĩ khi cho đi một thứ, chỉ có tâm thiện sinh khởi. Nhưng cũng có thể có tâm tham căn. Ta có thể cho bạn bè với mong muốn họ tốt lại với mình. Đó không phải là thiện mà là tham. Khi học Giáo pháp, ta học được rằng cách cho đi trong

sáng là cho mà không mong được đền đáp. Khi làm việc thiện, mục tiêu của chúng ta nên là để giảm bớt tính vị kỷ, và điều này mang lại lợi ích cho cả mình và mọi người.

Mọi người có nhiều tích lũy khác nhau, và luôn có duyên cho sự sinh khởi của các tâm thiện và bất thiện. Ví dụ, khi đi thăm một ngôi chùa và nhìn thấy người khác cúng dường cho chư tăng, do tích lũy khác nhau, người ta sẽ phản ứng khác nhau. Một số người trân trọng việc làm tốt của người khác; một số khác lại chẳng quan tâm. Khi ai đó biết giá trị của thiện pháp và nhận ra rằng tùy hỷ với việc thiện của người khác cũng là một dạng bố thí, người ấy sẽ tận dụng được nhiều cơ hội hơn để vun bồi thiện pháp.

Nếu đức Phật không giác ngộ và thuyết Pháp, chúng ta không có cách nào hiểu được mình kỹ lưỡng đến vậy. Ta sẽ không có được hiểu biết tường tận về các tâm thiện và bất thiện của bản thân cũng như các duyên khiến chúng sinh khởi. Đức Phật dạy ta cách vun bồi các thiện pháp và diệt trừ các phiền não, vì vậy, sống theo các học giới và thực hiện các điều thiện là một cách để đánh lễ Ngài. Ta đọc trong kinh Đại Bát-niết-bàn (*Trường Bộ Kinh*, số 16, *Tụng phẩm V*, khổ 3) rằng trước khi đức Phật nhập diệt, hai cây Sala song thọ trở đầy hoa dù trái mùa, những bông hoa rơi xuống khắp kim thân Ngài, những thiên hoa *Mandàrava* từ hư không và những bột thơm chiên đàn rải xuống trên thân Ngài, và những tiếng nhạc trời vang dội để cúng dường Ngài. Đức Phật dạy đại đức Ânanda:

Nhưng, này Ānanda, như vậy không phải kính trọng, tôn sùng, đánh lễ, cúng dường hay lễ kính Như Lai. Này Ānanda, nếu có Tỳ-kheo, Tỳ-kheo ni, cư sĩ nam hay cư sĩ nữ nào thành tựu Chánh pháp và Tùy pháp, sống chơn chánh trong Chánh pháp, hành trì đúng Chánh pháp, thời người ấy kính trọng, tôn sùng, đánh lễ, cúng dường Như Lai với sự cúng dường tối thượng. Do vậy, này Ānanda, hãy thành tựu Chánh pháp và Tùy pháp, sống chơn chánh trong Chánh pháp và hành trì đúng Chánh pháp. Này Ānanda, các Ngươi phải học tập như vậy.

Trong cuộc sống hàng ngày, tất cả chúng ta đều có cơ hội bố thí và trì giới. Về phát triển tâm trí, nó bao gồm phát triển an tịnh và minh sát, học và chia sẻ Giáo pháp. Không chỉ các vị sư mà cư sĩ cũng có thể học và giảng Pháp. Ta đọc trong kinh *Đại Bát Niết Bàn (Tụng Phẩm III, khổ 35)* rằng đức Phật nói với ngài Ānanda rằng, Ma vương đã cung thỉnh với đức Phật sau khi Ngài giác ngộ rằng giờ này đã hợp thời để ngài nhập diệt. Đức Phật nói:

Này Ānanda, khi được nói vậy, Ta nói với Ác ma:

- «Này Ác ma, Ta sẽ không diệt độ khi nào không những chỉ các Tỳ-kheo và Tỳ-kheo-ni của Ta, mà cả các cư sĩ nam và cư sĩ nữ của Ta chưa thành những đệ tử chơn chánh, sáng suốt, có kỷ luật, sẵn sàng, đa văn, duy trì Chánh pháp, thành tựu Chánh pháp và Tùy pháp, sống chơn chánh, sống

theo Chánh pháp, sau khi học hỏi giáo lý chưa có thể tuyên bố, diễn giảng, trình bày, xác định, khai minh, phân tách và giải thích rõ ràng Chánh pháp; khi có tà đạo khởi lên, chưa có thể chất vấn và hàng phục một cách khéo léo, chưa có thể truyền bá Chánh pháp thân diệu.

Việc có thể thực hiện các thiện pháp trong cuộc sống hay không là do duyên, không phải do một tự ngã. Chúng ta đọc trong *Trường Bộ Kinh (Kinh Tập Thượng, Tụng Phẩm I, Bốn Pháp)* về các yếu tố trợ duyên cho thiện pháp như sau:

Thế nào là bốn pháp có nhiều tác dụng? Bốn bánh xe⁷⁹: Trú ở trung quốc⁸⁰, thân cận thắng nhân, chánh nguyện tự thân, tạo phước trong quá khứ. Đó là bốn pháp có nhiều tác dụng.

Về điểm “trú ở trung quốc”, sống ở các quốc gia Phật giáo có thể là một trợ duyên cho thiện tâm. Ở nơi đó ta có cơ hội thăm các ngôi chùa và nghe giảng Pháp. Giáo pháp có thể thay đổi cuộc sống của chúng ta. Đó là duyên để thực hiện các việc thiện, duyên cho bố thí, trì giới và phát triển tâm trí.

Về “thân cận thắng nhân”, điều này có nghĩa là thân cận với những thiện bạn hữu chân chánh. Nếu một người, dù sống ở đất nước Phật giáo, nhưng không gặp được những thiện hữu chân chánh có thể giúp họ

⁷⁹ Bánh xe ở đây có nghĩa là: phương tiện cho thành công

⁸⁰ Nguyên tác Pāli: paṭirūpa-desa-vāso; bản dịch tiếng Anh: favourable place of residence, có nghĩa là trú xứ thuận lợi (VDH)

tìm sự thật, người ấy vẫn thiếu mất duyên thiết yếu nhất cho sự vun bồi trí tuệ và tận diệt phiền não.

“Chánh nguyện tự thân” là sự điều chỉnh theo thiện pháp, kiên định với thiện pháp. Có nhiều mức độ thiện pháp. Nếu một người phát triển trí tuệ của Bát chánh đạo qua chánh niệm về danh và sắc trong khi tạo thiện nghiệp, người ấy sẽ nhận ra rằng không có tự ngã hay con người nào thực hiện các thiện nghiệp ấy. Bằng cách ấy, thiện nghiệp sẽ thanh tịnh hơn và dần dần, các phiền não sẽ được tận diệt.

“Tạo phước trong quá khứ” là trợ duyên thứ tư. Các nghiệp thiện được tích lũy trong quá khứ là duyên cho chúng ta đi tới đúng nơi và gặp đúng người. Nghiệp khiến một người sinh ra hay sống trong một đất nước theo Phật giáo. Các thiện pháp đã tích lũy trong quá khứ làm duyên cho việc nghiên cứu và thực hành Giáo pháp bây giờ. Nếu ta suy xét về các yếu tố làm duyên cho thiện pháp trong cuộc sống của chúng ta, ta sẽ hiểu rõ ràng hơn rằng không có tự ngã nào làm việc thiện.

Trong *Vì Diệu Pháp*, ta học rằng có tám tâm đại thiện, là các tâm thiện dục giới. Tại sao không chỉ có một loại? Lý do là mỗi loại có những duyên riêng cho chúng sinh khởi. Nếu biết về các loại tâm khác nhau và hay biết về chúng khi các đặc tính của chúng xuất hiện, nó sẽ giúp ta không lầm tưởng chúng là mình. Bốn loại tâm đại thiện sinh khởi với *thọ hỷ*, *somanassa* và bốn loại sinh khởi với *thọ xả*, *upekkha*.

Ta có thể mong có nhiều tâm thiện với hỷ, vì ta thích hỷ. Nhưng, ta không thể ép thọ hỷ sinh khởi. Đôi khi, ta bố thí với hỷ, đôi khi với xả. Tùy thuộc vào duyên mà hỷ hay xả sẽ sinh khởi với tâm đại thiện. Bốn loại thiện tâm đi kèm trí tuệ, bốn loại không kèm trí tuệ. Ví dụ, ta có thể giúp người khác với trí tuệ hoặc không. Khi ta nhận ra rằng giúp đỡ là một tâm thiện, hoặc khi ta hay biết về danh hay sắc xuất hiện tại thời điểm ấy, có trí tuệ sinh khởi với tâm đại thiện. Bốn loại là *không cần tác động, asaṅkhārika* và bốn loại *cần tác động, saṅkhārika*. Tổng kết tám loại tâm đại thiện là:

1. Đồng sinh với thọ hỷ, hợp với trí, không cần tác động (*Somanassa-sahagataṃ, ñāṇa-sampayuttam, asaṅkhārikam ekaṃ*)

2. Đồng sinh với thọ hỷ, hợp với trí, cần tác động (*Somanassa-sahagataṃ, ñāṇa-sampayuttam, saṅkhārikam ekaṃ*)

3. Đồng sinh với thọ hỷ, không hợp với trí, không cần tác động (*Somanassa-sahagataṃ, ñāṇa-vippayuttam, asaṅkhārikam ekaṃ*)

4. Đồng sinh với thọ hỷ, không hợp với trí, cần tác động (*Somanassa-sahagataṃ, ñāṇa-vippayuttam, saṅkhārikam ekaṃ*)

5. Đồng sinh với thọ xả, hợp với trí, cần tác động (*Upekkha-sahagataṃ, ñāṇa-sampayuttam, asaṅkhārikam ekaṃ*)

6. Đồng sinh với thọ xả, hợp với trí, cần tác động (*Upekkha-sahagatam, ñāṇa-sampayuttam, sasāṅkhārikam ekam*)

7. Đồng sinh với thọ xả, không hợp với trí, không cần tác động (*Upekkha-sahagatam, ñāṇa-vippayuttam, asaṅkhārikam ekam*)

8. Đồng sinh với thọ xả, không hợp với trí, không cần tác động (*Upekkha-sahagatam, ñāṇa-vippayuttam, sasankhaikam ekam*)

Các tâm đại thiện không phải là các tâm tịnh hảo dục giới duy nhất. Các tâm đại thiện tạo nghiệp qua thân, khẩu và ý, và có khả năng trở quả trong tương lai. Cũng có tâm đại quả là kết quả của các nghiệp thiện đã được thực hiện bởi các tâm đại thiện. Các tâm đại quả là các tâm tịnh hảo, chúng sinh khởi với các tâm sở tịnh hảo. Có các loại tâm đại quả khác nhau bởi các nghiệp thiện tạo ra chúng cũng bao gồm nhiều loại khác nhau.

Con người hành động không giống nhau, và vì thế, quả cũng không thể như nhau. Chúng ta sinh ra với các tâm tái tục khác nhau. Tâm tái tục là tâm quả, chúng là kết quả của nghiệp. Như đã đọc ở trước (chương 11), con người được sinh ra hoặc với tâm tái tục là tâm quả thiện vô nhân (và trong trường hợp đó họ bị tàn tật từ khoảnh khắc đầu tiên của kiếp sống) hoặc với tâm tái tục là tâm quả thiện hữu nhân, đi kèm với nhân tịnh hảo. Trong trường hợp con người

và các chúng sinh thuộc các cõi trời dục giới, tâm tái tục quả hữu nhân là tâm quả đại thiện, là quả của một nghiệp thiện dục giới. Ngoài tâm quả đại thiện, có các loại tâm quả hữu nhân khác, không phải là kết quả của nghiệp thiện dục giới, mà là của tâm thiền. Những loại này sẽ được nói sau.

Có tám loại tâm quả đại thiện. Chúng có thể đi kèm hỷ hoặc xả, có thể hợp với trí hoặc không, có thể cần tác động hoặc không cần tác động. Chúng được phân loại như cách tám tâm đại thiện được phân loại ở trên.

Các tâm hộ kiếp và tâm tử là tâm cùng loại với tâm đầu tiên của một kiếp sống, tâm tái tục. Nếu tâm tái tục là tâm quả đại thiện, các tâm hộ kiếp và tâm tử cũng vậy. Trong trường hợp ấy, chức năng tái tục, hộ kiếp và tử có thể được thực hiện bởi tâm quả đại thiện. Hơn nữa, chức năng đăng ký (mót - tadārammaṇa) cũng có thể được thực hiện bởi tâm quả đại thiện.

Khi thấy cảnh sắc tốt đẹp hay kinh nghiệm đối tượng ngũ dục khả ái khác, tâm là tâm quả thiện, kết quả của nghiệp thiện, nhưng loại tâm quả này là tâm quả vô nhân, không phải là *tâm đại quả, mahā-vipāka* (cũng là tâm quả đại thiện). Chức năng thấy, nghe, ngửi, nếm và xúc chạm, chức năng tiếp nhận, suy đạt không thể được thực hiện bởi các tâm đại quả. Những chức năng ấy do các tâm quả vô nhân đảm nhiệm. Tuy nhiên, tâm mót, tâm quả sinh khởi sau các tâm

đồng lực thực hiện chức năng mót hay na cảnh, có thể là tâm quả vô nhân hay tâm đại quả⁸¹.

Vẫn còn có các loại tâm sở tịnh hảo dục giới khác: *tâm đại duy tác, mahā-kiriyacitta*⁸². Một bậc A-la-hán có các tâm đại duy tác thay cho tâm đại thiện. Bởi vị A-la-hán không còn duyên cho tái sinh, vị ấy không tích lũy nghiệp nữa. Vị ấy có tâm đại duy tác đảm nhận chức năng đồng lực trong lộ trình ngũ môn và ý môn. Khi ta kinh nghiệm đối tượng khả ái, tham có thể sinh khởi và khi ta kinh nghiệm đối tượng bất khả ái sân có thể sinh khởi. Bậc A-la-hán có tâm quân bình với các đối tượng khả ái hay bất khả ái, vị ấy không còn phiền não nữa. Vị A-la-hán có thể có các tâm đại duy tác không hợp trí. Sở dĩ như vậy là vì trí tuệ không nhất thiết sinh kèm với tâm đại duy tác khi không thuyết Pháp hay đàm luận về Pháp.

Bậc A-la-hán có cả các tâm duy tác tịnh hảo và các tâm duy tác bất tịnh hảo. Ngũ môn hướng tâm, ý môn hướng tâm, và tiểu sinh tâm thực hiện chức năng đồng lực là các tâm duy tác bất tịnh hảo. Các loại tâm này không sinh kèm với các tâm sở tịnh hảo, chúng vô nhân.

Có tám loại tâm đại duy tác. Chúng đồng sinh với thọ xả hay thọ hỷ, có thể hợp với trí hoặc không, có

⁸¹ Xem thêm chương 15. Tâm mót có thể là tâm vô nhân hoặc tâm hữu nhân. Tâm mót hữu nhân được gọi là tâm đại quả, bởi vì nó thuộc về cõi dục giới.

⁸² Các tâm đại thiện (*mahā-kusala citta*), tâm đại quả thiện (*mahā-vipāka citta*) và tâm đại duy tác (*mahā-kiriya citta*) luôn là tâm dục giới (*kāma-vacara*), tâm thuộc cõi dục giới.

thể cần tác động hoặc không cần tác động. Chúng được phân loại như cách phân loại tám tâm đại thiện.

Có tất cả 54 tâm thuộc cõi dục giới, *kāma-bhūmi*⁸³, gọi là tâm dục giới, *kāmāvacara citta*:

30 tâm bất tịnh hảo

18 tâm vô nhân

12 tâm bất thiện

24 tâm tịnh hảo gồm:

+ 8 tâm đại quả

+ 8 tâm đại thiện

+ 8 tâm đại duy tác

Như vậy có 30 tâm bất tịnh hảo và 24 tâm tịnh hảo dục giới.

Cũng có các tâm tịnh hảo không phải là tâm tịnh hảo dục giới, đó là:

- Các tâm tịnh hảo thuộc cõi sắc giới, (*tâm sắc giới, rūpāvacaracitta*, ở những người đắc thiền sắc giới, *rūpa-jhāna*)
- Các tâm tịnh hảo thuộc cõi vô sắc giới (*tâm vô sắc giới, arūpāvacara citta*, ở những người đắc thiền vô sắc giới, *arūpa-jhāna*)
- Các tâm tịnh hảo thuộc cõi siêu thế, (*tâm siêu thế ở những người giác ngộ*)

⁸³ *Bhūmi* là cõi, trong trường hợp này là cõi tâm thức, không phải cõi giới. Sự khác biệt giữa cõi tâm thức và cõi giới sẽ được giải thích trong chương 20.

Chỉ các tâm dục giới mới bao gồm cả tâm tịnh hảo và tâm bất tịnh hảo. Các tâm sắc giới, vô sắc giới và siêu thế chỉ có thể là tịnh hảo.

Những người chưa đắc thiền hay giác ngộ không thể biết tâm của các cõi giới khác, nhưng họ có thể kiểm chứng những lời dạy của đức Phật liên quan đến những gì thuộc về cõi dục giới. Ta có thể tự tìm xem, liệu thực hiện bố thí, trì giới và phát triển tâm trí có lợi ích hay không. Có lúc là thời điểm phù hợp cho bố thí, có lúc cho trì giới và có lúc cho phát triển tâm trí. Minh sát tuệ, vipassanā, hay hiểu biết đúng về các thực tại có thể được vun bồi bất kể lúc nào, khi bố thí, trì giới, khi nghiên cứu hay thuyết Pháp. Trí tuệ cũng có thể được vun bồi tại những khoảng khắc không có cơ hội cho bố thí, trì giới hay các thiện pháp khác. Nhờ chánh niệm về danh và sắc, ta sẽ dần biết được các loại tâm khác nhau sinh khởi, trong đó cả các tâm bất thiện, và cuối cùng sẽ bớt đi sự dính mắc vào ý niệm về ngã. Khi có chánh niệm, ta có thể kiểm chứng sự thật của Giáo lý đức Phật.

Ta đọc trong *Tăng Chi Bộ Kinh (Chương Bảy Pháp, VIII. Phẩm Về Luật, IX. Thông điệp)*:

Rời Tôn giả Upàli đi đến Thế Tôn; sau khi đến, đánh lễ Thế Tôn rồi ngồi xuống một bên. Ngồi xuống một bên, Tôn giả Upàli bạch Thế Tôn:

- Lành thay, bạch Thế Tôn! Thế Tôn hãy thuyết pháp cho con một cách vắn tắt, sau khi nghe Thế

Tôn thuyết pháp, con sẽ sống một mình, an tịnh, không phóng dật, nhiệt tâm, tinh cần.

- *Này Upàli, những pháp nào Thầy biết: “Những pháp này không được đưa đến nhất hướng nhằm chán, ly tham, đoạn diệt, an tịnh, thắng trí, giác ngộ, Niết-bàn”, thời này Upàli, Thầy cần phải nhất hướng thọ trì là: “Đây không phải Pháp, đây không phải Luật, đây không phải lời dạy Thế Tôn”. Và này Upàli, những pháp nào Thầy biết: “Những pháp này đưa đến nhất hướng, nhằm chán, ly tham, đoạn diệt, an tịnh, thắng trí, giác ngộ, Niết-bàn”, thời này Upàli, Thầy cần phải nhất hướng thọ trì là: “Đây là Pháp, đây là Luật, đây là lời dạy Thế Tôn”.*

Chú giải cho kinh này, cuốn *Manorathapūraṇi* giải thích từ “thắng trí” là sự thể nhập tam tướng, tức ba đặc tính của các pháp hữu vi; đó là vô thường, khổ và vô ngã. Từ “giác ngộ” chỉ đến đạo quả và niết bàn.

Câu hỏi

1. Những tâm nào là vô nhân? Chúng có luôn là bất tịnh hảo không?
2. Các vị A-la-hán có tâm bất tịnh hảo không?
3. Tại sao các tâm thiện không phải là tâm dục giới?
4. Có phải các tâm đại thiện luôn kèm thọ hỷ?
5. Có phải các tâm tịnh hảo là các tâm thiện?

6. Tâm quả có thể là tâm tịnh hảo không?
7. Tâm duy tác có thể là tâm tịnh hảo không?
8. Tại sao các vị A-la-hán có tâm đại duy tác thay vì các tâm đại thiện?
9. Có bao nhiêu loại tâm dục giới?

Chương 20

CÔI GIỚI TÁI SINH

Chúng ta sinh ra, chết đi rồi lại tái sinh. Nhưng tái sinh vào cõi nào, ta không thể kiểm soát được, nó phụ thuộc vào nghiệp tạo tâm tái tục sau khi tâm tử đã diệt đi.

Tại khoảnh khắc này, ta đang sống trong cõi người. Cõi người rất ngắn. Khi kiếp này đã hết, ta không biết mình sẽ tái sinh về cõi nào. Phần lớn mọi người không thích nghĩ về sự ngắn ngủi của kiếp người, ta bị chìm đắm vào những gì kinh nghiệm qua các giác quan và lệ thuộc vào những kinh nghiệm đó mà thấy hạnh phúc hay bất hạnh. Tuy nhiên, ta nên nhận ra rằng hạnh phúc hay bất hạnh chỉ là các pháp sinh khởi do duyên và diệt đi ngay. Toàn bộ cuộc đời của ta là một chuỗi các pháp sinh và diệt.

