



Theravāda
PHẬT GIÁO NGUYÊN THỦY



Tác giả: Acariya Dhammapala
Việt dịch: Tathāpaṇṇā
(Tỳ khưu Chánh Minh hiệu đính)

Pháp Độ và

Minh Sát Diễn Giải

GUYỄN
C. LIÊU



NHÀ XUẤT BẢN TÔN GIÁO

**THERAVĀDA
PHẬT GIÁO NGUYÊN THỦY**



**PHÁP ĐỘ
và
MINH SÁT DIỄN GIẢI**

**A Treatise on the Paramis, from the
Commentary to the Cariyapitaka**

Tác giả: Acariya Dhammapala

Anh dịch: Tỳ khưu Bodhi

Việt dịch: Tathāpaṇṇā

(Tỳ khưu Chánh Minh hiệu đính)

NHÀ XUẤT BẢN TÔN GIÁO

PL. 2551 – DL. 2007

Mục Lục PHÁP ĐỘ

Lời Nói Đầu	7
1-Pāramīs ⁽¹⁾ là gì?	21
2- Với ý nghĩa nào được gọi là pháp độ?	22
3-Pháp độ có mấy?	23
4- Trình tự của các balamật như thế nào?	23
5- Các đặc tính, chức năng, sự hiển lộ và các nhân gần của các balamật?	30
6- Duyên của balamật là gì?	34
7- Chân thật balamật.	60
8- Quyết định balamật .	61
9- Từ Balamật	61
10- Xā Balamật.	62
11- Balamật được phân tích như thế nào?	101
12- Các balamật kết hợp ra sao?	103
13- Các balamật được thực hiện theo các cách nào?	111
14- Mất bao lâu để thực hiện balamật?	116
15- Những lợi ích của balamật?	119
15- Quả của balamật?	123



(1). Pāramī âm là balamật, dịch là: đến bờ kia .(Nd)

MINH SÁT DIỄN GIẢI

Vipassanā Dīpanī

Lời nói đầu	129
1- Ba vipallāsa (đảo ngược)	135
2- Ba maññanā (ảo tưởng)	145
3- Hai abhinivesa (khuyh hướng),	151
4- Hai bhūmi (cõi)	153
5- Hai gati (luân chuyển).	156
6- Hai sacca (sự thật)	169
7- Các Danh pháp.	178
A- Tâm hay thức.	179
B - Tâm sở.	187
C- Nipbàn	192
8- Sắc pháp.	193
A- Mười tám sắc sinh khởi.	193
B- Mười sắc phi sinh khởi.	199
9- Các hetu (nhân).	206
10- Hai abhiññā (Thắng trí)	211
11- Ba pariññā (Hoàn hảo)	213
12- Ba diễn tiến hoàn hảo (tīraṇa pariññā)	224
13 – Pahān apariññā (diệt trừ hoàn hảo).	246

PHÁP ĐỘ

**A Treatise on the Paramis, from the
Commentary to the Cariyapitaka**

Tác giả: Acariya Dhammapala

Anh dịch: Tỳ khưu Bodhi

Việt dịch: Tathāpaṇṇā

(Tỳ khưu Chánh Minh hiệu đính)

8 -Tỳ khưu Chánh Minh

- Đức Phật Bíchchi (*Paccekabuddha*- Đức Phật Độc Giác): Tuy Ngài tự chứng đạt, không thầy chi dạy, nhưng Ngài không có khả năng giáo hóa kẻ khác chứng đạt pháp Bất tử, nên Ngài không có giáo thuyết (*sāsana*).

- Đức Alahán (*Arahanta*). Vị chứng đạt pháp Bất tử nhờ sự chỉ dẫn của Đức Chánh giác và sau đó giảng dạy lại cho người khác tùy theo khuynh hướng và khả năng của mình. Các Ngài là đệ tử của Đức Chánh giác.

Vì thời gian và sự nỗ lực tu tập của ba bậc có sai khác nhau, nên phẩm vị có khác nhau là như thế. Và không tìm thấy hạng nào vượt trội hơn ba bậc này, nên ba bậc Thánh nêu trên được xem là mẫu mực lý tưởng, tối thiểu cũng phải đạt đến phẩm vị Alahán.

Tất cả ba bậc Thánh nêu trên đều giống nhau về sự chứng đạt Nípàn, nhưng mỗi bậc lại khác nhau ở những khía cạnh riêng biệt về trí thông đạt (*pañvedhañāṇa*)..., đó là do khuynh hướng và hành trình với phương thức (*yāna*)⁽³⁾ khác nhau.

Trường phái *Theravāda* (Nguyên Thủy), một trong các trường phái cổ xưa nhất so với các trường phái trong Phật giáo.

Theo sự chỉ dạy của Đức Phật lịch sử, lý tưởng của trường phái này là “chứng đạt Alahán”, đó là tâm quan

(3)- *Yāna* thường được dịch là cỗ xe, ở đây chúng tôi dịch là phương thức”.(Nd)

trọng nhất được đặt trên nền tảng *yên tịnh*, lý tưởng này thường được mô tả trong các bài kinh Pāli.

Những lý tưởng khác như “chứng đạt Độc giác Phật, chứng đạt Chánh giác Phật” vẫn được đề cập đến, nhưng lại là một phạm trù khác, nên không mô tả chi tiết.

Những trường phái khác như *Sarvāstivāda* (Hữu bộ) và *Mahāsaṅghika* (Đại chúng bộ), trong khi ủng hộ tính ưu việt của các vị Thánh Alahán và lý tưởng Alahán, nhưng cũng quan tâm đến những lý tưởng khác như “lý tưởng Bíchchi Phật”, “lý tưởng Chánh giác Phật”, những lý tưởng này vẫn có thể đạt được đối với những người có ước vọng mãnh liệt, theo đuổi các mục tiêu đó.

Do vậy, họ cũng thừa nhận 3 phương thức (*yāna*) hay ba đường lối dẫn đến thông đạt. Tất cả đều có giá trị nhưng mỗi phương thức có khó khăn riêng, thời gian dài ngắn khác nhau, đồng thời có tác dụng hỗ tương lẫn nhau.

Trong tất cả các trường phái xưa, các vị Giáo thọ sư tiền bối, các tư tưởng gia, các thi sĩ cùng nỗ lực điền vào lịch sử của ba bậc giác ngộ với các câu chuyện *tiên thân*, đặc biệt là “*tiên thân Đức Phật*”.

Vào những thời điểm quá khứ, *tiên thân* các vị ấy tạo ra nền tảng cho những thành tựu trong tương lai, nổi bật nhất là vị Bồ tát Chánh giác, đó là hình bóng của Đức Phật Chánh giác tương lai, là người tìm ra “con đường dẫn đến thông đạt pháp”.

Đức Chánh giác là người chủ các pháp, là bậc đáng tôn kính và nể vì hơn tất cả mọi sinh chúng.

Dần dần một tác phẩm được hình thành⁽¹⁾, bắt đầu miêu tả làm nổi bật lên sự phát triển của Bồtát hạnh hay “Phật Chánh giác tương lai” với con đường tu tập đầy cam go.

Theo cách này, dáng vẻ của vị *Bodhisattvā* (Bồ tát), người khao khát thành Phật Chánh giác trong tương lai nổi bật như vàng thái dương trong đời sống Phật giáo phổ biến.

Cực điểm của sự cách tân này là sự xuất hiện của trường phái *Mahāyāna* (Đại thừa - còn được hiểu là “Đại phương tiện” hay “cỗ xe lớn”) vào khoảng cuối thế kỷ thứ I trước Tây lịch.

Theo *Mahāyāna* thì: Trong ba phương thức (*yāna*) giác ngộ, thì phương thức của Bồtát Chánh giác là tối thắng, hai hạng còn lại chỉ là những cách mà Đức Phật nghĩ ra, chỉ cho những đệ tử ít giỏi hơn tu tập, để hoàn thiện đi đến thành Phật Chánh giác trong tương lai, hai phương thức: Độc giác thừa, Thinh văn thừa chỉ có giá trị lý tưởng trong tâm.

Trường phái *Theravāda*, với khuynh hướng “theo đúng truyền thống” (còn gọi là bảo thủ) và cách ly với “sự cách tân” của các trường phái khác. Tuy vẫn chấp nhận những thay đổi vốn phai có trong thế giới Phật

⁽¹⁾ Pc: *Cariya piṭaka – atthakathā* (Chú giải Hạnh tạng).

giáo, nhưng *Theravāda* vẫn bảo toàn các bài pháp trong kỳ kết tập lần I, không thay đổi khung cơ bản của Pháp.

Tuy nhiên, hình bóng của vị Bồ tát đã có trong trường phái *Theravāda*, thậm chí có trước khi trường phái cách tân *Mahāyāna* ra đời. Hình bóng vị Bồ tát đã bắt đầu xâm nhập vào môi trường tâm linh lẫn văn hóa Phật giáo trong hệ thống giáo thuyết của *Theravāda*.

Hai tiêu chí trong giáo thuyết của Đức Phật, dường như tạo phôi thai cho sự phát triển này.

Một là: Thực tế Đức Phật đã sử dụng từ “*bodhisattvā* (Bồ tát)” để chỉ chính mình vào lúc trước khi giác ngộ, hoặc ngay từ khi còn ở cõi trời Đâu Suất (*Tusitadeva*), trước khi xuống nhân loại.

Hai là: Ngài thừa nhận có nhiều vị Phật trong quá khứ, Đức *Sakya Gotama* không phải là đáng vẻ duy nhất trong bảng phả hệ của vũ trụ, Ngài chỉ là nhân vật xuất hiện mới nhất so với những vị Phật đã thành tựu giác ngộ và đưa nhiều chúng sinh ra khỏi chướng ngại của khổ luân hồi.

Trường Bộ Kinh (*Dīgha Nikāya*) có đề cập đến tên của sáu vị Phật trước Đức Phật *Gotama* (D ii. 2) và cũng chỉ ra Bồ tát *Metteyya*, Đức Chánh giác tương lai, người sẽ dập tắt ngọn đèn chánh Pháp sau khi bị chôn lấp trong bóng tối hàng ngàn kỳ nguyên phía trước (D iii. 76).

Hai tiêu chí này ám chỉ đến sự tồn tại của “các vị Phật tiềm năng - Phật Chánh giác tương lai” hay ám chỉ

đến vị Bồ tát đang tự hoàn thiện qua vô vàn kiếp sống để đạt đến đỉnh giác ngộ tối thắng.

Những thử thách và thành tựu của vị trở thành Phật Chánh giác của chúng ta, được ghi nhận trong các câu chuyện Bốn sanh, đề cập đến cách hành xử của Bồ tát trong các kiếp quá khứ, đồng thời có liên hệ đến tiền thân của các vị Thánh đệ tử Alahán.

Việc Bồ tát bước vào con đường này khi nào và ra sao? thì có ghi trong Phật Sử (*Buddhavaṃsa*), là bản có thêm sau này cho Tạng Kinh (*Sutta Piṭaka*).

Trong bản Phật sử này, câu chuyện Bồ tát *Sumedha* (Thiên Huệ) đã trở thành tiền đề kiểu mẫu cho tất cả sự phát triển sau này của vị Bồ tát Chánh giác.

Theo câu chuyện này, trong vô số kiếp trái đất xa xưa, Bồ tát của chúng ta là ẩn sĩ *Sumedha*, đã ước nguyện ra lời (*abhinīhāra*) dưới chân Đức Phật *Dīpaṅkara* (Nhiên Đăng), vị Phật thứ 24 khi xưa.

Khi đó cửa chứng đạt quả Chánh giác được mở ra cho Bồ tát, để Ngài có thể trở thành Phật Chánh giác trong tương lai, cứu khổ (tế độ) cho nhân loại lẫn chư thiên. Đức Phật Nhiên Đăng đã thọ ký cho Bồ tát *Sumedha*, xác nhận sự thành công trong tương lai của Bồ tát.

Sau khi được Đức Nhiên Đăng thọ ký, Bồ tát quán xét về những pháp cần tu tập để đạt được mục đích của mình. Mười pháp balamật hình thành, đó là những nền

tàng ban đầu để Bồ tát tu tập, tạo điều kiện cho “những pháp trợ đạo” (*bodhisambhāra*) sinh khởi sau này. Và mười balamật được ghi nhận trong bản kinh Phật sử này.

Trường phái *Theravāda* vẫn biết được hành trình đầy cam go của vị Bồ tát Chánh giác, theo quan điểm của *Theravāda*, vị trí Bồ tát Chánh giác vượt trội, chiếm ưu thế so với những vị Bồ tát Bích chi, Bồ tát Thịnh văn, và “con đường này chỉ dành cho những cá nhân phi thường và hiếm có”.

Nhưng do điều này không được tìm thấy trong các ghi chép cổ xưa về những bài pháp của Đức Phật nên những ai là đệ tử Đức Phật, thường được khuyên “nên làm theo những chỉ dẫn của Đức Phật”, là “tu tập bát chánh đạo để thành tựu Níp bàn”.

Do vậy, phần chủ yếu văn học *Pāli* của trường phái *Theravāda*, chú trọng giải thích sâu và chi tiết về “bát chánh đạo” cùng những phân nhánh của bát chánh đạo. Trong khi đó, tu tập các balamật chỉ ở bề rộng và khái quát.

Tuy nhiên, thời gian trôi qua, có lẽ một phần do ảnh hưởng của *Mahāyāna* (Đại thừa), lý tưởng của Bồ tát được tăng thịnh trong tâm của các Phật tử, vì thế cần phải có tác phẩm giải thích cách thực hành các pháp của con đường *Pāramitā* (balamật – hay con đường đến bờ kia) mà không chệch hướng, không ra khỏi giáo thuyết của *Theravāda*.

Các công trình giải thích chi tiết về sự nghiệp của Bồ tát có rất nhiều trong các trường phái *Mahāyāna*, vì đây là mối quan tâm chính của các trường phái đó. Trong khi đó *Theravāda* không có tác phẩm nào giải thích rộng về hành trình tu tập các balamật của Bồ tát Chánh giác.

Hình như để đáp ứng nhu cầu này, Ngài *Āraciya Dhammapāla* soạn tập *Pāramī* (Pháp độ), được tìm thấy ít nhất ở hai nơi trong văn học *Pāli*, một phần hoàn chỉnh trong *Cariyāpiṭaka Aṭṭhakathā* (Sớ giải Hạnh Tạng) và một phần ngắn gọn trong *ṭikā* hay phụ chú giải của bài kinh *Brahmajāla Sutta* (kinh Phạm võng trong Trường bộ kinh – Nd).

Tự tác phẩm là bài luận về “những thành viên trong thị tộc của Bồ tát Chánh giác”, đã nhiệt tâm cùng sự thiện xảo của mình, khi tu tập pháp balamật làm duyên cho “những pháp trợ đạo” sinh khởi, đạt được sự giác ngộ cao tột.

Những phụ chú giải của các bài kinh (*suttantika*) được định rõ cho những ai mong muốn theo hướng đi Bồ tát phải thực hành. Trong tác phẩm có trích dẫn từ nhiều bài kinh để xác định những cách tu tập thích hợp với mục đích của mình, như chính kinh điển đã được ghi chép.

Theo trường phái *Mahāyāna* (Đại thừa), đề cập đến “*phương thức giác ngộ tối thắng*” (*mahābodhiyāna*) không phải chỉ biểu thị sự vĩ đại trong sự nghiệp của

Bồ tát, mà còn là “sự cao thượng trong mục đích và khả năng giúp cho nhiều chúng sinh được giải thoát”.

Chủ đề chính của quyển sách này là: “Các balamật là nền tảng cho các pháp trợ đạo”.

Từ *pāramī* dẫn đến *parama* (tối thắng), vì thế balamật ám chỉ đến sự cao quý của các pháp mà Bồ tát đã tu tập trong quá trình phát triển tâm linh lâu dài.

Những từ cùng gốc *pāramitā*, được dùng nhiều trong kinh điển *Mahāyāna* (Đại thừa) cũng như *Pāli* thì đôi khi được giải thích là *pāram + ita* “đến bờ kia”, chỉ ra phương diện thâm sâu của những pháp này.

Danh sách các balamật trong truyền thống Pali có khác với các bản quen thuộc trong các tác phẩm *Sanskrit* có trước khi *Mahāyāna* xuất hiện. Tác giả của chúng ta chỉ ra rằng hai bản danh sách này có thể có liên quan với nhau (xem phần 12), chúng có sự trùng hợp với nhau về nội dung (theo từng khía cạnh), chúng chỉ khác nhau về số lượng, điều này cho thấy cả hai có cùng một gốc, trước khi tách ra thành hai truyền thống.

Danh sách balamật trong các bản kinh *Sanskrit* là: Bồ thí, trì giới, nhẫn nại, tinh tấn, thiền và tuệ. Các tác phẩm *Pāli*, bao gồm cả những tác phẩm trước thời *Mahāyāna* đưa ra một bản danh sách 10 balamật: Bồ thí, trì giới, xuất ly, tuệ, tinh tấn, nhẫn nại, chân thật, quyết định, từ và xả.

Từ sáu balamật ban đầu của kinh *Sanskrit*, sau đó kinh điển *Mahāyāna* thêm vào bốn: xuất ly, thiện xảo,

thần thông và thắng trí - để phối hợp một một danh sách các balamật gồm 10 trạng thái hướng đến thành Phật Chánh giác tương lai của Bồtát.

Không giống như *Mahāyāna*, *Theravāda* không bao giờ phát triển một học thuyết về các trạng thái nào khác, dù điều đó có thể hoàn toàn để xếp loại các balamật vào một ba cấp độ là: nền tảng, bậc trung và tối thắng (xem phần 11).

Tác phẩm này dẫn nhiều nguồn, cả *Theravāda* và *Mahāyāna* và do vậy mà có lẽ là “chứng cứ duy nhất” cho tác phẩm *Theravāda* cổ xưa, một tác phẩm “có họ hàng phía bắc”; tuy nhiên, về giáo pháp thì tác phẩm này không bao giờ đi chệch hướng khỏi giáo thuyết *Theravāda*.

Chính mười balamật là từ Phật Sử (*Buddhavaṃsa*) khi thảo luận về đại ước nguyện (*abhinīhāra*) với tám đặc tính của vị Bồtát được thọ ký từ Đức Chánh giác. Tất cả điều này là một phần của truyền thống *Theravāda* mà theo thời gian tác phẩm này được soạn ra và dễ dàng lôi cuốn những ai muốn trở thành Bồtát Chánh giác trong tương lai.

Các nguồn *Pāli* khác – kinh điển, *Jātaka* (câu chuyện tiền thân), các tác phẩm kinh điển sau này như Thanh Tịnh Đạo (*Visuddhimagga*)... đều được trích dẫn trong tác phẩm này.

Phương pháp luận cơ bản của các chú giải là giải thích 10 balamật theo bốn chi phần là: đặc tính, chức năng, sự hiển lộ và nhân gần (xem phần 5).

Di sản của truyền thống văn học khẩu truyền của nhiều vị thầy *Pāli* sau này cũng được tìm thấy với nhiều quan điểm thể hiện trong ba giai đoạn tu tập từng balamật (xem phần 11), trong sự tương quan của bốn nền tảng với những giai đoạn khác nhau trong sự nghiệp của Bồ tát (xem phần 12) và trong sự phân loại thời gian cần thiết để hoàn tất các balamật (xem phần 14).

Có lẽ do ảnh hưởng của trường phái cổ khác, *Sarvāstivāda* (Hữu bộ) chỉ đề cập sáu balamật (xem phần 12).

Tác phẩm chính *Mahāyāna* được tác giả sử dụng là *Bodhisattvabhūmi*, chương 15 của *Yogācārabhūmi*, kinh điển của trường phái *Yogācāra* của *Maitreyanātha*, vị thầy của Ngài *Asanga* (Vô trước). *Bodhisattvabhūmi* có đóng góp vào trong những phần tu tập các balamật, đặc biệt là balamật đầu tiên, phần bốn sự trói buộc của bố thí và trong phần thực hiện đặc biệt có được từ các balamật.

Tuy có sử dụng những bản nêu trên, nhưng tác giả đã làm chệch hướng khỏi các đặc tính *Mahāyāna* một cách đặc biệt, làm cho chúng phù hợp với giáo thuyết của *Theravāda*.

Sự ảnh hưởng của *Mahāyāna* có thể thấy rõ trong tác phẩm này trong: “phần nhấn mạnh về bi và thiện xảo”, “trong những lời nguyện mang lợi ích cho tất cả

chúng sinh” và trong phần nói rằng Bồ tát làm cho chúng sinh “đến và đạt được độ chín mùi trong ba phương thức”...

Như chúng tôi đã đề cập về học thuyết của các trường phái, nhưng tác phẩm này vẫn tuân thủ theo giáo thuyết của *Theravāda*.

Về phần tuệ balamật, tuy văn học *Prajñāramitā* (Bát Nhã balamật) có đề cập đến, vì đó là cốt lõi của Phật giáo mà tất cả các trường phái đều phải có. Nhưng trong tác phẩm này không bàn đến Níp bàn, vòng luân hồi, ba thân phật (báo thân, pháp thân và hóa thân), Duy thức học (ám chỉ phần Alaidathức – Nd), “ước nguyện thành bậc Chánh giác của vị Thánh Alahán” hay của “Độc giác Phật”, cũng không có bất kỳ những quan điểm nào khác, nhằm mục đích “phân biệt với chủ thuyết của *Mahāyāna*”. Thậm chí, “sự trống rỗng (*suññatā*) trong các bài kinh Bát Nhã balamật (*Prajñāramitā*) của *Mahāyāna*” cũng không thảo luận đến.

Phân thảo luận về tuệ balamật, hoàn toàn theo các bài kinh *Pāli* và Thanh Tịnh Đạo, nêu rõ rằng “Bồ tát phải cân bằng tuệ, bi, thiện xảo và phải trì hoãn con đường đến đạo Siêu thế cho đến khi các pháp trợ đạo được chín mùi đầy đủ.

Nên lưu ý rằng trong truyền thống *Theravāda*, các balamật không được đề cập đến như là phương pháp tu

tập đặc biệt cho riêng các vị Bồ tát mà là những pháp hành cho tất cả những ai muốn giải thoát cần phải tu tập, cho dù là thành Phật Chánh giác, Độc giác hay Thánh Thanh văn.

Điều phân biệt Bồ tát Chánh giác với hai bậc kia là gì? Đó là mức độ tu tập các balamật và độ dài thời gian mà các Ngài phải có.

Nhưng chính các balamật là những pháp cần thiết để giải thoát mà tất cả ba hạng Bồ tát cần phải tu tập trong mức độ tối thiểu cần phải có, cho đạo quả giải thoát sớm sinh khởi.

Bản dịch này dựa vào bản Sớ giải *Cariyāpiṭaka Aṭṭhakathā*, trong ấn bản Kỳ kết tập Tam Tạng lần thứ 6 bằng tiếng Miến.

Bản này được cô đọng lại vài chỗ theo giới hạn kích cỡ của một quyển sách nhỏ. Về bản dịch đầy đủ, độc giả xem phần dịch của tôi về bài kinh *Brahmajāla Sutta* và chú giải “The Discourse on the All-embracing net of views” (BPS 1978, 1992), phần IV.



PHÁP ĐỘ

Bây giờ chúng tôi giải thích chi tiết về các balamật (*pāramīs*) từ các bài kinh để chư Phật từ năm bắt, cho những ai thật tâm tìm cầu sự giải thoát, sẽ nương theo lời dạy của Đấng Đại giác (*mahābodhiyāna*), tu tập những pháp cần thiết dẫn đến giác ngộ, đồng thời phát triển kỹ năng của mình khi tu tập.

Sau đây là các câu hỏi:

- 1- *Pāramīs*⁽¹⁾ là gì?
- 2- Với ý nghĩa nào được gọi là balamật?
- 3- Balamật có mấy?
- 4- Trình tự của các balamật như thế nào?
- 5- Các đặc tính, chức năng, sự hiển lộ và các nhân gần của các balamật?
- 6- Duyên của balamật là gì?
- 7- Nhơ bẩn (*āsava*) của balamật là gì?
- 8- Sự trong sạch balamật là gì?
- 9- Balamật đối nghịch với pháp gì?
- 10- Thực hành balamật như thế nào?