Có rất nhiều tôn giáo dạy về thiên đường và địa ngục. Vậy Giáo pháp của đức Phật khác những tôn giáo ấy ở điểm gì? Liệu ta chỉ cần tin vào thiên đường và địa ngục là được? Qua Giáo pháp của đức Phật, ta

học hiểu về các thực tại, về nhân và quả trong cuộc sống. Mỗi nhân đều mang tới một quả tương ứng. Mọi người thực hiện các nghiệp tốt và xấu và chúng đều trở quả khác nhau, đưa đến tái sinh ở các cõi giới khác nhau. Cõi giới là nơi chúng sinh tái sinh vào. Sinh vào cõi khổ là kết quả của nghiệp bất thiện và sinh vào cõi an lành là quả của nghiệp thiện. Vì các nghiệp thiện và bất thiện có nhiều cấp độ khác nhau, quả cũng có các mức độ khác nhau. Có các cõi khổ khác nhau và các cõi an lành khác nhau.

Cõi thú (còn gọi là cõi súc sinh hay bàng sinh) là một cõi khổ. Ta có thể thấy động vật ăn thịt lẫn nhau và bản chất của việc ấy là tàn bạo. Cõi thú không phải là cõi khổ duy nhất. Có các cõi địa ngục khác nhau. Các quả bất thiện trong địa ngục còn đau khổ hơn bội phần so với những đau khổ ở cõi người. Những mô tả về địa ngục trong Giáo pháp của Đức Phật không đơn thuần mang tính biểu tượng; những kinh nghiệm bất khả ái qua mắt, tai, mũi, lưỡi và thân căn là các quả bất thiện và chúng có thực. Kiếp sống ở cõi địa ngục không trường tồn; khi một chúng sinh hết thọ mạng ở địa ngục, sẽ có tái sinh ở một cõi giới khác.

Ngoài cõi thú và các cõi địa ngục, có các cõi khổ khác. Tái sinh ở cõi ngạ quỷ là kết quả của nghiệp bất thiện. Chúng sinh ở cõi này có hình dáng dị thường và luôn đói khát.

Tiếp nữa, có các cõi Atula (quỷ thần). Các đối tượng được kinh nghiệm trong cõi này không khả ái

như những đối tượng có thể được kinh nghiệm ở cõi người. Tổng cộng có bốn cõi khổ.

Tái sinh vào cõi người là một tái sinh an lành. Trong cõi người, có cơ hội để vun bồi thiện pháp. Ta có thể tìm hiểu Giáo pháp, học vun bồi con đường chấm dứt phiền não và kết thúc vòng sinh tử. Tái sinh ở cõi người là quả thiện, nhưng trong kiếp sống ấy, có cả các quả thiện và bất thiện. Mỗi người kinh nghiệm nhiều quả khác nhau trong cuộc sống: được, mất, vinh, nhục, khen, chê, hạnh phúc và khổ đau. Do nghiệp mà ta sinh ra trong môi trường thuận lợi hay thua thiệt, có gia cảnh khá giả hay nghèo túng. Kinh nghiệm các đối tượng khả ái hay bất khả ái qua mắt, tai, mũi lưỡi và thân là quả của nghiệp.

Các cõi an lành khác ngoài cõi người là các cõi trời. Trong các cõi trời, có nhiều quả thiện và ít quả bất thiện hơn cõi người. Có một số cõi trời khác nhau, và mặc dù kiếp sống ở cõi trời có thọ mạng rất dài, nó vẫn không trường tồn. Các cõi khổ, cõi người và sáu cõi trời dục giới (cõi chư thiên), là các cõi dục giới. Các cõi dục giới là nơi có các tâm thấy, nghe, ngửi, nếm, xúc chạm và các tâm dục giới khác. Có mười một cõi dục giới tất cả.

Những ai thấy hiểm họa của các đối tượng ngũ dục có thể vun bồi tâm thiện. Họ có thể được tái sinh ở các cõi trời cao hơn, mà không phải là cõi dục giới. Những người đã đắc các tầng thiền sắc giới có thể tái sinh vào các cõi phạm thiên sắc giới, nơi có ít các

đối tượng ngũ dục hơn. Có mười sáu cõi phạm thiên sắc giới. Một trong số đó là cõi *chúng sinh vô tướng, asaññā-satta*⁸⁴, nơi chỉ có sắc, không có danh. Những người đã đắc tầng thiên sắc giới cao nhất (ngũ thiên) và muốn không có tâm thì có thể tái sinh không có tâm, chỉ có thân mà thôi. Những chúng sinh ấy đã thấy sự bất lợi của tâm, kể cả thọ hỷ cũng bất lợi vì nó không kéo dài.

Những người thấy sự bất lợi của sắc vun bồi tâm thiên vô sắc. Những người đạt được tâm thiên vô sắc có thể tái sinh vào cõi phạm thiên vô sắc giới, nơi không có sắc. Có bốn cõi phạm thiên vô sắc giới. Chúng sinh ở những cõi này không có sắc, chỉ có danh. Ta có thể băn khoăn, làm sao có thể có chúng sinh chỉ có sắc hay chỉ có danh? Khi hiểu biết đúng về danh và sắc đã được phát triển, các thực tại sẽ được thấy chỉ là những yếu tố sinh khởi do duyên, không phải chúng sinh, con người hay tự ngã. Ta sẽ hiểu được rằng, khi đủ duyên có thể có sắc mà không có danh hay có danh mà không sắc.

Có tổng cộng 31 cõi, đó là:

- 11 cõi dục giới:
 - 4 cõi khổ
 - 1 cõi người
 - 6 cõi trời dục giới (cõi chư thiên)

⁸⁴ "Asaññā" có nghĩa là: không có "saññā" – sự ghi nhớ hay nhớ tưởng, và "satta" có nghĩa là: hiện hữu.

- 16 cõi phạm thiên sắc giới
- 4 cõi phạm thiên vô sắc giới

Ta đọc trong *Tương Ưng Bộ Kinh* (Chương Bảy Pháp, VI. Phẩm Không Tuyên Bố, VIII. Ngũ gục, khổ 11) về giá trị của phước thiện. Phước thiện có thể mang tới quả tốt đẹp trong một thời gian dài và cho quả tái sinh ở các cõi lành. Đức Phật thuyết:

Này các Tỳ-kheo, chớ có sợ hãi các công đức. Này các Tỳ-kheo, đồng nghĩa với an lạc chính là các công đức. Ta thắng tri rằng, này các Tỳ-kheo, các công đức được làm lâu ngày có quả dị thực, có sự hình thành khả ái, khả hỷ, khả ý lâu ngày. Trong bảy năm Ta tu tập từ tâm, sau khi tu tập từ tâm bảy năm, trong bảy thành kiếp hoại kiếp, Ta không trở lui lại thế giới này. Khi thế giới ở trong thành kiếp, này các Tỳ-kheo, Ta đi đến thế giới Quang âm thiên. Khi thế giới ở trong kiếp đầy, này các Tỳ-kheo, Ta là Phạm thiên, là Đại phạm thiên, vị Chiến thắng, vị Vô năng thắng, vị Biến tri, vị Tự tại. Ba mươi sáu lần, này các Tỳ-kheo, Ta là Thiên chủ Sakka. Nhiều lần bảy lần, Ta là vị Chuyển luân vương theo Chánh pháp, là vị Pháp vương, bậc Chiến thắng bốn phương, đạt được sự thanh bình cho quốc độ, đầy đủ bảy món báu...

Như ta đã thấy, việc chúng sinh tái sinh vào các cõi khác nhau là do tích lũy của nghiệp. Các cõi giới là nơi chúng sinh được sinh ra. Đó không phải là cõi tâm thức hay cảnh giới của tâm. Cảnh giới của tâm

phụ thuộc vào đối tượng/cảnh, ārammaṇa mà tâm kinh nghiệm. Có bốn cảnh giới của tâm như sau:

1. Tâm dục giới, *kāmāvacaracitta* (cảnh giới tâm cõi dục)

2. Tâm sắc giới, *rūpāvacaracitta* (cảnh giới tâm thiên sắc giới)

3. Tâm vô sắc giới, *arūpāvacaracitta* (cảnh giới của tâm thiên vô sắc giới)

4. Tâm siêu thế, *lokuttaracitta* (cảnh giới tâm siêu thế kinh nghiệm niết bàn)

Các tâm dục giới có thể phân thành tâm bất tịnh hảo và tâm *dục giới tịnh hảo*, *kāma-sobhana* (tâm dục giới sinh kèm các tâm sở tịnh hảo).

Tâm dục giới có thể sinh khởi ở 30 cõi, chúng không sinh khởi ở cõi chúng sinh vô tướng, là nơi không có danh, chỉ có sắc. Kể cả ở các cõi phạm thiên vô sắc cũng có các tâm dục giới.

Về các tâm dục giới tịnh hảo, chúng có thể sinh khởi ở cả các cõi khổ. Hơn nữa, chúng sinh khởi ở cõi người, cõi chư thiên, cõi phạm thiên sắc giới và vô sắc giới. Chúng sinh khởi ở 30 cõi, trừ cõi chúng sinh vô tướng. Tuy thế không phải tất cả các loại tâm dục giới tịnh hảo đều sinh khởi ở mọi cõi.

Về tâm bất tịnh hảo, chúng sinh khởi ở 30 cõi, nhưng không phải tất cả các loại tâm bất tịnh hảo đều sinh khởi ở mọi cõi ấy. Tâm tham căn có thể sinh khởi

ở cả 30 cõi, cả ở cõi phạm thiên vô sắc giới và phạm thiên sắc giới. Tâm sân căn sinh khởi ở 11 cõi dục giới nhưng không sinh khởi ở cõi phạm thiên sắc giới hay phạm thiên vô sắc giới. Chừng nào chúng sinh còn sống trong các cõi phạm thiên sắc giới và phạm thiên vô sắc giới, sẽ không có duyên cho sân. Tâm si căn sinh khởi ở cả 30 cõi, tất cả những ai chưa là A la hán thì đều có si và do vậy, tâm si căn sinh khởi ở mọi cõi, trừ cõi chúng sinh vô tướng

Như ta đã thấy, không chỉ tâm bất thiện, mà tâm vô nhân cũng là bất tịnh hảo. Về các tâm bất tịnh hảo là vô nhân, các tâm vô nhân sinh khởi trong lộ trình tâm kinh nghiệm đối tượng qua một trong ngũ môn chỉ có thể sinh khởi ở những cõi có kinh nghiệm ngũ quan. Nhãn thức và nhĩ thức sinh khởi ở 11 cõi dục giới (4 cõi khổ, cõi người và 6 cõi chư thiên) và 15 cõi phạm thiên sắc giới. Tổng cộng, chúng sinh khởi ở 26 cõi. Chúng không sinh khởi ở cõi phạm thiên vô sắc giới vì ở đó không có sắc.

Tỷ thức, thiệt thức và thân thức chỉ sinh khởi ở 11 cõi dục giới. Như vậy, chúng không sinh khởi ở các cõi phạm thiên sắc giới và vô sắc giới.

Ngũ môn hướng tâm, *pañca-dvārāvajjana-citta*, tiếp nhận tâm, *sampaṭicchana-citta* và suy đạt tâm, *santīraṇa-citta* sinh khởi ở tất cả các cõi có kinh nghiệm ngũ quan, vì thế chúng sinh khởi ở 26 cõi (11 cõi dục giới và 15 cõi phạm thiên sắc giới, trừ cõi chúng sinh vô tướng).

Ý môn hướng tâm sinh khởi trong tất cả các cõi có danh, như vậy, nó sinh khởi ở cả 30 cõi.

Ta thường có xu hướng thắc mắc, suy đoán về nơi mình sẽ tái sinh. Ta có muốn tái sinh trở lại vào cõi người? Ta dính mắc vào cuộc sống trong cõi người và không phải lúc nào cũng nhận ra rằng có nhiều khoảnh khắc của quả bất thiện mà ta phải nhận ở cõi này. Ta bị đe dọa bởi các thảm hoạ như chiến tranh và nạn đói; ta phải chịu bệnh tật, tuổi già và cái chết. Một số người muốn tái sinh ở cõi trời, muốn hưởng các kinh nghiệm ngũ dục khả ái. Ta có thể mong tái sinh ở cõi trời nhưng điều ấy có xảy ra hay không phụ thuộc vào nghiệp của mỗi người. Tái sinh là quả, nó không thể xảy ra mà không có nhân tương ứng. Nếu làm nhiều nghiệp thiện, ta đang vun bồi nhân đưa đến quả khả ái, nhưng không cách nào biết được khi nào quả sẽ trở. Điều này nằm ngoài tầm kiểm soát.

Ta có sợ cái chết? Hầu hết mọi người đều muốn sống lâu. Họ sợ chết vì cảm thấy bất an về tương lai. Nếu một người chưa đạt thánh quả, sẽ có thể tái sinh vào địa ngục. Ta không thích nghĩ về việc phải tái sinh vào khổ cảnh, nhưng có thể đã có những nghiệp từng tạo trong quá khứ có năng lực cho quả tái sinh nơi địa ngục. Ngay cả đức Phật, trong một các tiền kiếp, cũng tái sinh vào địa ngục⁸⁵. Thật vô ích khi nghĩ về địa ngục với khó chịu và sợ hãi, nhưng ý nghĩ về địa ngục sẽ hữu ích khi nó nhắc nhở chúng ta vun

⁸⁵ Điều này được nói đến trong *Tiền Thân Mūga-Pakka*, số 538.

bồi thiện pháp tại khoảnh khắc hiện tại, thay vì bất thiện pháp.

Ta đọc trong *Tương Ưng Bộ Kinh* (V. *Thiên Đại Phẩm*, XI. *Tương Ưng Dự Lư*, VI. *Phẩm Với Trí Tuệ*, IV. *Bị bệnh*) rằng khi đức Phật ngụ tại kinh thành Kapilavatthu giữa dân chúng họ Thích ca, khu vườn các cây bàng, Mahānāma đã hỏi Ngài một người cư sĩ có trí bị bệnh cần được giáo giới bởi các cư sĩ có trí khác như thế nào:

--Này Mahānāma, một cư sĩ có trí bị bệnh, đau đớn, bị trọng bệnh, cần phải được an ủi với bốn pháp an ủi như sau (assāsaniya dhamma): Tôn giả hãy yên tâm, với lòng tịnh tín bất động của Tôn giả đối với đức Phật: “Đây là bậc Ứng Cúng, Chánh Đẳng Giác...Thiên Nhân Sư, Phật, Thế Tôn”. Tôn giả hãy yên tâm, với lòng tịnh tín bất động của Tôn giả đối với Pháp... Tôn giả hãy yên tâm, với lòng tịnh tín bất động của của Tôn giả đối với chúng Tăng... Tôn giả hãy yên tâm, với các giới của Tôn giả được các bậc Thánh ái kính... đưa đến Thiên đình. Một cư sĩ có trí bị bệnh, đau đớn, bị trọng bệnh, này Mahānāma, phải được một cư sĩ có trí giáo giới với bốn pháp an ủi này.

Tôn giả ấy có lòng thương nhớ cha mẹ. Nếu vị ấy nói: “Tôi còn có lòng thương nhớ cha mẹ”, thì nên nói với vị ấy như sau: “Thưa Tôn giả, Tôn giả thế nào cũng phải chết. Dầu Tôn giả có lòng thương nhớ cha mẹ, Tôn giả cũng sẽ chết. Dầu

Tôn giả không có lòng thương nhớ cha mẹ, Tôn giả cũng sẽ chết. Vậy tốt hơn là Tôn giả hãy từ bỏ lòng thương nhớ đối với cha mẹ của Tôn giả”.

Nếu vị ấy nói như sau: “Lòng thương nhớ của tôi đối với cha mẹ, lòng thương nhớ ấy đã được đoạn tận”, vị ấy cần phải được nói như sau: “Tôn giả có lòng thương nhớ vợ con hay không?»... «Tôn giả thế nào cũng chết. Dầu Tôn giả có lòng thương nhớ vợ con, Tôn giả cũng sẽ chết. Dầu Tôn giả không có lòng thương nhớ vợ con, Tôn giả cũng sẽ chết. Vậy tốt hơn là Tôn giả hãy từ bỏ lòng thương nhớ đối với vợ con của Tôn giả”.

Nếu vị ấy nói như sau: “Lòng thương nhớ của tôi đối với vợ con, lòng thương nhớ ấy đã được đoạn tận”, vị ấy cần phải được nói như sau: “Tôn giả có lòng thương tiếc năm dục công đức của loài Người không?”... “Các Thiên dục đối với nhân dục, còn hấp dẫn hơn, còn thù diệu hơn. Vậy tốt hơn Tôn giả hãy từ bỏ tâm khỏi các nhân dục, và hướng tâm đến Tứ đại thiên vương thiên”

Nếu vị ấy nói như sau: “Tâm tôi đã từ bỏ nhân dục và hướng đến Tứ đại thiên vương thiên”, vị ấy cần được nói như sau: “Chư Thiên ở cõi Ba mươi ba còn hấp dẫn hơn, còn thù diệu hơn Tứ đại thiên vương thiên... Chư Thiên Yamà, chư Thiên Tusità, chư Thiên Hóa lạc thiên, chư Thiên Tha hóa tự tại thiên... cõi sau hấp dẫn và thù diệu hơn cõi trước. Tốt hơn Tôn giả ... hướng tâm đến Phạm thế, Phạm thiên giới”

Nếu vị ấy nói như sau: “Tâm tôi đã... hướng tâm về chư Thiên ở Phạm thế”, thời vị ấy cần phải được nói như sau: “Này Tôn giả, Phạm thiên giới là vô thường, không thường hằng, bị thân kiến giới hạn. Tốt hơn là Tôn giả hãy từ bỏ tâm khỏi Phạm thế và hướng tâm đến đoạn diệt thân kiến (Sakkàya)”⁸⁶”.

Nếu vị ấy nói như sau: “Tâm tôi đã từ bỏ Phạm thế và hướng đến đoạn diệt thân kiến”; vị cư sĩ nói như vậy, này Mahànàma, và với Tỳ-kheo có tâm giải thoát khỏi các lậu hoặc, Ta nói rằng không có gì sai biệt, tức là về phương diện giải thoát.

Phải tái sinh là một hiểm họa. Không còn tái sinh vào bất kỳ cõi nào nữa thì còn tốt hơn cả tái sinh vào cõi trời cao nhất. Nếu ai đó muốn không còn tái sinh nữa, cần phải biết về Tứ Thánh Đế, và nhận ra đó là con đường để kết thúc tái sinh.

Thánh Đế thứ nhất là sự thật về khổ. Nếu ta có thể kinh nghiệm rằng cái thấy, cái nghe, sự dính mắc hay bất kỳ danh hay sắc xuất hiện hiện giờ chỉ là một yếu tố sinh và diệt ngay, ta sẽ có thêm hiểu biết về sự thật về khổ. Cái sinh và diệt không thể cho ta hạnh phúc, nó là khổ. Thánh Đế thứ hai là về nguồn gốc của khổ. Tham ái là nguồn gốc của khổ. Thông qua phát triển Bát Chánh Đạo, sẽ bớt dần dính mắc vào danh và sắc. Cuối cùng, khi không còn tham ái, sẽ chấm dứt sự tái sinh, và đó chính là sự diệt khổ. Thánh Đế thứ ba là

⁸⁶ Ngũ uẩn thủ.

sự diệt khổ, tức là niết bàn. Thánh Đế thứ tư là con đường dẫn đến diệt khổ, chính là Bát Chánh Đạo.

Chúng ta đọc trong kinh *Đại Bát-niết-bàn* (Trường Bộ Kinh, Số 16, Tụng Phẩm II, 1-4)

...Rồi Thế Tôn cùng với đại chúng Tỳ-kheo đi đến Kotigàma. Tại đây, Thế Tôn ở tại Kotigàma.

Thế Tôn nói với các vị Tỳ-kheo:

- Nay các Tỳ-kheo, chính vì không giác ngộ, không thông hiểu Bốn Thánh đế mà chúng ta phải lưu chuyển luân hồi lâu năm, Ta và các Ngươi. Bốn Thánh đế ấy là gì?

...

Này các Tỳ-kheo khi Khổ Thánh đế này được giác ngộ, được thông hiểu; khi Tập Thánh đế này được giác ngộ, được thông hiểu; khi Diệt Thánh đế này được giác ngộ, được thông hiểu; khi Diệt Đạo Thánh đế này được giác ngộ, được thông hiểu, thời hữu ái được diệt trừ, sự dấy dẫn đến một đời sống được đoạn tuyệt, nay không còn hậu hữu nữa.

Câu hỏi

1. Tại sao Đức Phật giảng về địa ngục? Mục đích là gì?
2. Cõi giới là gì?

3. Sự khác nhau giữa cõi giới và cảnh giới của tâm (cõi tâm thức)?

4. Cõi người là cõi dục giới. Ở cõi người chỉ có các tâm dục giới thôi phải không?

5. Các cõi phạm thiên sắc giới không phải là cõi dục giới. Có thể có tâm dục giới ở các cõi phạm thiên sắc giới? Nếu có, có thể có tất cả các loại tâm dục giới không?