(1). *Pāramī* âm là balamật, dịch là: đến bờ kia .(Nd)

- 11- Balamật được phân tích như thế nào?
- 12- Các balamật kết hợp ra sao?
- 13- Các balamật được thực hiện theo các cách nào?
- 14- Mất bao lâu để thực hiện balamật?
- 15- Những lợi ích của balamật?
- 16- Quả của balamật?

Giải đáp:

1-Paramīs là gì?

Balamật là những đức tính cao quý như bố thí, trì giới..., chúng đồng hành cùng với tình thương (*karuṇā*), thực hiện với phương thức khéo léo một cách tốt đẹp (*kosalla* – thông thạo, thiện xảo), đồng thời không bị hư hoại bởi ái (*taṇhā*), ngã mạn (*māna*) và tà kiến,⁽²⁾ (thông thường *pāramī* được dịch là pháp độ - Nd).

2-Với ý nghĩa nào được gọi là pháp độ?

Các vị *bodhisattvā* (Bồ tát), là bậc đại nhân, là bậc cao tột (*parama*) trong các chúng sinh, vì các Ngài có những phẩm chất tốt đẹp khi thực hành bố thí, trì giới.... cùng cách hành xử của các vị ấy.

Bồ tát là vị vượt trội hơn người khác, do vậy mà Ngài trở thành cao thượng (*paratī ti paramo*).

⁽²⁾-*Taṇhāmānadiṭṭhihi anupahatā karuṇupāyakosalla- pariṇigahitā dānādayo guṇā pāramiyo.*

Bồ tát là người *thực hiện và gìn giữ* những gì có phẩm chất cao thượng như bố thí, trì giới...; đồng thời cách *hành xử* của vị Bồ tát cũng mang tính chất cao thượng, qua các việc làm: Bố thí, trì giới... nên gọi là *pāramī*.

3- Pháp độ có mấy?

Nói ngắn gọn thì balamật có mười, được ghi nhận trong kinh điển với đặc tính riêng biệt. Đức *Sāriputta* (Xá lợi phất) có bạch hỏi:

“Bạch Đức Thế Tôn, một vị Bồ tát có bao nhiêu phẩm chất?”

“Này *Sāriputta*, một vị Bồ tát có 10 phẩm chất. Đó là gì? Này *Sāriputta*, bố thí là phẩm chất của Bồ tát. Giới (*sīla*)..., xuất ly (*nekkhamma*)..., tuệ (*paññā*)..., tinh tấn (*virīya*)..., nhẫn nại (*khanti*)..., chân thật (*sacca*)..., quyết định (*adhiṭṭhāna*)..., từ (*mettā*).... Xả (*upekkhā*) là phẩm chất của Bồ tát”.⁽¹⁾

Nhưng một số chỗ lại ghi có sáu, đó là nói theo cách tổng quát, chúng tôi sẽ giải thích ở phần 12.

4- Trình tự của các balamật như thế nào?

Ở đây “sự trình tự” có nghĩa là trình tự theo lời dạy. Sự trình tự theo lời dạy này bắt nguồn theo một

⁽¹⁾- Bằng tiếng Pāli: *dāna, sīla, nekkhamma, paññā, virīya, khanti, sacca, adhiṭṭhāna, mettā, upekkhā*. Không thấy có đoạn này nhưng hãy xem Phật sử (*Buddhavaṃsa*) I, v. 76.

trình tự các balamật được thực hiện, hoặc là : “sự trình tự này theo các balamật được suy gẫm”.⁽²⁾

Balamật nào được suy gẫm rồi thực hành trước tiên, balamật ấy được thuyết giảng trước

Ở đây, bố thí (*dāna*) được Bôtát suy nghiệm rồi thực hành trước tiên, nên được thuyết giảng trước, bố thí giúp cho giới sinh khởi dễ dàng tu tập, như: “*Bố thí lại có giới hạnh thì có quả và lợi ích to lớn*”, vì vậy giới được đề cập đến ngay sau bố thí.

Giới giúp cho xuất ly sinh... xuất ly giúp tuệ sinh... tuệ giúp tinh tấn sinh... tinh tấn giúp nhẫn nại sinh... nhẫn nại giúp chân thật sinh... chân thật giúp quyết định sinh... quyết định giúp từ sinh... Và Từ (*mettā*) giúp Xả (*upekkhā*) sinh.

Từ tâm có xả thì có quả và lợi ích to lớn; do vậy xả được đề cập đến ngay sau Từ. Xả lại ẩn tàng Bi (*karuṇā*) và khi có Bi thì có Xả.

Một số người có thể hỏi: “Làm sao Bôtát, bậc có tấm lòng bi mẫn với chúng sinh lại có thể nhìn chúng sinh bằng tâm Xả?

(2)- Ám chỉ thời kỳ đầu tiên của Bôtát. Sau khi Bôtát nguyện dưới chân một vị Phật còn hiện tiền và nhận thọ kỷ từ Ngài về sự thành tựu trong tương lai. Bôtát sẽ đọc cư và nghiên cứu từng pāramī với những đặc tính riêng biệt của các pāramī đó. Sau khi suy xét, Bôtát thực hành. Hãy xem Phật sử (*Buddhavaṃsa*) II. Vv. 116-66.

Một số vị giáo thọ sư nói: “Đôi khi các vị ấy thể hiện tâm xả đối với chúng sinh khi cần phải làm vậy, nhưng thật ra Ngài vẫn có tâm thương tưởng đến chúng sinh ấy”.

Nhưng một số vị khác nói: “Các vị Bồ tát không thể hiện tâm xả với chúng sinh, mà thể hiện với những nghiệp bất thiện của chúng sinh ấy đã gây ra cho Ngài”.

Một cách giải thích khác về “*sự trình tự*” là:

a- Bồ thí được nêu lên đầu tiên vì:

*- Bồ thí có tính phổ biến với tất cả chúng sinh, thậm chí người bình thường cũng tu tập pháp bố thí.

*- Bồ thí cho quả kém nhất (so với các balamật còn lại).

*- Bồ thí là pháp dễ thực hiện nhất.

b- Giới được nêu lên ngay sau bố thí vì:

*- Giới làm trong sạch cả người thí lẫn người nhận.

*- Để chỉ ra rằng trong khi bố thí mang lại lợi ích cho người thì trì giới không mang đến tai họa cho người.

*- Để chỉ ra sự an lành (giữ giới), ngay sau khi có hành động tích cực (là bố thí).

*- Để chỉ ra nhân thành tựu trạng thái thuận lợi trong kiếp tương lai ngay sau nhân thành tựu tài sản (là bố thí).⁽¹⁾

c- Xuất ly (nekkhamma) được đề cập đến ngay sau giới vì:

*- Xuất ly giúp hoàn thiện việc giữ giới.

*- Để đưa ra những lỗi hành xử trong tâm ngay sau lỗi hành xử tốt qua thân và khẩu.

*- Vô thiên (jhāna) dễ thành tựu với người có giới trong sạch.

*- Để chỉ ra rằng việc thanh lọc những khuynh hướng (āsaya) thấp hèn của một người, qua việc từ bỏ ác, bất thiện của thân - khẩu. Hay qua sự hiểu biết (payoga) sẽ từ bỏ các ý bất thiện trong tâm.

*- Để nêu lên sự từ bỏ các *ám ảnh trong tâm* ngay lập tức sau khi từ bỏ không phạm về thân và khẩu.⁽²⁾

d- Tuệ được đề cập đến ngay sau xuất ly vì:

*- Tuệ giúp cho xuất ly được hoàn thiện và trong sạch.

⁽¹⁾- Bố thí góp phần vào việc có được tài sản, giữ giới thì được tái sanh vào cảnh giới an lạc như cõi người, cõi chư thiên.

⁽²⁾-Giới ngăn ngừa không để phạm các tội về thân và khẩu. Xuất ly loại trừ những ám ảnh về những điều bất thiện trong tâm.

*- Để chỉ ra rằng: khi không có thiền (*jhāna*) thì không có tuệ, vì định là nhân gần của tuệ và tuệ là sự hiển lộ của định.

*- Để chỉ ra “xuất ly dục là nhân gián tiếp của tuệ, vì xuất ly dục là nhân gần của định, định sinh tuệ”.

*- Để chỉ ra rằng “tuệ trực tiếp mang lợi ích đến người qua năng lực thiền định”.

e- Tinh tấn được nêu lên ngay sau tuệ vì:

*- Chức năng của tuệ được hoàn thiện khi có tinh tấn.

*- Để chỉ ra việc làm phi thường của Bồ tát vì lợi ích của chúng sanh, sau khi Ngài hiểu rõ sự trống rỗng (*suññatā*) đối với người nhận lẫn người cho.

*- Để chỉ ra “trí sinh tinh tấn”.

*- Để khơi dậy tinh tấn ngay sau khi cần nhắc cần thận, theo câu nói “Hành động có suy nghĩ cần thận sẽ mang đến kết quả tuyệt vời”.

f- Nhẫn nại được đề cập đến ngay sau tinh tấn vì:

*- Nhẫn nại được hoàn thiện do tinh tấn như nói: “Người có nhẫn nại (chịu đựng), khơi dậy được tinh tấn của mình thì vượt qua khổ cảnh”.

*- Nhẫn nại là vật trang trí của tinh tấn như nói: “Nhẫn nại của người có tinh tấn thì sáng chói”.

*- Để chỉ ra nền tảng “nhân cho định ngay sau nền tảng tinh tấn”, vì loại trừ được sự tinh tấn quá mức, hoặc từ sự suy giảm pháp.

*- Để chỉ ra sự quân bình của người có tinh tấn, người có nhẫn nại sẽ không hoạt động quá sức của mình trong mọi công việc.

*- Để chỉ ra rằng Bồ tát không có tham muốn được tướng thưởng, luôn hành động vì lợi ích của người khác. Không có tham, sân, si khi Ngài quán xét Pháp theo đúng thực tướng.

*- Để chỉ ra rằng Bồ tát phải chịu đựng những khổ nạn do người khác tạo ra, thậm chí khi Ngài hoàn toàn vì lợi ích của người khác.

g- Chân thật được nêu lên ngay sau nhẫn nại vì:

*- Nhẫn nại được hành trì kéo dài nhờ thấy được sự thật.

*- Sự nhẫn nại là chịu đựng những sai trái do người khác gây ra, rồi tiếp đến chỉ ra sự chân thật với lời nói của người khác để giúp họ.

*- Để chỉ ra rằng vị Bồ tát nhờ nhẫn nại mà không bị chao đảo khi chống đối lại những chương ngại, nhờ lời nói chân thật nên không từ bỏ kẻ nghịch.

*- Để chỉ ra sự chân thật giúp tuệ phát triển, nhờ quán xét đến sự trống rỗng của chúng sinh.

h- Quyết định được đề cập đến ngay sau chân thật vì:

*- Chân thật được hoàn thiện nhờ Quyết định. Tránh không làm điều sai; điều tốt được hoàn thiện, khi quyết định của người ấy không bị dao động.

*- Trước tiên chỉ ra sự không dối trá trong lời nói, kể đến chỉ ra sự cam kết không thay đổi lời nói, vì Bồ tát luôn nói chân thật để thực hiện lời nguyện bố thí..., không hề dao động trước bất cứ sự kiện nào.

*- Để chỉ ra rằng “ngay sau tuệ thấy rõ sự thật”, quyết tâm thành đạt các pháp giác ngộ cần thiết (*bodhisambhāra*); với những ai nhận biết “*những pháp cần thiết dẫn đến giác ngộ như thật*” sẽ không do dự khi đối đầu những pháp đối nghịch, mau chóng hoàn thiện những pháp cần thiết này.⁽¹⁾

i- Từ được đề cập đến ngay sau Quyết định vì:

*- Từ làm cho quyết định được hoàn hảo để hành động vì lợi ích của người khác.

*- Để liệt kê hành động vì lợi ích của người khác ngay sau khi quyết định làm điều đó, vì “người quyết định hướng theo những *bodhisambhāra* trú trong tâm Từ.

*- *Hành động vì lợi ích của người khác không nao núng, chỉ khi quyết định vững chắc và có tâm từ (tâm thương mến hay không giận hờn).*

k- Xà được đề cập đến ngay sau Từ vì:

*- Xà làm cho Từ được trong sạch.

⁽¹⁾- Các *bodhisambhāra* chính là các *pāramī* (balamật), được chia làm hai nhóm: *puññasambhāra* (phước báu cần thiết) và *nāṇasambhāra* (trí cần thiết).

*- Để chỉ ra rằng phải giữ được sự điềm tĩnh đối với những hành động sai trái của người khác, và hành động vì lợi ích của người ấy.

*- Đề cập đến sự phát triển tâm Từ, tiếp đến là phát triển phẩm chất có được.

*- Để cho thấy giới tuyệt vời của Bồ tát, tâm luôn vô tư thậm chí với những ai mang điều tốt đến cho Ngài.

Do vậy, nên hiểu sự trình tự của các *pāramī* như đã giải thích.

5- Các đặc tính, chức năng, sự hiền lộ và nhân gần của các *balamật*?

Trước tiên, tất cả các *pāramī* có điểm chung là:

- Đặc tính: Mang lợi ích đến người khác.

- Chức năng: Giúp đỡ người khác, hay không có sự do dự.

- *Hiền lộ*: Mong muốn vì lợi ích của người khác, hay cho chính Bồ tát.

- Nhân gần: Có tâm đại bi (*mahākaruṇā*).

Nói riêng ra thì:

Hoàn hảo trong bố thí là: Tác ý từ bỏ; từ bỏ tài sản, vợ, con, tứ chi và mạng sống. Có tâm Từ và sự khéo léo (*kosalla*).

Hoàn hảo trong giới là: Hành động tốt trong thân - khẩu, có tâm từ và thiện xảo. Theo định nghĩa, đó là

tránh làm những điều không nên làm, tác ý làm những điều nên làm...

Hoàn hảo trong xuất ly là: Tác ý từ bỏ dục lạc và sinh hữu; có hiểu biết về những gì không hài lòng vốn có; có tâm Từ và khéo léo.

Hoàn hảo trong tinh tấn là: Hành động thân, lời nói và ý vì lợi ích của người khác, có tâm Từ và khéo léo

Hoàn hảo trong nhẫn nại là: Chịu đựng sự nguy hại do chúng sinh mang lại và các hành. Hay tác ý “chịu đựng” xuất hiện nơi tâm với phương thức như vậy, trong khi đó sự vô sân chiếm ưu thế, có tâm Từ và khéo léo.

Hoàn hảo trong chân thật là: Không dối trá trong lời nói, được phân tích thành tránh né lời không thật, tác ý chừa bỏ nói dối ... có tâm Từ và khéo léo.

Hoàn hảo trong quyết định là: Quyết định vững chắc với việc làm có lợi ích đến người mình hay người khác, có tâm Từ và khéo léo. Hay đó là tác ý xuất hiện trong tâm với phương thức ấy.

Hoàn hảo trong Từ là: Mong muốn vì lợi ích và hạnh phúc của thế gian, có từ và khéo léo. Theo định nghĩa, đó là lòng nhân từ.

Hoàn hảo trong Xả là: Thái độ vô tư với những chúng sinh và các hành mình mong muốn cùng không mong muốn. Loại trừ sức lôi cuốn và sự ghê tởm, có từ và khéo léo.

Theo những định nghĩa này, các đặc tính, chức năng, sự hiển lộ và nhân gần của các balamật, có thể như vậy:

a- *Bố thí* có đặc tính là sự từ bỏ; chức năng là loại trừ tham luyến với những gì có thể được cho đi; hiển lộ là không bị dính mắc hay có sự thịnh vượng hoặc có sinh hữu tốt; nhân gần là cảnh có thể được từ bỏ.

b- *Giới* có đặc tính là kiềm chế bản thân (*sīlana*); kết hợp (*samādhāna*) và thiết lập (*patitṭhāna*) cũng được xem như là đặc tính của giới.

Chức năng của giới là loại trừ những hành động đồi bại hay chức năng của giới là vô tà; sự hiển lộ là trong sạch giới; nhân gần là có sự hổ thẹn tội lỗi, ghê sợ tội lỗi.

c- *Xuất ly* có đặc tính là thoát khỏi dục lạc và sinh hữu; chức năng là xác minh điều không đáng hài lòng của chúng; sự hiển lộ là thoát khỏi chúng; nhân gần là “có sự tác động (*samvega*)”.

d- *Tuệ* có đặc tính là biết được bản chất thật sự (của chuỗi danh sắc) hay đặc tính hiểu biết trọn vẹn một cách chính xác, giống như người xạ thủ tài giỏi bắn trúng mục tiêu; chức năng làm sáng tỏ cảnh giống như ngọn đèn; sự hiển lộ là không bối rối giống như người dẫn đường trong rừng; nhân gần là định hay *bốn sự thật*.

e- *Tinh tấn* có đặc tính là nỗ lực; chức năng là củng cố cho vững chắc; sự hiển lộ là không hề mệt mỏi; có dịp

để đánh thức sự tỉnh tấn hay có sự tác động (*samvega*) là nhân gần.

f- *Nhẫn nại* có đặc tính là chấp nhận; chức năng là chịu đựng những gì yêu thích và không yêu thích; sự hiển lộ là chịu đựng hay không chống đối; nhân gần là thấy các pháp đúng theo bản chất của chúng.

g- *Chân thật* có đặc tính là không dối trá trong lời nói; chức năng là làm theo thực tế; sự hiển lộ là xuất sắc; nhân gần là trung thực.

h- *Quyết định* có đặc tính là quyết định theo các pháp trợ đạo; chức năng là vượt qua những pháp đối nghịch; sự hiển lộ là không lay chuyển trong nhiệm vụ đó; nhân gần là các pháp trợ đạo.

i- *Từ* có đặc tính thúc đẩy lợi ích (của chúng sinh); chức năng là vì lợi ích của chúng sinh hay chức năng là loại trừ sân; sự hiển lộ là tốt bụng; nhân gần là thấy được khía cạnh tốt của chúng sinh.

k- *Xả* có đặc tính thúc đẩy khía cạnh quân bình; chức năng là nhìn các pháp một cách vô tư; sự hiển lộ là làm giảm bớt sự lôi cuốn và ghê tởm; nhân gần là quán xét thấy rằng tất cả chúng sinh có nghiệp là thai tạng.

Và ở đây nên lưu ý rằng có tâm Từ và khéo léo (*kosalla*) là đặc tính riêng biệt trong đặc tính của mỗi balamật - tức là buông bỏ đối với bố thí...

Với những balamật như bố thí... xuất hiện trong chuỗi tâm của Bồ tát thì luôn có tâm từ và sự khéo léo. Đó là điều làm cho chúng trở thành *pāramī* (balamật).

6- Duyên của balamật là gì?

Trước tiên, duyên của *pāramī* là nguyện vọng (*abhinihāra*) (xem dưới đây) được hỗ trợ bởi 8 đặc tính như vậy:

- Ta sẽ vượt qua những gì phải vượt qua.
- Thoát khỏi những gì phải thoát khỏi.
- Chế ngự được những gì phải chế ngự.
- Bình tĩnh trước những gì phải bình tĩnh.
- An ủi những gì phải an ủi.
- Đạt được níp bàn.
- Làm trong sạch những gì phải làm trong sạch.
- Giác ngộ những gì phải giác ngộ.

Đây là duyên cho tất cả các *pāramī*, không có trường hợp ngoại lệ.

Tám đặc tính để thành tựu được nguyện vọng, hay để được Đức Chánh giác thọ ký là: Là người, là người nam, có nhân, có Đức Phật Chánh giác xuất hiện, xuất gia, đạt được các ân đức cao thượng, thực hiện việc lành cao tột (*adhikāra*) và có chí nguyện mạnh mẽ (Bv. IIA, v. 59).

1'- Ở cõi người (*manussatta*): Nguyện vọng của Bồ tát chỉ được thành tựu khi là nhân loại mà không phải là rồng (*nāga*) hay kim xí điều (*supaṇṇa*)... Tại sao?

Vì những trạng thái khác không tương ứng với trạng thái của Đức Phật (Đức Chánh giác luôn xuất hiện ở cõi nhân loại).

2'- Là người nam (*lingasampatti*): Với những ai là người nhân loại, chí nguyện chi thành tựu khi được làm người nam, không phải là người nữ, thái giám, người trung tính hay người lưỡng tính. Tại sao?

Với lý do nói ở trên (tức là do Đức Phật luôn là người nam) và do không thực hiện được những đặc tính đòi hỏi (trong những trường hợp khác).

Như: “Này các Tỷkhu, không thể có chuyện một người nữ có thể trở thành Phật Chánh Đẳng Giác.” (A. i. 28).

3'- Có nhân (*hetu*): Là thành tựu được các duyên hỗ trợ cần thiết. Thậm chí, chí nguyện chi thành tựu cho người có các duyên hỗ trợ cần thiết, cho những ai thành tựu được nền tảng nhân cần thiết.

4'- Có Đức Phật Chánh giác xuất hiện (*satthāradassana*): Nguyện vọng chi thành tựu khi được Đức Chánh giác đang hiện tiền thọ ký.

Chí nguyện sau khi Đức Phật Nípàn - trước bảo tháp, dưới cội bồ đề, trước ảnh Phật, khi có mặt Đức Phật Độc Giác hay các vị đệ tử của Đức Phật, đều không thành tựu. Tại sao?

Vì người nhận thiếu năng lực cần thiết để được thọ ký.

Chỉ nguyện chỉ thành tựu khi ước nguyện trước mặt các vị Phật Chánh giác vì các Ngài có đủ năng lực thích ứng với sự cao thượng của lời ước nguyện.

5'- *Xuất gia (pabbajjā)*: Sự thọ ký thành bậc Chánh giác trong tương lai chỉ có cho người ước nguyện khi vị ấy bậc xuất gia, đó là vị Tỳkhưu hay vị ẩn sĩ tin vào nghiệp và tác động thiện của nghiệp; Sự thọ ký thành Phật Chánh giác tương lai không có cho người tại gia cư sĩ. Tại sao?

Vì ở tại gia thì không tương ứng với Đức Phật (chính Ngài là bậc xuất gia). Vị Bồ tát (kiếp cuối) chỉ giác ngộ sau khi xuất gia, không phải lúc còn tại gia, do vậy, chỉ có những ai xuất gia, có những phẩm chất thích hợp mới được Đức Chánh giác thọ ký.

6'- *Đạt được những ân đức cao thượng (gūṇasampatti)*: Là thành tựu được các tầng thiền định và các thắng trí (*abhiññā*).

Sự thọ ký chỉ có với bậc xuất gia và vị ấy phải thành tựu 8 thiền chứng (*samāpatti*) cùng 5 thắng trí⁽¹⁾. Tại sao? Vì khi không có những phẩm chất này thì không thể tu tập được các balamật, khi vị ấy có những duyên hỗ trợ cần thiết này, sau khi được thọ ký, có thể tự tu tập các balamật.

(1)- Tám thiền chứng là bốn thiền Sắc giới và bốn thiền Vô sắc giới. Năm thắng trí được thảo luận ngắn gọn trong phần tu tập về tuệ balamật.

7'- *Có sự cống hiến (adhikāra)*: Khi đã có những phẩm chất nói trên, sự thọ ký chỉ có vào thời điểm vị ấy có sự cống hiến mạnh mẽ cho Đức Phật, vị ấy chấp nhận từ bỏ ngay cả chính mạng sống của mình cho Ngài.

8'- *Có ước vọng mạnh mẽ (chandātā)*: Là khao khát thực hiện ước vọng trong sạch này. Người có được những phẩm chất nói trên, phải có mong ước mạnh mẽ, khao khát và duy trì những phẩm chất tốt đẹp của vị Bồ tát; chỉ khi đó ước nguyện của vị ấy mới được Đức Chánh giác thọ ký.

Những ví dụ sau minh chứng cho tầm quan trọng ước vọng mạnh mẽ:

- Nếu vị ấy nghe rằng: “Vị Bồ tát muốn thành tựu ước nguyện Chánh giác, khắp thế gian này toàn là nước, vị ấy phải lội trên đó bằng chính đôi tay của mình để sang bên kia bờ”; vị ấy không cho rằng điều đó thật khó khăn mà còn tràn đầy mong muốn làm được điều đó với ý chí mạnh mẽ, không hề bị lung lay.