Chương 21

SỰ PHÁT TRIỂN AN TỊNH

Chúng ta muốn có thêm thiện pháp trong cuộc sống, nhưng ta thường không thể nghĩ, nói và làm thiện như mong muốn. Tích lũy phiền não ngăn cản ta làm thiện pháp. Từ Giáo pháp của đức Phật, ta học rằng có các *triền cái*, *nīvarana*, là các tâm sở bất thiện sinh khởi cùng các tâm bất thiện. Các triền cái sinh khởi thường xuyên trong cuộc sống hàng ngày. Chúng bao gồm:

- tham dục, *kāmacchandha*
- sân hận, *vyāpāda*
- hôn trầm và thụy miên, *thīna* và *middha*
- phóng dật và trạo hối, *uddhacca* và *kukkucca*
- hoài nghi, *vicikicchā*

Tham dục, *kāmacchandha* chính là tâm sở tham, *lobha*. Nó là sự dính mắc vào đối tượng được kinh nghiệm qua ngũ môn và ý môn. Tất cả chúng ta đều có tham dục ở các hình thức và mức độ khác nhau.

Nhờ các tiến bộ kinh tế và sáng tạo công nghệ, cuộc sống được phồn thịnh hơn. Ta có thể mua sắm được nhiều thứ làm cho đời sống thêm dễ chịu và thoải mái. Tuy nhiên, điều này không mang lại sự hài lòng mà trái lại, ta không thoả mãn với những gì mình có và luôn tìm kiếm thêm vui thú và hạnh phúc. Có tham dục trong hành động, lời nói và suy nghĩ của chúng ta. Ngay cả khi ta nghĩ mình đang làm việc thiện, đang giúp đỡ người khác, tham dục có thể sinh khởi. Tham dục khiến ta bất an và bất hạnh.

Sân hận, vyāpāda chính là tâm sở sân, dosa. Sân hận có thể khuấy rầy ta nhiều lần trong một ngày. Ta khó chịu về người khác và những thứ xảy ra trong cuộc sống. Sân hận ngăn cản ta có thiện pháp. Khi có sân, ta không thể từ ái và cảm thương người khác.

Hôn trầm, thīna và *thuy miên, middha*, làm chúng ta không có năng lượng cho thiện pháp. *Thanh Tịnh Đạo* (XIV, 167) có nói về hôn trầm và thuy miên như sau:

Hôn trầm thuy miên (thīna-middha) là sự cứng đờ, chậm chạp. Ý nghĩa ở đây là tình trạng tê liệt vì không có gì cấp bách, sự mất hết nghị lực. Danh từ ghép này cần phân tích thành thīna ca middhan ca (cứng đờ và chậm chạp). Cứng đờ có đặc tính là thiếu năng lực điều động. Nhiệm vụ nó là lấy hết nghị lực. Nó được biểu hiện là sự hạ thấp, rút xuống. Chậm chạp có đặc tính là không kham nhậm. Nhiệm vụ nó là bóp nghẹt. Nó được biểu hiện bằng sự lười biếng, ngủ gà ngủ

gật. Nhân gần nó là không như lý tác ý đối với sự buồn chán uể oải.

Chẳng phải chúng ta đều có những lúc lười biếng và thiếu năng lượng để thực hiện các thiện pháp? Ví dụ, khi ta nghe giảng Pháp, hay đọc kinh sách, luôn có cơ hội cho tâm thiện. Nhưng thay vào đó, ta có thể cảm thấy nhàm chán, và thiếu năng lượng cho thiện pháp. Có thể là ta nhìn thấy ai đó cần giúp đỡ nhưng ta lười và không động tay. Như thế, ta đã bị cản trở bởi hôn trầm và thuy miên. Chúng khiến tâm nặng nề⁸⁷.

Uddhacca được dịch là *phóng dật, trạo cử* và *kukkucca* là *trạo hối, bất an*. Phóng dật sinh khởi với tất cả các tâm bất thiện. Nó cản trở tâm có thiện pháp. Về trạo hối, *Thanh Tịnh Đạo* (XIV, 174) nói:

Trạo hối (kukkucca) là sự xấu xa (kucchita) đã được làm (kata), tình trạng ấy gọi là trạo hối. Nó có đặc tính là sự hối hận sau đó. Nhiệm vụ nó là buồn bã về những gì đã làm hay đã không làm. Nó được biểu hiện bằng sự cắn rứt lương tâm Nhân gần nó là điều đã làm và đã không làm. Nó cần được xem như là tình trạng nô lệ...

Khi ta đã làm một điều sai hay chưa làm một điều tốt nên làm, ta có xu hướng nghĩ mãi về điều ấy. Ta có thể tự vấn mình tại sao đã hành xử như vậy, nhưng ta không thể thay đổi những gì đã qua. Khi lo lắng, có

⁸⁷ Xem trong *Thanh Tịnh Đạo* (XIV, 105), nơi các triền cái này được coi là những chướng ngại của thiền.

các tâm bất thiện; lo lắng khiến ta như bị nô lệ. Phóng dật và trao hồi khiến ta không được bình an.

Còn về *hoài nghi*, *vicikicchā*, có nhiều loại hoài nghi. Ta có thể hoài nghi về đức Phật, đức Pháp và đức Tăng, hay về Bát Chánh Đạo. Hoài nghi là bất thiện và nó cản trở việc thực hiện thiện pháp.

Tất cả các triền cái cản trở việc thực hiện thiện pháp. Liệu có cách nào để loại bỏ các triền cái? Phát triển an tịnh là một cách để tạm thời loại bỏ các triền cái. An tịnh được phát triển trong samatha phải là an tịnh thiện, không thể sinh khởi với tâm bất thiện. Mỗi tâm thiện đều có một mức độ an tịnh nhưng rất khó biết được đặc tính của an tịnh một cách chính xác, vì thường có tâm bất thiện sinh khởi ngay sau các tâm thiện. Hiểu biết đúng (trí tuệ) là không thể thiếu để phát triển an tịnh giúp giải thoát tạm thời khỏi các triền cái. Nếu ta chỉ cố gắng tập trung vào đề mục thiền mà không có hiểu biết đúng về thiện và bất thiện và về đặc tính của an tịnh, an tịnh không thể phát triển. Trí tuệ trong phát triển samatha không thể tận diệt phiền não, nhưng nó biết đặc tính của an tịnh và cách an tịnh được vun bồi nhờ đề mục thiền phù hợp. Tâm bất thiện dễ có khả năng sinh khởi, ngay cả với những người phát triển samatha. Người ấy có thể dính mắc với sự yên lặng, và khi ấy có tâm bất thiện thay vì sự an tịnh. Hay người ấy có thể nghĩ rằng có an tịnh khi có thọ xả, không có thọ hỷ hay sân. Tuy nhiên, thọ xả có thể sinh khởi với cả tâm thiện và bất

thiện. Tâm tham căn có thể đồng sinh với thọ xả và tâm si căn thì luôn đồng sinh với thọ xả. Vì thế, khi có cảm thọ xả, có vẻ như ta rất an bình, nhưng đó không nhất thiết là sự an tịnh thiện của samatha. Trí của samatha phải rất sắc bén để nhận ra phiền não khi chúng sinh khởi, ngay cả khi chúng rất vi tế.

Ta đọc trong kinh điển rằng một người có thể đắc thiền nếu họ vun bồi các duyên phù hợp. Trước khi đức Phật giác ngộ, thiền chứng (jhāna) là hình thái thiện pháp tối thắng nhất mà con người có thể đạt được. Jhāna, thiền chứng hay an chỉ định, là mức độ cao của an tịnh. Tại khoảnh khắc của tâm thiền, ta được giải phóng khỏi những kinh nghiệm ngũ quan và những phiền não gắn liền với chúng. Đắc thiền là một việc vô cùng khó, không phải ai phát triển an tịnh cũng đều đạt tới. Tuy vậy, ngay cả khi một người không có ý định phát triển tâm thiền, vẫn có thể có duyên cho những khoảnh khắc an tịnh trong cuộc sống đời thường; nhưng cần có cái hiểu đúng về đặc tính của an tịnh và con đường phát triển an tịnh.

Khi phát triển an tịnh, ta cần phát triển các tâm sở có thể loại bỏ các triền cái, đó là các chi thiền. Chi thiền đầu tiên là *tầm*, *vitakka*. Tầm là một tâm sở sinh khởi với nhiều loại tâm; nó có thể sinh khởi với cả tâm thiện và tâm bất thiện. Loại tầm thiện được phát triển trong samatha là một trong các chi thiền. *Thanh Tịnh Đạo* (IV, 88) nói về tầm, vitakka, như sau:

...**Tầm** có nghĩa đánh mạnh vào. Nó có đặc tính là

hướng tâm, để tâm trên đối tượng. Nhiệm vụ nói là quất vào hành giả là do tâm. Thể hiện (tướng) của tâm là sự dẫn tâm đến một đối tượng...

Khi là một chi thiền, tâm đối trị hôn trầm, thuy miên. Bằng “suy nghĩ” về đề mục thiền, tâm giúp tạm thời đè nén hôn trầm thuy miên⁸⁸.

Tứ, vicāra, là một chi thiền khác. Tâm sở này sinh khởi với nhiều loại tâm khác nhau, nhưng khi được phát triển trong samatha, nó là một chi thiền. *Thanh Tịnh Đạo* (IV, 88) nói về tứ như sau:

Tứ là tư duy được đưa lên cao độ⁸⁹. Đặc tính của nó là liên tục nhấn mạnh vào đối tượng. Nhiệm vụ (dụng) của nó là khiến cho những tâm pháp đều tập trung trên đối tượng. Hiện tướng của nó là tâm lý được dán chặt vào đối tượng⁹⁰.

Trong phát triển an tịnh, tứ giữ cho tâm neo trên đề mục thiền. Khi ta liên tục nghĩ về các đối tượng tốt đẹp, như ân đức của đức Phật hay đức Pháp, không có hoài nghi. Tứ giúp chế ngự hoài nghi.

Một chi thiền khác là *phī, pīti*, cũng sinh khởi với cả tâm bất thiện nhưng khi phát triển trong thiền định, nó là một chi thiền. *Thanh Tịnh Đạo* (IV, 94) nói về *phī* như sau:

⁸⁸ Xem thêm Chú giải Bộ pháp tụ (Atthasālinī), Phần V, Chương I, 165.

⁸⁹ *Vicāra*, tiếng Anh là sustained thought, sustained có nghĩa là được duy trì. (VDH)

⁹⁰ Bản tiếng Anh: “It is manifested as keeping consciousness anchored (on that object)” còn có thể được dịch là: Hiện tướng của nó là tâm được neo vào đối tượng (VDH).

... nó làm cho mát mẻ, tươi tỉnh (*pīṇayati*) nên gọi là **hỷ** (*pīti*)⁹¹. Nó có đặc tính (thể) **làm ưa thích** (*sampiyyayana*). Nhiệm vụ (dụng) của nó là thấm nhuần (cả mình rớt ốc). Tướng của nó là hoan hỷ cao hứng. Nhưng hỷ có 5 cấp bậc từ thấp lên cao: tiểu hỷ, hỷ như chớp nhoáng, hỷ như mưa rào, hỷ nâng người lên và hỷ sung mãn.

Theo *Thanh Tịnh Đạo* (IV, 99), chi thiền phi là “phi sung mãn” là “căn bản của định”. Khi phi được phát triển trong samatha, nó đè nén sân triền cái. Tuy thế, cần có trí bén nhạy để phân biệt đâu là phi bất thiện sinh khởi cùng tham và đâu là phi thiện. Ngay cả khi ta nghĩ rằng đang có sự phấn chấn với đề mục thiền, có thể có dính mắc ở đó. Chi thiền *phi* quan tâm đến đề mục thiền nhưng không dính mắc. Phi thiện hoan hỷ với đức Phật, đức Pháp và đức Tăng hay với một đề mục thiền khác, làm mát mẻ tâm trí, và khi ấy không có sân, không nhầm chán với thiện pháp.

Một chi thiền khác là *lạc*, *sukha*. Chi thiền này không phải là thọ lạc trên thân, mà là thọ *lạc* trong tâm, somanassa (thọ hỷ). Lạc phát triển trong samatha là hạnh phúc về đề mục thiền. Tuy nhiên, như ta biết thọ lạc hay hỷ cũng cũng có thể sinh kèm với tham. Trí tuệ cần biết chính xác khi nào thọ là thiện và khi nào là bất thiện. Chi thiền *lạc* đè nén phóng dật và trạo hối (*uddhacca and kukkucca*). Khi có lạc thiện về đề mục thiền, phóng dật và trạo hối không sinh khởi.

⁹¹ Ở đây, “pīti” được dịch là “hỷ”, tuy nhiên, nó dễ bị nhầm lẫn với thọ hỷ (somanassa). VDH chọn cách dịch pīti là “phi” để dễ phân biệt hơn.

Phi và *lạc* không giống nhau. *Lạc* là thọ uẩn, còn *phi* là hành uẩn (uẩn này là tất cả các tâm sở ngoài trừ thọ và tưởng⁹²). Khi đọc bản dịch, ta cần tìm bối cảnh để xem tâm sở được đề cập là *phi* hay *lạc*.

Thanh Tịnh Đạo (IV,100) nói về sự khác biệt giữa *phi* và *lạc* như sau:

Và khi phi lạc được liên kết thì phi có nghĩa “hài lòng vì đạt được điều ước ao” còn lạc là kinh nghiệm thực thụ đối với điều đã đạt được. Có phi tất nhiên có lạc nhưng có lạc thì không tất nhiên có phi. Phi thuộc hành uẩn, lạc thuộc thọ uẩn. Khi một người khát nước kiệt sức trên sa mạc (Kantàrahinna) mà thấy được hay nghe được một vũng nước ở bìa rừng, người ấy sẽ có phi, nếu người ấy đi đến bóng mát uống nước ấy thì sẽ có lạc⁹³.

Chi thiền định là tâm sở *nhất tâm*. Tâm sở này sinh khởi với mọi tâm và có chức năng là trụ trên đối tượng. Mỗi tâm chỉ có thể kinh nghiệm một đối tượng và tâm sở *nhất tâm* tập trung vào đối tượng đó. Tâm sở *nhất tâm* hay định có thể là thiện cũng như bất thiện. Khi định được phát triển trong samatha, nó là sự chú tâm thiện lành vào đề mục thiền. Cùng với nhất tâm, phải có trí tuệ biết chính xác khi nào tâm là thiện và khi nào tâm là bất thiện, biết cách thức phát triển an tịnh, nếu không chánh định⁹⁴ không thể phát

⁹² Xem Chương 2.

⁹³ VDH chuyển các từ “hĩ” thành “phi” trong phần dịch này.

⁹⁴ Chánh định ở đây không có cùng ý nghĩa với chánh định trong Bát Chánh Đạo, cái phải đi kèm với chánh kiến về tam tướng (VDH).

triển. Nếu cố gắng chú tâm mà không có hiểu biết đúng, sẽ có sự dính mắc vào nỗ lực của mình, hoặc khi không tập trung được, sẽ có sân sinh khởi. Nếu có hiểu biết đúng, sẽ có duyên để định phát triển. *Thanh Tịnh Đạo* (XIV, 139) nói về định như sau:

Định gọi là samadhi vì nó đặt tâm (ādhiyatu) một cách bình thản, bằng phẳng (samam) trên đối tượng, hay đặt tâm một cách chân chánh (sammā) trên đối tượng. Hoặc nó là sự tập trung (samādhāna) của tâm. Đặc tánh nó là không lang thang, không phân tán. Nhiệm vụ nó là hòa hợp những pháp cư sanh như nước hòa bột tằm. Nó được biểu hiện là sự bình an. Thông thường, nhân gần của định là lạc. Định cần được hiểu là sự vững chãi của tâm, như sự vững chãi của ngọn đèn khi không có gió lay động.

Định chế ngự tham dục, *kāmacchanda*. Khi có chú tâm đúng đắn vào đề mục thiền, tại khoảnh khắc đó ta không bị tham dục cản trở,

Tổng kết năm chi thiền, cần thiết cho việc đắc thiền, đó là

- tâm, *vitakka*
- tứ, *vicāra*
- phi, *pīti*
- lạc, *sukha*
- định hay nhất tâm, *samādhi* hay *ekaggata*

Cuốn *Chú Giải Bộ Pháp Tu* (Quyển I, Phần V, Chương I, 165) nói về các chi thiền đè nén các triền cái như sau:

...Bởi vì các triền cái được cho là đối nghịch với các chi thiền, các chi này thù địch, xua đuổi và phá hủy chúng. Tương tự, trong bộ Petakopadesa, có nói rằng, định đối nghịch với tham dục, phi đối nghịch với sân, tâm đối nghịch với hôn trầm-thụy miên, lạc đối nghịch với phóng dật và trạo hối, tứ đối nghịch với hoài nghi...

Các chi thiền phải được phát triển để có thể tạm thời chế ngự các triền cái. Một người muốn phát triển các chi thiền và đắc thiền, cần phải có sự chuẩn bị vô cùng kỹ càng. Ta đọc trong *Thanh Tịnh Đạo* (II, 1; III, 1) rằng người muốn phát triển samatha cần phải nghiêm trì giới, được thanh lọc bởi các phẩm chất như thiểu dục, tri túc, viễn ly, độc cư, tinh cần... Giới trở nên hoàn mãn hơn với những thực hành khổ hạnh (như mô tả trong Chương II của *Thanh Tịnh Đạo*) dành riêng cho chư Tỳ kheo liên quan đến việc sử dụng y áo, vật thực và trú xứ.

Trong thời đức Phật, người cư sĩ cũng có thể đắc thiền nếu có tích lũy cho xu hướng ấy cùng các kỹ năng phát triển an tịnh, và sống một cuộc sống phù hợp cho việc này⁹⁵. Người ấy cần sống một cuộc sống tách biệt, và phải đáp ứng nhiều điều kiện. Thiền chứng hoàn toàn không tương thích với dục ái. Một

⁹⁵ Như ví dụ của mẹ Nanda, trong *Tăng Chi Bộ Kinh*, Quyển 7, Chương V, khổ 10.

người phải “ly dục, ly bất thiện pháp...” để có thể đắc thiền, như ta đã đọc trong nhiều bài kinh⁹⁶.

Thanh Tịnh Đạo (IV, 81) giảng rằng, ngũ dục không phù hợp với việc đắc thiền. Tu tập an tịnh tới các tầng thiền không phải dành cho tất cả mọi người. Không thể đắc thiền nếu ta sống cuộc sống trần tục, đầy các dục lạc, thay vì một cuộc sống “thiểu dục, viễn ly và giản dị”.

Trong *Thanh Tịnh Đạo* (III, 129) cũng nói rằng một người nên loại bỏ các chướng ngại cho sự phát triển samatha. Trong số đó có du hành và bệnh tật. Trú xứ cũng có thể là một chướng ngại: nên tránh sống ở các tịnh xá không thuận lợi cho sự phát triển samatha vì một số lý do. Như vậy, trước khi phát triển samatha, rất nhiều điều kiện cần phải hoàn thiện.

Để phát triển samatha, cần có đề mục thiền thích hợp. Có 40 đề mục thiền làm duyên cho sự an tịnh, đó là:

- 10 đề mục biến xứ, *kasina nidessa*, ví dụ như *kasina* các màu cụ thể, *kasina* đất, *kasina* ánh sáng.
- 10 đề mục bất tịnh, *asubha*, dựa trên các tướng bất tịnh của tử thi
- 10 đề mục tùy niệm (quán tưởng), *anussati* bao gồm niệm ân đức Phật, Pháp, Tăng, niệm Giới, niệm Thí, niệm Thiên, và các đề mục niệm Sự

⁹⁶ Ví dụ, trong Trung Bộ Kinh số 4, Kinh Sơ Hãi Và Khiếp Đàm.

chết, niệm Thân (Thân hành niệm), niệm Hơi thở và niệm Tịch diệt (niết bàn)

- *1 đề mục quán tưởng vật thực bất tịnh.*
- *1 đề mục phân tích tứ đại (đất, nước, gió và lửa)*
- *4 đề mục phạm trú, brahmavihāra: từ - mettā, bi-karuṇā, hỷ-muditā, xả-upekkhā - ở đây không phải là thọ xả, upekkhā vedanā mà là tâm sở quân bình, tatramajjhataṭā.*
- *4 đề mục vô sắc xứ, arūpa nidessa, của các tầng thiên vô sắc giới, sẽ được bàn tới trong phần sau.*

Không phải mọi đề mục đều phù hợp cho tất cả mọi người. Đề mục nào phù hợp để phát triển an tịnh là tùy theo mỗi cá nhân. Nếu có hiểu biết đúng về cách tâm trở nên an tịnh qua đề mục phù hợp, an tịnh có thể phát triển kể cả trong cuộc sống hàng ngày của chúng ta. Ví dụ, từ và bi có thể và nên được phát triển trong cuộc sống hàng ngày, khi ta tiếp xúc với mọi người và khi ấy sẽ có tâm thiện thay vì bất thiện. Niệm ân Pháp cũng bao gồm suy ngẫm về Giáo pháp và điều này ích lợi cho tất cả mọi người, nó giúp cho ta bắt đầu hiểu được ý nghĩa của cuộc sống. Khi ta suy tưởng với tâm thiện về Giáo lý, hay về một trong các đề mục thiên, các khoảnh khắc an tịnh có thể sinh khởi nếu ta không dính mắc vào nó.

Trong *Thanh Tịnh Đạo* có giải thích về cách để một người có thể phát triển an tịnh đến mức độ cao hơn nhờ đề mục thiên. Sách (*Thanh tịnh Đạo III, 119*)

giảng rằng đề mục thiền được học qua nhìn, qua xúc chạm hay qua ngôn từ, tùy theo bản chất của đề mục. Về các đối tượng có thể học qua nhìn (như các kasina màu, các đề mục bất tịnh), *Thanh Tịnh Đạo* có nói rằng khi bắt đầu, người đó phải nhìn thật kỹ vào đề mục thiền, rồi sau đó thu nhận được một hình ảnh trong tâm trí (*sơ tướng, nimitta*) đến độ không cần nhìn vào đề mục ban đầu. Lúc đầu, hình ảnh đó có thể không rõ và không ổn định, nhưng sau đó, nó sẽ xuất hiện “hàng trăm, hàng nghìn lần trong sạch hơn...”. Đối tượng ban đầu, ví dụ là đĩa (*kasina*) màu hay đĩa đất có thể có nhiều thiếu sót, nhưng hình ảnh trau chuốt có được khi đã tu tiến hơn thì không có những khiếm khuyết ấy nữa. Hình ảnh trau chuốt này gọi là *tợ tướng, paṭibhāga nimitta*.

Khi *tợ tướng* xuất hiện, an tịnh đã ở mức độ cao hơn và định cũng mạnh mẽ hơn. Giai đoạn này được gọi là *cận định, upacāra samadhi*. Tâm này không phải là tâm thiền mà vẫn là tâm dục giới, nhưng các triền cái không sinh khởi tại khoảnh khắc cận định. Tuy thế, các chi thiền chưa phát triển viên mãn đủ để đắc thiền, và ngoài ra còn cần thêm các duyên tố khác nữa. Cần “duy trì *tợ tướng*” để không làm mất *tợ tướng* đã có được. Cận định vốn đã rất khó đạt được, nhưng việc duy trì *tợ tướng*, điều thiết yếu để đắc thiền cũng rất khó. Một vài trong số các điều kiện để duy trì được *tợ tướng* là có trú xứ và vật thực phù hợp, tránh những lời vô ích. Cần cân bằng ngũ căn, vốn là các tâm sở sau:

- *saddhā* (tín)
- *virīya* (tấn)
- *sati* (niệm)
- *samādhī* (định)
- *paññā* (tuệ)

Tín và tuệ phải cân bằng để không tin mù quáng và không có cơ sở. Định cần cân bằng với tấn vì nếu có định nhưng không đủ tinh tấn thì sẽ có sự trì trệ và không thể đắc thiền được. Nếu có quá nhiều tinh tấn mà định không đủ thì sẽ dẫn tới phóng dật và cũng không thể đắc thiền được. Toàn bộ ngũ căn cần được cân bằng.

Từ các ví dụ trên, ta có thể thấy rằng an tịnh không thể được vun bồi nếu thiếu hiểu biết nền tảng cũng như sự suy xét kỹ càng về các thực tại được dạy trong tạng *Vi Diệu Pháp*, vốn là các thực tại trong cuộc sống hàng ngày. Ta cần biết chính xác khi nào tâm là thiện và khi nào là bất thiện. Ta cần biết các thực tại nào là các thiện chi và phải tự nhận biết liệu các thiện chi này có đang phát triển nơi bản thân hay không. Ta cần biết liệu các tâm sở là ngũ căn có được vun bồi, liệu chúng có cân bằng không. Nếu ta không có hiểu biết đúng về tất cả các yếu tố này và các duyên cần thiết để đạt được cận định và an chỉ định, ta có nguy cơ cho cái vốn không phải là cận định là cận định, cái vốn không phải là an chỉ định là an chỉ định. Cả cận

định và an chỉ định đều không thể được chứng đạt nếu không có sự vun bồi các duyên phù hợp làm tiền đề.

Không phải mọi đề mục thiền đều đưa tới an chỉ định, một số đề mục chỉ đưa tới cận định, chẳng hạn như đề mục “niệm ơn đức Phật, đức Pháp và đức Tăng”. Một số đề mục thiền chỉ đưa tới sơ thiền sắc giới⁹⁷, một số khác tới tất cả các tầng thiền sắc giới. Niệm hơi thở có thể đưa tới tất cả các tầng thiền sắc giới. Nhiều người cho rằng đây là một đề mục thiền tương đối dễ, nhưng thực ra đó là một trong các đề mục khó nhất. Ta cần chánh niệm về hơi thở vào và hơi thở ra ở nơi hơi thở chạm vào đầu mũi hay nhân trung. Đề mục thiền này được học qua xúc chạm chứ không qua nhìn: hơi thở vào và hơi thở ra là tướng (nimitta) mà ta liên tục chú ý tới. Ta đọc trong *Thanh Tịnh Đạo* (VIII, 208):

Vì trong khi những đề mục thiền quán khác trở nên sáng sủa hơn khi càng lên một giai đoạn cao hơn, thì đề mục thiền này lại không như thế, quả vậy, khi hành giả tiếp tục tu tập đề mục này, nó trở nên mỗi lúc một vi tế hơn đối với vị ấy ở một giai đoạn cao hơn, đến nỗi đạt đến một điểm nó không còn hiện rõ.

Ta đọc tiếp ở phần sau (VIII,211):

Mặc dù bất cứ đề mục thiền nào cũng chỉ thành

⁹⁷ Cả thiền sắc giới (rūpa-jhāna) và thiền vô sắc giới (arūpa-jhāna, khi đề mục thiền không còn phụ thuộc vào sắc pháp) đều được phát triển qua các tầng thiền khác. Thiền vô sắc giới thì vi tế hơn thiền sắc giới.

công nếu hành giả có chánh niệm tinh giác, nhưng đề mục nào khác cũng trở nên càng ngày rõ rệt hơn khi hành giả tiếp tục tác ý đến nó. Còn pháp niệm hơi thở này thì khó, thật khó tu tập, đó là một địa hạt mà chỉ có tâm của chư Phật, các bậc Duyên Giác⁹⁸ và Thanh văn mới quen thuộc. Đó không phải là chuyện tầm thường, mà những người tầm thường cũng không thể tu tập được. Càng chú ý đến nó, thì càng trở nên an tịnh và tế vi hơn nữa.

Bởi thế mà ở đây cần có niệm và tuệ tăng thịnh.

Niệm hơi thở vô cùng khó, “*không phải chuyện tầm thường*”, như Thanh Tịnh Đạo đã nêu. Đức Phật và các đại đệ tử đã sẵn tích lũy trí tuệ thâm sâu cùng các phẩm chất tuyệt hảo khác và vì thế đó là “*lãnh địa*” mà tâm họ quen thuộc.

Khi ta tiếp tục chánh niệm về hơi thở, hơi thở vào và hơi thở ra trở nên vi tế và khó nhận ra hơn. Chúng ta vừa đọc trong trích dẫn rằng ở đây cần có niệm và tuệ tăng thịnh. Không phải chỉ trong vipassanā, mà cả trong samatha, đều cần đến chánh niệm và trí tuệ, nhưng đối tượng của chánh niệm trong samatha thì khác với đối tượng của chánh niệm trong vipassanā. Trong samatha, đối tượng của chánh niệm là một trong bốn mươi đề mục thiền, và mục đích của nó

⁹⁸ Phật Độc giác (Pacceka Buddha) là vị “Phật không tuyên thuyết Giáo pháp), người đã giác ngộ mà không cần sự trợ giúp của một vị thầy nào, nhưng chưa tích lũy đủ trí tuệ, các ba la mật và những phẩm chất tuyệt hảo đến mức có thể thuyết dạy người khác về Bát chánh đạo.

là phát triển an tịnh. Trong vipassanā, đối tượng của chánh niệm là bất cứ danh và sắc nào xuất hiện qua một trong sáu môn tại khoảnh khắc hiện giờ, và mục đích của nó là tận diệt tà kiến về ngã và cuối cùng là mọi phiền não. Qua samatha, phiền não có thể được đè nén một cách tạm thời, nhưng các phiền não ngủ ngầm vẫn chưa được tận diệt; khi có duyên cho tâm bất thiện, chúng sẽ sinh khởi trở lại. Chúng ta đọc trong *Tăng Chi Bộ Kinh (Chương Sáu Pháp, VI. Phẩm Đại Phẩm, VI. Citta Hatthisāriputta)* rằng kể cả vị tỷ kheo đắc thiền cũng có thể “từ bỏ học pháp” và hoàn tục. Ta đọc rằng khi đức Phật đang ở gần Vārānasi, trong Vườn Nai tại Isipatana, trong lúc một số vị “trưởng lão” đang đàm đạo về vi diệu pháp thì bị tôn giả Citta Hatthisāriputta thỉnh thoảng làm gián đoạn. Tôn giả Mahā Koṭṭhita nói với vị ấy:

Tôn giả Citta Hatthisāriputta, trong khi các Tỷ-kheo trưởng lão đang thuyết về Thắng pháp luận, chớ có nói xen vào chặng giữa! Tôn giả Citta hãy chờ cho đến cuối câu chuyện.

Được nghe nói vậy, các Tỷ-kheo bạn bè của Tôn giả Citta Hatthisāriputta nói với Tôn giả Mahākoṭṭhita:

- Tôn giả Koṭṭhita chớ có bắt mẫn Tôn giả Citta Hatthisāriputta! Tôn giả Citta Hatthisāriputta là bậc Hiền trí. Tôn giả Citta Hatthisāriputta có thể nói chuyện về Thắng pháp luận với các Tỷ-kheo trưởng lão.

- Thật rất khó lòng cho các Hiền giả để biết được tâm tư của người khác⁹⁹.

Ở đây, thưa các Hiền giả, có hạng người, khi còn sống gần vị Bổn sư hay sống gần một vị đồng Phạm hạnh đóng vai trò y chỉ sư, trong khi ấy, là người nhu hòa nhất trong những người nhu hòa, là người khiêm tốn nhất trong những người khiêm tốn, là người an tịnh nhất trong những người an tịnh. Khi người ấy rời khỏi bậc Đạo Sư, rời khỏi các vị đồng Phạm hạnh đóng vai trò y chỉ sư, vị ấy sống giao thiệp với các Tỳ-kheo, các Tỳ-kheo-ni, với các nam cư sĩ, nữ cư sĩ, với các vua chúa, các đại thần của vua, với các ngoại đạo, các đệ tử ngoại đạo. Do vị ấy sống giao thiệp, phóng túng, thô lỗ, đam mê nói chuyện, tham ái tán công tâm vị ấy. Vị ấy, với tâm bị tham ái tán công, liền từ bỏ học pháp và hoàn tục...”

Điều tương tự được nói về các tầng thiên khác. Sau đó, chúng ta đọc rằng Citta Hatthisāriputta đã từ bỏ học pháp và hoàn tục. Nhưng không bao lâu sau, vị ấy lại xuất gia trở lại. Chúng ta đọc:

Rời Tôn giả Citta Hatthisāriputta sống một mình, an tịnh, không phóng dật, nhiệt tâm, tinh cần, không bao lâu chứng được mục đích mà các thiện nam tử chân chánh xuất gia, từ bỏ gia đình, sống

⁹⁹ Trong bản dịch của ngài Thích Minh Châu đăng tải trên trang budsas.org, câu nói trên được ghép vào câu nói của những người bạn của Citta Hatthisāriputta. Tuy nhiên, trong bản tiếng Anh, câu này được đặt trong phần trả lời của tôn giả Mahā Koṭṭhita. Sau khi đối chiếu với các bản dịch tiếng Anh khác, cũng như xét đến nội dung bài kinh, VDH đã lựa chọn sắp xếp lại theo bản tiếng Anh.

không gia đình, hướng đến. Đó là vô thượng cứu cánh Phạm hạnh, vị ấy ngay trong hiện tại đã tự mình với thắng trí chứng ngộ, chứng đạt và an trú. Vị ấy biết rõ rằng: “Sanh đã tận, Phạm hạnh đã thành, việc cần làm đã làm, không còn trở lui trạng thái này nữa”.

Và Tôn giả Citta Hatthisāriputta trở thành một vị A-la-hán.

Kể cả khi một người đã đắc tầng thiền cao nhất, tâm của người ấy vẫn có thể bị “tham ái tấn công”, như được đọc trong kinh. Khi Citta Hatthisāriputta đã đắc thánh quả A-la-hán, ngài đã thực hiện được “vô thượng cứu cánh phạm hạnh”. Các “triền cái” không thể sinh khởi nữa.

Thông qua vipassanā, các triền cái được tận diệt lần lượt theo các giai đoạn giác ngộ. Vị thánh Dự lưu đã tận diệt hoài nghi triền cái; bậc thánh Bất lai tận diệt thêm tham dục, sân và trạo hối. Bậc thánh A-la-hán tận diệt nốt hôn trầm - thuy miên và phóng dật, vị ấy đã tận diệt mọi phiền não.

Câu hỏi

1. Pháp chân đế nào là các chi thiền?
2. Uẩn nào là chi thiền phi?
3. Uẩn nào là chi thiền lạc?
4. Khi thấy hiện giờ, có tâm sở nhất tâm không? Chức năng của nó là gì?

5. Chức năng của tâm sở nhất tâm sinh khởi cùng tâm thiền là gì? Đối tượng của nó là gì?

6. Tại sao niệm hơi thở lại là một trong những đề mục thiền khó nhất?

7. Sự khác biệt giữa chánh niệm trong samatha và trong vipassanā là gì? Đối tượng của từng loại là gì?

8. Nếu một người chỉ phát triển samatha mà không phát triển vipassanā, tại sao thiền cái không thể được tận diệt?

Chương 22

CÁC LOẠI TÂM THIỀN (JHĀNACITTA)

Trong cuộc sống hàng ngày, có nhiều loại tâm sinh khởi, kinh nghiệm các đối tượng qua ngũ môn và ý môn. Trong cả lộ trình qua ngũ môn và ý môn đều có các tâm đồng lực hoặc là thiện hoặc là bất thiện, trừ trường hợp của các vị A-la-hán. Nhưng đại đa số chúng là các tâm bất thiện, do ta dính mắc vào mọi đối tượng kinh nghiệm qua sáu môn. Ta dính mắc vào đối tượng thị giác và cái thấy, âm thanh và cái nghe. Ta dính mắc vào cuộc sống. Ta muốn sống mãi để kinh nghiệm qua các căn. Ta có thể không nhận ra rằng ngay sau cái thấy, cái nghe đã có sự dính mắc. Lại càng khó thấy hơn khi ta không thích thú lắm với cái được nghe và được thấy, nhưng cũng có các tâm căn tham với thọ xả. Có rất nhiều khoảnh khắc dính mắc trong các lộ trình ngũ môn và ý môn mà ta không biết. Chu trình cứ liên tục mãi: một đối tượng được kinh nghiệm qua ngũ môn rồi qua ý môn và các lộ trình tâm ý môn nghĩ về những khái niệm như con người, loài vật và mọi thứ. Dính mắc vào các khái

niệm có thể sinh khởi thường xuyên, như vậy phần lớn thời gian ta suy nghĩ với tâm bất thiện. Khi không có bố thí, trì giới hay phát triển tâm trí, có suy nghĩ với các tâm bất thiện. Ngay cả khi ta làm các việc thiện, các tâm bất thiện có xu hướng sinh khởi liền ngay sau các tâm thiện. Thấy và nghe sinh khởi suốt ngày, và ngay sau cái nghe, cái thấy, tham hay sân với những gì ta kinh nghiệm đã có thể sinh khởi. Các tâm kinh nghiệm các đối tượng ngũ dục, các tâm thiện và bất thiện sinh khởi trong cuộc sống hàng ngày của ta là các tâm dục giới.

Do bởi kinh nghiệm các đối tượng ngũ dục, phiền não dễ sinh khởi. Vì thế, kể cả trước thời đức Phật, những bậc trí đã nhận ra sự bất lợi của các kinh nghiệm đối tượng ngũ dục và phát triển an tịnh để được giải phóng tạm thời khỏi các kinh nghiệm qua ngũ quan. Các tâm thiện không phải là tâm dục giới mà là tâm của một cõi giới khác; những tâm ấy kinh nghiệm đề mục thiền qua ý môn. Tại các khoảnh khắc tâm thiện, có ly dục và ly bất thiện pháp gắn liền với chúng. Các tâm thiện bao gồm hai loại: tâm thiện sắc giới và vô sắc giới. Tâm thiện vô sắc giới vi tế hơn tâm thiện sắc giới vì các đề mục thiền vô sắc giới không phụ thuộc vào sắc. Phần sau tôi sẽ nói về sự khác nhau của hai loại tâm thiện này.

Ngoài các cảnh giới dục giới, sắc giới và vô sắc giới, vẫn còn một cảnh giới nữa của tâm: *tâm siêu thế*, *lokuttara citta*, lấy đối tượng là niết bàn. Các bậc giác ngộ có tâm siêu thế kinh nghiệm niết bàn.

Giờ sẽ nói về tâm thiền trước. Các tâm thiền không có đối tượng là các đối tượng thị giác, âm thanh hay bất kỳ đối tượng ngũ dục nào khác. Các tâm thiền sinh khởi trong lộ trình tâm kinh nghiệm đề mục thiền qua ý môn. Trong lộ trình này, trước tiên có các tâm dục giới, *kāmāvacara citta*, kinh nghiệm đề mục thiền, và sau đó, trong cùng một lộ trình, các tâm thiền sinh khởi.

Lộ trình ấy như sau:

1. Ý môn hướng tâm, *mano-dvārāvajjana-citta*
2. Chuẩn bị tâm, *parikamma*
3. Cận định, *upacāra*
4. Thuận thứ, *anuloma*
5. Chuyển tánh, *gotrabhū*, có nghĩa là vượt qua dục giới
6. Tâm thiền, *jhāna citta* hay an chỉ, *appanā* (tại thời điểm tâm đặc thiền).

Đối với một số người, tâm chuẩn bị, *parikamma* là không cần thiết, và trong trường hợp đó, sau ý môn hướng tâm chỉ có ba tâm dục giới thay cho bốn, trước khi tâm thiền sinh khởi. Tâm chuyển tánh là tâm dục giới cuối cùng trong lộ trình đó.

Trong *Thanh Tịnh Đạo* (IV, 74), chúng ta đọc về lộ trình tâm trong đó tâm thiền sinh khởi lần đầu tiên. *Thanh Tịnh Đạo* (IV, 78) nêu rằng trong trường hợp này, chỉ có một tâm thiền sinh khởi, sau đó được tiếp

nổi bởi tâm hộ kiếp. Sau đó có một lộ trình tâm dục giới, hồi quán qua ý môn về tâm thiền vừa sinh khởi. Với người ấy, kỹ năng đắc thiền vẫn còn chưa thuần thục, người ấy còn phải tiếp tục thanh lọc bản thân khỏi các triền cái bằng cách phát triển các chi thiền cho đến khi chúng trở nên cường thịnh hơn. Ở đoạn sau (*Thanh Tịnh Đạo*, IV. 123 và tiếp), chúng ta đọc rằng an chỉ định chỉ có thể “kéo dài” khi nó hoàn toàn được thanh lọc khỏi các pháp chướng ngại. Trước hết cần đề nén tham dục bằng cách quán tưởng hiểm họa của dục ái, cũng như chế ngự các triền cái khác. Khi đã trở nên thuần thục, có thể có nhiều tâm thiền tiếp nối nhau, thậm chí trong cả một thời gian dài. Chúng ta đọc (*TTĐ* IV, 125):

Nhưng khi vị ấy chứng một thiền, sau khi đã hoàn toàn thanh lọc tâm cho hết những pháp chướng ngại thì vị ấy sẽ trú trong định ấy suốt cả một ngày như con ong bay vào một cái tổ hoàn toàn sạch...

Tâm thiền là nghiệp thiện ở mức độ cao. Khi đã đắc thiền, các triền cái tham dục, sân, hôn trầm, thuy miên, phóng dật và trạo hối tạm thời được loại bỏ. Vì thế, người ấy sẽ thực sự an tịnh, ít nhất là tại thời điểm đó.

Như ta đã thấy ở chương trước, một người muốn vun bồi an tịnh tới mức độ đắc thiền phải phát triển năm chi thiền để có thể chế ngự được các triền cái, năm chi thiền này là:

- tâm, *vitakka*

- tứ, *vicāra*
- phi, *pīti*
- lạc, *sukha*
- định hay nhất tâm, *samādhi* hay *ekaggata*

Tâm thiền được phát triển theo các tầng mức. Mỗi tầng thiền sau lại vi tế hơn tầng thiền trước. Có năm tầng thiền sắc giới. Với tầng thiền đầu tiên, toàn bộ năm chi thiền đều phải sinh khởi cùng tâm thiền. Nhưng ở các tầng thiền cao hơn, khi đã trở nên thuần thực hơn, các chi thiền sẽ lần lượt được từ bỏ. Khi đạt nhị thiền (tầng thứ hai của thiền sắc giới), không cần chi thiền *tâm* nữa. Tại thời điểm này, tâm thiền có thể kinh nghiệm đề mục thiền mà không cần tâm sở *tâm*, là tâm sở có đặc tính dẫn tâm đến đối tượng và có chức năng “chạm” vào đối tượng ấy. Các chi thiền còn lại vẫn sinh khởi cùng với tâm nhị thiền.

Ở tầng thiền thứ ba là tam thiền, tâm sở *tứ* được từ bỏ. Tại giai đoạn này, không cần đến cả *tâm* lẫn *tứ* để nắm trọn đề mục thiền. Tại tầng thiền này chỉ còn ba thiền chi: *phi*, *lạc* và *nhất tâm* hay *định*, *samādhi*.