- Nếu vị ấy nghe rằng: “Vị Bồ tát muốn thành tựu ước nguyện Chánh giác, là người phải đi khắp thế gian, toàn là than lửa hồng nóng rực bằng chính đôi chân trần, để đến bờ kia”; vị ấy không cho rằng điều đó thật khó khăn mà còn tràn đầy mong muốn làm được điều đó với ý chí mạnh mẽ, không hề bị lung lay.

- Nếu vị ấy nghe rằng: “Vị Bồ tát muốn thành tựu ước nguyện Chánh giác, là người phải bước trên những mũi gươm sắc nhọn phủ đầy khắp thế gian, để vượt đến bờ kia”...

- Nếu vị ấy nghe rằng: “Vị Bồ tát muốn thành tựu ước nguyện Chánh giác, là người phải đi khắp thế gian này, nơi đã trở thành một khu rừng với những dây leo đầy gai, với bụi cây tre cứng, để vượt qua đến bờ kia”...

- Nếu vị ấy nghe rằng: “Vị Bồ tát muốn thành tựu ước nguyện Chánh giác, là người phải chịu hành hình trong địa ngục suốt 4 A tăng kỳ và 100000 kiếp trái đất”; vị ấy không cho rằng điều đó thật khó khăn mà còn tràn đầy mong muốn làm được điều đó với ý chí mạnh mẽ, không hề bị lung lay.

Đó là tầm quan trọng của nguyện vọng mãnh liệt.

Chí nguyện này khởi lên nơi tâm (*cittuppāda*) cùng với 8 yếu tố của người có được tám yếu tố ấy.

Tám yếu tố này có:

- Đặc tính là: Giải quyết đúng đắn để đạt được giác ngộ tối cao.

- Chức năng là: Khao khát: “Ồ, mong sao được chứng đạt giác ngộ tối cao và đem hạnh phúc và an lạc đến cho tất cả chúng sinh”.

- Sự hiển lộ là: Gốc rễ cho các pháp trợ đạo.

- Nhân gần là: Tâm đại bi hay thành tựu được những duyên hỗ trợ cần thiết.

Tám yếu tố này có cảnh “lãnh vực phi thường của chư Phật, một lãnh vực không thể thấu hiểu hết” và “lợi ích của toàn bộ thế giới chúng sinh vô cùng tận”; nên tám yếu tố này được xem là cao thượng nhất, tuyệt vời

nhất và phước báu xuất chúng, có uy lực vô cùng tận, là nguồn cội của tất cả các phẩm chất của vị Bồ tát.

Đồng thời bậc Đại nhân làm tăng trưởng các phẩm chất tốt đẹp của 8 yếu tố ấy, để thành tựu “con đường của bậc Đại giác (*mahābodhiyānapaṭipatti*)”. Ngài chỉ có một con đường, không có con đường nào sai khác được, do vậy Ngài được gọi là *Bodhisattvā* (Bồ tát). Tâm Ngài hoàn toàn gắn liền với việc hoàn tất sự giải thoát của bậc Chánh giác và khả năng của Ngài là để tu tập các pháp trợ đạo.

Vì khi được thọ ký, bậc Đại nhân suy nghiệm đúng đắn tất cả các balamật với tuệ tự hiểu biết rõ ràng, đó là điềm báo trước sự thành tựu Chánh giác trong tương lai. Và tiếp theo các Ngài thực hiện các balamật theo trình tự, như bậc trí *Sumedha* đã làm sau khi được thọ ký.

Tương tự, tâm đại bi (*mahākaruṇā*) và trí thiện xảo (*upāyakosalla*) cũng là duyên cho các balamật.

Ở đây, “thiện xảo” là tuệ biến đổi bố thí (và chín balamật kia) thành các pháp trợ đạo.

Nhờ có tâm đại bi, bậc Đại Nhân tự hiến dâng mình làm việc không ngại nhọc vì lợi ích của người khác mà không quan tâm đến hạnh phúc của chính mình, không lo sợ bất kỳ khó khăn nào.

Và bản chất của các vị ấy là: “Mang lợi ích và hạnh phúc đến cho chúng sinh”, thậm chí vào những lúc chỉ

nhìn thấy, nghe hay tưởng tượng, vị ấy luôn mong chúng sinh được hạnh phúc.

Nhờ tuệ thiện xảo, các vị Bồ tát tự hoàn thiện phẩm chất của một vị Phật.

Nhờ tâm đại bi, Ngài dẫn người khác vượt qua cái khổ, nhờ tuệ thiện xảo Ngài hiểu được cái khổ của người khác.

Nhờ tâm đại bi Ngài cố gắng làm giảm đau khổ của họ, nhờ tuệ thiện xảo Ngài thấu đáo cái khổ.

Nhờ tâm đại bi Ngài chấp nhận khổ, nhờ tuệ thiện xảo Ngài mong muốn chúng đạt níp bàn.

Nhờ có tâm đại bi nên Ngài còn ở trong thế gian, nhờ tuệ Ngài không thích thú thế gian.

Nhờ tuệ Ngài diệt trừ tất cả các dính mắc, nhưng vì tuệ đồng hành với bi nên Ngài không bao giờ ngừng nghỉ trong hành động đem lại lợi ích cho người khác.

Nhờ bi, Ngài thông cảm cho tất cả chúng sinh nhưng do bi đồng hành với tuệ nên tâm Ngài không bị dính mắc.

Nhờ tuệ, Ngài thoát khỏi “Ta” và “của ta”, nhờ bi Ngài thoát khỏi lãnh đạm và chán nản.

Cũng vậy, nhờ tuệ và bi hòa hợp, Ngài trở thành người tự bảo vệ cho mình và bảo vệ cho người khác. Ngài là vị samôn cũng là bậc anh hùng, Ngài không dày vò bản thân và không dày vò người khác, thúc đẩy lợi

ích của chính mình và lợi ích của người khác, là người không sợ hãi và cũng không làm người khác sợ hãi.

Nhờ tuệ Ngài có sự chế ngự khi suy xét về Pháp, nhờ bi Ngài có sự suy xét thế gian và khi suy xét về thế gian, được an ủi về đặc ân đã làm và ban đặc ân cho người khác, không có si và không có tham, hành xử có tuệ và có giới, có các lực và có các nền tảng của tự tin.

Đó là những phương cách đạt được mỗi quả balamật riêng biệt, tuệ và bi là duyên cho các balamật, đồng thời cũng là duyên cho “quyết định”.

Bốn yếu tố - nhiệt tâm, khéo léo, vững vàng và có đạo đức cũng là duyên cho các balamật. Đó là nền tảng để làm cho Bồ tát đạo sanh lên, những yếu tố này được gọi là “*buddhabhūmiyo - Phật vức*”.

Ở đây, “nhiệt tâm” (*ussāha*) có nghĩa là tinh cần, cố gắng đạt được các pháp trợ đạo. “Khéo léo” (*ummaṅga*) là tuệ ứng dụng một cách thông thạo vào các pháp trợ đạo. “Vững vàng” (*avatthāna*) là quyết định, một quyết định không thay đổi. “Có đạo đức” (*hitacariyā*) là phát triển từ và bi.

Ngoài ra, còn có các duyên khác như – khuynh hướng xuất ly, độc cư, vô tham, vô sân, vô si và từ bỏ.

Đối với các vị Bồ tát, Ngài thấy được khổ trong đời sống tại gia và dục lạc; các Ngài có khuynh hướng xuất ly.

Thấy được khổ trong sự đồng hành, các Ngài có khuynh hướng độc cư.

Thấy được khổ trong tham, sân và si, các Ngài có khuynh hướng vô tham, vô sân và vô si.

Thấy được khổ trong tất cả các sinh hữu, các vị Bồ tát có khuynh hướng từ bỏ các sinh hữu.

Do vậy, sáu khuynh hướng này của các vị Bồ tát cũng là các duyên cho các balamật.

Vì các balamật không sinh lên khi không thấy được nguy hiểm của tham, sân, si và sự cao thượng của vô tham, vô sân và vô si.

Khuynh hướng vô tham là tâm hướng về sự từ bỏ tham, vì Bồ tát thấy được sự cao thượng của vô tham.

Khuynh hướng vô sân là tâm hướng về sự từ bỏ sân, vì Bồ tát thấy được sự cao thượng của vô sân

Khuynh hướng vô si là tâm hướng về sự từ bỏ si, vì Bồ tát thấy được sự cao thượng của vô si.

Lại nữa, các vị Bồ tát có sự quán xét sự nguy hại đối với các pháp nghịch của balamật, đồng thời thấy được lợi ích của các balamật, Ngài có khuynh hướng thoát ra các nghịch pháp, đó cũng là duyên để tu tập balamật.

Do thấy được nguy hại của keo kiệt, nên Bồ tát thực hành hạnh bố thí.

Do thấy được nguy hại của phá giới, nên Bồ tát thực hành hạnh trì giới.

Do thấy được nguy hại của dục lạc và đời sống tại gia, nên Bồ tát thực hành hạnh xuất ly.

Do thấy được nguy hại của si và phóng dật, nên Bồ tát thực hành hạnh trí tuệ.

Do thấy được nguy hại của lường biếng, nên Bồ tát thực hành hạnh tinh tấn.

Do thấy được nguy hại của sự không nhẫn nại, nên Bồ tát thực hành hạnh nhẫn nại.

Do thấy được nguy hại của lời nói dối trá, nên Bồ tát thực hành hạnh chân thật.

Do thấy được nguy hại của sự thiếu quyết định, nên Bồ tát thực hành hạnh quyết định.

Do thấy được nguy hại của sân, nên Bồ tát thực hành hạnh Từ.

Do thấy được nguy hại của sự thăng trầm nơi thế gian, nên Bồ tát thực hành từ xuất ly cho đến hạnh xả bỏ.

Khi quán xét được sự nguy hại trong các pháp đối nghịch của balamật và lợi ích khi tu tập pháp balamật. đó là duyên cho các balamật.

Tức là đối với bố thí balamật, nguy hại là keo kiệt và lợi ích là sự từ bỏ... Đây là phương pháp quán xét. Quán xét ra sao?

1- *Bố thí balamật*: Nên quán xét như vậy: “Những tài sản như ruộng, đất đai, vàng thỏi, vàng miếng, gia súc, trâu, gia nhân, con cái, vợ... đem đến thật nhiều

nguy hại cho những ai dính mắc với chúng. Chúng khơi dậy lòng tham nên được nhiều người mong muốn, chúng có thể bị vua tịch thu, bị trộm cắp, bị tranh chấp và có kẻ thù.

Chúng không có thực chất để tự bảo vệ khi phải tranh đấu với người. Khi chúng bị tiêu hoại, sẽ mang đến sầu khổ cho những ai dính mắc với chúng.

Do bị dính mắc với chúng nên tâm bị những cơn cơn của keo kiệt và kết quả là người đó bị tái sinh vào khổ cảnh.

Nói cách khác thì khi từ bỏ được những thứ ấy, là đi được một bước đến sự an toàn. Ta nên từ bỏ chúng một cách vô tư”.

Khi có một người đến hỏi xin vật gì đó, vị Bồ tát thường quán xét: “Người này là bạn thân của ta vì gìn giữ bí mật cho ta”. Hay “người này là thầy ta vì đã dạy ta, ta hãy giúp thầy để trả ân thầy đã dạy ta”.... Đây là cách quán xét với người thân.

Đối với người không thân, Bồ tát quán xét: “người này giúp ta mang tài sản từ thế giới này sang thế giới khác, giống như một ngôi nhà đang cháy, người này giúp ta mang tài sản ra khỏi ngôi nhà đang cháy; cũng vậy thế giới này đốt cháy ta bằng ngọn lửa tham lam, khi ra đi ta chẳng mang theo được gì, người này đang giúp ta mang tài sản sang thế giới khác, người này là bạn đồng hành tốt của ta; người này giúp ta thoát khỏi phiền muộn. Người này là bạn tốt nhất của ta vì giúp ta thực hiện được việc bố thí cao thượng, giúp ta thực hiện

thành tựu được điều cao thượng và khó khăn nhất trong tất cả các điều thành tựu, đạt đến phẩm vị Phật Chánh giác”.

Cách quán xét khác của vị Bồ tát là: “Người đời đã tán thán ta “là bậc hiền nhân”; do vậy ta nên nhận biết điều tán thán một cách đúng đắn”. Hoặc “cuộc đời này có giới hạn, vậy ta nên ban phát rộng rãi, thậm chí khi không được hỏi xin thì ta cũng cho, khi được hỏi ta hãy cho nhiều hơn cái được hỏi”.

Hay: “Những ai có tính cao thượng thường tìm người để cho, nhưng người này tự nguyện đến chỗ ta, người này đến vì phước của ta”. Hay “tặng quà cho người xin sẽ mang lại lợi ích cho ta và người đó”. Hoặc “như ta mong có lợi ích cho chính mình, ta cũng nên mang lại lợi ích cho toàn thế gian”. Hoặc “nếu không có người nào xin thì làm sao ta tu tập được pháp bố thí?”. Hoặc: “Mọi thứ ta có được chỉ để cho người khác”. Hay: “Khi nào người thọ nhận vật thí của ta mà không cần phải hỏi xin ta?” ; “Làm thế nào ta có thể trở nên thân thiết và dễ chịu với những người thọ nhận vật thí? Làm thế nào, người thọ thí thân thiết và dễ chịu với ta? Làm thế nào, sau khi bố thí ta cảm thấy phần chần, hân hoan, tràn đầy hỷ lạc? Và làm thế nào, người nhận vật thí cũng được như vậy? Làm thế nào, sự bố thí của ta có thể trở nên cao quý? Làm thế nào, ta có thể cho mà không cần phải đợi họ xin? Làm thế nào, ta có thể biết được mong muốn trong tâm của họ?”.

Hay Bôttát suy nghĩ: “Có phải ta đã xem tài sản này là của chung chăng? Họ đã đến xin, không cho họ, đó là sự tự lừa đảo lớn đối với ta”. Và: “Làm thế nào, ta có thể lìa bỏ thân thể, ngay cả mạng sống này cho những ai đến hỏi xin ta?”...

Các vị Bôttát thường khơi dậy lòng mong muốn bỏ thí mà không lo lắng khi quán xét: “Điều tốt trở lại với những ai cho đi mà không lo lắng, như cái bumơang (vật khi ném đi tự quay trở lại chỗ người ném - Nd)⁽¹⁾ quay lại chỗ người ném mà không cần người đó điều khiển”.

Lại nữa, nếu người thân hỏi xin cái gì, vị ấy khởi lên sự hoan hỷ khi quán xét: “Người thân hỏi xin ta, ta nên cho để tình thân càng thân”.

Nếu người không thân hỏi xin cái gì, vị ấy khởi lên sự hoan hỷ khi quán xét: “Nếu ta cho, chắc chắn người này sẽ trở thành bạn của ta, nhờ vật thí ta sẽ có được cảm tình của người đó”.

Và nếu kẻ thù hỏi xin cái gì, vị ấy hoan hỷ một cách đặc biệt, khi nghĩ: “Kẻ thù của ta đã hỏi xin, khi nhận được món quà này, chắc chắn người này trở thành bạn của ta, không còn là kẻ thù của ta nữa”.

Vì thế, vị Bôttát khởi lên tâm Từ tâm Bi trước tiên đối với người không thân, kẻ thù, rồi bố thí cho họ như cho người thân.

⁽¹⁾ *Kittika*. Không có nghĩa nào trong từ điển thích hợp với nội dung.

Do năng lực tham ngủ ngầm khởi lên với thân thể, vị mong trở thành Bồ tát nên quán xét: “Này, bậc thiện nhân, có phải người nguyện được giải thoát trọn vẹn chẳng? Vì sao người không dám từ bỏ xác thân này cũng như phước báu có được để giúp đỡ tất cả chúng sinh? Dính mắc với các đối tượng này, giống như dính mắc nơi tầm của voi; do vậy, người không nên dính mắc với điều gì cả”.

Giả sử như có một cây thuốc lớn và ai đó cần gốc thì lấy gốc; ai cần cành non, vỏ, thân, nhánh, lõi, lá, hoa hay quả thì lấy cành non, vỏ, thân... cây thuốc không hề nghĩ: “Họ đang lấy đi tài sản của ta”. Cũng vậy, khi nỗ lực vì lợi ích của thế gian, ta không nên khởi lên những tà ý vi tế nhất về cái thân không trong sạch, đầy đau khổ và bạc bẽo này, cái thân ta nên vì người khác. Và ngoài ra, có sự khác biệt nào giữa các thành phần vật chất bên trong (thân) và các thành phần vật chất bên ngoài (thế gian)? Cả hai đều bị vô thường, phân tán và hủy hoại. “Đây là ta”, “đây là của ta”, “đây là tự ngã của ta”, đó là chuyện tầm phào, gây bối rối. Ta không nên quan tâm đến tay, chân, mắt, thịt của ta nữa, đó chỉ là những vật chất bên ngoài. Thay vào đó, ta nên khởi lên ý nghĩ “hãy để cho những ai thích chúng, hãy lấy chúng đi”.

Khi quán xét như vậy, với quyết tâm giải thoát trọn vẹn, nên không còn bận tâm về thân thể hay mạng sống thì các nghiệp thân, khẩu và ý sẽ dễ dàng được trong sạch đầy đủ.

Khi nghiệp thân, khẩu và ý được trong sạch, vị ấy tu tập đúng đắn và nhờ thiện xảo với được và mất, vị ấy có thể mang lợi ích đến cho tất cả chúng sinh, thậm chí còn to lớn hơn việc từ bỏ các quà tặng vật chất và bố thí sự không sợ hãi và bố thí chánh Pháp.

Đây là phương pháp quán xét về bố thí balamật.

2- Giới balamật: nên quán xét như sau:

- Ngay cả nước sông Hằng cũng không thể rửa sạch được nhơ bẩn của sân, nhưng nước giới thì có thể được.

- Ngay cả gỗ chiên đàn vàng cũng không thể làm giảm đi cơn sốt của tham - sân, nhưng giới thì có thể loại trừ cơn sốt ấy.

- Giới là vật trang sức duy nhất của thiện, hơn cả những đồ trang sức của người thường như vòng cổ, vương miện, hoa tai....

- Giới là mùi hương thơm ngát ngọt ngào hơn cả hương trầm, hương của giới lan tỏa tất cả các hướng và luôn luôn ở khắp nơi; có sức hút thần kỳ, được chư thiên, các bậc *khattiya* (satđêly)... coi trọng.

- Giới là chiếc thang đi đến thế giới chư thiên, đến cõi trời của Tứ Đại Thiên Vương⁽¹⁾..., là phương tiện để đắc thiên và thăng trí; là đại lộ dẫn đến đô thị lớn

⁽¹⁾- Cõi đầu tiên và thấp nhất trong sáu cõi trời Dục giới trong vũ trụ quan của Phật Giáo.

Nípban; là nền tảng giác ngộ cho các vị Thánh Alahán, Đức Phật Độc giác và Phật Chánh giác. Và vì là phương tiện để thành tựu được tất cả những ước nguyện của mỗi người, nên giới vượt trội hơn cây như ý”.

Nên quán xét giới là nền tảng của hỷ và lạc. Vì hỷ lạc sinh lên sau khi quán xét về sự thành tựu giới của chính mình: “Ta vừa làm xong điều trong sạch, ta vừa làm xong điều tốt, tự ta là chỗ trú không sợ hãi”.

Người có giới không lo sợ bị tự chi trích, cũng không sợ bị bậc trí chi trích.

Có giới không bị trừng phạt theo luật hình thế tục trong hiện tại, cũng không bị rơi vào khổ cảnh sau khi chết.

Giới được bậc trí tán thán. Giới là cội rễ cho giải thoát khỏi hối hận, sự hối hận chỉ sinh lên ở người không có giới, khi nghĩ: “Ta phạm phải nghiệp ác, xấu xa và tội lỗi”

Giới là nền tảng của an toàn, là nền tảng của an lạc và là một phương tiện để thành tựu những lợi ích to lớn như ngăn ngừa, không bị mất tài sản....

Tu tập giới được tái sinh vào gia tộc cao quý như *Khattiya* (Sátđêly - giòng vua chúa), người không có giới, sẽ có giòng dõi thấp kém, có nơi tái sinh đau khổ.

Giới cho có tài sản vật chất vì không thể bị trộm cắp, tài sản này theo người đó đến thế giới bên kia.

Giới cho quả báu lớn vì là nền tảng cho thiên định, thăng trí...

Và nhờ giới, chúng sinh có thành tựu quả vị tương ứng của mình⁽¹⁾.

Thậm chí giới còn vượt trội với cuộc sống, vì “sống một ngày có giới còn tốt hơn sống trăm năm không có giới” (Dhp. 110); và sống không tu tập giới (trong đời sống phạm hạnh), xem như chết rồi (tâm linh).

Giới cho sắc đẹp vì giới làm cho người đẹp thậm chí đối với kẻ thù và giới không thể bị tuổi tác hay bệnh tật lấn át.

Giới là nền tảng để làm nổi trội các trạng thái hạnh phúc, giới cho những chỗ ngụ tốt đẹp nổi trội như cung điện, đền đài... và những vị trí cao trong xã hội như vua, hoàng tử hay quan tướng.

Do giới thúc đẩy lợi ích cao nhất của một người và theo người đó đến thế giới bên kia, nên giới là thân quyến tốt nhất, vượt qua cả người thân và bạn bè, thậm chí những ai thân thuộc.

Lại nữa, khi thực hiện nhiệm vụ khó khăn tự bảo vệ mình, giới nổi trội hơn cả đoàn tượng binh, mã binh, xa binh và bộ binh, cũng như với các công cụ khác. Giới vượt trội hơn các câu thần chú, bùa mê, kinh phúc chúc, vì giới phụ thuộc vào chính mình, không phụ thuộc vào người khác và có sức ảnh hưởng to lớn. Do vậy, có nói rằng: “Pháp bảo vệ người hành Pháp” (Trang. 303).

⁽¹⁾- Ám chỉ các tầng thánh quả như: Dự lưu, Nhất lai, Bất lai và Alahán.(Nd)

Khi quán xét như vậy với nhiều phẩm chất cao thượng của giới, sự thành tựu giới chưa thực hiện sẽ được thực hiện và giới chưa trong sạch sẽ được làm cho trong sạch.

Do năng lực của sân ngũ ngầm, nếu các trạng thái đối nghịch với giới như sự ác cảm sinh lên chậm chạp, Bồ tát quán xét: “Người không quyết định chứng đạt Giác ngộ trọn vẹn đủ hay sao? Người phạm giới thì thậm chí còn không thể thành công trong lãnh vực trần thế, còn nói gì đến lãnh vực Siêu thế chứ?. Người nên đạt đến đỉnh cao của giới, vì giới là nền tảng để giác ngộ siêu phàm, tối thắng trong tất cả mọi sự thành tựu. Người nên luôn đối xử tốt, giữ giới hoàn hảo, còn cẩn thận hơn con gà mái bảo vệ trứng của mình.

Hơn nữa, khi giảng Pháp để giúp chúng sinh thành tựu, đạt đến độ chín muồi trong ba phương thức (*yāna*-xem trang 1-2); nhưng lời của người không giữ giới thì không đáng tin cậy, như phương thuốc của vị bác sĩ không cân nhắc loại nào thích hợp với bệnh nhân của mình. Làm thế nào, ta có thể trở nên đáng tin cậy để có thể giúp chúng sinh thành tựu, đạt đến độ chín muồi trong ba phương thức? Ta phải có giới trong sạch.

Làm thế nào, ta có thể chứng đạt thiền, thắng trí, để có thể giúp đỡ người khác và tu tập tuệ balamật? Những điều thành tựu như thiền... không thể đạt được nếu không có giới trong sạch. Do vậy, giới nên được trong sạch hoàn hảo”.

3- *Xuất ly balamật*: Trước tiên, nên nhận thức được sự khổ trong đời sống tại gia theo lời dạy của Đức Phật: “Đời sống tại gia đầy phiền phức, một con đường đầy bụi bặm”... (D. i. 63); thấy được cái khổ trong dục lạc theo câu: “Dục lạc giống như khúc xương”... (M. i. 364) và khổ trong ái dục theo câu: “giả sử như người mượn tiền và làm việc”... (D. i. 63). Đây là phần ngắn gọn.

Nói chi tiết thì nên quán xét các câu kinh như “Đống khổ” (M. i. 83-90) hay “Ví dụ về những con rắn độc” (S. iv. 172-75).