Ở tầng thiền thứ tư, tứ thiền, *phi* được từ bỏ. Lúc này vẫn có cảm thọ lạc, *sukha* sinh kèm tâm thiền, nhưng *phi* không sinh khởi. Không có *phi*, tâm thiền trở nên tĩnh lặng và vi tế hơn.

Ở tầng thiền thứ năm, ngũ thiền, cảm thọ *lạc* cũng không còn và thay vào đó là thọ *xả* đi kèm với tâm

thiền. Tại giai đoạn này, không còn có sự dính mắc vào cảm thọ *lạc* nữa. Chi thiền *nhất tâm* vẫn duy trì.

Một số người có thể từ bỏ cả *tâm* và *tứ* ở nhị thiền. Do vậy, họ có thể từ bỏ *phi* ở tam thiền và *lạc* ở tứ thiền. Như vậy chỉ có bốn tầng thiền thay vì năm. Đó là lý do các tầng thiền sắc giới có thể được tính theo hai cách: hệ tứ thiền và hệ ngũ thiền. Khi ta đọc trong các bài kinh về bốn tầng thiền, đó là theo hệ tứ thiền.

Có tới đa năm tầng thiền sắc giới và vì thế có năm loại tâm thiện sắc giới, *rūpāvacara kusala citta* (*rūpa-jhāna kusala citta*). Các tâm thiện là tâm thiện ở mức độ cao và vì thế chúng cho quả thiện ở mức độ cao. Các tâm thiện không trở quả trong cùng một kiếp sống: quả của chúng là tái sinh vào các cõi phạm thiên sắc giới.

Tâm thiện thiên sắc giới chỉ có thể trở quả nếu kỹ năng đắc thiền không bị suy thoái và tâm thiện sinh khởi ngay trước khi chết. Tâm tái tục của kiếp sống tiếp là tâm quả sắc giới, sinh khởi trong cõi phạm thiên sắc giới tương ứng. Nó kinh nghiệm cùng đề mục thiền với tâm thiện sắc giới sinh khởi ngay trước tâm tử của kiếp trước. Năm loại tâm thiện sắc giới sinh năm tâm quả sắc giới. Các tâm quả thiện thiên sắc giới chỉ có thể thực hiện chức năng tái tục, hộ kiếp và tâm tử.

Khi ta sinh ra với tâm tái tục là tâm quả sắc giới, tất cả các tâm hộ kiếp và tâm tử trong cùng kiếp sống

là cùng loại với tâm tái tục. Tâm quả sắc giới chỉ có thể đảm nhận chức năng tái tục, hộ kiếp và tử.

Có năm loại tâm duy tác sắc giới, là tâm của các bậc A-la-hán đã đắc thiên sắc giới. Vị ấy không có tâm thiện mà chỉ có tâm duy tác. Như vậy có tất cả mười lăm loại tâm thiện sắc giới.

Tổng hợp là:

- 5 tâm thiện sắc giới, *rūpāvacara kusala citta*
- 5 tâm quả sắc giới, *rūpāvacara vipākacitta*
- 5 tâm duy tác sắc giới, *rūpāvacara kiriyacitta*

Những người đã đạt đến tầng thiên cao nhất của thiên sắc giới và thấy hiểm họa của tâm thiện sắc giới, vốn vẫn còn phụ thuộc vào sắc¹⁰⁰, có thể muốn vun bồi thiên vô sắc giới. Đề mục thiên vô sắc giới không liên hệ gì với sắc.

Có bốn tầng thiên vô sắc giới. Tầng thiên vô sắc giới đầu tiên là *Không vô biên xứ, akāsānañcāyatana*. Để đạt được tầng thiên vô sắc giới này, cần phải thuần thực việc đắc tầng thiên sắc giới cao nhất¹⁰¹ với đối tượng là bất kể đề mục kasina nào, ngoại trừ kasina “không gian có giới hạn”. Ta đọc trong *Thanh Tịnh Đạo* (X,6):

Khi hành giả đã thấy nguy hiểm trong thiên thứ

¹⁰⁰ Các đề mục thiên sắc giới liên hệ với sắc, được học bằng cách nhìn, chạm và nghe mô tả.

¹⁰¹ Là tứ thiên. Ở đây được tính theo hệ tứ thiên.

tư thuộc sắc giới như vậy, và chấm dứt ràng buộc với nó, vị ấy tác ý đến không vô biên xứ cho là an tịnh. Rồi khi hành giả đã trải rộng Kasina đến giới hạn bầu vũ trụ hay đến mức xa như ý muốn, vị ấy bỏ kasina sắc nhờ tác ý đến không gian mà sắc ấy chạm đến, nhìn nó như là không gian hay “không vô biên”.

Về Không vô biên xứ, Thanh Tịnh Đạo giải thích như sau về “bỏ” kasina:

Và khi kasina bị bỏ, nó không cuộn lên lăn đi. Gọi rằng kasina đã bị bỏ chỉ vì hành giả không chú ý đến nó, vì sự chú ý bây giờ hướng đến khoảng không, khoảng này được quan niệm như là khoảng trống để lại khi rời bỏ kasina (sắc)...

Bằng cách này vị ấy có thể vượt qua sắc của kasina và đạt được tầng thiên vô sắc giới đầu tiên, tầng Không vô biên xứ. Có ba tầng thiên vô sắc giới nữa, và mỗi tầng thiên sau lại vi tế và an tịnh hơn tầng thiên trước.

Tầng thiên vô sắc giới thứ hai là *Thức vô biên xứ, viññāṇañcāyatana*. Đối tượng của tầng thiên vô sắc giới này là tâm của tầng thiên vô sắc giới thứ nhất, tầng thiên có đối tượng là “Không gian vô biên”. Người muốn đắc tầng thiên vô sắc giới thứ hai này trước hết phải thuần thục với tầng thiên Không vô biên xứ. Người ấy phải thấy được sự bất lợi của tầng thiên đó và muốn dứt bỏ sự dính mắc với nó. Ta đọc trong Thanh Tịnh Đạo (X, 25):

...Bởi thế sau khi chấm dứt ràng buộc của hành giả đối với không vô biên xứ, vị ấy hãy tác ý thức vô biên xứ như là an tịnh hơn, tác ý nhiều lần “Thức, thức với thức biến mãn không gian làm đối tượng...

Tầng thiền vô sắc giới thứ ba là “*Vô sở hữu xứ*”, *akiñcaññāyatana*. Ta đọc trong *Thanh Tịnh Đạo* (X, 32) rằng một người muốn đắc tầng thiền này nên hướng tâm đến sự không tồn tại hiện giờ của thức quá khứ, cái chiếm hữu toàn bộ “không gian vô biên” và là đối tượng của tầng thiền vô sắc giới thứ hai, “*Thức vô biên xứ*”. Ta đọc (X, 33):

Không còn tác ý đến thức này nữa, bây giờ hành giả phải chú ý nhiều lần như sau: “Không có gì cả “ hoặc “Không, không” và quán sát nó, tác động lên nó với tâm và tứ.

Ta đọc ở đoạn sau (X,35):

... hành giả chỉ trú và quán sự phi hữu của nó, nghĩa là sự ra đi của thức ấy, khi Thức thuộc vô sở hữu xứ đã khởi lên trong định.

Tầng thiền vô sắc giới thứ tư là “*Phi tướng phi phi tướng xứ*”, *n”eva-saññā-nasaññāyatana*. Đối tượng của tầng thiền này là bốn danh uẩn (tâm và các tâm sở đồng sinh) đắc tầng thiền *Vô sở hữu xứ*. Ta đọc trong *Thanh Tịnh Đạo* (X,49):

Ý nghĩa danh từ ở đây là: thiền ấy, với các trạng thái liên hệ của nó, không có tướng mà cũng

không phi tướng do bởi vắng bóng những tướng thô và có mặt những tướng vi tế, nên gọi là «phi tướng phi phi tướng».

Tiếp đoạn sau (X,50), chúng ta đọc:

Hoặc: Tướng ở đây không phải là tướng, vì nó không thể làm nhiệm vụ quyết định của tướng, mà nó cũng không phải là phi tướng, vì nó hiện diện trong một trạng thái vi tế, như một hành còn sót lại, nên nó là “phi tướng phi phi tướng”...

Sách cũng giải thích rằng cảm thọ sinh khởi với tâm thiền này không phải là thọ cũng không phải là không thọ (do tồn tại ở một trạng thái vi tế, như một hành dư sót); cũng tương tự như thế với thức, xúc (phassa) và các tâm sở khác đồng sinh với tâm thiền.

Do có bốn tầng thiền vô sắc giới, có bốn loại tâm quả thiền vô sắc giới tương ứng. Chúng tạo tâm quả dưới hình thức tái sinh vào các cõi phạm thiên vô sắc giới, arūpa-brahma. Bốn loại tâm thiền vô sắc giới tạo bốn loại tâm quả vô sắc giới. Khi tâm tái tục là tâm quả vô sắc giới, tất cả các tâm hộ kiếp và tâm tử của kiếp ấy là cùng một loại với tâm quả thiền vô sắc giới. Tâm quả vô sắc giới chỉ có thể thực hiện chức năng tái tục (paṭisandhi), chức năng hộ kiếp (bhavanga) và chức năng tử (cuti)¹⁰². Có bốn loại tâm duy tác vô sắc giới, arūpāvacara kiriyacitta là tâm của các vị A-la-hán đắc

¹⁰² Cũng như với trường hợp của tâm thiền sắc giới, tâm thiền vô sắc giới không thể trở quả trong cùng kiếp sống. Vì vậy nó chỉ đảm nhận chức năng tái tục, hộ kiếp và tử.

thiền vô sắc giới. Vì vậy có tổng cộng mười hai loại tâm thiền vô sắc giới. Liệt kê chúng lại như sau:

- 4 tâm thiện vô sắc giới, *arūpāvacara kusalacitta*
- 4 tâm quả vô sắc giới, *arūpāvacara vipākacitta*
- 4 tâm duy tác vô sắc giới, *arūpāvacara kiriyacitta*

Những ai đã vun bồi tâm thiền có thể phát triển nhiều loại “thần thông”, *abhiññā*¹⁰³. Họ phải đắc tầng thiền sắc giới cao nhất (là tứ thiền theo hệ tứ thiền, và ngũ thiền theo hệ ngũ thiền) trong đề mục kasina, và họ phải tập “làm chủ tâm hoàn toàn theo mười bốn cách” (được mô tả trong *Thanh Tịnh Đạo*, chương XII). Ví dụ, họ phải, qua các đề mục kasina, lần lượt nhập các tầng thiền sắc giới theo chiều xuôi và theo chiều ngược. Khi phát triển các loại thần thông, định lực sẽ trở nên thù thắng. Có các loại thần thông sau:

1. Các loại thần thông như đi xuyên tường, đi trên mặt nước, đi xuyên hư không.

2. Thiên nhĩ thông, nhờ đó có thể nghe được những âm thanh địa giới và thiên giới, gần và xa.

3. Tha tâm thông, biết được tâm của người khác

4. Thiên nhãn thông, nhờ đó thấy được sự sinh tử của chúng sinh.

5. Túc mạng thông, nhờ đó nhớ được các tiền kiếp.

¹⁰³ Còn được dịch là thắng trí.

Năm loại thần thông này là “ngũ thông” của bậc phạm phu. Tuy nhiên, còn một thần thông thứ sáu, là loại thần thông chứng đạt tâm siêu thế tận diệt mọi phiền não ở thời điểm đắc đạo quả A-la-hán. Loại thần thông này¹⁰⁴ là thù thắng nhất, và để đạt tới nó, cần phát triển tuệ minh sát tới độ viên mãn.

Những người đã vun bồi các duyên phù hợp có thể đạt được những điều thần diệu. Trong *Tăng Chi Bộ Kinh* (*Chương Ba Pháp*, VI. *Phẩm Bà La Môn*, 60. *Sangāra*), chúng ta đọc về những điều “thần diệu” nhất. Đức Phật hỏi Bà la môn Sangāra về chủ đề thảo luận của hội chúng nhà Vua, khi họ tụ họp trong cung điện. Bà la môn Sangāra trả lời rằng, họ nói về sự việc rằng xưa kia, số lượng các vị tỳ kheo ít hơn, nhưng những người có thần thông đông hơn, còn giờ thì ngược lại. Đức Phật đã nói với vị ấy:

Này Bà-la-môn, có ba loại thần thông. Thế nào là ba? Thần thông biến hóa, thần thông kỳ thuyết, thần thông giáo hóa, và Bà-la-môn, thế nào là thần thông biến hóa?

Ở đây, này Bà-la-môn, có người chứng được các loại thần thông, một thân hiện ra nhiều thân, nhiều thân hiện ra một thân, hiện hình, biến hình, đi ngang qua vách qua tường, qua núi như đi ngang qua hư không, độn thổ, trời lên ngang qua đất liền như ở trong nước, đi trên nước, không nứt rã ra như trên đất liền, ngồi kiết già, đi trên

¹⁰⁴ Có tên gọi là Lậu tận thông (VDH)

hư không như con chim, với bàn tay, chạm và rời mặt trăng và mặt trời, những vật có đại oai lực, đại oai thân như vậy, có thể tự thân bay đến cõi Phạm Thiên.

Và này Bà-la-môn, thế nào là thần thông kỳ thuyết?

Ở đây, này Bà-la-môn, có người nói lên như tương: “Như vậy là ý của Ông, như thế này là ý của Ông, như thế này là tà tâm của Ông». Nếu vị ấy nói lên có nhiều, cũng chỉ là như vậy, không có gì khác

Đức Phật giảng thêm về thần thông kỳ thuyết (Tha tâm thông-VDH), và rồi nói:

Và như thế nào, này Bà-la-môn, là thần thông giáo hóa?

Ở đây, này Bà-la-môn, có người giáo giới như sau: “Hãy suy nghĩ như thế này, chớ suy nghĩ như vậy! Hãy tác ý như thế này, chớ tác ý như vậy! Hãy từ bỏ cái này! Hãy đạt đến cái này và an trú!”. Này Bà-la-môn, đây gọi là thần thông giáo hóa. Này Bà-la-môn, có ba loại thần thông này.

Trong ba loại thần thông này, Ông có thể chấp nhận loại thần thông nào là hy hữu hơn, thù diệu hơn?

Ở đây, thưa Tôn giả Gotama, loại thần thông này: Ở đây có người chứng được các loại thần thông, một thân hiện ra nhiều thân... Loại thần thông này, đối với tôi, được xem tánh chất như là huyền hóa.

Còn loại thần thông này, thưa Tôn giả Gotama: ...mình biết rõ tâm của người khác ...Loại thần thông này, đối với tôi, được xem tánh chất như là huyền hóa.

Còn loại thần thông này, Ở đây có người giáo giới như sau: ... Loại thần thông này, thưa Tôn giả Gotama, tôi có thể chấp nhận là hy hữu hơn và thù diệu hơn trong ba loại thần thông.”

Sau đó Sangāraava hỏi đức Phật liệu ngài có cả ba loại thần thông này, và đức Phật xác nhận. Sangāraava lại hỏi liệu có vị tỷ kheo nào khác cũng có ba loại thần thông ấy, và đức Phật đáp:

- Nay Bà-la-môn, không phải chỉ có một trăm, hai trăm, ba trăm, bốn trăm, năm trăm mà còn nhiều hơn nữa các Tỷ-kheo thành tựu được ba loại thần thông này.

Rồi Sangāraava bày tỏ tín tâm và xin quy y đức Phật, đức Pháp, đức Tăng, trở thành một nam cư sĩ nữa.

Dưới thời đức Phật, nhiều vị tỷ kheo có đủ tích lũy để có các thần thông. Tuy nhiên, loại thần thông thù diệu nhất là “thần thông giáo hoá” vì đó là loại thần thông có thể đưa đến sự tận diệt của tất cả các phiền não, chấm dứt hoàn toàn khổ đau.

Với những người có đủ tích lũy cho việc đắc thiền, có rất nhiều lợi ích bởi vì tâm thiền là thiện nghiệp ở mức độ cao. Một trong các lợi ích là được tái sinh trong cõi lành, kể cả khi chỉ mới đạt tới cận định

(*Thanh Tịnh Đạo*, XI,123). Tuy nhiên, tái sinh ở cõi lành cũng vẫn là khổ, bởi kiếp sống trong cõi lành có thể bị tiếp nối bởi tái sinh nơi khổ cảnh. Vì thế, không còn tái sinh nữa sẽ tốt đẹp hơn mọi loại tái sinh. Điều này chỉ có thể đạt được bằng cách phát triển trí tuệ tận diệt mọi phiền não.

Trong kinh điển, thiền chứng (jhāna) được gọi là “hiện tại lạc trú” (ví dụ như trong *Kinh Đoạn Giảm*, *Trung Bộ Kinh* số 8). Những người đã thuần thục trong sự phát triển an tịnh có thể có nhiều tâm thiền sinh khởi liên tiếp, bởi họ đã vun bồi duyên cho việc ấy. Họ thực sự “hiện tại lạc trú”. Tuy nhiên đức Phật đã chỉ ra rằng, “lạc trú” không giống như “đoạn giảm” (tận diệt). Chúng ta đọc trong bài kinh này rằng đức Phật nói với Cunda về vị tỳ kheo có thể đắc thiền sắc giới:

Này Cunda, sự kiện này xảy ra khi ở đây một Tỳ-kheo ly dục, ly bất thiện pháp, chứng và trú Thiền thứ nhất, một trạng thái hỷ lạc do ly dục sanh, với tầm với tứ. Vị ấy có thể nghĩ: “Ta sống với hạnh đoạn giảm”. Này Cunda, các (quả chứng) ấy không gọi là đoạn giảm trong giới luật của bậc Thánh. Chúng được gọi là hiện tại lạc trú trong giới luật của bậc Thánh.

Ngài cũng nói tương tự với sự chứng đắc các tầng thiền sắc giới khác. Với vị tỳ kheo đắc thiền vô sắc giới, ngài nói:

...Vị ấy có thể tự nghĩ: “Ta sống với hạnh đoạn giảm”. Này Cunda, các (quả chứng) ấy không

gọi là đoạn giảm trong giới luật của bậc Thánh. Chúng được gọi là tịch tịnh trú trong giới luật của bậc Thánh...

Những người đã có kỹ năng đặc thiên thiện xảo và phát triển minh sát tuệ thì có thể đạt được giác ngộ với *tâm thiên siêu thế, lokuttara jhānacitta*, tức là các tâm siêu thế sinh kèm với các thiên chi của các tầng thiên khác nhau, tùy theo tích lũy của mỗi người. Thay cho đề mục thiên thì niết bàn là đề mục được thể nhập an chỉ bởi tâm thiên siêu thế. Trong lộ trình giác ngộ, *tâm đạo, magga citta*, được tiếp nối ngay lập tức bởi *tâm quả, phala citta*, là quả của tâm đạo. Khi tâm quả diệt đi, lộ trình tâm ấy kết thúc. Tâm đạo của tầng giác ngộ ấy không thể sinh khởi trở lại, nhưng những ai đã phát triển thiên chứng và đạt giác ngộ với tâm thiên siêu thế, tâm quả có thể sinh khởi trở lại, lấy niết bàn làm đối tượng, thậm chí nhiều lần trong một kiếp sống.

Những người đã đặc tầng thiên vô sắc giới thứ tư, tầng *Phi tướng phi phi tướng xứ*, và cũng đã giác ngộ đến bậc Bất lai hoặc A-la-hán có thể nhập “*Diệt thọ tướng định*”, *Nirodha-samāpatti*, là trạng thái ngưng đọng tạm thời của danh và sắc.