4- *Tuệ balamật*: Nên quán xét các tính chất cao thượng của tuệ như sau:

-Không có tuệ, những balamật như bố thí, trì giới... sẽ không trong sạch và không thể thực hiện được những chức năng tương ứng, ví như không có thân thì cơ thể mất đi vẻ lộng lẫy, không thể làm được những hành động thích hợp. Hay ví như “không có tâm thì các quyền không thể làm được các chức năng của chúng trong các cảnh tương ứng”; cũng vậy, không có tuệ thì các quyền như tín, tấn, niệm, định ... không thể thực hiện được những chức năng của mình.

- Tuệ là nhân chủ yếu để tu tập các balamật khác, vì khi tuệ nhãn mở ra, các vị Bồ tát thậm chí còn cho đi cả chân tay và cơ thể mình mà không hề tán dương mình và chê bai người khác. Giống như những cây thuốc

cho đi mà không phân biệt cách đối xử của người nhận, tâm các Ngài tràn đầy hoan hỷ cả ba thời⁽¹⁾.

- Với tuệ, hành động từ bỏ, sự tinh tấn, sự thiện xảo và sự tu tập vì lợi ích của người khác, đạt được các balamật; mà bố thí vì chính lợi ích của người đó giống như một sự đầu tư.

- Lại nữa, không có tuệ, giới không thể thoát khỏi các ô nhiễm (āsava) như tham, tà kiến, si mê. Do vậy, thậm chí Giới còn không thể được trong sạch, hưởng chỉ các pháp làm nền tảng cho các phẩm chất của vị Phật Chánh giác.

- Chỉ có bậc trí mới nhận biết rõ ràng khổ trong đời sống tại gia, trong dục lạc, trong vòng luân hồi và thấy được những lợi ích của xuất gia, đặc thiên, chứng đạt nípàn; và vị ấy xuất gia sống không nhà, tu tập thiền và hướng tới Nípàn, thiết lập những điều khác ở đây.

- Tinh tấn mà không có tuệ thì không đạt được mục đích mong muốn vì sẽ tác ý sai và thà không khởi lên tinh tấn gì cả còn tốt hơn là làm sai. Nhưng khi tinh tấn có tuệ thì không có gì không thể thực hiện được nếu có các phương thức thích hợp.

- Lại nữa, chỉ có bậc trí mới có thể kiên nhẫn chịu đựng được sự sai trái của người khác, người không có trí thì không. Với người thiếu trí, sai trái của người chỉ làm khiêu khích sự mất kiên nhẫn; còn đối với bậc trí, các vị

⁽¹⁾- Hoan hỷ trước khi cho, trong khi cho và sau khi cho (Nd).

ấy có thể kiên nhẫn và thậm chí còn làm cho sự kiên nhẫn của mình được lớn mạnh hơn.

- Khi hiểu được ba Đế,⁽²⁾ nhân và các pháp đối nghịch thì không bao giờ nói dối với người khác.

- Khi có tuệ, bậc trí có quyết định vững chắc để tu tập tất cả các balamật.

- Chỉ có bậc trí mới thiện xảo trong hành động vì lợi ích của tất cả chúng sinh mà không có sự phân biệt người thân, người không thân và kẻ thù.

- Và chỉ nhờ tuệ thì bậc trí mới thản nhiên đối với sự thăng trầm của thế gian như được, mất, khen chê..., không bị chúng làm dao động tâm.

Theo đó, nên quán xét về các đặc tính cao thượng của tuệ và xem đó là nhân làm trong sạch tất cả các pháp balamật.

Hơn nữa, không có tuệ thì không thành tựu được sự tưởng niệm và giới không trong sạch. Không có giới và sự tưởng niệm thì không thể thành tựu được định và không có định thì thậm chí không thể bảo vệ được lợi ích của chính mình huống chi là vì lợi ích của người khác.

Do vậy, khi tu tập vì lợi ích của người khác, vị Bồ tát nên tự nhắc nhở mình: “Người có nỗ lực để làm

⁽²⁾ - Không có Đế thứ ba là “sự diệt khô”, vị Bồ tát chỉ nhận biết trực tiếp : khô đế, tập đế và bát chánh đạo.

trong sạch tuệ chưa?” Vì qua năng lực của tuệ các bậc Đại nhân có được bốn nền tảng tạo lợi ích cho thế gian, giúp chúng sinh bước vào đạo lộ giải thoát, làm cho các quyền của họ được chín muồi.⁽¹⁾

Lại nữa, nhờ năng lực của tuệ, các vị ấy mới quán xét về các uẩn, các giác quan như mắt, tai..., hiểu rõ ràng các quá trình sinh diệt theo thực tế, đồng thời phát triển các đặc tính tốt đẹp của bố thí, trì giới, xuất gia..., đạt đến đỉnh cao và hoàn thiện pháp học của các vị Bồ tát.

Do vậy, nên tăng cường hoàn thiện tuệ bằng cách xác định các phẩm chất cao thượng của tuệ với nhiều phương thức và các chi phần.

5- Tinh tấn balamật: Nên quán xét như vậy:

- Không có tinh tấn thì thậm chí không thể đạt được sự thành công trong các công việc thế gian, không thể có được kết quả tốt nhất. Nhưng người có nỗ lực không mệt mỏi, không có gì không đạt được.

- Người không có tinh tấn thì không thể cứu mình, còn nói gì đến sự giúp được chúng sinh ra khỏi dòng luân hồi rộng lớn. Thậm chí nếu tinh tấn của vị ấy chỉ ở mức độ vừa phải thì vị ấy sẽ từ bỏ nửa chừng; nhưng có tinh tấn thì có thể hoàn thành được tất cả những gì cần phải hoàn tất, thực hiện được những gì cần phải thực hiện”.

⁽¹⁾- Về bốn nền tảng, hãy xem phần 12.

Nên quán xét hơn nữa về các phẩm chất cao thượng của tinh tấn như sau:

- Thật đúng đắn khi tự mình thoát khỏi khổ luân hồi bằng chính năng lực tinh tấn. Khi còn là kẻ phạm tục, si mê thì khó kềm chế các ô nhiễm (*āsava*), như khó kềm chế đoàn voi điên. Các ô nhiễm này như những tên sát nhân với thanh gươm trần bén nhọn đang chờ ta, chúng tạo ra những ác - bất thiện nghiệp, nơi đến của các ác - bất thiện nghiệp này là vùng khổ cảnh với những cánh cửa luôn mở rộng đang chờ ta. Những ô nhiễm ấy là những người bạn ác, đang ở trong những nghiệp xấu xa ấy, họ xúi giục ta thực hành những nghiệp ác ấy.

Và: “Chỉ có thể thành tựu giác ngộ trọn vẹn mới thoát ra khỏi chúng, điều khó khăn ở đây là gì? Đó là sự tinh tấn.”

6- Nhẫn nại balamật: Nên quán xét như sau:

- Nhẫn nại là vũ khí sắc bén cắt đứt chương ngại sân, giúp người tốt phát triển các phẩm chất cao thượng, vì sân là pháp đối nghịch của tất cả các phẩm chất cao thượng, nhẫn nại thiêu đốt tất cả căn bả của sân.

- Nhẫn nại là vật trang điểm cho những ai có khả năng đánh bại được kẻ thù; là sức mạnh của các Samôn, Bàlamôn; là dòng nước dập tắt ngọn lửa sân; là nền tảng để có danh tiếng tốt; là câu thần chú để khắc chế lời độc ác của kẻ ác.

-Nhẫn nại là biển sâu vì có tính mát lạnh; là bờ biển ngăn chặn nước sôi; là cái chốt khóa chặt cánh cửa dẫn đến khổ cảnh; là cầu thang dẫn đến cõi chư thiên và Phạm thiên; là nơi nương cho các khuynh hướng cao thượng; là sự trong sạch cao tột của thân, khẩu và ý.

Nên củng cố nhẫn nại hơn nữa bằng cách quán xét:

- Những ai thiếu nhẫn nại thì bị khổ sở trong thế gian này và chính họ lại tạo thêm những nghiệp dẫn đến khổ cảnh trong kiếp kế.

- Với những hành động bất thiện của người khác, khiến sự khổ sinh lên nơi thân của ta, khổ này là quả của hạt giống ác nghiệp mà ta đã gieo nên, ta nên nhẫn nại đối với quả xấu của ác nghiệp đã tạo, xem như ta trả được món nợ.

- Nếu không có người làm sai trái thì làm sao ta có thể tu tập pháp nhẫn nại?.

- Dù bây giờ người đó làm điều sai trái nhưng trong quá khứ người đó là người hảo tâm của ta.

- Người làm điều sai cũng là người hảo tâm vì giúp ta có cơ hội để phát triển nhẫn nại.

-Tất cả chúng sinh giống như con ta. Ai lại giận dữ với những hành động bất thiện của chính con mình?

- Người đó làm điều sai trái với ta vì một số căn bã sân còn lại trong ta; ta nên loại trừ căn bã này.

-Như người đó, ta cũng đã tạo nhân cho điều sai trái, do vậy sự khổ sinh lên (ta không nên trách họ).

- Những chuỗi danh sắc đang tạo nên điều sai trái, chuỗi danh sắc khác nhận lại quả xấu của điều sai trái; các chuỗi danh sắc ấy ngay tại sátna này bị diệt đi. Vậy ta giận dữ với ai? sân này khởi lên từ ai? Khi tất cả các chuỗi danh sắc là vô ngã thì ai làm điều sai trái với ai?

Do năng lực của sân ngủ ngầm khởi lên do điều sai trái của người khác, tiếp tục tràn ngập trong tâm thì nên quán xét:

- Nhẫn nại là nhân tốt để giúp đỡ người khác, là điều kiện để trả lại điều sai trái của họ.

- Sự sai trái này làm khổ ta, nhưng lại là duyên cho tín sinh lên (tín nghiệp báo), hỗ trợ cho quyết định và cũng là duyên cho tuệ sinh, vì hiểu được sự bất ổn trong thế gian.

- Đây là bản chất của các quyền khi đối đầu với các cảnh tốt đẹp cùng không tốt đẹp, cảnh hài lòng cùng không hài lòng, cảnh như ý cùng không như ý. Ta có thể không đối đầu với các cảnh không toại nguyện được chăng?

- Người bị sân kiểm soát thì trở nên điên dại và mất trí, vậy tại sao lại trả thù?

- Tất cả chúng sinh được Đức Phật thương mến, như thế họ là con của Ngài. Do vậy, ta không nên giận dữ với họ.

- Khi người làm điều sai trái có những phẩm chất cao thượng thì ta không nên giận dữ với người đó. Và

khi người đó không có các phẩm chất cao thượng thì ta nên đối xử với người đó bằng tâm bi.

- Sân làm giảm danh tiếng và các phẩm chất cao thượng của ta, làm kẻ thù hài lòng, ta trở nên xấu xí, ngủ bất an...

- Sân là kẻ thù thật sự vì đó là nơi xuất phát mọi nguy hại và là kẻ hủy diệt tất cả điều tốt.

- Khi nhẫn nại thì không có kẻ thù.

-Do tạo ra điều sai trái, người sẽ chịu đau khổ trong tương lai, khi nhẫn nại ta không bị đau khổ trong tương lai.

- Kẻ thù muốn ta giận dữ; khi ta chế ngự giận dữ bằng nhẫn nại thì kẻ thù cũng bị ta chế ngự.

-Ta không nên từ bỏ phẩm chất cao thượng của nhẫn nại chỉ vì một chút giận dữ. Sân là đối nghịch và chướng ngại cho tất cả các phẩm chất cao thượng, vì vậy nếu giận dữ thì làm sao ta có thể tu tập được giới, xuất gia ...?

Và khi không có những phẩm chất cao thượng này thì làm sao ta có thể giúp đỡ người khác và đạt đến quả Chánh giác theo đúng lời nguyện của mình.

- Có nhẫn nại thì có định, nhờ có định nên thoát khỏi sự quấy nhiễu ở bên ngoài. Với tâm định, quán xét thấy được các hành là vô thường, khổ, tất cả các chuỗi danh sắc là vô ngã, quán xét Nípàn là chân đế, bất tử, yên tịnh và tối thượng.

Nhờ có định nên hiểu biết được ân đức chư Phật là vô lượng vô biên. Khi đó, có *anulomiyam khantiyam uthito* (thuận thứ nhẫn nại an trụ),⁽¹⁾ thấy rõ điều “ta và của ta” là không thật có, chỉ có chuỗi danh sắc tồn tại, không có ngã hay bất kỳ thứ gì liên quan đến ngã. Chúng sinh diệt theo duyên của chúng, chúng không từ bất cứ nơi nào đi đến cũng không đi đến bất kỳ nơi nào, không có cội trung gian cho chúng.

Và vị Bồ tát chỉ có một con đường dẫn đến giác ngộ, không có con đường nào sai khác, con đường ấy chính là sự nhẫn nại (kinh Pháp cú).

Đây là phương pháp quán xét về nhẫn nại balamật.

7- Chân thật balamật: Nên quán xét như vậy:

-Không có chân thật thì không thể có giới... và không thể tu tập theo ý nguyện. Tất cả các trạng thái bất thiện đều dẫn đến không chân thật.

- Người không chân thật thì không đáng tin cậy và lời của người đó không được chấp nhận trong tương lai.

Nói cách khác, có chân thật thì có nền tảng cho tất cả các phẩm chất cao thượng; với nền tảng là chân thật, người này có thể làm trong sạch và tu tập tất cả các pháp trợ đạo. Không tự đánh lừa mình về bản chất thật

(1)- *Anulomiyam khantiyam uthito*: chỉ trạng thái phát triển thiền quán, tại đó hành giả có thể chấp nhận các sự thật, qua nền tảng là pháp thiền đã thành tựu, nhưng chưa thấu hiểu chúng một cách trọn vẹn bằng tuệ chín muồi. Hãy xem số 6.

sự của danh sắc, người này thực hiện các chức năng của tất cả các pháp trợ đạo và tu tập hoàn tất bồ tát đạo.

8- Quyết định balamật: Nên quán xét như vậy:

- Các pháp balamật sẽ không thành tựu vững chắc nếu không có quyết định thực hành.

- Các pháp balamật sẽ không thành tựu nếu không có quyết định loại trừ pháp đối nghịch của balamật.

- Các pháp balamật sẽ không thành tựu nếu không có quyết định bền bỉ, kiên cường và khi ấy các pháp là nền tảng của sự giác ngộ như bố thí, giới, xuất ly... không sanh lên.

9- Từ balamật: Nên quán xét như vậy:

- Chỉ vì lợi ích của chính mình mà không quan tâm đến lợi ích của người khác, thì không thể thành công trong thế gian này hay được tái sinh an lạc trong kiếp kế; như thế, không có tâm Từ thì làm sao có thể làm cho tất cả chúng sinh thành tựu Nípàn ? Và nếu muốn đưa tất cả chúng sinh đến Nípàn Siêu thế, thì nên bắt đầu mong mỏi họ được thành công.

- Bây giờ ta giúp họ bằng cách vì lợi ích và hạnh phúc của họ, sau đó họ sẽ là những người đồng hành cùng chia sẻ Pháp với ta.

- Không có những chúng sinh này, ta không thể thành tựu được các pháp trợ đạo.

Tâm từ là nhân làm hiển lộ và hoàn thiện tất cả các phẩm chất của Đức Chánh giác, những chúng sinh này là phước điền của ta để gieo trồng những cội rễ trong sạch, là nền tảng mà không một nền tảng nào có thể so sánh được, chúng sinh này là cảnh tốt đẹp đáng kính mến cao tột.

Do vậy, nên đặc biệt khơi dậy tác ý mạnh mẽ vì lợi ích của tất cả chúng sinh. Và tại sao nên phát triển tâm Từ (*mettā*) đối với tất cả chúng sinh? Vì đó là nền tảng cho bi (*karuṇā*)

ā), với tâm thương xót (bi) vô lượng, hoan hỷ sẽ sinh lên khi tạo lợi ích và hạnh phúc đến các chúng sinh khác. Với tâm bi vô lượng thì mong muốn loại trừ sự đau khổ của chúng sinh, sự mong muốn này được chắc chắn và đầy năng lực.

Và tâm đại bi là phẩm chất đầu tiên trong tất cả các phẩm chất của Bồ tát, là nền tảng, là cội rễ, là cao thượng, và là chủ yếu của các phẩm chất tốt đẹp khác.

10- Xả balamật: Nên quán xét như vậy:

- Không có xả thì các nghiệp ác do chúng sinh tạo sẽ dao động trong tâm. Và khi tâm bị dao động thì không thể tu tập các pháp trợ đạo.

- Thậm chí khi tâm mềm đi do lòng từ, không có xả thì cũng không thể làm trong sạch được các pháp trợ đạo và không thể cố gắng hiển các tiêu chuẩn đòi hỏi của phước cùng với quả của chúng để vì lợi ích của chúng sinh.

Hơn nữa, với ước nguyện cùng với quyết định tu tập để hoàn tất tất cả các pháp trợ đạo đều nương vào năng lực của xả. Vì thiếu xả, người có ước nguyện không thể loại trừ điều làm như bản pháp trợ đạo, hay có nhận thức sai lầm về vật thí và người thọ thí.

- Không có xả thì không thể làm trong sạch giới, vì luôn nghĩ về các chướng ngại đối với đời sống và những nhu cầu thiết yếu của người đó.

- Xả giúp hoàn thiện năng lực xuất ly vì nhờ có xả mới vượt qua được sự bất mãn và sự hoan hỷ.

- Xả làm hoàn thiện các chức năng của tất cả các pháp trợ đạo (có tuệ) để quán xét chúng theo nhân.

Tinh tấn được khởi lên quá mức vì không được quán xét bằng xả, nó không thể thực hiện chức năng tinh tấn một cách hoàn hảo.

Nhẫn nại một cách kiên trì chỉ có thể có được khi người đó có xả.

Do phẩm chất của xả, người ấy thấy bản chất thật của chúng sinh hay các pháp hành.

Đối với sự thăng trầm của thế gian, có tâm xả mới có quyết định tu tập các pháp trợ đạo trở nên hoàn toàn vững vàng.

Khi người khác làm những việc sai trái, do không quan tâm đến, vị ấy an trú tâm trong tâm Từ. Do vậy, xả tuyệt đối cần thiết để tu tập tất cả các balamật khác.

Quán xét về xả balamật là vậy.

Vì thế, khi quán xét về sự nguy hại của các pháp đối nghịch và những lợi ích khi tu tập các balamật là duyên của các balamật.

6- Ô nhiễm của balamật là gì?

Nói chung, do tham lam, không sáng suốt (si mê) và hiểu sai (tà kiến) là ô nhiễm (āsava - lậu hoặc) của các balamật.

Nói riêng lẻ thì:

Những suy nghĩ (*vikappa*) sai lầm về vật thí và người thọ thí là ô nhiễm của Thí balamật.

Những suy nghĩ sai lầm về chúng sinh và thời gian là ô nhiễm của Giới balamật.

Những suy nghĩ sai lầm khi hoan hỷ trong dục lạc và sinh hữu; không hài lòng khi chúng giảm xuống là ô nhiễm của Xuất ly balamật.

Những suy nghĩ sai lầm về “ta” và “của ta” là ô nhiễm của Tuệ balamật.

Những suy nghĩ sai lầm làm sinh khởi dã dượi và phóng dật là ô nhiễm của Tinh tấn balamật.

Những suy nghĩ sai lầm về chính mình và những người khác là ô nhiễm của Nhẫn nại balamật.

Những suy nghĩ sai lầm khi tuyên bố thấy những gì chưa thấy, biết những gì chưa biết, nghe những gì chưa nghe... là ô nhiễm của Chân thật balamật.

Những suy nghĩ sai lầm khi nhận thấy những sai sót trong những pháp trợ đạo và giới trong những pháp đối nghịch của chúng là ô nhiễm của Quyết định balamật.

Những suy nghĩ sai lầm, khi bối rối giữa điều nguy hại và điều mang lại lợi ích là ô nhiễm của Từ balamật.

Và những suy nghĩ sai lầm về những điều ưa thích và không ưa thích là ô nhiễm của Xả balamật. Nên hiểu các ô nhiễm là như vậy.

7- Làm trong sạch balamật là gì?

Đó là loại trừ những ô nhiễm do tham, không sáng suốt và hiểu sai.

Vì các balamật trở nên trong sạch và chói sáng khi không bị nhơ bẩn bởi những ô nhiễm như tham, mạn, kiến, sân, tâm ác, bôi nhọ người khác, hống hách, ghen tỵ, keo kiệt, xảo quyệt, đạo đức giả, ngoan cố, kiêu căng, rỗng tuếch, phóng túng và khi không có những suy nghĩ sai quấy về vật thí và người thọ thí...

8- Balamật đối nghịch với pháp gì?

Nói chung, balamật đối nghịch với tất cả ô nhiễm (*āsava*)⁽¹⁾ và các bản chất bất thiện.

Nói riêng ra thì:

⁽¹⁾- Tức là dục lậu, hữu lậu, kiến lậu và vô minh lậu ; chi pháp của dục lậu + hữu lậu là tâm sở tham; của kiến lậu là tâm sở tà kiến; của vô minh lậu là tâm sở si- Nd.

Bố thí đối nghịch với *keo kiệt* như đề cập trước đó.

Hơn nữa, bố thí đối nghịch với tham, sân và si; vì bố thí có vô tham, vô sân và vô si đối với vật thí, người thọ thí và quả của bố thí theo tương ứng.

Giới đối nghịch với tham, sân và si; vì giới loại trừ tính *quanh co và trụy lạc* trong thân hành, khẩu hành...

Xuất ly đối nghịch với ba ô nhiễm (tham, si và kiến), vì không *bị chìm đắm trong dục lạc*, không làm hại người và sự tự hành xác.

Tuệ đối nghịch với ba ô nhiễm, như khi tham tạo ra *sự mù mờ*... , thì tuệ lại khôi phục lại tầm nhìn...

Tinh tấn đối nghịch với ba ô nhiễm và *lười nhát*; khi khơi dậy cách làm đúng đắn để thoát khỏi dã dượi và phóng dật.

Nhẫn nại đối nghịch với ba ô nhiễm và *sân*; khi chấp nhận điều ưa thích hay điều không ưa thích và sự trống rỗng.

Chân thật là pháp đối nghịch của ba ô nhiễm; vì diễn tiến theo sự thật, dù người khác có giúp hay làm nguy hại.

Quyết định là pháp đối nghịch của ba ô nhiễm; vì sau khi từ bỏ *những thăng trầm của thế gian*, quyết định vẫn không thay đổi khi tu tập các pháp trợ đạo theo cách đang làm.

Từ là pháp đối nghịch của tham, sân và si do xa lánh khỏi những chương ngại sân.

Và Xà là pháp đối lập của tham, sân, si khi loại trừ sự thích thú và kinh tởm đối với những cảnh ưa thích hay không ưa thích tương ứng và cân bằng tâm trong nhiều hoàn cảnh.

9- Thực hành balamật như thế nào?

a- *Bố thí balamật*: Được tu tập trước tiên để mang lại lợi ích cho chúng sinh theo nhiều cách; tức là từ bỏ hạnh phúc, tài sản, thân thể và cuộc sống của chính mình cho người khác; xua tan đi nỗi sợ hãi của họ và hướng dẫn họ theo pháp.

Ở đây, bố thí có ba theo cảnh bố thí: Bố thí tài sản (*āmisadāna*), bố thí không sợ (*abhayaadāna*) và bố thí pháp (*dhammadāna*).

1- *Bố thí tài sản*. Tài sản này có hai loại: Bên ngoài và bên trong.

- *Vật thí bên ngoài* có 10 là: vật thực, nước uống, y phục, xe cộ, vòng hoa, nước thơm, thuốc bôi, chỗ nghỉ, chỗ ngụ và đèn.

Lại nữa, những vật thí này đa dạng khi phân tích mỗi loại ra thành những thành phần của nó như vật thực thì có vật thực loại cứng, loại mềm...

Vật thí bên ngoài cũng có thể có sáu khi phân tích theo cảnh (*ārammaṇato*): sắc, âm thanh, mùi, vị, xúc và cảnh pháp.

Các cảnh của giác quan như cảnh sắc đối với mắt lại đa dạng, như màu xanh, vàng, đỏ... cảnh thính đối với tai thì, âm thanh du dương, ồn ào, chói tai...

Vật thí bên ngoài cũng đa dạng theo giá trị và tài sản khác nhau như đá quý, vàng, bạc, ngọc trai, san hô...; đồng ruộng, vườn...; nô bộc, bò, trâu...

Khi bố thí là vật thí bên ngoài, bậc Đại nhân bố thí bất kỳ thứ gì cần thiết cho những ai cần đến . Thậm chí Ngài còn bố thí khi chưa được xin khi tự biết rằng có ai đó cần đến thứ này, thứ này và Ngài bố thí nhiều hơn cả số lượng lẫn chất lượng khi được xin.

Ngài bố thí một cách hào phóng, không hề keo kiệt, Ngài bố thí thích hợp, không phải là không thích hợp với người cần vật thí. Ngài bố thí không mong chờ nhận lại điều gì.

Và khi không đủ để bố thí cho tất cả mọi người, Ngài phân chia công bằng bất kỳ thứ gì có thể chia được, nhưng Ngài không bao giờ bố thí những gì gây nguy hại cho người khác như vũ khí, chất độc, chất say...

Ngài cũng không bao giờ bố thí những trò tiêu khiển gây nguy hại và làm cho phóng túng. Ngài không bố thí những vật thực hay thức uống không thích hợp cho người bệnh, thậm chí khi người đó hỏi xin. Và những gì tuy thích hợp nhưng quá độ, Ngài không bố thí.

Lại nữa, khi được hỏi xin, Ngài bố thí cho gia chủ những gì thích hợp với gia chủ, bố thí đến các vị tỳkhưu

những gì thích hợp với các vị ấy. Ngài cúng dường đến mẹ, cha, bố thí đến người thân thuộc, họ hàng, bạn bè đồng môn, vợ, con, gia nhân và người làm công mà không gây nguy hại cho bất kỳ ai.

Khi hứa một vật thí hào hạng, Ngài không coi đó là vật hào hạng nữa.

Ngài không bố thí để có được sự kính trọng, danh tiếng hay mong nhận lại được gì, hay cũng không mong muốn có quả gì khác ngoài sự giác ngộ tối cao.

Ngài không bố thí khi ghê tởm vật thí đó hay ghê tởm những ai hỏi xin. Ngài không bố thí vật bỏ đi, thậm chí với những người thô lỗ hay những người nhục mạ Ngài; Ngài bố thí với sự cẩn trọng, trong sáng và đầy tâm Từ.

Ngài không bố thí với niềm tin vào đấng siêu nhiên mà Ngài bố thí với niềm tin vào nghiệp báo. Khi bố thí, Ngài không làm người hỏi xin bị đau khổ khi bắt người đó phải đánh lễ Ngài...; trái lại, Ngài bố thí để không làm cho người khác đau khổ. Ngài không bố thí để lừa dối hay làm hại người; Ngài bố thí chỉ với tâm không ô nhiễm.

Ngài không bố thí với những lời mắng chửi hay khó chịu, mà Ngài bố thí với những lời dễ mến, êm dịu và nụ cười trên gương mặt.

Bất kỳ khi nào khi tham với cảnh riêng biệt sinh khởi do giá trị cao và sự xinh đẹp của cảnh đó, do đồ cổ hay do dính mắc cá nhân, Bôtát nhận ra được tâm tham

của mình, Ngài nhanh chóng loại trừ tham, tìm người thọ thí và cho đi.

Và nếu có cảnh có giá trị giới hạn mà có thể bố thí và người cần đến nó thì ngay tích tắc Ngài bố thí vật đó, tôn trọng người đó dù người đó là một vị samôn không nổi tiếng.

Khi được hỏi xin con cái, vợ, nô lệ, người làm công và gia nhân, bậc Đại nhân không bố thí khi họ chưa mong muốn đi, khiến họ phải đau khổ. Khi họ muốn đi và hoan hỷ thì Ngài bố thí họ.

Nhưng nếu biết rằng những người hỏi xin là phi nhân – yêu tinh, ma quỷ hay người độc ác thì Ngài không bố thí. Cũng vậy, Ngài sẽ không bố thí quốc độ của mình cho những người muốn gây nguy hại, đau khổ hay phiền muộn cho thế gian, nhưng Ngài bố thí cho người tốt, người bảo vệ thế gian bằng Pháp.

Trước tiên, đây là cách tu tập bố thí vật thí bên ngoài.

Nên hiểu vật thí bên trong theo hai cách. Như thế nào?

Ví như người vì vật thực và quần áo nên tự nguyện làm nô lệ cho người khác, hay *phục vụ* người khác; cũng vậy, vì mong muốn an lạc và lợi ích cao tốt cho tất cả chúng sinh, mong muốn tu tập bố thí balamật với tâm định hướng, tầm cầu giác ngộ, Bậc Đại nhân giao mình cho người khác, phục vụ người khác.

Bất kỳ tay chân hay bộ phận cơ thể mình mà người khác cần như: Mắt, tay, máu... Ngài bố thí cho những người cần mà không run sợ hay co mình lại. Ngài không dính mắc với chúng và không chùn bước khi bố thí cho người khác, Ngài xem chỉ thể mình như vật thí bên ngoài.

Bậc Đại nhân từ bỏ vật thí bên trong theo hai cách; vì sự hoan hỷ của người khác hay thực hiện những mong muốn của người xin bằng sự thông thạo của chính mình.

Về vấn đề này, Ngài hoàn toàn hào phóng và nghĩ: “Ta sẽ giác ngộ mà không dính mắc”. Nên hiểu bố thí vật thí bên trong là như vậy.

Ở đây, khi cho vật bên trong, Ngài chỉ bố thí những gì mang lại lợi ích cho người nhận. Bậc Đại Nhân không bố thí chính cơ thể, chân tay và bộ phận trên cơ thể mình cho Ma vương hay cho những phi nhân đồng hành với Ma vương và nghĩ: “Mong điều này không làm cho chúng bị nguy hại”.

Ngoài ra, Ngài không bố thí cho những ai bị Ma vương hay tùy tướng của Ma vương sai khiến, không bố thí cho người điên. 95

Nhưng khi được những người khác xin thì Ngài bố thí ngay lập tức vì hiếm có yêu cầu như vậy và khó có vật thí như vậy.

2'-*Bố thí không lo sợ*: Là bố thí sự bảo vệ cho chúng sinh khi họ bị vua, trộm, cướp, kẻ thù, sư tử, hổ,

những thú dữ hoang khác, rồng, yêu tinh, ngạ quỷ, phi nhân... làm cho lo sợ.

3'- *Bố thí pháp*: Là bài pháp không bị sai lạc về Pháp mà được thuyết với tâm không ô nhiễm; đó là chỉ dẫn có phương pháp lối hành thiện trong kiếp hiện tại, trong kiếp kế và giải thoát.

Bằng cách thuyết pháp như vậy, những ai chưa gia nhập vào giáo pháp Đức Phật sẽ gia nhập, trong khi những ai đã gia nhập thì đạt đến độ chín muồi. Đây là phương pháp: nói ngắn gọn thì vị ấy thuyết pháp về bố thí, trì giới, cõi chư thiên, sự ô nhiễm trong dục lạc và lợi ích khi từ bỏ được.

Chi tiết hơn thì với những ai có tâm hướng đến giác ngộ, vị ấy thuyết pháp để thiết lập và làm trong sạch tâm (trong quá trình hướng đến mục đích của họ) bằng cách giảng về những phẩm chất cao thượng của những chủ đề thích hợp như sau: xuất gia, giữ giới, phòng hộ các căn, ăn uống có điều độ, tinh thức, 7 điều thiện⁽¹⁾; tu tập thiền chỉ (*samatha*) với 1 trong 40 đề mục; tu thiền quán với những cảnh quán xét về thể nhơ bẩn của thân xác; bày giai đoạn trong sạch được thành tựu đầy đủ (*sammattagahana*), 3 loại minh (*vijjā*); sáu

(1)- Là thân có 3: Không sát sanh, không trộm cắp, không tà hạnh trong dục lạc; khẩu có 4: Không nói dối, không nói hung dữ, không nói đâm thọc, không nói vô ích - Nd.

thắng trí (*abhiññā*), bốn vô ngại giải (*paṭisambhidā*) và sự giác ngộ của một vị đệ tử.⁽¹⁾

Cũng vậy, với những ai có tâm hướng đến sự giác ngộ của các vị Phật Độc giác và Phật Chánh giác thì vị ấy thuyết pháp để thiết lập và làm trong sạch tâm theo hai phương hướng: Hướng đến quả vị Độc giác và hướng đến quả vị Chánh giác; bằng cách giảng về sự vĩ đại trong năng lực của các vị Phật ấy, giải thích bản chất, đặc tính, chức năng... riêng biệt trong thập độ trong ba giai đoạn.

Do vậy, Bậc Đại nhân bố thí pháp đến cho chúng sinh.

Khi bố thí sắc pháp, Bậc Đại Nhân bố thí vật thực với ý nghĩ: “Với vật thí này, mong cho chúng sanh có

⁽¹⁾-Bảy giai đoạn trong sạch (thất tịnh) được đề cập đến trong *Rathavinīta Sutta* (M. 24) (kinh trạm xe trong Trung bộ kinh) và được giải thích chi tiết trong *Visuddhimagga* (thanh tịnh đạo). “Hướng đúng đắn” là đạo siêu thế chứng đạt Nípàn; theo hướng này thì gắn liền với việc giác ngộ và giải thoát cuối cùng mà không đảo ngược được.

Ba loại mình là: Nhớ lại các kiếp quá khứ (túc mạng minh), tuệ thấy được sự sinh diệt của chúng sinh (sinh tử minh) và tuệ đoạn trừ được các ô nhiễm (*āśava*).

Sáu thắng trí (*abhiññāṇa*) là: Năm thắng trí phàm và trí đoạn trừ được các ô nhiễm. Năm thắng trí phàm lanhư tại tr. 51; thắng trí thứ sáu là đoạn trừ các lậu hoặc.

Bốn vô ngại giải (*paṭisambhidā*) là: nhận thức được nghĩa, pháp, từ nguyên và biện tài (*uttha, dhammam nirutti, paṭibhāna*).

được tuổi thọ, sắc đẹp, hạnh phúc, sức mạnh, thông minh và quả an lạc tối thắng”.

Ngài bố thí nước uống, mong muốn làm giảm cơn khát các ô nhiễm dục lạc; bố thí y phục để có tầm, quý và thân thể có màu da vàng trong sáng (của vị Phật); bố thí xe cộ để đạt được các phương thức sức mạnh siêu nhiên và an lạc Nípàn; bố thí hương thơm để tạo hương thơm ngọt ngào của giới; bố thí tràng hoa và thuốc bôi để tạo vẻ đẹp trong các phẩm chất của Đức Phật; bố thí chỗ ngồi để tạo chỗ ngồi trong cung điện giác ngộ; bố thí chỗ ngụ để tạo nơi nghỉ ngơi của bậc Chánh giác.

Vì bố thí chỗ ngụ nên vị ấy trở thành nơi nương tựa của chúng sinh; vì bố thí đèn nên vị ấy có thể đạt được 5 nhân.⁽²⁾

⁽²⁾-*Năm nhân là:- Mắt thường (mamsacakkhu), cơ quan thị giác. Đối với Đức Phật mắt thường của Ngài còn có nhiều năng lực hơn cả mắt của người bình thường.*

- *Thiên nhãn (dibbacakkhu), vị ấy thấy được các chúng sinh sinh diệt theo nghiệp của mình qua tất cả các cõi sống.*

- *Tuệ nhãn (paññacakkhu), vị ấy thấy được tất cả các chuỗi danh sắc với các đặc tính chung và riêng biệt của chúng và các phương thức tiếp diễn mà theo đó chúng phải gánh chịu.*

= *Pháp nhãn (dhammacakkhu), vị ấy thấy rõ các pháp cùng các đặc tính, chức năng, sự hiển lộ và nhân gần của chúng, đồng thời thấu triệt được bản chất vô thường, khô và rỗng không của chúng.*

- *Phật nhãn (buddhacakkhu) mà theo đó vị ấy thấy được khuynh hướng và tâm tính của chúng sanh cũng như là thấy*

Ngài bố thí hương nên Đức Phật có mùi hương lan rộng xung quanh nơi ngụ cùng nơi thân; bố thí âm thanh nên Đức Phật có giọng nói như Phạm thiên; bố thí vị nên Đức Phật được thể gian quý trọng; bố thí xúc nên Đức Phật có được sự tạo nhả.

Bố thí thuốc trị bệnh vì vậy sau này Ngài có thể bố thí trạng thái bất tử Nípàn. Ban tự do cho gia nhân vì vậy Ngài giải phóng chúng sinh thoát khỏi giam cầm của các ô nhiễm (*āsava*). Bố thí những trò tiêu khiển và hoan hỷ có tâm có quý để tạo sự hoan hỷ với chánh Pháp.

Ngài bố thí chính con cái mình để có thể nhận tất cả chúng sinh là con, khi đưa họ tái sinh vào nơi cao quý. Ngài bố thí vợ để có thể trở thành chủ nhân của toàn thể gian. Ngài bố thí vàng, đá quý, ngọc trai, san hô... để thành tựu các đại nhân tướng (đặc tính trên cơ thể Đức Phật) và bố thí nhiều cách đẹp khác nhau để có được những tướng phụ xinh đẹp.⁽¹⁾

Ngài bố thí châu báu để có được vật báu là chánh Pháp; bố thí quốc độ để trở thành vua của Pháp; bố thí tự viện, vườn, ao, bụi cây để chứng thiên...; bố thí chân mình để đến gần thêm giác ngộ với đôi bàn chân có vết cào xe; bố thí đôi bàn tay để có thể đưa bàn tay Chánh

được sự chín muồi trong các căn; và *samantacakkhu*, mắt giác ngộ.

⁽¹⁾-32 đại nhân tướng và 80 tướng phụ trên cơ thể bậc Đại nhân.

pháp ra giúp đỡ chúng sinh vượt qua bốn dòng nước xoáy ⁽²⁾; bố thí tai, mũi... để đạt được các quyền là tín...; bố thí mắt để có được mắt giác ngộ; bố thí thịt và máu với suy nghĩ: “Mong cho cơ thể ta trở thành các cách sống của tất cả chúng sinh! Mong cho cơ thể ta mang đến lợi ích và an lạc cho tất cả chúng sinh mọi lúc, thậm chí khi thấy được, nghe được, hồi tưởng lại hay chăm sóc ta!” Và Ngài bố thí đầu mình để trở thành cao tột trong toàn thể gian.

Do vậy, khi bố thí, bậc Đại nhân không bố thí mà không có suy nghĩ, không gây đau khổ cho người khác, không sợ hãi, có hồ thẹn với tội lỗi, có ghê sợ với tội lỗi, không la mắng người cần vật thí.

Khi có cái gì tuyệt hảo, Ngài không bố thí như nó là đồ tuyệt hảo. Ngài không bố thí rồi tự khen mình và chế nhạo người khác. Ngài không bố thí để mong nhận quà, không ghê tởm người xin, bố thí có sự cân nhắc. Dĩ nhiên là Ngài bố thí một cách kỹ lưỡng, bằng chính tay mình, vào thời điểm thích hợp, có cân nhắc, không hề phân biệt đối xử, hoan hỷ trong cả ba thời. ⁽³⁾

Khi bố thí, Ngài không hề hối hận sau đó. Ngài không kiêu ngạo hay khúm núm đối với người thọ thí mà đối xử hòa nhã. Rộng rãi và hào phóng, Ngài còn bố thí thêm (*saparivāra*). Khi bố thí vật thực, Ngài nghĩ: “Ta sẽ bố thí vật thực này, rồi còn bố thí thêm nữa”, rồi

(2)- Bốn dòng nước là ái dục, ái hữu, tà kiến và si.

(3)- “Ba thời” là trước khi thí, trong khi thí và sau khi thí.

Ngài bố thí thêm y phục hay các vật dụng khác. Cũng vậy, khi bố thí y phục, Ngài nghĩ: “Ta sẽ bố thí y phục này và còn bố thí thêm nữa”, rồi Ngài bố thí thêm vật thực... Tương tự như vậy, khi bố thí xe... Và khi bố thí các cảnh của giác quan như cảnh sắc, Ngài cũng bố thí thêm cảnh của giác quan khác.

Thực hiện việc bố thí như vậy là Ngài cống hiến vì lợi ích và hạnh phúc của toàn thể gian và vì sự giải thoát của bậc Chánh giác không hề lay chuyển. Ngài cống hiến để thành tựu ước nguyện không mệt mỏi (vì điều thiện), định, thiện xảo, tuệ và giải ‘hoát không mệt mỏi.

Khi tu tập bố thí balamật, Bậc Đại nhân quán đặc tính vô thường đối với đời sống và tài sản, Ngài xem đó như là vật chung của nhiều người một cách liên tục và luôn khơi dậy tâm Từ to lớn đối với chúng sinh. Như ngôi nhà bị cháy, người chủ mang tất cả những tài sản có giá trị thiết yếu và chính mình ra khỏi nhà, không để lại bất kỳ thứ gì quan trọng, cũng vậy, bậc Đại nhân bố thí nhiều, không phân biệt và không lo lắng.

Đó là phương pháp tu tập bố thí balamật.

b-Tu tập giới balamật. Do bậc Đại nhân mong muốn tô điểm cho chúng sinh bằng giới của bậc Chánh giác, khi bắt đầu, Ngài phải làm trong sạch giới của mình trước.

Ở đây, giới được làm cho trong sạch theo 4 cách:

- Làm trong sạch các khuynh hướng (xấu) trong nội tâm(*ajjhāsayavisuddhi*).

- Thọ giới (*samādāna*).
- Không vi phạm (*avittikamana*).
- Theo trạng thái tự nhiên (*paṭipākatikaraṇa*).

Với những ai có tư tưởng hướng thượng thì tự nhiên chán ghét điều ác, làm trong sạch các khuynh hướng xấu của chính mình và khơi dậy sự hổ thẹn tội lỗi (tàm) ở bên trong.

Người có sự suy xét về thế gian vượt trội thì sợ điều ác, làm trong sạch lối hành xử của mình bằng cách thọ giới từ người khác và khơi dậy sự ghê sợ tội lỗi (quý) bên trong.

Cả hai điều này, giúp giới được trong sạch do không vi phạm (*avittikamana*).

Nhưng nếu do hay quên, đôi khi họ phá giới, khi đó nhờ có tàm và quý họ nhanh chóng chỉnh sửa bằng thói quen thích hợp.

Giới có hai là giữ giới (*vāritta*) và thực hiện giới (*cāritta*).

Giữ giới. Sau đây là một phương pháp mà theo đó giữ giới được trong sạch.

Vị Bồ tát nên có tâm Từ - tâm Bi đối với tất cả chúng sinh để không cảm thấy oán giận bất kỳ ai, thậm chí là trong mơ. Do cố gắng để giúp đỡ người khác, Ngài không còn biến thù tài sản của người khác như giữ nợ rắn độc.

Nếu là vị tỳkhưu, Ngài sống trong sạch, tránh bày chương ngại của dục (A. iv. 54-56), không nói chuyện thông dâm.

Nếu là gia chủ, Ngài không bao giờ khơi dậy bất kỳ một tư tưởng tham vợ của người khác. Khi nói, lời của Ngài luôn chân thật, mang lại lợi ích, thân thiện, đồng thời lời của Ngài có suy nghĩ và liên quan đến pháp. Tâm Ngài không có tham dục, sân và tà kiến; Ngài luôn có tuệ làm chủ nghiệp, có tín, quý kính các vị Samôn và Bàlamôn đạo sĩ tu tập đúng đắn.

Do tránh những điều bất thiện cùng nghiệp bất thiện dẫn đến bốn khổ cảnh hay bị đau khổ trong vòng luân hồi; do hướng về điều thiện dẫn đến nghiệp thiện đưa đến cõi trời và giải thoát qua việc làm trong sạch giới, nên nguyện vọng của bậc Đại nhân vì lợi ích và hạnh phúc của chúng sinh được thành tựu.

Chính theo cách được hình thành, giới balamật của Ngài được tu tập, đó là bản chất của Ngài.

Do không làm cho người khác đau khổ (giết hay đánh đập chúng sinh khác...), Ngài bố thí sự không sợ hãi đến tất cả chúng sinh, nên Ngài hoàn thiện thiện tâm Từ không khó khăn, không bị chương ngại, thụ hưởng 11 lợi ích của tâm từ (A. v. 342). Ngài mạnh khỏe và tráng kiện, có tuổi thọ, được nhiều hạnh phúc, có

những đặc tính nổi bật và loại trừ khuynh hướng (*vāsanā*) sân.⁽¹⁾

Cũng vậy, do không lấy của không cho, tài sản của Ngài không thể bị hủy hoại do nước, lửa, trộm, vua quan chiếm đoạt và bị người thừa tự hủy hoại.

Do không sai quấy trong dục, Ngài không bị người khác nghi ngờ, là bậc thân thiện, đáng tin và thành công; ngoài ra, do có khuynh hướng từ bỏ dục lạc nên trừ diệt được tham tiềm tàng (*anusaya* – tùy miên).

Do từ bỏ sự sai quấy trong dục nên Ngài không dễ bị kích động, an tịnh thân tâm, không bị chúng sinh nghi ngờ; danh tiếng tốt của Ngài được lưu truyền. Do

(1)- Về *vāsanā*, chú giải *Udāna* có ghi: “*Vāsanā* là những khuynh hướng riêng biệt đối với các hành động tồn tại như ảnh hưởng tiềm năng mà được tạo nên qua các lậu hoặc phát huy từ xa xưa không có bắt đầu. Thậm chí trong chuỗi tâm của những vị không có lậu hoặc (tức là các bậc Alahán), các chuỗi tâm có chức năng như là nguồn gốc cho lỗi ứng xử tương tự như lỗi ứng xử tiếp theo trong khi các lậu hoặc còn chưa bị bỏ rơi.

Đối với các vị Phật Chánh giác, nhờ tu tập nhờ chú nguyện ban đầu, loại trừ các lậu hoặc cùng với trừ ngại của tuệ, *vāsanā* không còn trong chuỗi tâm của các Ngài. Nhưng đối với các vị Alahán Thỉnh Văn và các vị Phật Độc Giác, các Ngài loại trừ các lậu hoặc mà không loại trừ chướng ngại của tuệ, nên *vāsanā* vẫn còn”. Ví dụ cô điển về điều này là trường hợp của Đại Đức *Pilindavaccha*, dù là bậc Alahán nhưng vẫn gọi các vị tỳ kheo khác là *vasala* (đê hèn), một từ làm giảm giá trị của người khác, từ này thường được các vị Bàlamôn gọi những ai ở đẳng cấp thấp. Tuy nhiên, Ngài *Pilindavaccha* không dùng từ này do kiêu ngạo hay coi thường người khác, vì các lậu hoặc Ngài đã đoạn trừ sạch, đó chỉ là thói quen trong quá khứ, do Ngài là bàlamôn trong nhiều kiếp quá khứ. Hãy xem *Ud. III. 6* và chú giải.

Ngài không dính mắc với phụ nữ, có khuynh hướng xuất ly, nên thành tựu được những đặc tính cao thượng và trừ diệt được tham tiềm tàng.

Do từ bỏ được ngũ bất thiện nên lời nói của Ngài có quyền lực với người khác. Ngài được xem như là người đáng tin tưởng, người có lời nói luôn được chấp nhận, Ngài thân thiện đối với chư thiên. Mùi của Ngài toát ra mùi hương thơm ngát, thân và khẩu Ngài được bảo hộ. Ngài thành tựu những đặc tính cao thượng và loại trừ được các tiềm tàng và các ô nhiễm.

Do từ bỏ được những lời phi báng nên Ngài có đoàn tùy tùng và những tùy chúng ấy không thể bị chia rẽ hay bị tấn công. Ngài có niềm tin không hề lay chuyển đối với chánh Pháp. Ngài thật là người bạn cực kỳ thân thiện với chúng sinh như thể quen thuộc trong nhiều kiếp quá khứ. Và Ngài không có ô nhiễm.