Người nhập “*Diệt thọ tướng định*” khác với một xác chết. Chúng ta đọc trong *Đại Kinh Phương Quảng (Trung Bộ Kinh số 43)* rằng:

Tôn giả Mahā-Koṭṭhita đặt một số câu hỏi cho

ngài Xá Lợi Phất (Sāriputta). Tôn giả cũng hỏi về xác chết, về sự khác biệt giữa xác chết và một vị tỳ kheo nhập diệt thọ tướng định. Chúng ta đọc:

- - *Này Hiền giả, đối với thân này, khi nào có bao nhiêu pháp được từ bỏ, thì thân này được nằm xuống, quăng đi, vứt bỏ, như một khúc gỗ vô tri?*

- - *Này Hiền giả, đối với thân này, khi nào ba pháp được từ bỏ: Tuổi thọ, hơi nóng và thức, thì thân này nằm xuống, được quăng đi, vứt bỏ, như một khúc gỗ vô tri.*

- - *Này Hiền giả, có sự sai khác gì giữa vật chết, mạng chung này với vị Tỳ-kheo thành tựu Diệt thọ tướng định?*

- - *Này Hiền giả, vật chết, mạng chung này, thân hành của nó chấm dứt, dừng lại, khẩu hành chấm dứt, dừng lại, tâm hành chấm dứt, dừng lại, tuổi thọ diệt tận, hơi nóng tiêu diệt, các căn bị bại hoại. Còn vị Tỳ-kheo thành tựu Diệt thọ tướng định, thì thân hành của vị này được chấm dứt, được dừng lại, khẩu hành được chấm dứt, được dừng lại, tâm hành được chấm dứt, được dừng lại, nhưng tuổi thọ không diệt tận, hơi nóng không tiêu diệt, các căn được sáng suốt. Này Hiền giả, như vậy là sự sai khác giữa vật chết, mạng chung này với vị Tỳ-kheo thành tựu Diệt thọ tướng định.*

Với người xuất khỏi Diệt định này, tâm đầu tiên sinh khởi là tâm quả (tâm quả thiện siêu thế) có niết bàn là đối tượng. Nếu đó là vị thánh Bất lai thì sẽ là

tâm quả Bất lai, nếu là vị thánh A-la-hán thì là tâm quả A-la-hán. *Thanh Tịnh Đạo* (XXIII, 50) nêu rằng, tâm của các vị ấy hướng về niết bàn. Chúng ta đọc:

Tâm thức một vị xuất Diệt định hướng về cái gì? Hướng về niết bàn, như kinh dạy: «Khi một tỳ kheo xuất Diệt định, này hiền giả Visakha, Thì tâm vị ấy nghiêng về viễn ly, tựa vào viễn ly, khuynh hướng viễn ly.» (Trung Bộ Kinh số 44)

Trong bài kinh *Tiểu Kinh Khu Rừng Sừng Bò* (*Trung Bộ Kinh*, số 31) chúng ta đọc rằng đức Phật tới gặp các tôn giả Anuruddha, Nandiya và Kimbila khi họ đang trú tại khu rừng Sừng Bò. Đức Phật đã hỏi họ về cuộc sống trong rừng của họ. Họ đã đắc tất cả các tầng thiền sắc giới và vô sắc giới, và có thể an trú trong đó chừng nào họ muốn. Đức Phật nói:

- - Lành thay, lành thay, này các Anuruddha! Này các Anuruddha, các Ông có vượt qua sự an trú kia, có làm cho khinh an sự an trú kia, và chứng được một pháp thượng nhân khác, một tri kiến thù thắng, xứng đáng bậc Thánh và sống thoải mái, an lạc không?

- - Bạch Thế Tôn, làm sao có thể không được. Ở đây lâu cho đến khi chúng con muốn, chúng con vượt lên mọi sắc tướng, diệt trừ mọi chướng ngại tướng, không tác ý đối với dị tướng; chúng con nghĩ rằng: “Hư không là vô biên”, chứng và trú Không vô biên xứ. Bạch Thế Tôn, chúng con vượt qua sự an trú kia, làm cho khinh an sự an trú kia;

chúng con chứng được pháp thượng nhân khác, một tri kiến thù thắng, xứng đáng bậc Thánh và sống thoải mái, an lạc... (như trên)... Ở đây, lâu cho đến khi chúng con muốn; chúng con vượt qua mọi Không vô biên xứ, nghĩ rằng: “Thức là vô biên”, chứng và trú Thức vô biên xứ... (như trên)... Ở đây, lâu cho đến khi chúng con muốn; chúng con vượt qua mọi Thức vô biên xứ, nghĩ rằng: “Không có vật gì”, chứng và trú Vô sở hữu xứ... (như trên)... Ở đây, lâu cho đến khi chúng con muốn; chúng con vượt qua mọi Vô sở hữu xứ, chứng và trú Phi tướng phi phi tướng xứ. Ở đây, lâu cho đến khi chúng con muốn; chúng con vượt qua Phi tướng phi phi tướng xứ, chứng và trú Diệt thọ tướng định. Sau khi đã thấy nhờ trí tuệ, các lậu hoặc của chúng con được đoạn trừ. Bạch Thế Tôn, chúng con vượt qua sự an trú kia, làm cho khinh an sự an trú kia; chúng con chứng được pháp thượng nhân này, một tri kiến thù thắng, xứng đáng bậc Thánh và sống thoải mái, an lạc. Bạch Thế Tôn, chúng con không thấy một lạc trú nào khác cao thượng hơn, thù thắng hơn sự lạc trú này.

- - Lành thay, lành thay, các Anuruddha! Đây các Anuruddha, ngoài lạc trú này, không có một lạc trú nào khác cao thượng hơn, thù thắng hơn.

Câu hỏi

1. Lợi ích của thiên vô sắc giới là gì so với lợi ích của thiên sắc giới?

2. Đây là sự khác biệt giữa tầng thiên sắc giới thứ tư, tầng “Phi tướng phi phi tướng xứ” và “Diệt thọ tướng định”?

3. Có phải ai đắc tầng thiên vô sắc giới thứ tư cũng có thể nhập “Diệt thọ tướng định” không?

4. Mục tiêu của các thần thông là gì?

5. Khi kể đến lục thông, loại thần thông nào là tối thắng nhất?

6. Đây là lợi ích của người vừa phát triển thiên chúng và vừa giác ngộ?

7. Đối tượng của tâm ở thời điểm chứng thiên là gì?

8. Tâm thiên kinh nghiệm đối tượng qua môn nào?

9. Đối tượng của tâm thiên siêu thế là gì?

Chương 23

TÂM SIÊU THỂ (LOKUTTARA CITTAS)

Tạng *Vi Diệu Pháp* dạy chúng ta về các loại tâm thiện khác nhau. Có tâm thiện dục giới, tâm thiện sắc giới và tâm thiện vô sắc giới. Tất cả các loại tâm này đều là tâm thiện, nhưng chúng không tận diệt được các phiền não ngũ ngầm. Chỉ *tâm thiện siêu thể, magga citta*¹⁰⁵, mới tận diệt mọi ngũ ngầm. Khi tất cả các phiền não được tận diệt hoàn toàn, vòng sinh tử luân hồi sẽ chấm dứt. Chúng ta có thể phân vân liệu tâm thiện siêu thể có thực sự diệt trừ phiền não tới mức chúng không còn bao giờ sinh khởi trở lại không. Có rất nhiều phiền não, chúng ta ngập tràn tham, sân và si. Chúng ta có bủn xỉn, ghen tị, lo âu, hoài nghi, ngã mạn và nhiều phiền não khác. Sự dính mắc vào tự ngã bắt rễ rất sâu dày: chúng ta cho thân và tâm là mình. Rất khó để hiểu làm sao các phiền não này có thể bị đoạn tận. Phiền não có thể được đoạn tận và có con đường đưa tới điểm ấy, nhưng chúng ta đã tích lũy

¹⁰⁵ Magga có nghĩa là đạo. Tâm thiện siêu thể được gọi là tâm đạo.

phiền não nhiều tới mức độ chúng không thể cùng bị diệt trừ ngay lập tức. *Tà kiến, ditthi*, cần được tận diệt trước; chừng nào ta vẫn có các pháp là tự ngã, sẽ không diệt trừ được phiền não nào. Có bốn tầng giác ngộ: Dự lưu, Nhất lai, Bất lai và A-la-hán. Ở mỗi tầng giác ngộ này, tâm đạo sinh khởi kinh nghiệm niết bàn và tận diệt một số phiền não. Bậc thánh Dự lưu đã tận diệt tà kiến hoàn toàn, nó không thể sinh khởi trở lại nữa, nhưng vị ấy vẫn chưa tận diệt hết các phiền não. Phiền não bị triệt tiêu theo từng giai đoạn, và chỉ khi đạt tới A-la-hán thánh đạo thì mọi phiền não mới hoàn toàn đoạn tận.

Mọi người có thể thắc mắc làm sao một người biết được mình đã giác ngộ. Tâm siêu thế sinh kèm với trí đã được phát triển trong tuệ minh sát. Người ta không thể đạt giác ngộ mà không có minh sát tuệ được vun bồi trước đó. Có các tầng tuệ minh sát khác nhau. Trước hết, hoài nghi về sự khác biệt giữa danh và sắc được loại bỏ. Dù có thể hiểu qua lý thuyết rằng danh là thực tại kinh nghiệm và sắc là thực tại không biết gì cả, nhưng hiểu biết ở mức độ tư duy khác với trí kinh nghiệm trực tiếp danh là danh và sắc là sắc. Chẳng hạn, khi có âm thanh, cái là sắc, thì cũng có cái nghe, cái là danh, những thực tại này có đặc tính khác nhau. Có thể có chánh niệm về chỉ một đặc tính tại một thời điểm và khi ấy, trí hiểu thực tại hiện tiền có thể được phát triển. Chừng nào chưa có chánh niệm về từng thực tại một, sẽ có hoài nghi về

sự khác biệt giữa danh và sắc. Cần có chánh niệm về các loại danh và sắc khác nhau xuất hiện trong cuộc sống đời thường để có thể loại bỏ sự hoài nghi ấy. Khi tầng tuệ minh sát đầu tiên được liễu ngộ, không có sự hoài nghi về sự khác biệt giữa đặc tính của danh và đặc tính của sắc. Đặc tính của danh và của sắc phải được thẩm xét lặp đi lặp lại cho tới khi chúng được hiểu như chúng là và không còn tà kiến về chúng nữa. Liễu ngộ sự sinh diệt của danh và sắc là một tầng tuệ minh sát cao hơn, nó không thể xảy ra nếu đặc tính của danh và sắc vẫn chưa được phân biệt rõ ràng. Các tầng tuệ khác nhau cần phải được liễu ngộ theo đúng trình tự¹⁰⁶. Trí tuệ cần tiếp tục thẩm xét đặc tính của các thực tại khi chúng xuất hiện qua sáu môn để tam tướng, tức là ba đặc tính của thực tại, là: vô thường, anicca; khổ, dukkha và vô ngã, anatta có thể được xuyên thấu ngày càng rõ. Khi trí tuệ đã hiểu rõ ba đặc tính này, giác ngộ có thể tới; trí tuệ khi ấy kinh nghiệm niết bàn, là thực tại vô vi. Khi trí tuệ đã được vun bồi tới mức độ ấy, không thể có chút hoài nghi liệu mình đã giác ngộ hay chưa.

Thuật ngữ Pāli cho “giác ngộ” là “bodhi”. Bodhi có nghĩa là “trí” hay “giác”. Đạt giác ngộ trong Giáo lý đức Phật chỉ tới trí tuệ đã được phát triển tới mức độ trở thành *tuệ siêu thế, lokuttara paññā*, là thực tại sinh kèm tâm siêu thế kinh nghiệm niết bàn. Giác ngộ

¹⁰⁶ Xem *Thanh Tịnh Đạo* chương XX và XXI, và *Đạo Vô Ngại Giải, Luận về trí*, chương V-X.

thực chất là vài khoảnh khắc tâm siêu thế ngắn ngủi. Niết bàn không sinh và diệt, nhưng tâm siêu thế kinh nghiệm niết bàn thì diệt đi và được tiếp nối bởi các tâm dục giới. Trong trường hợp của các bậc thánh nhân vẫn chưa đạt tới tầng giác ngộ cuối cùng, tâm bất thiện sẽ còn phải sinh khởi. Tuy nhiên, các phiền não tương ứng đã được tận diệt ở khoảnh khắc giác ngộ sẽ không bao giờ sinh khởi trở lại nữa.

Chỉ con đường chánh Đạo, tức là Bát Chánh Đạo, mới có thể dẫn tới giác ngộ. Nếu một người vun bồi phi đạo, sẽ không thể đi được tới đích. Khi phi đạo phát triển, có tà kiến, dīṭṭhi. Trong tạng *Vi Diệu Pháp*, phiền não được phân loại theo nhiều cách khác nhau, và các loại tà kiến khác nhau cũng vậy. Ví dụ, các loại tà kiến khác nhau được phân loại theo nhóm thủ (upādāna). Ba trong bốn loại thủ được liệt kê trong nhóm này là các dạng tà kiến khác nhau; ba loại tà kiến này được tận diệt hoàn toàn bởi bậc thánh Dự lưu. Một trong số đó là “*giới cầm thủ*”, *sīlabbatupādāna*, bao gồm cả sự thực hành vipassanā theo cách sai lạc. Một số người nghĩ rằng, họ có thể đạt giác ngộ bằng cách đi theo một con đường khác ngoài Bát Chánh Đạo nhưng đó là một huyền ảo. Không có con đường nào khác dẫn tới giác ngộ.

Bát Chánh Đạo được phát triển thông qua chánh niệm về danh và sắc xuất hiện trong cuộc sống, chẳng hạn như cái thấy, đối tượng thị giác, cái nghe, âm thanh, suy nghĩ, cảm thọ, tham, sân hay các phiền não

khác. Nếu không như vậy, tà kiến không thể được tận diệt và vì thế không thể đạt tới cả tầng giác ngộ đầu tiên là thánh đạo Dự lưu. Do đó, không có con đường khác dẫn tới giác ngộ ngoài sự phát triển tuệ giác về các thực tại, cái chính là chánh kiến của con đường Bát Chánh Đạo.

Thế nào là chánh kiến? Câu trả lời là: thấy danh và sắc như chúng là, là vô thường, khổ và vô ngã. Chánh kiến có thể được phát triển. Khi có tà kiến, ta coi các thực tại là mình, ta cho cái thấy là mình, đối tượng thị giác là mình, thọ là mình, tưởng là mình, suy nghĩ là mình, phiền não là mình, ta cũng coi các phẩm chất tốt như chánh niệm và trí tuệ là mình. Qua chánh niệm về các đặc tính của danh và sắc xuất hiện, chánh kiến có thể được vun bồi và tà kiến về ngã dần được diệt trừ.

Chừng nào một người chưa trở thành bậc thánh Dự lưu, người ấy vẫn có thể đi chệch khỏi con đường chánh Đạo và ở trên phi đạo. Có phi đạo, ví dụ, khi ai đó nghĩ rằng cần có chánh niệm về một loại danh hay sắc cụ thể, thay cho bất kỳ loại danh hay sắc nào đang xuất hiện. Một ví dụ nữa là tin rằng tham, sân, si không nên hay không thể là đối tượng của chánh niệm. Tuy nhiên, tâm bất thiện là các thực tại sinh khởi do duyên tương ứng, chúng là một phần của đời sống thường nhật. Nếu ta lựa chọn đối tượng của chánh niệm, ta vẫn tiếp tục dính mắc vào ý niệm về một tự ngã có thể điều khiển cuộc sống của mình.

Một số người tin rằng vipassanā chỉ có thể được phát triển khi ngồi ở một nơi yên tĩnh, và rồi đưa ra những quy định cho sự thực hành và vì vậy, không thấy được rằng bản thân chánh niệm cũng là vô ngã.

Ngoài tà kiến, bậc thánh Dự lưu cũng đã tận diệt được một số phiền não khác. Vị ấy đã tận diệt hoài nghi. Hoài nghi là một trong các triền cái; nó ngăn cản thiện pháp. Ta có thể hoài nghi về đức Phật, đức Pháp, đức Tăng, về sự thực hành đúng. Bậc thánh Dự lưu không còn hoài nghi nữa.

Một tâm sở bất thiện khác được loại trừ bởi bậc thánh Dự lưu là *bủn xỉn, macchariya*. *Thanh Tịnh Đạo* (XXII, 52) nhắc tới năm loại bủn xỉn:

Các loại tham¹⁰⁷ có năm, là tham đối với chỗ ở, quyền thuộc, lợi lộc, pháp, và tiếng khen. Có nghĩa là không chịu nổi san sẻ những thứ này với người khác.

Cuốn *Chú Giải Bộ Pháp Tụ* (Quyển II, phần II, Chương II, 374, 375) đưa ra giải thích về năm loại bủn xỉn này liên quan đến nơi ở của vị tỳ kheo, quyền thuộc mà vị ấy vẫn lui tới để nhận tứ vật dụng (y áo, vật thực, cốc liêu và thuốc men), kiến thức về Giáo pháp và lời khen (với hình thức và giới hạnh).

Sách giải thích rằng có bủn xỉn nếu một người không muốn chia sẻ những thứ này với những người

¹⁰⁷ Nguyên tác Pāli: *Macchariya*, thường được dịch là *bỏn sẻn, bủn xỉn* hay *xan tham*. Nó không phải là *tham, lobha*. Lobha sinh kèm với tâm căn tham, macchariya sinh kèm với tâm căn sân (VDH).

khác. Tuy nhiên, nếu ta không muốn chia sẻ những thứ này với một người xấu, hoặc người sẽ phung phí thì đó không phải là bủn xỉn. Chẳng hạn, nếu ai đó không muốn thuyết Pháp với người sẽ phỉ báng Giáo pháp, đó không phải là bủn xỉn Pháp. Như vậy, ta thấy rằng tận diệt bủn xỉn không có nghĩa là chia sẻ tất cả những gì người ấy có với bất kỳ ai. Vị thánh Dự lưu đã đoạn tận bủn xỉn, năm loại bủn xỉn nói trên không còn sinh khởi nơi vị ấy nữa.

Hơn nữa, vị thánh Dự lưu cũng tận diệt ghen tị, issā. Ghen tị có thể sinh khởi với tâm sân căn. *Thanh Tịnh Đạo* (XIV, 172) nói như sau về ghen tị:

Tật đó là ganh tị. Nó có đặc tính ganh tị với thành công của người khác. Nhiệm vụ nó là bất mãn trước thành công ấy. Nó được biểu hiện bằng sự đối kháng lại thành công ấy. Nhân gần nó là sự thành công của người khác...

Bậc thánh Dự lưu là một thánh nhân, dầu vậy không phải mọi phiền não đã được đoạn trừ. Vị ấy là một thánh nhân, bởi tại khoảnh khắc giác ngộ, khi tâm đạo sinh khởi, vị ấy đã trở thành một người khác, không còn là một *phàm nhân, puthujjana*, nữa. Vị ấy không còn các ngũ ngầm tà kiến và hoài nghi, vốn được tích lũy trong tâm, vị ấy cũng không còn xu hướng bủn xỉn hay ghen tị nữa.

Thế nào là ngũ ngầm? Khi mong muốn điều gì đó, ta đang có tham. Khi tâm tham căn diệt đi, có các loại tâm khác không sinh kèm với tham. Tuy nhiên,

tham sinh khởi trước đó đã được tích lũy, nó tiềm ẩn. Khi có duyên để nó sinh khởi, nó có thể sinh khởi trở lại cùng tâm bất thiện. Các phiền não ngủ ngầm tiềm ẩn trong mỗi tâm, ngay cả tâm hộ kiếp, loại tâm vốn không kinh nghiệm đối tượng qua sáu môn.

Một câu hỏi có thể đặt ra là liệu tà kiến ngủ ngầm được tận diệt một cách từ từ hay đột ngột. Câu trả lời là trong quá trình phát triển chánh kiến, tà kiến dần dần được đoạn trừ cho đến khi kiến ngủ ngầm được bừng rỗi hoàn toàn tại khoảnh khắc giác ngộ. Không thể đạt tới giác ngộ mà không có tiền đề của các duyên tương ứng đã được vun bồi. Chúng ta thấy rằng vào thời đức Phật, một số người có thể đạt giác ngộ rất nhanh chóng, thậm chí trong một thời Pháp, một số khác giác ngộ sau khi nghe giảng giải chi tiết về sự thật, một số khác nữa cần phát triển Bát Chánh Đạo trong một thời gian dài trước khi đạt được giác ngộ. Tất cả tùy thuộc vào mức độ trí tuệ đã được tích lũy, bao gồm cả trong những tiền kiếp. Về sự giác ngộ trong thời hiện tại, các duyên đúng cần được vun bồi, giác ngộ không thể vô cớ xảy ra. Nếu có chánh niệm về tất cả các loại danh và sắc xuất hiện trong cuộc sống hàng ngày, trí tuệ có thể thâm sát đặc tính của chúng và bằng cách ấy, nó có thể dần phát triển. Ta không thể mong đợi có nhiều chánh niệm và trí tuệ ngay từ lúc ban đầu. Tuy thế, mỗi khoảnh khắc chánh niệm đều rất lợi lạc, bởi nó có thể làm duyên cho các khoảnh khắc chánh niệm khác, và nhờ vậy nó được

tích lũy. Qua phát triển hiểu biết đúng về danh và sắc, tà kiến sẽ dần được bào mòn, cho đến khi cuối cùng kiến ngữ ngầm được tận diệt hoàn toàn bởi tâm đạo Dự lưu. Khi ấy, tà kiến sẽ không còn bao giờ phát sinh trở lại.

Bậc thánh Dự lưu chưa tận diệt hết mọi phiền não. Ta có thể phân vân liệu vị ấy vẫn còn có thể nói lời khó ưa với người khác. Trong mười *nghiệp đạo bất thiện, akusala kamma-patha*, có bốn khẩu nghiệp bất thiện là nói dối, nói lời đâm thọc, nói lời thô ác và nói lời vô ích. Bậc thánh Dự lưu đã tận diệt nói dối. Vị ấy vẫn có thể nói một cách không thân thiện với người khác, hay sử dụng lời nói thô ác, nhưng không tới mức độ sẽ đưa đến tái sinh nơi khổ cảnh. Bậc thánh Dự lưu không thể bị tái sinh ở nơi khổ cảnh nữa.

Nói lời vô ích là những lời nói không liên hệ tới bổ thí, trì giới hay phát triển tâm trí. Loại khẩu nghiệp này chưa được đoạn tận bởi bậc thánh Dự lưu mà chỉ bởi bậc thánh A-la-hán.