Do từ bỏ được lời thô ngữ nên Ngài trở nên thân thiết với chúng sinh, tính cách dịu dàng, lời nói ngọt ngào, được kính trọng. Và Ngài phát triển giọng nói có 8 yếu tố.⁽¹⁾

Do từ bỏ được nói vô nghĩa, Ngài trở nên thân thiết với chúng sinh, được tôn kính, kính trọng. Lời của Ngài được chấp nhận và được suy gẫm. Ngài có năng lực và sức ảnh hưởng to lớn, thiện xảo khi trả lời các câu hỏi

⁽¹⁾- Tám tính chất trong giọng nói của Đức Phật: Ngay thật, rõ ràng, có giai điệu, dịu dàng, đầy đủ, truyền đi xa, sâu và vang, không vượt ra khỏi người nghe.

của người khác với sự khéo léo, tạo các cơ hội mang lại lợi ích cho người khác.

Và khi còn là Bồ tát, Ngài có thể trả lời nhiều câu hỏi của chúng sinh, với một câu trả lời, Ngài có thể nói bằng nhiều ngôn ngữ.

Do không khao khát nên Ngài đạt được những gì mình mong muốn và có được bất kỳ tài sản quý giá nào mà Ngài cần. Ngài được các vị vua, quan (*khattiya*) đầy quyền lực kính trọng. Ngài không bao giờ bị kẻ thù đánh bại, không bao giờ bị khiếm khuyết các quyền và trở thành một người không ai sánh bằng.

Do thoát khỏi tâm sân nên Ngài có diện mạo dịu dàng, được kính trọng và do hoan hỷ với lợi ích của người khác nên tự nhiên Ngài được người khác tin tưởng. Ngài có phẩm chất cao quý, ngụ trong tâm từ, có năng lực và sức ảnh hưởng to lớn.

Do thoát khỏi tà kiến nên Ngài có những người bạn tốt. Thậm chí nếu bị gươm nhọn đe dọa, Ngài cũng không làm điều ác. Do là chủ của nghiệp nên Ngài không tin vào đấng siêu nhiên.

Niềm tin của Ngài đối với chánh Pháp thì vững chắc. Ngài tin vào sự giác ngộ của bậc Chánh giác, nên không còn hoan hỷ với sự đa dạng tín ngưỡng bên ngoài, ví như con thiên nga hoàng gia không vui thích trong đồng phân.

Ngài liễu tri được tam tướng (vô thường, khổ và vô ngã) và cuối cùng thành tựu tuệ Chánh giác không thầy

chỉ dạy. Cho đến khi kiếp chót đạt được giác ngộ cuối cùng, sự tái sinh của Ngài cũng nổi bật hơn chúng sinh khác (tái sinh theo ý) và có những thành tựu vượt bậc nhất.

Do vậy, nên xem giới là nền tảng cho tất cả mọi thành tựu, là vùng đất khởi nguồn cho tất cả các phẩm chất của Đức Phật, giới là cội rễ, đứng đầu trong tất cả các phẩm chất của Bồ tát.

Và khi thấy được lợi đặc, kính trọng, danh tiếng như là kẻ thù dưới cái vẻ là bạn, Bồ tát càng cần mẫn và triệt để hoàn thiện giới như con gà mái bảo vệ trứng của mình.

Do năng lực của niêm và tinh thức kiểm soát thân và lời nói, phòng hộ các giác quan, làm trong sạch sự nuôi mạng và sử dụng các vật dụng.

Đây là phương pháp tu tập giữ giới.

Tu tập thực hành giới.

Nên hiểu tu tập thực hành giới như sau:

Ở đây, vào lúc thích hợp, Bồ tát thực hành sự tôn kính như: chào, đứng dậy, chào mừng thích hợp và kính trọng những người tốt đáng được tôn kính.

Vào lúc thích hợp, Ngài phục vụ họ, chăm sóc khi họ bệnh; khi nhận được lời khuyên tốt, Ngài cảm kích. Ngài tán thán những phẩm chất cao thượng của bậc có giới và kiên nhẫn chịu đựng lời phi báng của kẻ đối nghịch.

Ngài nhớ đến sự giúp đỡ của người khác, hoan hỷ với phước của người, hồi hướng phước của mình để được giác ngộ cao tột và luôn cần mẫn tu tập các đặc tính thiện. Khi phạm tội, Ngài biết mình phạm và sám hối với bạn đồng môn, sau đó Ngài tu tập điều tốt cho hoàn hảo.

Ngài khéo léo, nhanh nhẹn phục vụ chúng sinh, thực hiện những việc có lợi cho họ. Ngài như người đồng hành tốt của họ, khi chúng sinh bị bệnh dịch..., Ngài chuẩn bị phương thuốc thích hợp.

Ngài xua tan nỗi sầu khổ của những ai bị mất tài sản... Có tính luôn luôn giúp đỡ mọi người. Ngài dùng Pháp ngăn chặn những ai cần ngăn, hướng dẫn họ ra khỏi con đường bất thiện, giúp họ thực hiện điều thiện; bằng pháp, Ngài thôi thúc những ai cần thôi thúc.

Khi được nghe các vị Đại Bồ tát trong quá khứ vì lợi ích và hạnh phúc của chúng sinh, các Ngài thực hành những việc làm khó khăn, đầy năng lực nhất với tâm dũng mãnh, nhờ đó các Ngài đạt đến độ chín muồi trong các pháp trợ đạo dẫn đến giác ngộ thành bậc Chánh giác, vị Bồ tát không bị lo sợ kích động mà quán xét: “Các Ngài chỉ là những người nhân loại, nhưng nhờ phát triển chính mình qua việc tu tập có trình tự mà các Ngài có năng lực đáng khâm phục và hoàn thiện cao nhất các pháp trợ đạo, theo cách đó, ta cũng sẽ tu tập và cuối cùng cũng đạt được trạng thái tương tự”. Khi đó, với sự tinh tấn không mệt mỏi hợp với tín, Ngài tu tập giới...

Lại nữa, Ngài che đậy giới và để lộ những sai lầm của mình. Ngài ít mong muốn, thích độc cư, tách biệt, có khả năng chịu đựng đau khổ và không lo lắng. Với người vênh váo, lỗ mãng, hay thay đổi, hoặc lời nói tán loạn, Ngài vẫn giữ tâm bình thản.

Để tránh tả mạng như mưu mô... Ngài có lối hành xử thích hợp và có nơi ngồi nghỉ thích hợp (để khất thực). Ngài thấy nguy hại trong các lỗi nhỏ nhặt và thực hiện các quy định tự rèn luyện mình một cách mạnh mẽ và cương quyết, không quan tâm đến cơ thể hay mạng sống; thậm chí chỉ là sự quan tâm nhỏ về cơ thể hay mạng sống, Ngài còn không chịu đựng nổi, lập tức Ngài xua tan và từ bỏ nó.

Vậy mỗi quan tâm nào vượt trội hơn trong tâm Ngài? Ngài quan tâm đến các ô nhiễm như giận dữ, ác ý, bất thiện... cố gắng xua tan và từ bỏ chúng.

Ngài không tự mãn với một số thành tựu nhỏ, không dừng bước mà còn cố gắng tiến tới để thành công hơn nữa. Nhờ đó, những thành tựu Ngài đạt được không hề giảm sút hay đình trệ.

Bậc Đại nhân như là người dẫn đường cho người mù khi giải thích cho họ con đường đúng. Đối với người điếc, Ngài đưa ra những dấu hiệu qua điệu bộ chân tay, và theo cách đó thì tạo lợi ích tốt cho họ; tương tự như vậy với người câm.

Với người què Ngài đưa ghế hay xe cộ hay một số loại vận chuyển khác. Ngài cố gắng để người không có niềm tin có niềm tin, người lười biếng được sốt sắng,

những ai không có niệm thì có niệm, những ai có tâm phóng dật thì có định, những ai không có trí thì có trí. Ngài cố gắng xua tan dục lạc, sân hận, dã dượi, co rút, tán loạn tâm, lo âu và sự lưỡng lự của những ai bị những chướng ngại này ám ảnh. Ngài cố gắng xua tan đi những suy nghĩ sai trái về dục lạc hay sân đang ngự trị trong tâm của những bị những ý này khuất phục.

Biết ơn những ai giúp đỡ mình, Ngài kính trọng họ và mang lại lợi ích tương đương hay nhiều hơn thế nữa đến người ấy.

Ngài là bạn đồng hành tốt khi người khác gặp sự không may. Hiểu được bản chất và đặc tính của chúng sinh, Ngài đồng hành cùng với bất kỳ chúng sinh nào cần có Ngài, với bất kỳ cách nào họ cần thiết nơi Ngài; Ngài tu tập cùng với bất kỳ chúng sinh nào cần tu tập với Ngài, với bất kỳ cách tu tập nào cần thiết cho họ; nhưng Ngài chỉ thực hiện những việc ấy với mục đích đưa họ thoát khỏi bất thiện trở về với thiện, không có mục đích khác.

Vì để bảo vệ thiện tâm của người khác, Bồ tát chỉ cư xử theo các cách làm tăng trưởng thiện. Do khuynh hướng mang lại lợi ích cho người khác nên Ngài không bao giờ làm hại họ, chửi mắng, làm nhục họ, khơi dậy sự hối hận trong họ hay xúi giục họ làm những điều không nên làm.

Ngài cũng không đặt mình lên vị trí cao hơn đối với những ai có cách cư xử thấp kém. Ngài không đồng hành, không tiếp cận cũng không dễ được tiếp cận Ngài khi không đúng thời.

Ngài đồng hành với những chúng sinh vào lúc thích hợp ở nơi thích hợp. Ngài không chỉ trích những ai thân thiết với những người khác trước mặt họ, không tán dương những ai họ oán giận. Ngài không thân mật với những ai không đáng tin. Ngài không từ chối lời mời đúng cách, không tiến hành thuyết phục người ngoan cố.

Ngài khuyến khích bằng pháp thoại đến những ai có niềm tin về những lợi ích của niềm tin; tương tự, với pháp thoại Ngài khuyến khích những ai có giới, học nhiều, hào phóng và tuệ, khi nói về những lợi ích của những phẩm chất này.

Nếu có thắng trí, Ngài kích thích (*saṃvega*) những ai có tâm khinh thường những phẩm chất trên, chỉ cho họ thấy sự khổ của những chúng sinh trong địa ngục... Bằng cách đó Ngài tạo ra: niềm tin cho những ai chưa có niềm tin; giới hạnh cho những ai chưa có giới; học nhiều cho những ai thiếu học; bố thí cho những ai keo kiệt; trí tuệ cho những ai thiếu trí.

Ngài đưa họ vào Giáo pháp của Đức Phật và những phẩm chất tốt đẹp được chín muồi. Theo cách đó, ân đức vô lượng từ giới của Bạc Đại nhân tăng không ngừng.

Trong Thanh Tịnh Đạo có giải thích chi tiết khác nhau về giới ở đoạn mở đầu: “Giới là những trạng thái bắt đầu bằng tác ý ở những ai giữ không sát sanh... hay người tu tập các nhiệm vụ”.

Sự khác biệt này được nêu ra ở đây, nên hiểu như sau: “Giới được ghi nhận trong Thanh Tịnh Đạo là ám chỉ những chúng sinh mong muốn giác ngộ Thánh Thinh văn (ám chỉ Bồ tát Thinh văn giác – Nd)”; nhưng ở đây, là nói đến sự tu tập giới của các vị Đại Bồ tát (Bồ tát Chánh giác – Nd), nên giải thích về việc tạo tâm Bi và thiện xảo đối với giới.

Bậc Đại nhân không tạo phước bằng cách tu tập giới để không bị đau khổ trong cõi khổ, để làm vua trong cõi lành, để trở thành minh chủ thống trị thế gian, thành chư thiên, Vua trời Đế Thích, *Māra* (Ma vương), không phải để đạt 3 minh, 6 thắng trí, bốn vô ngại giải, giác ngộ Thánh Thinh văn hay giác ngộ Độc giác Phật. Ngài tu tập giới để trở thành bậc Chánh giác, để tế độ chúng sinh nên giới của Đức Chánh giác không gì so sánh được.

Đây là phương pháp tu tập giới.

c- *Xuất ly balamật*: Là hành động trong sạch của tâm từ bỏ dục lạc và sinh hữu. Xuất ly bắt nguồn từ sự nguy hại, có tâm bi và thiện xảo.

Nên tu tập xuất ly balamật bằng cách nào? Trước tiên là nhận biết được sự nguy hại của dục lạc... theo cách sau:

- Đối với người tại gia thì không có cơ hội nào để thụ hưởng an lạc xuất ly vì: Đời sống tại gia đầy ô nhiễm; vợ và con tạo ra trở ngại cho tự do của người đó;

hiều nghề thủ công, các công việc như nông nghiệp, buôn bán... dẫn đến nhiều rối rắm.

Như giọt mật trét trên lưỡi gươm, dục lạc chỉ đem đến sự hài lòng hạn chế, nhưng tai hại thì nhiều. Chúng như ánh chớp lướt qua, chỉ có thể thụ hưởng xuyên qua tường tượng; chúng như đồ trang sức của người điên; như hố phân được nguy trang; như kẻ khát uống được ít nước trong bàn tay, như vật thực bị thối rửa ở bên trong.

Dục lạc là nhân cho tai họa như cái móc câu với cá tham mồi; là nhân đau khổ ba thời như lửa cháy trên đầu; là sự trói buộc như con khi bị dính keo không thể thoát ra; là kẻ sát nhân nguy trang lương thiện; là nơi nguy hiểm như nguy trong làng của kẻ thù; là vật thực cho các ô nhiễm, là bẫy mồi của *Māra* (Ma vương), là kẻ trợ giúp cho kẻ thù; như lửa cháy ngầm trong hốc cây; đây nguy hiểm như giọt mật trên ngọn cỏ trong hố thăm; làm tăng cơn khát giống như uống nước muối; là cay đắng như thường xuyên dùng những thứ rượu và khó hài lòng như con chó gặm khúc xương khô”.

Khi nhận biết nguy hại của dục lạc theo phương pháp này, Bồ tát suy gẫm về lợi ích của xuất ly với tâm nghiêng về, hướng về an lạc của xuất ly, độc cư và an tịnh.

Do xuất ly được bắt nguồn từ “sự lìa bỏ gia đình, sống không nhà” như vị tỳkhuu, nên Bồ tát xuất gia.

Nếu sống vào thời không có vị Phật xuất hiện trên thế gian, bậc Đại nhân xuất gia theo các vị ẩn sĩ hay

những du sĩ, những người chủ trương học thuyết về nghiệp và tác động của nghiệp.

Nhưng khi Đức Chánh giác xuất hiện trên thế gian, bậc Đại nhân chỉ xuất gia theo giáo pháp của các vị ấy. Khi xuất gia, Ngài tự giữ giới như mô tả ở trên và để làm trong sạch giới Bồ tát có khuynh hướng ẩn cư. Khi ẩn cư thì ít có ham muốn, ít có ham muốn dẫn đến giới được hoàn hảo.

Những ô nhiễm trong tâm được rửa sạch bằng các loại nước có phẩm chất cao thượng như gìn giữ các giác quan, độc cư, tránh xa nơi náo nhiệt, khơi dậy sự nhiệt tâm, biết đủ trong cách sống... . Và tất cả lối hành xử được trong sạch nhờ nguyên tắc “có sự hổ thẹn tội lỗi và ghê sợ tội lỗi”.

Ngoài ba truyền thống cao quý của bậc Thánh⁽¹⁾, các bậc Đại nhân có thể thành tựu được truyền thống thứ tư, tức là hoan hỷ trong thiền, nhập và trú trong thiền, cả cận định và nhập định trong bất kỳ một trong 40 đề mục thiền. Do vậy, các Ngài tu tập xong xuất ly balamật.

Ở đây nên giải thích chi tiết về 40 đề mục thiền và 13 cách tu tập ẩn cư:

⁽¹⁾-Bốn truyền thống của bậc cao quý – hay bậc Thánh (ariyavaṃsa) là: biết đủ với bất kỳ loại y phục, biết đủ với bất kỳ vật thực nào khi được cho, biết đủ với bất kỳ chỗ ngụ nào và hoan hỷ trong thiền.

- Bốn mươi đề mục thiền là: 10 đề mục trong sạch (*kasiṇa*), 10 đề mục thể trước, 10 đề mục niệm tưởng, 4 Phạm trú (*brahmavihāra*), 4 đề mục vô sắc, 1 quán tưởng vật thực và 1 phân tích tứ đại.

Những đề mục này được giải thích chi tiết, đầy đủ trong Thanh Tịnh Đạo nên không giải thích chi tiết ở đây. Chỉ có một sự khác biệt là: Trong Thanh Tịnh Đạo, đề mục được giải thích cho những chúng sinh mong muốn giác ngộ Thánh Thinh Văn, nhưng ở đây, do nói đến các vị Bồ tát nên được giải thích là do tâm Bi và trí thiện xảo dẫn đầu.

Đây là phương pháp tu tập xuất ly balamật.

d- Tuệ balamật: Như ánh sáng không thể cùng tồn tại với bóng tối, tuệ không thể cùng tồn tại với si. Do vậy, Bồ tát khi tu tập tuệ balamật thì Ngài tránh các nhân sinh khởi si mê, như sau:

Sự bất mãn, sự uế oải, sự dā dục, hoan hỷ tự hội, bị dính mắc với ngũ dục, do dự, thiếu hăng hái với tuệ, tự đánh giá sai chính mình, không chất vấn, không giữ cơ thể cho tốt, thiếu thiền định, thân cận với kẻ ngu, không thân cận người trí, tự coi thường bản thân, suy xét sai, bám chặt vào các tà kiến, thiếu sự nỗ lực trong tâm và năm chương ngại⁽¹⁾.

Nói ngắn gọn thì bất kỳ trạng thái nào mà khi đắm nhiễm vào làm cho tuệ chưa sinh không sinh lên, tuệ

⁽¹⁾- Năm trói buộc là: Thân kiến, hoài nghi, giới cấm thù, tham dục và sân hận.(Nd).

đang sinh bị diệt mất. Để tránh những nhân này, nên tinh tấn học tập và hành thiền chỉ hay thiền quán.

Đây là phần phân tích về phạm vi học hỏi: ngũ uẩn, 12 xứ, 18 bản chất (*dhātu* – giới), bốn sự thật, 22 quyền, 12 yếu tố tương sinh (12 duyên sinh), 4 nền tảng của niệm (bốn niệm xứ), phân tích được danh sắc như: thiện, bất thiện và không thiện cũng không bất thiện (vô ký), cùng như nhiều lĩnh vực tuệ thể gian hoàn toàn trong sạch mà có thể thích hợp để thúc đẩy lợi ích và hạnh phúc của chúng sinh, đặc biệt văn phạm ngữ nghĩa.

Với tuệ. thiện xảo, đi chung với niệm và tinh tấn, trước tiên Bôtát hoàn toàn tự đắm mình vào việc học như: Nghiên cứu, nghe, nhớ, học và hỏi; sau đó Ngài chỉ dẫn lại cho người khác. Theo đó, tuệ sinh lên do học (*sutamayīpaññā-trí văn*) được phát triển. Cũng vậy, ngoài mong muốn vì lợi ích của người khác, Bôtát phát triển tuệ thiện xảo khi tạo ra những cơ hội để tu tập, hay thực hành nhiều phận sự giúp đỡ chúng sinh khi hiểu được hạnh phúc và đau khổ của họ.

Tiếp đến, Ngài tu tập tuệ quán xét (*cintāmayīpaññā – trí tư*) bằng cách: Trước tiên quán xét về bản chất riêng của danh sắc như uẩn, xứ, giới, tiếp theo Ngài khơi dậy những sự cần thiết quán xét trong các uẩn.... Kế đến, Ngài hoàn thiện phần sơ bộ của tuệ do thiên sinh khơi (*pubbhāgabhāvanāpaññā-trí tu ban sơ*) bằng cách phát triển ba loại phạm trí qua việc hiểu rõ được các đặc

tính chung và riêng của các uẩn...⁽¹⁾ Cũng vậy, Ngài hiểu biết rõ ràng các pháp bên trong và bên ngoài không hề sai khác, như sau: “Đây chỉ là danh sắc (*nāmarūpamatta*) sinh diệt theo các duyên. Ở đây không có người tạo hay tác nhân, chúng vô thường theo ý nghĩa không tồn tại sau khi tồn tại; khổ theo ý nghĩa áp bức bởi sinh diệt; và vô ngã theo ý nghĩa không chi phối bất kỳ quyền lực nào”.

Hiểu rõ được như vậy, Ngài không dính mắc với chúng và giúp người khác cùng làm như vậy. Hoàn toàn với tâm từ, Ngài tiếp tục giúp các đệ tử gia nhập và đạt đến độ chín muồi trong ba phương thức (Thịnh văn thừa, Độc giác thừa và Phật thừa – Nd); giúp họ thành tựu thiên, giải thoát, định, thẳng trí và không ngưng nghỉ cho đến khi đạt được đến tột đỉnh của tuệ và tất cả các phẩm chất của Đức Phật.

Tuệ do thiên sinh khởi có thể được chia làm hai nhóm. Nhóm đầu tiên bao gồm các thẳng trí phàm cùng với các tuệ khác như: Nhân thông, tha tâm thông, thần

⁽¹⁾ – Ba phàm trí, xem ở *Vism. XX 3,5*. Các đặc tính riêng là các dấu hiệu xác định của mỗi loại danh sắc, các đặc tính chung là những dấu hiệu thông thường vô thường, khổ và vô ngã. Phần sơ bộ của tuệ do nương từ thiên sinh lên, đều là trí phàm. Theo *Theravāda*, Bồ tát không thể thành tựu được tuệ siêu thế cho đến ngày trước Giác ngộ, vì Ngài phải hoàn thiện các *balamāt* trước khi bước vào đạo lộ giải thoát cuối cùng.

túc thông, nhĩ thông, túc mạng thông, tuệ về nghiệp quả, tuệ về tương lai.⁽¹⁾

Nhóm thứ hai bao gồm 5 điều làm trong sạch – trong sạch kiến thức (kiến tịnh), trong sạch do vượt qua nghi ngờ (đoạn nghi tịnh), trong sạch do tuệ và khả năng thấy được đó là đạo và đó không phải đạo (đạo phi đạo tri kiến tịnh), trong sạch do tuệ và khả năng thấy được cách thực hành (hành thanh tịnh), và trong sạch do tuệ và khả năng thấy (tri kiến thanh tịnh). Bốn điều đầu tiên là hiệp thế, điều cuối cùng thuộc về siêu thế.

Sau khi thành tựu do học hỏi và tham vấn, hiểu biết về pháp như uẩn... để tạo nền tảng cho tuệ, Bôttát tự củng cố hai nguồn cội của sự trong sạch là: Trong sạch giới (giới tịnh) và trong sạch tâm (tâm tịnh), rồi thực hiện bốn điều đầu tiên làm cho tuệ trong sạch như đã đề cập để tạo *thân của tuệ* ⁽²⁾.

Phương pháp thực hành điều này cùng với sự phân tích phạm vi khách quan của chúng được giải thích chi tiết trong Thanh Tịnh Đạo, chỉ có điều là trong tác phẩm đó, giải thích về tuệ đối với chúng sinh tìm kiếm sự giác ngộ của bậc Thánh Thánh văn. Ở đây, do đề cập

⁽¹⁾- *Tuệ về nghiệp quả (cũng gọi là tuệ về sự chết và tái sinh của chúng sanh – sinh từ thông) và tuệ về tương lai là dưới nhãn thông; do vậy mà trong 7 tuệ được liệt kê thì chỉ có 5 thắng trí. Thứ sáu đó là tuệ về sự đoạn trừ các ô nhiễm, thành tựu Alahán (Lậu tận thông).*

⁽²⁾= *Điều thứ năm thuộc về tuệ Siêu thế, Bôttát chưa đạt được. Và điều thứ năm này là “cái đầu của tuệ”- Nd.*

đến các vị Bồ tát nên được giải thích là do tâm Bi và trí thiện xảo dẫn đầu.

Có điều khác biệt nữa là: Ở đây, Bồ tát phát triển tuệ quán (*vipassanāñāṇa*) cho đến hết “thực hành làm cho trong sạch – hành thanh tịnh”, Bồ tát không đạt đến giai đoạn cuối cùng là “thấy biết trong sạch – tri kiến thanh tịnh”.

(Từ đây trở đi, các balamật còn lại sẽ được xem xét từng phần và được tóm tắt hơn so với trong bốn balamật đầu tiên)

Để tu tập các balamật, bậc Đại nhân chí nguyện đạt được giác ngộ tối cao nên Ngài luôn làm điều gì thích hợp và phục vụ. Do vậy, Ngài hăng hái phục vụ vì lợi ích của chúng sinh và ngày qua ngày Ngài thường quán xét: “Ta có tích lũy được bất kỳ phước báu hay tuệ nào trong ngày hôm nay chưa? Ta đã làm được điều gì mang lợi ích đến người khác chưa?” Để giúp đỡ tất cả chúng sinh, Ngài từ bỏ một số tài sản, hay chi thể luôn cả mạng sống của mình, Ngài cũng chẳng quan tâm đến

Bất kỳ nghiệp nào Ngài tạo ra từ thân, khẩu hay ý, tâm Ngài luôn hướng đến sự thành tựu phẩm vị cao tột Đức Chánh giác. Ngài hướng tâm thoát khỏi dục lạc dù đó là loại cực tốt hay hèn kém, Ngài thiện xảo trong các hành động của mình.

Ngài tinh cần tu tập vì lợi ích của chúng sinh, có thể chịu đựng được mọi thứ dù đáng mong muốn hay không mong muốn và không nói lời dối trá.⁽¹⁾

Ngài rãi tâm từ và bi đến tất cả chúng sinh. Bất kỳ nhân nào gây đau khổ cho chúng sinh thì Ngài luôn sẵn sàng nhận lấy về mình và Ngài hạnh phúc khi thấy chúng sinh an lạc.

Ngài thường quán xét về sự cao thượng tốt cùng và năng lực từ bi vô lượng của chư Phật Chánh giác nên bất cứ nghiệp thân, khẩu hay ý mà Bồ tát tạo được tâm đều hướng đến giác ngộ Chánh giác. Và theo đó, Bậc Đại nhân đặt nền tảng các pháp balamật trên tâm vô lượng từ bi và trí thiện xảo.

Với tâm từ bi, Bồ tát tìm kiếm và giải trừ nhiều loại khổ mà chúng sinh phải chịu như đói, khát, lạnh, nóng, gió, mặt trời... dù phải từ bỏ thân thể và mạng sống chính mình để bảo vệ chúng sinh.

Và bất kỳ hạnh phúc nào mà Ngài tự đạt được khi làm nhẹ bớt các loại khổ này, Ngài đều mong muốn chia sẻ đến mọi chúng sinh, như được an lạc thân tâm trong những khu vườn, cung điện, hồ, trong rừng, an lạc trong thiên... Ngài cố gắng thành tựu những an lạc mà chư Thánh thỉnh văn, Độc Giác đạt được (do Bồ tát được nghe) để rồi chỉ dẫn cho chúng sinh đạt được qua kinh nghiệm của chính Bồ tát. Như vậy, khi tu tập xuất ly

(1)- *Ám chi cho tinh tấn, nhẫn nại và chân thật balamật.*

balamật, tất cả những gì Bôtát tìm được cũng chỉ vì chúng sinh.

Với người chưa an trú vào định thì Bôtát chỉ cách xuất ly như trên. Ai nhập được vào định (Sơ định) thì Ngài hướng dẫn cho họ thành tựu được hỷ (nhị định), lạc (tam định), xả (tứ định), định và tuệ thật sự có được do tự Ngài đã tự mình trải nghiệm và thành tựu

Với những thắng trí mà Bôtát đạt được như Thiên nhân... Ngài quán xét thấy toàn bộ thế giới chúng sinh hữu tình bị chịu nhiều đau khổ trong vòng luân hồi, cái khổ xuất phát từ những ô nhiễm (*āsava*) và nghiệp hành.

Ngài thấy được chúng sinh trong địa ngục phải chịu đau đớn khắc nghiệt, bị hành hạ, tra tấn không ngừng trong thời gian dài, họ bị chặt, cắt chân tay, bẻ ra, bị nghiền ra và bị nướng trên ngọn lửa hung bạo.

Ngài thấy được sự khổ của súc sinh, do chúng thù nghịch nhau, nên chúng làm khổ nhau, tấn công nhau, sát hại nhau...

Ngài thấy được sự đau khổ của nhiều hạng phi nhân đi đây đó với thân hình rực lửa, bị đói, khát, gió, nắng, khóc than và rên rỉ do vật thực của chúng biến thành đồ nôn mửa và nước dãi.

Ngài cũng quán xét sự đau khổ mà nhân loại phải trải qua, sự đau khổ mà thường được phân biệt với khổ trong cõi khổ: khổ và sự tiêu tan mà họ gặp phải khi tìm kiếm (các loại vật thực và thọ hưởng); nhiều sự trừng

phật mà họ gặp phải như cắt tay...; xấu xí, dị dạng và nghèo nàn; bị đói và khát; bị kẻ mạnh đánh bại, phục vụ người khác, bị phụ thuộc vào người khác và khi qua đời, họ rơi xuống các địa ngục, các cõi phi nhân và cõi thú.

Ngài thấy được các chư thiên cõi dục bị si hành hạ khi thụ hưởng các cảnh dục với tâm tán loạn, sống với cơn sốt đam mê chưa tắt như một đồng lửa có nhiều gió và củi khô; không được an bình, thất vọng và phụ thuộc vào người khác.

Và Ngài thấy được chư thiên ở cõi Sắc và Vô sắc giới (do Ngài đạt được Sinh tử thông – Nđ) sau khi có tuổi thọ dài, cuối cùng cũng không chống nổi luật vô thường, rơi từ nơi cao xuống vòng luân hồi, già và chết, giống như những con chim lao từ trên trời xuống hay như những mũi tên bắn bắn vào khoảng không của người xạ thủ.

Và khi nhìn thấy tất cả những điều này, Ngài khơi dậy tâm bức thiết tu tập các pháp trợ đạo từ thân, khẩu và ý không ngừng nghỉ và rãi tâm từ bi đến tất cả chúng sinh.

Ngài tu tập tinh tấn balamật, khơi dậy sự nhiệt tâm trong khi thực hành một cách triệt để và bền bỉ, không hề lui sụt hay co rúm tâm trước các balamật.

Bồ tát tinh tấn đạt được và, tích trữ những phẩm chất phi thường, vô lượng, cao thượng, trong sạch, không ô nhiễm và không gì so sánh được.

Ngài tự khuyến khích làm tăng trưởng tinh tấn, vì tinh tấn như vậy thì có năng lực tâm linh phi thường mà

thậm chí người thường còn có thể đạt được, nói gì đến tinh tấn trong tu tập.

Tu tập thành công tất cả các pháp trợ đạo hoàn toàn nhờ vào năng lực tinh tấn. Tam tướng được sinh lên, bốn nơi chú niệm (tứ niệm xứ - Nd), bốn điều lợi ích cơ bản (tứ như ý- Nd)..., hương vị của từ bi, quán xét các pháp; đó là điều kiện riêng biệt để nhận biết được các phẩm chất của Đức Phật.

Bồ tát xem tất cả chúng sinh như là những người con yêu quý của mình, không bị mệt mỏi với những đau khổ trong vòng luân hồi, từ bỏ mọi thứ có thể từ bỏ được, hoan hỷ trong bố thí, quyết định đạt được giới cao hơn..., trong đó, không lay chuyển, hỷ và hân hoan trong các hành động thiện, có khuynh hướng xuất gia, chứng thiện, thấy không đủ với các trạng thái tà, thuyết Pháp cho người khác do mình được học vì lợi ích của người khác, chủ động chắc chắn đưa chúng sinh đến chánh đạo, minh mẫn và anh hùng, không hề nao núng khi đối mặt với những lời phỉ báng và sai trái của người khác, quyết định đối với sự thật, thiện xảo khi chứng thiện, đạt được thần thông qua các thắng trí, hiểu rõ được ba đặc tính, tu tập các pháp cần thiết cho đạo siêu thế qua việc tu tập thiện theo các nền tảng niệm... và hướng đến 9 pháp siêu thế.⁽¹⁾

Do vậy, từ khi ước nguyện cho đến khi giác ngộ, Bồ tát không ngừng quán xét sự tinh tấn của mình một

⁽¹⁾- Bốn đạo, bốn quả và nípbàn.

cách kỹ lưỡng, không hề bị lui sụt để cho sự tinh tấn đó đạt đến các trạng thái cao hơn và cao hơn nữa.

Và khi điều này được thành công, thì tất cả các pháp trợ đạo - nhẫn nại, chân thật, quyết định... cũng như bố thí, trì giới sẽ được thành công. Vì tất cả những pháp này xuất hiện phụ thuộc vào tinh tấn.

Nên hiểu về sự tu tập nhẫn nại balamật và các balamật còn lại cũng cùng phương pháp như vậy.

Do vậy, nhờ bố thí, từ bỏ hạnh phúc và tài sản của mình cho người khác, Bồ tát tu tập để đem lợi ích đến cho người khác theo nhiều cách.

Nhờ trì giới, bảo vệ mạng sống, tài sản và vợ của người khác, lời nói không vi phạm, thân thiện và mang lại lợi ích, vô hại...

Nhờ xuất ly, nhiều cách hành xử mang lại lợi ích cho người, như bố thí tài sản, bố thí pháp....

Nhờ tuệ, thiện xảo khi vì lợi ích của người khác.

Nhờ tinh tấn, khơi dậy lòng nhiệt huyết khi hành động mà không bị chùng lòng.

Nhờ nhẫn nại, chịu đựng được những sai trái của người khác.

Nhờ quyết định, giữ không bị lay chuyển khi giúp đỡ người khác thậm chí khi gặp khó khăn.

Nhờ lòng từ, quan tâm đến lợi ích và hạnh phúc của người khác.

Và nhờ xả, vẫn điềm tĩnh giúp đỡ người khác khi họ cần, thậm chí đó là kẻ gây nguy hại, làm hại Ngài.

Đây là sự tu tập vì lòng trắc ẩn đối với chúng sinh, Bồ tát tu tập vì hằng hà chúng sinh.

Theo các cách tu tập đó, Ngài tích lũy những phước và tuệ vô lượng mà thế gian không thể chia xẻ được.

Duyên của chúng được nêu lên ở trước, nên tu tập những pháp đó một cách triệt để.

11- Balamật được phân tích như thế nào (ko vibhāgo)?

Các balamật được phân tích thành 30 là: 10 balamật (cơ bản), 10 balamật bậc trung (*upapārami*) và 10 balamật bậc thượng (*paramatthapārami*).

Ở đây, một số vị giáo sư cho rằng:

- Mười balamật cơ bản là những pháp vừa sáng vừa tối, vì vị Bồ tát vừa phát nguyện tu tập, mục đích của Ngài là vì lợi ích của người khác và các phương pháp của Ngài là hành động vì mục đích này.

- Mười balamật bậc trung là những pháp sáng, không bị bất kỳ bóng tối nào làm cho ô nhiễm.

- Và mười balamật bậc thượng là những pháp không tối cũng không sáng.

Các vị khác nói rằng những balamật cơ bản được tu tập lúc khởi đầu (sự nghiệp của mình); những balamật bậc trung được tu tập trong kế hoạch của Bồ tát;

và các balamật bậc thượng đạt đến độ hoàn hảo trong tất cả các phương thức của Bồ Tát.

Hay các balamật cơ bản liên quan đến việc hành động vì lợi ích của người khác trong kế hoạch của Bồ tát; những balamật bậc trung là hành động vì lợi ích của chính mình và những balamật bậc thượng là tu tập vì lợi ích của chính mình và người khác để thành tựu những năng lực của bậc Chánh giác.

Do vậy, các vị ấy phân tích các balamật theo khởi đầu, đoạn giữa và đích đến trong sự nghiệp của Bồ tát. Hay phân tích theo cách: Quyết định tu tập các balamật, tu tập và hoàn thành một cách tương ứng.

Bố thí balamật cơ bản (*dānapārami*) là từ bỏ con cái, vợ và tài sản của chính mình; bố thí balamật bậc trung (*dāna-upapārami*) là từ bỏ chân tay của chính mình; và bố thí balamật bậc thượng (*dānaparamatthapārami*) là từ bỏ cuộc sống của chính mình.

Nên hiểu ba giai đoạn trong giới balamật là không vi phạm giới vì : tài sản, con cái và vợ; bậc trung là “không vi phạm vì chân tay...” và bậc thượng là “không vi phạm vì sự sống của chính mình”.

Ba giai đoạn trong xuất ly balamật là sự xuất ly của ba nền tảng đó (là tài sản, vợ, con; chi thể và mạng sống) sau khi từ bỏ không dính mắc với chúng.

Ba giai đoạn trong tuệ balamật là suy xét đúng đắn giữa điều mang lại lợi ích và điều gây nguy hại cho chúng sinh, sau khi trừ tận gốc tham của cái, chân tay và cuộc sống của mình.

Ba giai đoạn trong tinh tấn balamật là tinh tấn từ bỏ những thứ nói ở trên.

Ba giai đoạn trong nhẫn nại balamật là chịu đựng những chướng ngại đối với tài sản, chân tay và cuộc sống của mình.

Ba giai đoạn trong chân thật balamật là không từ bỏ sự thật vì của cải, chân tay và cuộc sống của mình.

Ba giai đoạn trong quyết định balamật là quyết định không hề lay chuyển bất chấp sự hủy diệt tài sản, chân tay và cuộc sống của mình, chịu đựng trong tâm rằng những balamật được tu tập thành công nhờ quyết định mà không hề nao núng.

Ba giai đoạn trong Từ balamật và giữ tâm từ đối với chúng sinh, những ai phá hủy tài sản... của mình.

Và ba giai đoạn trong xả balamật là giữ thái độ trung lập đối với chúng sinh và các pháp hành dù họ có giúp đỡ hay làm hại những điều cơ bản nói ở trên (tức là tài sản, chân tay và cuộc sống).

Nên hiểu sự phân tích các balamật theo cách này.

12- Các balamật kết hợp như thế nào (ko sangaho)?

Như đã nêu, 10 balamật được phân tích thành 30, chúng cũng gồm 6 theo bản chất riêng biệt của chúng: Bố thí, trì giới, nhẫn nại, tinh tấn, thiền và tuệ.⁽¹⁾

⁽¹⁾- Đây là sự liệt kê tiêu chuẩn các balamật theo Mahāyāna qua một danh sách mà tự nó truy nguyên trở về trước. Tức là

Khi xem xét đến nhóm này thì:

- *Xuất ly balamật.*

*- Khi xuất gia sống không nhà thì gom vào giới balamật.

*- Khi thoát khỏi những chướng ngại thì trong thiên balamật.

- Và khi là pháp thiện nói chung thì trong tất cả sáu balamật.

- Một phần của chân thật balamật tức là khía cạnh lời nói chân thật hay tránh nói dối thì được bao gồm trong giới balamật và một phần là khía cạnh tuệ chân thật thì bao gồm trong tuệ balamật.

- Từ balamật được bao gồm trong thiên balamật và xả balamật được bao gồm trong thiên và tuệ balamật.

- Quyết định balamật có trong tất cả.

Sáu balamật này ít nhất có 15 cặp (*yugala*) các pháp mà làm cho 15 cặp khác được hoàn hảo. Đó là gì?

a. Bố thí và giới – (làm cho) “có lợi cho người và tránh không làm điều có hại cho người” được hoàn hảo”.

b. Bố thí và giới – (làm cho) “từ bỏ dục lạc và sân” được hoàn hảo.

c. Bố thí và nhẫn nại – (làm cho) “vô tham và vô sân” được hoàn hảo.

d. Bố thí và tinh tấn – (làm cho) “rộng rãi và học hỏi” được hoàn hảo.

e. Bố thí và tuệ - (làm cho) “phương tiện cao thượng và nhẹ gánh nặng” được hoàn hảo.

f. Giới và nhẫn nại – (làm cho) “làm trong sạch các phương thức và làm trong sạch mục đích” được hoàn hảo.

g. Giới và tinh tấn – (làm cho) “phát triển thiên chi và quán” được hoàn hảo.

h. Giới và thiên – (làm cho) “từ bỏ trụy lạc và ám ảnh” được hoàn hảo.

i. Giới và tuệ - (làm cho) “hai cách bố thí”⁽¹⁾ được hoàn hảo.

j. Nhẫn nại và tinh tấn - (làm cho) “chấp nhận và nhiệt tình” được hoàn hảo.

k. Nhẫn nại và thiên - (làm cho) “từ bỏ pháp đối nghịch và quý mến” được hoàn hảo.

(1)- Bố thí không sợ hãi nhờ quán xét giới và bố thí Pháp nhờ tuệ.

l. Nhẫn nại và tuệ - (làm cho) “chấp nhận và thấu suốt được sự trống rỗng” được hoàn hảo.

m. Tinh tấn và thiền - (làm cho) “nỗ lực và không sao nhãng” được hoàn hảo.

n. Tinh tấn và tuệ - (làm cho) “các nơi nương.” được hoàn hảo.

o. Và cặp thiền và tuệ (làm cho) “chi và quán “ được hoàn hảo, (tức là các phương tiện chi và quán).

Bộ ba:

Bố thí, giới và nhẫn nại làm cho sự từ bỏ tham, sân và si được hoàn hảo.

Bố thí, giới và tinh tấn làm cho tài sản, sức khỏe và mạng sống hoàn hảo.

Bố thí, giới và thiền làm cho ba nền tảng của các nghiệp thiện (thân, khẩu, ý) được hoàn hảo.

Bố thí, giới và tuệ làm cho bộ ba: Bố thí vật chất, bố thí sự vô sợ và bố thí Pháp được hoàn hảo.

Cũng vậy, những bộ ba và bộ tứ khác có thể được dùng thích hợp trong mỗi trường hợp.

Sáu balamật này cũng được bao gồm trong bốn nền tảng (*cattāri adhiṭṭhānāni*), tổng hợp cho tất cả các balamật.⁽²⁾ Đó là gì? Đó là :Nền tảng sự thật, nền tảng từ bỏ, nền tảng yên bình và nền tảng tuệ.

⁽²⁾ *Hãy xem M. iii 240-46, trong đó bốn nền tảng được giải thích liên quan đến Alahán.*

*- *Nền tảng sự thật*: Điểm chung của các nền tảng này là: Sau khi ước nguyện đạt các pháp siêu thế, để trở thành bậc Chánh giác, Bậc Đại nhân tu tập vì tất cả chúng sinh, tạo nền tảng sự thật bằng cách đạt được tất cả các balamật phù hợp với lời nguyện.

*- *Nền tảng từ bỏ*: Bằng cách từ bỏ các pháp đối nghịch.

*- *Nền tảng yên bình*: Bằng cách làm cho các pháp đối nghịch với tất cả các pháp balamật được yên lặng.

*- *Và nền tảng tuệ*: bằng sự thiện xảo khi thúc đẩy lợi ích của người khác qua những pháp tương tự đó.

Nói riêng ra thì:

- *Bố thí* là nhân gần cho bốn nền tảng của các pháp thiện như sau:

*- *Nền tảng sự thật*: Do nguyện bố thí cho những ai hỏi xin mà không làm cho họ thất vọng, nên bố thí để không phạm lời nguyện và hoan hỷ vì không làm cho họ thất vọng.

*- *Nền tảng từ bỏ*: Qua việc từ bỏ những pháp đối nghịch như sự keo kiệt....

*- *Nền tảng yên bình*: Qua việc làm trong sạch tham, sân, si và sự sợ hãi liên quan đến các cảnh được bố thí, người thọ thí, hành động bố thí và sự mất mát các cảnh bố thí một cách tương ứng.

***-Nền tảng tuệ:** Qua việc bố thí hợp thời, cách thức thích hợp và qua sự vượt trội của tuệ.

Giới là nhân gần cho bốn nền tảng: (1) qua việc không phạm vào những điều ràng buộc; (2) qua việc từ bỏ sự truy lạc; (3) qua việc làm cho những hành vi không đúng đắn được yên lặng; và (4) qua sự vượt trội của tuệ.

Nhẫn nại là nhân gần cho bốn nền tảng: (1) qua việc nhẫn nại chấp nhận theo lời nguyện; (2) qua việc từ bỏ sự phân biệt đối xử đối với những người khác vì điều sai trái của họ; (3) qua việc làm cho sự ám ảnh giận dữ được yên lặng; và (4) qua sự vượt trội của tuệ.

Tinh tấn là nhân gần cho bốn nền tảng: (1) hành động vì lợi ích của người theo lời nguyện; (2) từ bỏ sự chán nản; (3) làm cho các pháp bất thiện được yên lặng; và (4) sự vượt trội của tuệ.

Thiền là nhân gần cho bốn nền tảng: (1) quan tâm đến lợi ích của thế gian theo lời nguyện; (2) từ bỏ những chướng ngại; (3) làm cho tâm được yên lặng; và (4) sự vượt trội của tuệ.

Và *Tuệ* là nhân gần cho bốn nền tảng: (1) thiện xảo khi thúc đẩy lợi ích của người khác theo lời nguyện; (2) từ bỏ hành động không thiện xảo; (3) làm cho những lo sợ do si được yên lặng; và (4) đạt giác ngộ.

Nền tảng sự thật được tu tập bằng cách “hành động theo sự hiểu biết và lời nguyện”.

Nền tảng từ bỏ được tu tập bằng cách “từ bỏ các cảnh dục lạc ở bên ngoài và dục ô nhiễm –kāmāsava (dục lậu) ở bên trong”.

Nền tảng yên bình được tu tập bằng cách “làm cho sân và khổ được yên lặng”.

Và nền tảng tuệ được tu tập bằng cách “hiếu và thối nhuần”.

Nền tảng sự thật gồm ba sự thật và đối nghịch với ba lậu hoặc (tham, sân và si).

Nền tảng từ bỏ gồm ba sự từ bỏ và đối nghịch với ba lậu hoặc.

Nền tảng yên bình bao gồm ba việc làm cho yên lặng và đối nghịch với ba lậu hoặc.

Và nền tảng tuệ bao gồm ba tuệ và đối nghịch với ba lậu hoặc.

Nền tảng sự thật bao gồm nền tảng từ bỏ, yên bình và tuệ qua việc không lừa dối và hành động vì lời nguyện.

Nền tảng từ bỏ bao gồm các nền tảng sự thật, yên bình và tuệ qua việc từ bỏ những pháp đối nghịch và những quả tốt của việc từ bỏ mọi thứ.

Nền tảng yên bình bao gồm nền tảng sự thật, từ bỏ và tuệ qua việc làm cho cơn sốt ô nhiễm và nghiệp được yên lặng.

Và nền tảng tuệ bao gồm các nền tảng sự thật, từ bỏ và yên bình do tất cả chúng đi trước và đồng hành với tuệ.

Do vậy, tất cả các balamật được đặt nền tảng sự thật, được làm rõ bằng sự từ bỏ, được tăng cường bằng sự yên bình và được trong sạch bởi tuệ.

Sự thật là nhân để hình thành chúng, sự từ bỏ là nhân để đạt được, sự yên bình là nhân để lớn mạnh và tuệ là nhân để đạt đến sự trong sạch hoàn hảo.

Lúc khởi đầu (sự nghiệp Bồ tát), sự thật là nền tảng do chí nguyện của Ngài được thực hiện theo sự thật. Lúc giữa, sự từ bỏ là nền tảng do sau khi chí nguyện, Bồ tát từ bỏ chính mình vì lợi ích của người khác. Lúc cuối, yên bình là nền tảng do sự hoàn thành (sự nghiệp) là thành tựu sự yên bình hoàn hảo. Và trong mỗi cụm - khởi đầu, đoạn giữa và kết thúc - tuệ là nền tảng, vì khi có tuệ mới có ba nền tảng ấy; khi không có tuệ ba nền tảng kia không tồn tại.

Do vậy, nên hiểu tập hợp các balamật được bao gồm trong bốn nền tảng và được trang điểm bằng nhiều pháp cao thượng khác.

Và như các balamật được bao gồm trong bốn nền tảng, chúng cũng bao gồm trong tuệ và từ.

Vì tất cả các pháp trợ đạo có thể được bao gồm trong tuệ và từ; bổ thí trở thành cao thượng khi được đồng hành với tuệ và từ; các pháp balamật khác cũng

thế. Và tất cả là những pháp cần thiết của vị Bồ tát để được giác ngộ Chánh giác.

13- Các balamật được tu tập theo các cách nào?