Một câu hỏi đặt ra là liệu có cần thiết phân loại phiền não một cách chi tiết vậy không. Mục tiêu của tìm hiểu *Vi Diệu Pháp* là chánh kiến về các thực tại. Nếu ta không tìm hiểu chút nào, ta sẽ không thể phân định đâu là con đường chánh Đạo, và đâu là phi đạo. Ta không sống ở thời đức Phật, và vì không được nghe Pháp trực tiếp từ Ngài, ta phải lệ thuộc vào Giáo lý đã được lưu truyền qua kinh điển. Do vậy, nghiên cứu kinh điển và cả *Vi Diệu Pháp* rất hữu ích. Tìm hiểu

chi tiết tới mức độ nào tùy thuộc vào tích lũy riêng của mỗi người. Học về các phân loại phiền não giúp ta thấy được các khía cạnh khác nhau của chúng. Ví dụ, tà kiến được xếp vào cả nhóm *ngu ngâm* hay *tùy miên*, *anusaya* và nhóm *lậu hoặc*, *āsava*. Hơn nữa, phiền não được phân loại dưới dạng *thủ*, *upādāna*; *như ta đã đọc*, ba loại tà kiến được xếp trong nhóm pháp bất thiện này. Phiền não cũng được phân loại dưới dạng ách; *gantha*, *triền cái*, *nīvaraṇa*, và một số cách khác nữa. Mỗi cách phân loại chỉ ra cho chúng ta một khía cạnh khác của bất thiện, và nhờ vậy ta hiểu được rõ hơn các tích lũy phiền não bắt rễ sâu dày tới mức nào và rằng thật vô cùng khó để đoạn tận chúng. Chỉ tâm đạo mới có thể đoạn diệt chúng. Tâm đạo của giai đoạn giác ngộ đầu tiên, tâm đạo Dự lưu, không tận diệt tất cả các phiền não. Như chúng ta đã biết, có bốn giai đoạn giác ngộ (Dự lưu, Nhất lai, Bất lai và A-la-hán, và với mỗi giai đoạn này có tâm đạo kinh nghiệm niết bàn và bứng rễ phiền não tương ứng. Phiền não được đoạn tận dần dần bởi tâm đạo của mỗi giai đoạn giác ngộ. Có bốn loại tâm đạo và bốn loại tâm quả (tâm quả siêu thế) là kết quả của bốn tâm đạo. Chỉ tâm đạo mới tận diệt phiền não. Tâm quả siêu thế cũng kinh nghiệm niết bàn là kết quả của tâm đạo.

Ở khoảnh khắc giác ngộ, niết bàn là đối tượng được kinh nghiệm bởi tâm siêu thế. Một số người nghĩ rằng niết bàn là một nơi mà ta có thể tới, một cõi sống nào đó. Để có thể hiểu hơn niết bàn là gì, ta

cần phải suy xét về bản chất của cuộc sống chúng ta hiện giờ là gì: là các danh và sắc sinh khởi và diệt đi. Cuộc sống là khổ, bởi cái sinh khởi và diệt đi không mang lại sự toại nguyện. Nếu niết bàn là một nơi chốn nơi ta sẽ tiếp tục sống, sẽ không có điểm dừng của sự sinh và diệt của danh và sắc, không có sự chấm hết của khổ đau. Thực chất, niết bàn là một pháp vô vi, không do duyên sinh, không sinh khởi và diệt đi. Vì thế niết bàn là sự chấm dứt của sự sinh và diệt của danh và sắc, là hồi kết của sinh, già, bệnh, chết. Niết bàn là sự diệt khổ. Khi một người đạt tới tầng giác ngộ đầu tiên, tầng thánh Dự lưu, chắc chắn rằng sẽ có sự chấm dứt của vòng sinh tử luân hồi, chấm dứt khổ đau.

Khi một người không phải là bậc A-la-hán chết thì tâm tử, tâm cuối cùng của kiếp sống ấy được tiếp nối bởi tử thức của kiếp kế tiếp và vì vậy cuộc sống vẫn tiếp diễn. Chừng nào còn có phiền não, chừng ấy cuộc sống còn phải tiếp tục. Chúng ta đang ở cõi người đây cũng vẫn là do duyên bởi phiền não. Kể cả tái sinh ở cõi chư thiên, phạm thiên sắc giới hay vô sắc giới thì vẫn là do duyên bởi phiền não.

Bậc A-la-hán không còn phiền não nữa, vị ấy không còn phải tái sinh ở bất cứ cõi nào nữa. Bậc A-la-hán cũng phải chết, vì vị ấy đã sinh ra, và đã có sinh thì tất yếu phải có tử. Tuy nhiên, với vị ấy, tâm tử sẽ không được tiếp nối bởi thức tái tục. Như vậy, với vị ấy sẽ không còn sự sinh khởi của danh và sắc

trong một kiếp sống mới nữa, và điều này có nghĩa là sự chấm dứt của vòng sinh tử luân hồi.

Với một số người, đây có vẻ như là sự huỷ diệt của sự sống, một điều đáng sợ. Ta có thể tự thuyết phục mình rằng cuộc sống là tốt đẹp và rằng nó cần tiếp tục mãi. Nhưng nếu phát triển tuệ giác, chúng ta sẽ càng ngày càng thấy rõ hơn rằng cuộc sống chỉ là yếu tố danh và yếu tố sắc sinh khởi bởi duyên riêng của chúng và rồi phải diệt đi; chúng nằm ngoài tầm kiểm soát, không ai có thể khiến chúng tồn tại mãi. Chúng ta không thể khiến thọ hỷ sinh khởi, nếu nó sinh khởi thì là bởi do duyên riêng của nó. Nó chỉ hiện hữu trong một thời gian vô cùng ngắn ngủi và rồi có thể lại có thọ ưu. Những ý niệm mà ta vẫn thường có về cuộc sống và hạnh phúc dần dần sẽ thay đổi. Nếu ta vẫn dính mắc vào tự ngã, ta sẽ lo lắng về điều sẽ xảy đến với “mình” sau khi chết. Với bậc A-la-hán, câu hỏi điều gì sẽ xảy ra sau khi vị ấy chết sẽ không có; vị ấy không còn phiền não nữa và vì vậy không còn dính mắc vào cuộc sống nữa. Bậc thánh nhân biết những gì kẻ phàm phu coi là hạnh phúc thực chất là khổ, dukkha, kẻ phàm phu coi thứ mà bậc thánh nhân biết là hạnh phúc là bất hạnh. Phát triển trí tuệ mang tới một loại hạnh phúc khác với những gì con người thường cho là phúc lạc. Phiền não của ta là nguyên nhân thực sự của rối loạn, lo lắng và bất an, chúng là nguyên nhân thực sự của mọi ưu não. Niết bàn là sự chấm dứt của tham, sân, si, và vì vậy là sự chấm dứt của khổ đau.

Khi một người chưa phải là bậc thánh nhân, người ấy không thể hiểu niết bàn thực sự là gì. Nếu ta chưa kinh nghiệm bản chất thực sự của các pháp hữu vi sinh và diệt, ta không thể kinh nghiệm pháp vô vi, pháp bất sinh bất diệt.

Như ta đã thấy, có bốn pháp chân đế: tâm, tâm sở, sắc và niết bàn. Tâm, tâm sở và sắc là các thực tại sinh và diệt, chúng là các pháp do duyên sinh và vì vậy là khổ. Niết bàn không sinh không diệt, không có duyên nào cho sự sinh khởi của nó, nó là pháp không do duyên sinh. Niết bàn là sự chấm dứt của khổ. Nếu không có sự diệt khổ, đức Phật đã không giảng con đường Đạo dẫn tới sự chấm dứt khổ đau. Tuy nhiên, vì có sự diệt khổ, đức Phật đã dạy con đường đưa tới đó. Chúng ta đọc trong *Cảm Ứng Ngữ (Tiểu Bộ Kinh, Chương VIII, 3 Ud 82)* rằng khi đức Phật trú tại vườn ông Cấp Cô Độc đã nói với các vị tỳ kheo:

Này các Tỳ-kheo, có sự không sanh, không hiện hữu, không bị làm, không hữu vi, này các Tỳ-kheo, nếu không có cái không sanh, không hiện hữu, không bị làm, không hữu vi, thì ở đây không thể trình bày sự xuất ly khỏi sanh, hiện hữu, bị làm, hữu vi. Vì rằng, này các Tỳ-kheo, có cái không sanh, không hiện hữu, không bị làm, không hữu vi, nên có trình bày sự xuất ly khỏi sanh, hiện hữu, bị làm, hữu vi.

Niết bàn có thể được kinh nghiệm tại thời điểm giác ngộ, nhưng không thể đạt được giác ngộ trừ

khi trí tuệ đã được phát triển tới mức độ nó có thể kinh nghiệm các pháp hữu vi như chúng thực là: vô thường, khổ, vô ngã.

Tại khoảnh khắc giác ngộ, tâm đạo (tâm thiện siêu thế) kinh nghiệm trực tiếp niết bàn. Khi tâm đạo đã diệt đi, nó được tiếp nối ngay bởi tâm quả (tâm quả siêu thế) kinh nghiệm cùng đối tượng. Nghiệp thiện dục giới có thể trở quả trong cùng một kiếp sống nhưng không bao giờ trong cùng một lộ trình tâm. Tâm thiện sắc giới và tâm thiện vô sắc giới chỉ trở quả trong kiếp kế tiếp dưới dạng tâm tái tục và tâm hộ kiếp. Tất cả đều khác với trường hợp của tâm đạo được tiếp nối ngay lập tức, trong cùng một lộ trình, bởi tâm quả, là hai hoặc ba khoảnh khắc tâm quả, tùy thuộc vào mỗi cá nhân.

Khi một người đạt tầng giác ngộ Dự lưu, tâm đạo và các tâm quả Dự lưu sinh khởi. Tâm đạo Dự lưu tận diệt các loại phiền não được đoạn trừ ở giai đoạn ấy, một cách vĩnh viễn. Như vậy, tâm đạo của bậc thánh Dự lưu chỉ có thể sinh khởi một lần duy nhất trong vòng sinh tử luân hồi.

Tâm quả có thể sinh khởi trở lại trong các lộ trình tâm khác nếu đạt giác ngộ với tâm thiện siêu thế. Người đã vun bồi thiện chủng và thuần thực kỹ năng thiện chủng (*Thanh Tịnh Đạo, IV, 131*) và đã phát triển minh sát tuệ thì có thể đạt giác ngộ với tâm thiện siêu thế, là tâm siêu thế sinh kèm với các chi thiện của

một trong các tầng thiền. Đạt được thuần thục trong kỹ năng thiền chứng là vô cùng khó. Ví dụ, người ấy phải có khả năng quyết định khi nào nhập thiền và khi nào xuất thiền. Chỉ khi đã làm chủ được kỹ năng ấy, tâm thiền mới có thể làm “cơ sở” cho tuệ minh sát, tức là trở thành đối tượng của chánh niệm trong vipassanā. Bằng cách ấy, sự dính mắc vào một tự ngã đắc thiền có thể được loại trừ.

Những người đạt giác ngộ có các tích lũy khác nhau, và tùy thuộc vào tích lũy của mỗi người mà tâm siêu thế sinh kèm với các chi thiền của các tầng thiền khác nhau. Tâm quả sinh kèm với các chi thiền có thể sinh khởi đi sinh khởi lại nhiều lần, kinh nghiệm niết bàn¹⁰⁸.

Tâm có thể được tính là 89 hay 121 loại. Khi được tính là 121 loại, thay cho tám tâm siêu thế¹⁰⁹ thì có bốn mươi tâm siêu thế được tính. Những tâm này là các tâm siêu thế sinh kèm với các chi thiền của các tầng thiền khác nhau. Như đã được trình bày, có năm tầng thiền sắc giới và tại mỗi tầng thiền thì thêm một số chi thiền được từ bỏ¹¹⁰, cho đến ngũ thiền (hoặc tứ thiền của hệ tứ thiền), còn lại các chi thiền *xả* (thay thế cho *lạc* ở tầng thiền trước) và *nhất tâm*. Tâm siêu thế có thể sinh kèm với các chi thiền của mỗi tầng thiền trong ngũ thiền. Ví dụ, khi nói tâm siêu thế sinh

¹⁰⁸ Được gọi là phala samāpatti, quả định siêu thế.

¹⁰⁹ Tâm đạo, tâm thiện siêu thế, và tâm quả, tâm quả siêu thế, tại mỗi giai đoạn giác ngộ.

¹¹⁰ Xem thêm chương 22.

kèm với các thiên chi của ngũ thiên, điều ấy có nghĩa là nó sinh kèm với *xả* và *nhất tâm*.

Về tâm thiên vô sắc giới, chúng có đối tượng khác với các đề mục thiên của các tầng thiên sắc giới, nhưng các thiên chi sinh kèm với chúng cũng giống hết như các thiên chi của ngũ thiên, tức là *xả* và *nhất tâm*. Như vậy, cần tính đến các thiên chi của năm loại thiên sắc giới khi ta phân loại các tâm thiên siêu thế, là các tâm siêu thế kèm với các thiên chi của các tầng thiên sắc giới và vô sắc giới khác nhau. Theo đó, mỗi loại trong tám tâm siêu thế có thể nhân với năm hạng, và khi ấy sẽ có bốn mươi tâm siêu thế.

Khi tâm được tính là 89 tâm, chúng có thể được liệt kê như sau:

- 54 tâm dục giới, bao gồm:
 - 12 tâm bất thiện
 - 18 tâm vô nhân
 - 8 tâm đại thiện
 - 8 tâm đại quả
 - 8 tâm đại duy tác
- 15 tâm sắc giới
- 12 tâm vô sắc giới
- 8 tâm siêu thế

Khi tâm được tính là 121 tâm, thay cho 8 tâm siêu thế thì có 40 tâm siêu thế.

Con đường tới niết bàn dường như vô cùng dài, và chúng ta có thể phân vân liệu có bao giờ đạt tới mục tiêu ấy. Chúng ta không nên nóng lòng và mong đạt tới kết quả xa vời. Thay vào đó, ta cần suy xét những gì có thể làm tại khoảnh khắc này: phát triển hiểu đúng về danh và sắc xuất hiện hiện giờ. Bằng cách ấy, cuối cùng duyên sẽ đủ chín muồi để chứng ngộ niết bàn.

Chương 24

GIÁC NGỘ

Không thể đạt được giác ngộ nếu không có quá trình vun bồi nhân duyên cho tới chín muồi. Chúng ta đọc trong *Tương Ưng Bộ Kinh (Thiên Đại Phẩm, Tương Ưng Dự Lưu, V. Sāriputta 2)* về bốn dự lưu phần. Kinh kể:

Rồi Tôn giả Sàriputta đi đến Thế Tôn; sau khi đến, đánh lễ Thế Tôn rồi ngồi xuống một bên. Thế Tôn nói với Tôn giả Sàriputta đang ngồi một bên:

- - “*Dự lưu phần, dự lưu phần*”, này Sàriputta, được nói đến như vậy. Này Sàriputta, thế nào là Dự lưu phần?

- - *Thân cận bậc Chân nhân, bậc Thế Tôn, là Dự lưu phần. Nghe diệu pháp là Dự lưu phần. Như lý tác ý là Dự lưu phần. Thực hành pháp và tùy pháp là Dự lưu phần.*

- - *Lành thay, này Sàriputta! Lành thay, này Sàriputta! Thân cận bậc Chân nhân là Dự lưu phần... thực hành pháp và tùy pháp là Dự lưu phần.*

“Dòng sông, dòng sông”, này Sàriputta, được nói đến như vậy. Này Sàriputta, thế nào là dòng sông?

- - Bạch Thế Tôn, đây là dòng sông Thánh đạo Tám ngành. Tức là chánh tri kiến... chánh định.

- - Lành thay, lành thay, này Sàriputta! Này Sàriputta, đây là dòng sông Thánh đạo Tám ngành, tức là chánh tri kiến... chánh định.

“Dự lưu, Dự lưu”, này Sàriputta, được gọi là như vậy. Này Sàriputta, thế nào là Dự lưu?

- - Bạch Thế Tôn, ai thành tựu Thánh đạo Tám ngành này, người ấy gọi là Dự lưu, vị Tôn giả với tên như vậy, với họ như vậy.

Dự lưu phân đầu tiên, thân cận bậc thiện trí, là tối thiết. Một người không thể tự mình tìm được Chánh Đạo. Chỉ các chư Phật với tích lũy trí tuệ tối thượng mới có thể tự mình tìm ra Đạo mà không có một bậc thầy chỉ dạy. Tất cả những người khác thì đều cần đến Giáo lý của một vị Phật để tìm được Chánh Đạo, bởi vô minh đã tích lũy từ vô lượng kiếp. Ta cần thân cận với bậc trí, bậc thiện bạn hữu, người có thể chỉ cho ta con đường đúng, bởi lẽ phiền não ngăn cách ta với Chánh Đạo. Thiện bạn hữu có thể khuyến khích ta phát triển Chánh Kiến về danh và sắc.

Câu hỏi có thể phát sinh là, ta phải làm gì nếu không tìm được bậc thiện trí ấy. Chẳng phải đọc kinh sách cũng là một duyên để tìm được con đường đưa tới giác ngộ sao? Quả thực là đọc kinh sách cũng rất hữu

ích, bởi kinh sách khích lệ ta có chánh niệm về danh và sắc trong cuộc sống đời thường. Tuy nhiên, chúng ta có thể diễn giải Giáo lý theo một cách sai lạc. Tùy thuộc vào duyên mà ta có gặp được bậc thiện trí, người có thể giúp ta hiểu về Giáo lý cũng như hiểu đúng về sự thực hành tùy Pháp. Nghiệp thiện được tích lũy có thể là duyên khiến ta gặp được người phù hợp.

Khi chúng ta nghe Pháp từ bậc thiện trí, ta cần có “như lý tác ý”, đó là dự lưu phần thứ ba. Ta không nên theo Pháp sư một cách mù quáng, mà phải tự mình thẩm sát kinh sách, nghiền ngẫm về Pháp và suy xét một cách cẩn mực để có thể kiểm chứng sự thật.

Kiểm chứng sự thật chính là thực hành. Vì thế, dự lưu phần thứ tư là: “thực hành tùy Pháp”, đó chính là sự phát triển con đường Bát Chánh Đạo. Thông qua chánh niệm về các pháp xuất hiện qua sáu môn, ta có thể tìm xem liệu có đúng là các pháp ấy chỉ là danh và sắc sinh khởi do duyên không. Ta có thể tự mình thẩm sát liệu các pháp là thường hay vô thường, khổ hay lạc, là ngã hay vô ngã. Qua thực hành, ta có thể kiểm tra xem mình đã thực sự hiểu Giáo lý chưa. Nếu hiểu sai Giáo lý, cuối cùng ta sẽ thấy rằng nó không đưa tới hiểu biết đúng về các thực tại trong cuộc sống đời thường. Qua phát triển Bát Chánh Đạo, ta sẽ có thêm tín tâm (saddhā) vào Phật Pháp. Niềm tin ấy càng lớn mạnh khi ta kinh nghiệm rằng, nhờ hiểu đúng về danh và sắc trong cuộc sống hàng ngày, sẽ càng bớt đi sự dính mắc vào “tự ngã”.

Tâm siêu thế không thể sinh khởi nếu không có đủ duyên. Một số người muốn chấm dứt khổ đau, nhưng họ không phát triển tuệ giác trong cuộc sống hàng ngày. Họ hy vọng rằng một ngày nào đó tâm siêu thế sẽ sinh khởi. Đức Phật đã chỉ ra rằng liễu ngộ Tứ Thánh Đế là việc khó, và Ngài nói điều ấy không phải để làm mọi người nhụt chí, mà để nhắc nhở chúng ta đừng có dễ dãi.

Chúng ta đọc trong *Tương Ưng Bộ Kinh (Thiên Đại Phẩm, V. Phẩm Vực Thảm, V. Chiggala (Lỗ khoá)* rằng, khi đức Phật trú tại Vesālī, Đại Lâm, tôn giả Anānda đi vào thành Vesālī để khát thực. Tại Vesālī, ngài nhìn thấy một số thiếu niên Licchavi tập bắn cung. Rồi ngài đi tới gặp đức Phật và thưa:

- - Ở đây, bạch Thế Tôn, con, vào buổi sáng, đắp y, cầm y bát đi vào Vesālī để khát thực. Bạch Thế Tôn, con thấy rất nhiều thiếu niên Licchavi trong hội trường tập bắn cung, từ xa bắn xuyên qua lỗ khoá nhỏ, từ lông đuôi mũi tên này tiếp lông đuôi mũi tên khác, không sai trượt lần nào. Thấy vậy con nghĩ như sau: “Thật có tập luyện, các thiếu niên Licchavi này! Thật khéo tập luyện, các thiếu niên Licchavi này! Vì rằng từ xa họ bắn xuyên qua lỗ khoá nhỏ, từ lông đuôi mũi tên này nối tiếp lông đuôi mũi tên khác, không sai trượt lần nào”.

- - Ông nghĩ thế nào, này Ananda, cái gì khó làm hơn hay cái gì khó đạt đến (*abhisambhava*), từ xa bắn xuyên qua lỗ khoá nhỏ, từ lông đuôi mũi tên

này tiếp lông đuôi mũi tên khác, không sai trượt lần nào, hay bắn xuyên đầu một sợi lông được chia nhỏ một trăm lần?

- - Việc này khó làm hơn, bạch Thế Tôn, khó đạt đến hơn, tức là bắn xuyên đầu một sợi lông được chia nhỏ một trăm lần.

- - Cũng vậy, này Ānanda, chúng đâm xuyên ngang qua một cái gì khó đâm xuyên hơn là những ai như thật đâm xuyên qua: “Đây là Khổ”... như thật đâm xuyên qua: “Đây là Con Đường đưa đến sự Khổ diệt”.

Do vậy, này Ānanda, một cố gắng cần phải làm để rõ biết: “Đây là Khổ”... một cố gắng cần phải làm để rõ biết: “Đây là Con Đường đưa đến Khổ diệt”.

Ta có thể cảm thấy nhụt chí khi đọc bài kinh này; có vẻ như đạt giác ngộ là điều không thể. Tuy nhiên, nếu phát triển đúng theo con đường chánh Đạo, không nhằm sang phi đạo, ta sẽ liễu ngộ Tứ Thánh Đế và đạt được giác ngộ. Con đường liễu ngộ Tứ Thánh Đế là có chánh niệm về các thực tại xuất hiện hiện giờ: thấy, đối tượng thị giác, tham, sân hay bất kỳ thực tại nào khác. Chúng ta không nên nản lòng nếu có vẻ như tiến bộ của mình thật chậm chạp. Đại đa số chúng ta dính mắc vào kết quả và trở nên sốt ruột khi không nhìn thấy kết quả ngay. Tuy nhiên, dính mắc vào kết quả không hữu ích cho sự phát triển trí tuệ, đó là bất thiện.

Một số người cảm thấy rằng phát triển an tịnh có

thê chóng đưa đến kết quả hơn. Khi phát triển an tịnh đúng cách, nó sẽ cho kết quả là các tầng thiền. Khi đắc thiền, tham, sân và si tạm thời được loại bỏ. Tuy nhiên, đắc được thiền là vô cùng khó, và cần vun bồi rất nhiều duyên. Trong quá trình phát triển an tịnh, các triền cái có thể vẫn sinh khởi: tham dục, sân, hôn trầm-thụy miên, trạo hối, phóng dật và hoài nghi, cho đến khi cận định hay an chỉ định được thiết lập.

Mục tiêu của vipassanā không phải là các tầng thiền, mà là sự tận diệt của tà kiến, và cuối cùng là mọi phiền não. Đây dường như là một mục tiêu xa vời, nhưng mỗi khoảnh khắc chánh niệm về danh và sắc cũng đều rất lợi lạc; nó giúp loại bỏ sự dính mắc vào ý niệm về ngã. Khi ta có chánh niệm, không có tham, sân hoặc si. Mặc dù mục tiêu của vipassanā không phải là các tầng thiền, nhưng tại mỗi khoảnh khắc có chánh niệm thì cũng có tâm thiện, và tâm thiện thì luôn đi kèm với an tịnh.

Vipassanā hay minh sát tuệ là sự phát triển hiểu biết đúng hay chánh kiến về tất cả danh và sắc xuất hiện trong cuộc sống hàng ngày. Có nhiều tầng tuệ minh sát khác nhau, và trong quá trình phát triển, các đặc tính của danh và sắc sẽ được hiểu một cách rõ ràng hơn, và sự sinh diệt của chúng sẽ được kinh nghiệm trực tiếp. Khi tuệ giác đã được vun bồi trong các tầng tuệ, danh và sắc xuất hiện qua sáu môn sẽ được hiểu rõ là vô thường, khổ và vô ngã. Khi trí tuệ đã được phát triển tới mức độ có thể đạt tới giác ngộ,

thực tại vô vi là niết bàn sẽ được kinh nghiệm trực tiếp. Kinh nghiệm trực tiếp niết bàn không giống như suy nghĩ về niết bàn. Niết bàn được kinh nghiệm trực tiếp trong lộ trình tâm qua ý môn. Niết bàn không thể được kinh nghiệm qua ngũ môn mà chỉ có thể được kinh nghiệm qua ý môn.

Trong lộ trình giác ngộ, ý môn hướng tâm có đối tượng là một trong ba đặc tính của thực tại: *vô thường, khổ hay vô ngã*. Điều ấy có nghĩa rằng bất cứ thực tại nào xuất hiện tại thời điểm ấy có thể được thấy hoặc là vô thường, hoặc là khổ hoặc vô ngã. Vô thường, khổ và vô ngã là ba đặc tính (tam tướng) của các pháp hữu vi. Như vậy, nếu ta thấy một khía cạnh, ta cũng thấy các khía cạnh còn lại. Tuy nhiên, cả ba đặc tính không thể được kinh nghiệm cùng lúc, bởi tâm chỉ kinh nghiệm một đối tượng ở một thời điểm. Tùy thuộc vào tích lũy của mỗi người mà đặc tính nào trong ba đặc tính sẽ được liễu ngộ trong lộ trình giác ngộ: một người thấy thực tại xuất hiện khi ấy là vô thường, người khác là khổ và một người khác nữa thấy vô ngã. Ý môn hướng tâm của lộ trình ấy hướng tới một trong ba đối tượng, và rồi được tiếp nối bởi ba hoặc bốn tâm chưa phải là các tâm siêu thế, mà vẫn là tâm đại thiện (tâm thiện dục giới) hợp trí¹¹¹. Tâm đại thiện đầu tiên, được gọi là *tâm chuẩn bị, parikamma citta*, vẫn có cùng đối tượng với ý môn

¹¹¹ Xem *Thanh Tịnh đạo*, chương XXI, 129-136 và trong *Đạo Vô Ngại Giải*, Patisambhidāmagga, I. Luận về trí, chương VI - chương X.

hướng tâm. Đặc tính nào trong tam tướng được ý môn hướng tâm hướng tới thì cũng được tâm chuẩn bị liễu ngộ. Tâm chuẩn bị được tiếp nối bởi *tâm cận hành, upacāra citta*, tâm này vẫn có cùng đối tượng với ý môn hướng tâm. Tâm này, tâm đại thiện thứ hai trong lộ trình ấy, tiến gần hơn với khoảnh khắc các tâm siêu thế sẽ sinh khởi. Tâm cận hành được tiếp nối bởi *tâm thuận thứ, anuloma citta*. Tâm này vẫn có cùng đối tượng với ý môn hướng tâm. Tâm thuận thứ được nối tiếp bởi tâm *chuyển tánh, gotrabhū citta*. Tâm này là tâm dục giới cuối cùng của lộ trình ấy trước khi một tâm thuộc cảnh giới khác sinh khởi. Cảnh giới tâm khác có thể là sắc giới, vô sắc giới hay siêu thế. Trong samatha, gotrabhū là tâm dục giới cuối cùng trước khi tâm thiền sắc giới hay vô sắc giới sinh khởi. Trong vipassanā, gotrabhū là tâm dục giới cuối cùng của phàm phu trước khi tâm siêu thế sinh khởi và vị ấy trở thành bậc thánh nhân. Đối tượng của tâm chuyển tánh sinh khởi trước tâm siêu thế khác với đối tượng của tâm chuyển tánh trong samatha: tâm chuyển tánh sinh trước tâm siêu thế kinh nghiệm niết bàn. Đó là tâm đầu tiên trong lộ trình ấy kinh nghiệm niết bàn nhưng không phải là tâm siêu thế. Tại thời điểm chuyển tánh, người sẽ đạt giác ngộ vẫn là phàm phu. Tâm chuyển tánh không tận diệt phiền não, nó được tiếp nối bởi *tâm đạo, magga-citta*, và tâm này mới tận diệt các phiền não được đoạn trừ ở tầng giác ngộ Dự lưu. Tâm đạo là tâm siêu thế đầu tiên trong lộ trình tâm ấy. Khi diệt đi, nó được nối tiếp bởi hai

hoặc ba *tâm quả*, *phala-citta*, là kết quả của tâm đạo và vẫn có niết bàn là đối tượng. Như đã thấy, tâm đạo được tiếp nối ngay bởi quả của nó, trong cùng một lộ trình tâm¹¹². Tâm đạo không thể tạo quả dưới dạng tái sinh như các tâm thiện thuộc các cảnh giới tâm khác. Các tâm quả, *phala-citta*, được tiếp nối bởi các tâm hộ kiếp¹¹³.

Một số người không cần tới tâm chuẩn bị, và trong trường hợp ấy có ba sát-na tâm quả thay cho hai sát-na.

Tổng hợp lại các tâm trong lộ trình giác ngộ như sau:

- Ý môn hướng tâm, *mano-dvaravajjana-citta*
- Tâm chuẩn bị, *parikamma-citta* (một số người không cần có)
- Tâm cận hành, *upacāra-citta*
- Tâm thuận thứ, *anuloma-citta*
- Tâm chuyển tánh, *gotrabhū-citta*

¹¹² Xem chương 23

¹¹³ Tên gọi của các tâm sinh khởi trong lộ trình giác ngộ không những có trong chú giải, mà cả trong kinh điển, trong *Đạo Vô Ngại Giải*, và trong *Bộ Duyên Hệ*, phần “*Tam Thọ*”, dưới trương mục *Vô Gian Duyên*, có đề cập tới thuận thứ, chuyển tánh, tâm đạo và hai tâm quả. Nhờ những tên gọi được đặt cho các tâm đồng lực này mà chúng ta biết được số lượng tâm trong đó. Các tên gọi “chuẩn bị” và “cận hành” không xuất hiện, nhưng *Thanh Tịnh Đạo* (XXI, 130) nêu rằng ba tâm đại thiện trong lộ trình ấy có thể được gọi chỉ bằng một tên: có thể được gọi là tập hành, chuẩn bị, cận hành hay thuận thứ. Lộ trình giác ngộ không phải là một lộ trình bình thường; đó là một lộ trình với các loại tâm khác nhau đảm nhận chức năng đồng lực. Dù thế, ví dụ này cho thấy rõ hơn là chú giải đã dựa vào kinh điển khi nêu lên rằng thông thường chỉ có bảy tâm đồng lực trong một lộ trình (xem chương 14).

- Tâm đạo, *magga-citta*
- Tâm quả, *phala-citta* (hai hoặc ba sát na, tùy thuộc mỗi cá nhân).

Niết bàn có thể là đối tượng của các tâm dục giới sinh khởi sau khi tâm siêu thế đã diệt đi. Trước khi một người trở thành bậc thánh nhân, người ấy chỉ có thể suy đoán về niết bàn. Với bậc thánh nhân thì khác. Bởi vị ấy đã trực tiếp kinh nghiệm niết bàn, vị ấy có thể hồi quán lại kinh nghiệm của mình sau đó. Chúng ta đọc trong *Thanh Tịnh Đạo* (XXI, 19) rằng người đã giác ngộ, sau khi các tâm siêu thế diệt đi, hồi quán lại tâm đạo, tâm quả và các phiền não đã được đoạn tận, các phiền não còn dư sót, và niết bàn. Vị ấy hồi quán lại những thứ này trong các lộ trình tâm khác.

Một số người nghĩ rằng, giác ngộ không diễn ra trong đời sống hàng ngày, họ cho là cần phải ở một nơi cô tịch để có thể đắc được niết bàn. Phát triển minh sát tuệ là sự phát triển hiểu biết đúng về các thực tại xuất hiện trong cuộc sống. Khi trí tuệ đã được vun bồi tới mức độ viên mãn, giác ngộ có thể diễn ra ngay giữa các hoạt động của cuộc sống thường nhật. Như ta đã thấy, giác ngộ chỉ là một vài sát-na tâm sinh và diệt trong thời gian vô cùng ngắn ngủi.

Ta đọc trong *Kinh Trường Trảo* (*Trung Bộ Kinh*, số 74) rằng đức Phật đã thuyết pháp cho du sĩ Trường Trảo trên đỉnh núi Linh Thú gần thành Vương Xá. Ngài đã giảng cho vị ấy về từ bỏ tà kiến và về sự vô

thường của các pháp hữu vi. Xá Lợi Phất, người đã là một thánh nhân nhưng chưa phải là A-la-hán, cũng có mặt tại thời Pháp ấy. Chúng ta đọc:

Lúc bấy giờ Tôn giả Sariputta (Xá-lợi-phất) đứng sau lưng Thế Tôn và đang quạt Thế Tôn. Rồi Tôn giả Sariputta suy nghĩ như sau: “Thế Tôn đã thuyết cho chúng ta sự đoạn trừ các pháp ấy nhờ thắng trí. Thiệt Thế đã thuyết cho chúng ta sự tự bỏ các pháp ấy nhờ thắng trí”. Khi Tôn giả Sariputta suy nghĩ như vậy, tâm (của Tôn giả) được giải thoát các lậu hoặc, không còn chấp thủ. Còn đối với du sĩ ngoại đạo Dighānakha, pháp nhãn ly trần, vô cấu được khởi lên: “Phàm pháp gì được khởi lên, tất cả pháp ấy được đoạn diệt” ...

Ngài Xá Lợi Phất đã đắc đạo quả A-la-hán, nhưng ngài không cần phải đọc cư đề có thể đạt được điều ấy; ngài đang đứng quạt cho Thế Tôn. Du sĩ Trường Trảo nghe đức Phật thuyết Pháp và rồi trở thành bậc thánh Dự lưu.

Chúng ta đọc trong *Tương Ưng Bộ Kinh (Thiên Uẩn, Năm mươi kinh giữa, IV. Phẩm Trưởng Lão, VII. Khemaka)* rằng Khemaka, một vị thánh Bất lai đã đắc A-la-hán trong khi vị ấy đang thuyết Pháp, và các vị tỳ kheo nghe Pháp cũng đắc A-la hán. Chúng ta đọc:

Trong khi lời dạy này được nói lên, khoảng sáu mươi Tỳ-kheo được tâm giải thoát khỏi các lậu hoặc, kể cả Tôn giả Khemaka.

Nếu đi đúng đường, trí tuệ có thể được phát triển bất kể trong hoàn cảnh nào, và thậm chí tới mức độ giác ngộ. Mọi người có thể thắc mắc liệu có thể nhận ra khi ai đó đạt niết bàn không. Nhưng liệu ta có nhận ra được ai đó đang chánh niệm hay không chánh niệm không? Ai biết được tâm của những người khác? Ta không thể biết khi ai đó đang có chánh niệm về danh và sắc hay khi vị ấy đạt niết bàn.

Câu hỏi có thể sinh khởi liệu có thể đạt cả bốn tầng giác ngộ (Dự lưu, Nhất lai, Bất lai và A-la-hán) trong một kiếp sống. Ta đọc trong kinh về các đệ tử Phật đã đắc quả thánh nhưng chưa tới đạo quả A-la-hán và rồi trở thành A-la-hán về sau. Ví dụ, tôn giả Ānanda, chưa đắc A-la-hán trong khi đức Phật còn tại thế mà sau khi Ngài đã nhập diệt, vào buổi tối trước khi Kết Tập Tam Tạng lần thứ nhất sẽ bắt đầu (*Soi Sáng Chân Đế Nghĩa*, chú giải của *Hạnh Phúc Kinh* thuộc *Tiểu Bộ Kinh*).

Bậc A-la-hán đã tận diệt mọi phiền não và vì vậy đã đặt dấu chấm hết cho sinh, già, bệnh, chết; vị ấy đã đoạn tận khổ đau. Bậc A-la-hán sẽ không còn tái sinh, nhưng vị ấy sẽ phải chết và vì thế, ai đó có thể thắc mắc liệu vị ấy đã thực sự chấm dứt khổ ở thời điểm đắc A-la-hán thánh đạo.

Trong *Kinh Phật Thuyết Như Vậy* (*Tiểu Bộ Kinh, Tập Hai Pháp*, Phẩm II, 7) giải thích về hai niết bàn giới¹¹⁴. Trong bài kinh này, *Niết-bàn-hữu-dur-y, sa -*

¹¹⁴ Dhātu.

*upādi-sesa-nibbāna*¹¹⁵, một niết bàn giới, là loại niết bàn khi vị A-la-hán đã đoạn tận phiền não nhưng ngũ uẩn vẫn còn tồn tại. Với bậc A-la-hán chưa nhập diệt, vẫn còn có tâm, tâm sở và sắc sinh và diệt. *Niết-bàn-vô-dư-y, an-upādi-sesa-nibbāna*¹¹⁶, niết bàn giới còn lại, là loại niết bàn khi vị A-la-hán nhập diệt, không còn ngũ uẩn dư sót nữa, không còn tâm, tâm sở và sắc sinh và diệt nữa.

Chúng ta đọc bài kệ trong kinh sau đoạn thuyết giảng:

*Hai Niết-bàn giới này,
Được vị có pháp nhãn,
Trình bày và thuyết giảng,
Không y tựa như vậy,
Một loại Niết-bàn giới,
Ở đây, thuộc hiện tại
Còn có các dư y,
Nuôi dưỡng hữu bị diệt.
Không dư y Niết bàn,
Lại thuộc về tương lai,
Với vị đạt giới này,
Mọi hữu diệt hoàn toàn.
Những ai với chánh trí,
Biết con đường vô vi¹¹⁷,
Tâm tư được giải thoát,
Nuôi dưỡng hữu bị diệt,
Những ai chứng đạt được*

¹¹⁵ Upādi: địa dư của cuộc sống, là năm uẩn. Sa: với. Sesa: còn

¹¹⁶ An - upādi-sesa: không còn dư sót uẩn nào.

¹¹⁷ Asaṅkhata, thực tại vô vi.

*Gốc lỗi của các pháp,
Hoan hỷ trong diệt tận,
Những vị ấy như vậy,
Đã từ bỏ hoàn toàn,
Tất cả mọi sanh hữu.*

Khi một người đã trở thành A-la-hán, vị ấy sẽ không còn tái sinh nữa. Khi một người đã giác ngộ tầng thánh Dự lưu, vị ấy đã trở thành thánh nhân, nhưng chưa chấm dứt tái sinh. Vị ấy còn phải tái sinh, nhưng không quá bảy lần; do vậy, chắc chắn sẽ có sự chấm dứt tái sinh với vị ấy. Nếu chúng ta không phát triển tuệ minh sát, số kiếp luân hồi là vô tận. Bởi lòng đại bi mà đức Phật đã nói về hiểm họa của tái sinh; Ngài muốn khích lệ mọi người phát triển trí tuệ. Chúng ta đọc trong *Tương Ưng Bộ Kinh (Thiên Đại Phẩm, Tương Ưng Sự Thật, Phẩm Vực Thẳm, VI. Hắc ám)* rằng đức Phật dạy các vị tỳ kheo:

Này các tỳ kheo, có một hắc ám giữa các thế giới không có trần che, tạo ra tối tăm, tạo ra hắc ám; ở đây ánh sáng của mặt trăng, mặt trời, những vật có đại thần lực như vậy, có đại uy lực như vậy cũng không hiện ra.

Được nghe nói như vậy, một số vị tỳ kheo thưa với Thế Tôn:

- - Thật là to lớn, bạch Thế Tôn, tối tăm ấy! Thật là to lớn, bạch Thế Tôn, tối tăm ấy! Bạch Thế Tôn, có một tối tăm nào khác, còn to lớn hơn, còn đáng sợ hãi hơn tối tăm ấy?

- - Nay Tỳ-kheo, có một tối tăm khác, còn to lớn hơn, còn đáng sợ hãi hơn tối tăm ấy.

- - Bạch Thế Tôn, sự tối tăm khác ấy là gì, còn to lớn hơn, còn đáng sợ hãi hơn tối tăm ấy?

- - Nay các Tỳ-kheo, những Sa-môn hay Bà-la-môn nào không như thật rõ biết: “Đây là Khổ”... không như thật rõ biết: “Đây là Con Đường đưa đến Khổ diệt”. Họ hoan hỷ với các hành đưa đến sanh, họ hoan hỷ với các hành đưa đến già, họ hoan hỷ với các hành đưa đến chết, họ hoan hỷ với các hành đưa đến sầu, bi, khổ, ưu, não. Vì họ hoan hỷ với các hành đưa đến sanh... đưa đến già... đưa đến chết... đưa đến sầu, bi, khổ, ưu, não, họ tạo dựng các hành đưa đến sanh, họ tạo dựng các hành đưa đến già... đưa đến chết... do họ tạo dựng các hành đưa đến sanh... đưa đến già... đưa đến chết... đưa đến sầu, bi, khổ, ưu, não, nên Họ rơi vào tối tăm sanh, tối tăm già, tối tăm chết, tối tăm sầu, bi, khổ, ưu, não. Họ không liễu thoát khỏi sanh, khỏi già, khỏi chết, khỏi sầu, bi, khổ, ưu, não. Ta nói rằng, họ không liễu thoát khỏi đau khổ.

Và nay các Tỳ-kheo, những Sa-môn hay Bà-la-môn nào như thật rõ biết: “Đây là Khổ”... như thật rõ biết: «Đây là Con Đường đưa đến Khổ diệt», họ không hoan hỷ với các hành đưa đến sanh... đưa đến già... đưa đến chết... đưa đến sầu, bi, khổ, ưu, não. Vì họ không hoan hỷ với các

hành đưa đến sanh... Ta nói rằng, họ liễu thoát khỏi đau khổ.

Do vậy, này Tỳ-kheo, một cố gắng cần phải làm để rõ biết: “Đây là Khổ”... một cố gắng cần phải làm để rõ biết: “Đây là Con Đường đưa đến Khổ diệt”.

Ghi chú phần dịch trích dẫn trong cuốn sách:

Các trích dẫn *Kinh* được dẫn từ bản của ngài Thích Minh Châu (trừ một số phần do dịch giả tự dịch, đều có chú thích)

Các trích dẫn từ cuốn *Thanh Tịnh Đạo* được lấy từ bản dịch của Thích Nữ Trí Hải (trừ một số đoạn dịch giả tự dịch, đều có chú thích)

Các trích dẫn từ *Chú giải Bộ Pháp Tu, Mi Tiên vấn đáp* là bản dịch của chính dịch giả.