Có bốn phương pháp tu tập các balamật:

a- Tu tập mà không bỏ sót phước..., tầm cầu giác ngộ, thực hiện chúng mà không có thiếu sót.

b- Thực hiện một cách triệt để với sự nhiệt tâm cao.

c- Kiên trì thực hiện không ngừng nghỉ.

d- Nỗ lực chịu đựng với thời gian dài, không đi nửa chừng.

Chúng tôi sẽ giải thích độ dài thời gian như sau:

Để tầm cầu giác ngộ, bậc Đại nhân trước tiên quy y Phật như vậy: “Con xin quy y Phật”. Và bất kỳ khi nào có tài sản gì, trước tiên Ngài quyết định đó là vật thí tiêm năng trong tâm: “Bất kỳ vật cần thiết cho cuộc sống nào đến chỗ ta, ta sẽ bố thí cho những ai cần đến và chính ta sẽ chỉ dùng những gì còn lại”.

Khi quyết định trong tâm hoàn toàn từ bỏ bất kỳ tài sản nào có được, dù có sinh mạng hay không có mạng sống. Vị Bồ tát phải vượt qua bốn sự trói buộc của pháp bố thí là: không quen với việc bố thí trong quá khứ, sự thấp kém của vật được bố thí; sự tuyệt hảo xinh đẹp của vật được bố thí và sự lo lắng về mất mát.

(1) Khi Bồ Tát có được những vật thí và có người xin, nhưng tâm Ngài không có ý nghĩ bố thí và Ngài không muốn bố thí. Ngài kết luận: “Chắc chắn là ta không có thói quen bố thí trong quá khứ, do vậy nên bây giờ ta không khởi lên sự mong muốn bố thí. Để cho tâm ta được hoan hỷ với sự bố thí trong tương lai, ta sẽ bố thí. Với có được pháp nhãn trong tương lai, ta hãy từ bỏ những gì cần từ bỏ khi cần thiết”.

Do vậy, Ngài bố thí một cách hào phóng, hoan hỷ khi từ bỏ, hoan hỷ khi được hỏi xin.

Theo đó, bậc Đại nhân phá hủy, làm vỡ tan và loại trừ sự trói buộc thứ 1 của bố thí.

(2) Lại nữa, khi vật thí thấp kém hay có khiếm khuyết, Bậc Đại nhân quán xét: “Do ta không có khuynh hướng bố thí trong quá khứ nên trong hiện tại đây, những vật dụng của ta bị khiếm khuyết. Do vậy, ta hãy bố thí bất kỳ thứ gì ta có dù là kém khuyết. Theo cách đó, trong tương lai ta sẽ đạt đến đỉnh của bố thí”.

Do vậy, Ngài bố thí bất kỳ loại vật thí nào tuy kém khuyết, nhưng tâm Ngài hào phóng, rộng lượng và hoan hỷ khi từ bỏ, hoan hỷ khi được hỏi xin.

Theo đó, bậc Đại Nhân phá hủy, làm vỡ tan và loại trừ chướng ngại thứ hai đối với bố thí.

(3) Khi miễn cưỡng bố thí do sự xinh đẹp, tuyệt hảo của vật thí, bậc Đại Nhân tự quán xét: “Này người tốt bụng, người không chú nguyện thành tựu giác ngộ cao thượng nhất và thù thắng nhất trong tất cả các trạng

thái sao? Để tâm cầu giác ngộ, thật là thích hợp, khi người bố thí vật tuyệt hảo và xinh đẹp”. Do vậy, Ngài bố thí những gì tuyệt hảo và xinh đẹp một cách hào phóng, rộng lượng; hoan hỷ khi từ bỏ, hoan hỷ khi được hỏi xin.

Theo đó, bậc Đại Nhân phá hủy, làm vỡ tan và loại trừ chương ngại thứ ba đối với bố thí.

(4) Khi bố thí và thấy mất mát, Bậc Đại Nhân quán xét như vậy: “Đây là bản chất của tài sản vật chất, chúng dễ bị mất mát và hoại diệt. Hơn nữa, do ta không bố thí những vật thí như vậy trong quá khứ nên tài sản của ta bây giờ bị suy yếu. Vậy thì ta hãy bố thí bất kỳ thứ gì ta có dù nhiều hay ít. Theo đó, trong tương lai ta sẽ đạt đến đỉnh của bố thí balamật”. Do vậy, Ngài bố thí bất kỳ thứ gì Ngài có - rộng lượng, hào phóng, hoan hỷ khi từ bỏ, hoan hỷ khi được hỏi xin.

Theo đó, bậc Đại Nhân phá hủy, làm vỡ tan và loại trừ chương ngại thứ tư đối với bố thí.

Khi quán xét như vậy, theo bất kỳ cách gì thích hợp là các cách để loại trừ những chương ngại đối với bố thí balamật. Phương pháp tương tự cũng được dùng với giới balamật và các balamật khác.

Hơn nữa, sự tự từ bỏ của Đức Phật cũng là một phương thức để hoàn thiện các balamật. Vì khi bậc Đại nhân cố gắng tinh cần tu tập các pháp trợ đạo, gặp khó khăn phải chịu đựng, lấy hạnh phúc của mình và những phương thức hỗ trợ của mình hay khi bị thương tật do chúng sinh và các hành – khó vượt qua, khắc nghiệt, gây hủy hoại sức sống – khi đó Ngài quy y Phật và quán

xét: “Ta từ bỏ chính mình đến Đức Phật. Những gì đến sẽ đến”.

Vì lý do này mà Ngài không lay động, không lay chuyển, ít nhất cũng không do dự mà hoàn toàn vững tâm quyết định làm việc thiện.

Nói ngắn gọn thì loại bỏ tự ngã và phát triển tình thương với người khác là các phương thức thực hiện các balamật.

Bằng cách hiểu đầy đủ tất cả các pháp theo bản chất của chúng, bậc Đại nhân, người quyết định đạt được giác ngộ tối cao, không bị chúng làm cho ô nhiễm và tự ngã của Ngài bị loại trừ.

Khi đó, nhờ tu tập tâm đại bi không ngại, Ngài coi tất cả chúng sinh như con thân thiết của mình, tâm từ bi và sự yêu mến họ tăng lên. Ở giai đoạn này, bậc Đại nhân, loại trừ các ô nhiễm như keo kiệt ..., những pháp đối nghịch với các pháp trợ đạo và loại trừ được tham, sân và si đối với chính mình và người khác, còn làm cho mọi người đến và đạt được độ chín muồi trong ba phương thức, bằng cách mang lợi ích lớn đến cho họ với 4 cơ bản lợi ích mà đồng hành với 4 nền tảng là bố thí, nói lời yêu mến, hành xử mang lại lợi ích và xả.

Đại bi và đại tuệ của bậc Đại Nhân được trang điểm bằng bố thí. Bố thí của các Ngài được trang điểm và đồng hành với lời nói yêu mến, lời nói yêu mến đồng hành với cách hành xử mang lại lợi ích và cách hành xử mang lại lợi ích đồng hành với xả.

Khi tu tập các pháp trợ đạo, Bồ tát đối xử với tất cả chúng sinh không có ngoại lệ, tương đương với chính họ và bình đẳng với họ trong tất cả các trường hợp, an lạc hay đau khổ. Và khi trở thành Phật, khả năng của các Ngài để giảng dạy cho nhân loại được hoàn hảo bằng cách mang lại lợi ích lớn đến cho họ với cùng bốn cơ bản lợi ích này, những cơ bản được tu tập bằng bốn nền tảng.

Đối với các vị Phật, bố thí là tu tập nền tảng từ bỏ, lời nói yêu mến là tu tập nền tảng sự thật, hành xử mang lại lợi ích là tu tập nền tảng tuệ và xả là tu tập nền tảng yên bình.

Về *parinibbāna* (viên tịch), tất cả các vị Thánh Thinh văn Alahán và các vị Phật Độc giác hoàn toàn giống với bậc Chánh giác; giống hệt nhau mà không có phân biệt.

Do vậy có nói: “Giải thoát của các vị ấy không có đa dạng”.

Ngài chân thật, rộng rãi và yên bình

Có tuệ và cảm thông

Tất cả các pháp cần thiết đều làm xong:

Hỏi còn điều thiện gì mà Ngài không thể thành tựu?

Ngài là vị Thầy đại bi

Vẫn còn tìm kiếm vì lợi ích của tất cả

Không hề lo lắng trong mọi hoàn cảnh

Ôi, tuyệt vời sao bậc Chiến Thắng!

Bình thản với mọi pháp trên thế gian

Với tất cả chúng sinh với tâm như một

Tận cho đến khi trú trong lợi ích của chúng sinh

Ôi, tuyệt vời sao bậc Chiến Thắng!

Luôn luôn hành động

Vì lợi ích và hạnh phúc của tất cả chúng sinh

Ngài không bao giờ ngừng nghỉ vì lo lắng

Ôi, tuyệt vời sao bậc Chiến Thắng!

14- Mất bao lâu để thực hiện balamật?

Tối thiểu là bốn atăngkỳ (*asaṅkheyya*) và 100 ngàn kiếp trái đất (*mahākappa*); bậc trung là tám atăngkỳ và 100 ngàn kiếp trái đất; và tối đa là 16 atăngkỳ và 100 ngàn kiếp trái đất.⁽¹⁾

Chia làm ba là do những vị có tuệ vượt trội, có tín vượt trội và có tấn vượt trội một cách tương ứng. Vì

⁽¹⁾- Khoảng thời gian kiếp trái đất được ghi trong kinh điển chỉ qua những cách ví von, đó là nếu có một ngọn núi đá granit cao một do tuần (7 dặm) và tròn một do tuần, cứ mỗi trăm năm có một người đi ngang qua đó dùng một tấm phai phủ lên ngọn núi. Thời gian người đó làm mòn ngọn núi còn ít hơn cả thời gian của một kiếp trái đất. “Vô lượng” có nghĩa là rất nhiều kiếp trái đất; phải phân biệt được 4 khoảng thời gian vô lượng tạo nên một kiếp trái đất, bốn thời kỳ kéo dài, tiến hóa, hoại và diệt.

những ai có tuệ vượt trội thì niềm tin (tín) và cố gắng (tấn) yếu; những ai có tín vượt trội thì tuệ trung bình (và tấn yếu nhất); và những ai có tấn vượt trội thì tuệ yếu nhất (và tín trung bình).

Nhưng giác ngộ tối thắng phải được thành tựu do năng lực của tuệ như có nói trong chú giải.

Nhưng những vị khác cho rằng sự phân loại thời gian cần thiết cho Bồ tát, được căn cứ theo tính chất thô, trung và tế trong sự tinh tấn của các Ngài.

Một số vị khác cho rằng không có sự phân biệt giữa ba khoảng thời gian tương ứng với thời gian cần thiết cho các pháp trợ đạo của các Ngài được thành tựu, mà ngược lại còn được xác định bởi tính chất thô, trung và tế trong các pháp chín muồi dẫn đến pháp Vô lậu (*vimutti-paripācaniyyā dhammā*).

Các vị Bồ tát cũng có ba thời điểm ước nguyện, là: Vào thời điểm Ngài là hạng người *ugghaṭitaññū* (khai thị già), hay là người *vipaṇcitaññū* (quảng diễn già) hoặc là người *neyya* (tu tập tuần tự).⁽¹⁾

Trong số đó, bậc *khai thị già* có được những duyên hỗ trợ đầy đủ, nếu có khuynh hướng giác ngộ Thánh Thịnh văn, vị ấy có thể đạt Alahán cùng với tứ vô ngại giải (*paṭisambhidā*) và sáu thắng trí khi nghe bài kệ bốn câu từ miệng Đức Phật Chánh giác, thậm chí khi Đức Phật chưa thốt ra câu thứ ba.

(1)- Xem sự phân loại này trong kinh diễn, A. ii. 135.

Hạng thứ hai (quảng diễn giả) có những duyên hỗ trợ, là nếu có khuynh hướng giác ngộ Thánh Thịnh văn, vị ấy có thể đạt Alahán cùng với sáu thẳng trí khi nghe bài kệ bốn câu từ miệng Đức Phật Chánh giác, thậm chí khi Đức Phật chưa thốt ra câu thứ tư.

Và hạng thứ ba (*neyya*) có những duyên hỗ trợ để đạt Alahán cùng với sáu thẳng trí khi nghe được bài kệ bốn câu từ Đức Phật Chánh giác.

Ba hạng này, khi ước nguyện thành bậc Chánh giác và được Đức Chánh giác thọ ký. Khi đó, các vị ấy sẽ tu tập các balamật theo trình tự và đạt giác ngộ tối thượng theo thời gian nói trên cho từng hạng.

Tức là bậc Khai thị giả có thời gian là 4 atăngkỳ và 100 ngàn kiếp trái đất; bậc Quảng diễn giả thì có thời gian là 8 atăngkỳ và 100 ngàn kiếp trái đất; bậc *neyya* thì có thời gian là 16 atăngkỳ và 100 ngàn kiếp trái đất.

Nhưng ngày qua ngày, các bậc Đại nhân này bố thí những đại vật thí như Bồ tát *Vessantara*,⁽²⁾ cũng tu tập tất cả các balamật như vậy, thực hiện năm điều từ bỏ lớn, đạt đến đỉnh điểm cư xử tốt với thân tộc, tốt với thế gian và phát triển tuệ - các vị ấy giác ngộ Chánh giác trước khi tu tập các pháp balamật khác; điều này không thể được. Tại sao? Vì tuệ của các vị ấy không đủ chín muồi và vẫn chưa hoàn thành việc tu tập các pháp cần thiết để trở thành Phật.

(2)- *Kiếp người áp chót của Bồ tát, Ngài sẽ thành Phật trong kiếp làm người có tên là Siddhattha - Phật Gotama tương lai, Bồ tát Vessantara là vị hoàng tử rộng lượng và vị tha.*

Như hạt chi chín muối sau một thời gian cần thiết (để lớn lên), cũng vậy, giác ngộ tối cao chỉ được hoàn thiện sau khoảng thời gian nói trên.

Trước đó, thậm chí tinh tấn với toàn khả năng của mình, Bồ tát cũng không thể thành tựu giác ngộ. Các balamật phải được tu tập theo khoảng thời gian nói trên. Nên hiểu như vậy.

15- Những lợi ích của balamật?

Những lợi ích của vị Bồ tát đã ước nguyện được giải thích như vậy:

*Đó là những ai hoàn thành tất cả các pháp
Hướng đến giải thoát Chánh giác
Dù còn lang thang qua vòng sanh tử
Trong vô số kiếp trái đất*

*Nhưng không bao giờ rơi vào địa ngục Atỳ
Không bao giờ rơi vào đoạn kiến
Không bao giờ có thân không lồ đen đúa
Không bao giờ bị đói khát dù là ngạ quỷ*

*Dù tái sinh trong cõi khô
Cũng không ở hạng thấp kém
Khi tái sinh trong cõi nhân loại
Không bao giờ bị đui*

*Không bao giờ bị điếc
Không bao giờ bị câm hay què cụt
Không bao giờ là người nữ*

Không bao giờ là kẻ hoạn hay lưỡng tính

*Hướng đến giải thoát Chánh giác,
Các Ngài không phạm ngũ nghịch trọng tội
Cuộc sống luôn trong sạch
Giới không như bần*

*Không bao giờ giữ tà kiến
Biết được nghiệp quả
Được tái sinh vào các cõi chư thiên
Nhưng không phải cõi vô tưởng*

*Các Ngài đi xuất gia
Xa rời tất cả các cõi sinh hữu
Vì điều tốt của thế gian
Tinh cần tu tập các balamật.*

Một số những lợi ích khác của balamật như sau: -
Mười sáu pháp thù thắng mà bắt đầu bằng: “Chánh niệm và tỉnh giác, này Ānanda, Bôtát từ cõi trời Đâu Suất tái sinh vào thai bào” (D. ii, 12).

Ba mươi hai điểm báo như: “Không bị nóng và lạnh” và “khi Bồ tát tái sinh cả mười ngàn thế giới rung động và lay chuyển”... (D.ii, 15); và các pháp khác được ghi trong Bốn sanh, *Buddhavaṃsa*... như thực hiện các mong muốn của Bôtát, làm chủ nghiệp... Những lợi ích khác theo cặp như vô tham và vô sân vừa được đề cập.

Hơn nữa, từ khi ước nguyện và được thọ ký, Bôtát giống như cha của tất cả chúng sinh vì lợi ích của họ. Do những pháp đặc biệt, nên Ngài đáng được cúng dường,

đáng được tôn kính, đáng được kính trọng, là phước điền tối cao.

Nói chung thì Ngài gần gũi với nhân loại và phi nhân, được chư thiên hộ trì. Do tâm được đặt nền tảng trên từ và bi nên Ngài không bị thú hoang... làm hại. Dù tái sinh làm hạng chúng sinh nào thì Ngài luôn có sắc đẹp, danh tiếng, an lạc, sức mạnh và quyền thế vượt trội.

Ngài mạnh khỏe và cường tráng, niềm tin của Ngài rất trong sáng, sự tinh tấn của Ngài cũng vượt trội, các ô nhiễm, chướng ngại và đam mê của Ngài suy giảm.

Do các ô nhiễm suy giảm nên Ngài dễ khuyên bảo, khéo léo, nhẫn nại, nhu mì, dễ thông cảm và hiểu khách. Ngài không bị sân, ác ý, hay dèm pha, độc đoán, ghen tỵ, bùn xin, tự cao, đạo đức giả, bướng bỉnh, kiêu căng, ngạo mạn và lơ đãng. Ngài chịu đựng được sự tra tấn trong tay người khác nhưng không bao giờ tra tấn ai. Bất kỳ khi nào Ngài vào làng, nói chung không hề có nguy hiểm cũng không có sự nguy hiểm nào đến cho chúng sinh, nếu có thì lắng xuống.

Và bất kỳ khi nào Ngài tái sinh trong các cõi khổ, không giống như những chúng sinh bình thường khác, Ngài không phải chịu khổ cực kỳ mà thậm chí còn có sự thúc giục cấp bách trong tâm.

Do vậy, những pháp riêng biệt của Bậc Đại nhân – như cha của chúng sinh, đáng cúng dường... - được thấy trong các sinh hữu. Đó là những lợi ích của các balamật.

Hơn nữa, tuổi thọ, dung sắc, thân tộc, quyền chức, được tín nhiệm, có năng lực tâm linh lớn cũng là những lợi ích các balamật của bậc Đại nhân.

Tuổi thọ trọn vẹn (āyusampadā) là độ dài kiếp sống hay tuổi thọ trong bất kỳ kiếp nào mà Ngài tái sinh; theo cách đó, Ngài quyết định làm bất kỳ điều thiện nào mà Ngài đã bắt đầu và tích lũy bất kỳ pháp thiện nào.

Dung sắc trọn vẹn (rūpasampadā) là vẻ đẹp sắc pháp, duyên dáng hay đáng yêu; theo đó, Ngài được chúng sinh có sắc pháp như Ngài kính trọng.

Gia tộc trọn vẹn (kūlasampadā) là sự tái sinh vào những gia đình tốt; theo đó, Ngài đáng được chúng sinh vẫn đang còn say sưa với những điều phù phiếm về sanh tộc... đến gần và chăm sóc.

Quyền đầy đủ (issariyasampadā) là có năng lực lớn, có ảnh hưởng lớn và có nhiều tùy tùng; theo đó, Ngài có thể mang lại lợi ích với 4 điều cơ bản mang lại lợi ích cho những ai cần và giảng Pháp cho những ai cần giảng.

Được tín nhiệm (ādeyyavacanatā) có nghĩa là đáng được tin tưởng, đáng tin cậy; theo đó, Ngài trở thành người có quyền cho chúng sinh và lời của Ngài không thể không quan tâm.

Có năng lực lớn (mahānubhāvatā) là có tầm quan trọng trong năng lực tâm linh; theo đó, Ngài không thể

bị người khác chế ngự mà Ngài chế ngự họ bằng Pháp, bằng sự cao thượng và những phẩm chất cao thượng của mình.

Do vậy, đời sống tốt đẹp, là những lợi ích của các balamật của Bậc Đại nhân. Đây là các nhân làm cho phước đức Ngài lớn mạnh vô cùng và bằng những cách đó Ngài đưa chúng sinh đến và đạt độ chín muồi trong ba phương thức.

16- Quả của balamật?

Nói ngắn gọn thì quả của các balamật là trạng thái Bồtát hoàn hảo.

Nói chi tiết thì đó là có thân sắc (*rūpakāya*) lộng lẫy với vô số những pháp thiện như 32 Đại nhân tướng, 80 tướng phụ, mùi thơm bay xa đến cả sải... và dựa vào đó, hào quang xinh đẹp từ thân (*dhammakāya*) chói lòa vô lượng, mười lực, bốn điều khởi niềm tin nơi Đức Phật, sáu loại tuệ không có ở những người khác, 18 phẩm chất chỉ Đức Phật mới có...⁽¹⁾ Và vô số những phẩm chất cao thượng khác của Đức Phật, thậm chí chính Đức Chánh giác cũng không thể mô tả hết được sau nhiều kiếp trái đất. Đây là quả của các balamật.

(1)- Dù có khái niệm *Dharmakāya* (pháp thân) trong Phật giáo *Mahāyāna*, đưa ra nghĩa bàn thể riêng biệt như thể hiện sự đồng nhất trùu tượng về độ chín mùi cần thiết của Bồtát với toàn bộ các kiếp sinh hữu nói riêng. Ở đây, thuật ngữ *dhammakāya* được dùng, chỉ đơn giản là để biểu thị các pháp tâm linh, xác định độ chín mùi của một vị Phật mà không có sự ngụ ý nói đến bàn thể nào khác.

Và có nói:

Nếu một vị Phật phải nói đề tán dương một vị Phật,

Riêng điều đó cũng phải mất đến một kiếp trái đất,

Đã hết một kiếp trái đất,

Nhưng lời tán dương bậc Chánh Đẳng Giác vẫn còn.

Xin chấm dứt ở nơi đây.



MINH SÁT DIỄN GIẢI
(*Vipassanā Dīpanī*).

-o-o-o-o -o-.

Tác giả: Trưởng lão *Ledi Sayadaw*,
Aggamahāpaṇḍita, D. Litt.

Anh ngữ: U Nyana, Patamagyaw của tự viện
Masoeysin, Mandalay

Việt dịch: Phật tử *Tathāpaṇṇā*.

Tỳ khưu Chánh Minh hiệu đính.

CÁC BÀI LUẬN VỀ PHÁP (DHAMMA)

**của Đại Đức *Ledi Sayadaw*,
*Aggamahāpaṇḍita, D. Litt.***

**Vipassana Research Institute
Dhammagiri, Igatpuri 422 403
Maharashtra, India**

Lời Nói Đầu

Nhận được bản dịch “*Vipassanā dīpanī*” của Phật tử *Tathāpaṇṇā* với mỹ ý tùy nghi sử dụng.

Đây là một trong những bài giảng của Đức Ngài *Ledi Sayadaw*, Đức *Unyana* chuyển sang Anh ngữ một số bài giảng của Đức *Ledi Sayadaw*, thành một tập với tựa đề là: *The Manuals of Dhamma*. Bản Việt dịch này được dịch từ bản Anh ngữ ấy.

Khi đọc bản Việt dịch, chúng tôi nhận được rất nhiều lợi ích qua bài thuyết giảng của Đức *Ledi Sayadaw*, bậc Đại thượng trí (*Aggamahāpaṇḍita*). Cung kính tri ân Đức Ngài *Ledi Sayadaw*, xin tán thán công hạnh của Phật tử *Tathāpaṇṇā*.

Xin được góp chút ít công vào thiện nghiệp này, chúng tôi cố gắng hiệu đính bản Việt dịch, đồng thời có trích dẫn và phụ chú thêm để làm nổi bật ý chính trong bài giảng đầy súc tích của Đức Ngài *Ledi Sayadaw*.

Mục đích là: Để người đọc nắm bắt được nghĩa lý thâm sâu, vi diệu của Giáo pháp Đức Phật. Nội dung chính của bài thuyết giảng, chúng tôi triệt để tôn trọng vì đó là dưỡng tố đặc biệt nuôi dưỡng cho trí tuệ được sung mãn.

Văn phong của Đức Ngài *Ledi Sayadaw* rất đặc biệt, Ngài thường dùng nhiều từ ngữ Pāli đồng nghĩa để diễn đạt một ý tưởng, với độc giả chưa làm quen với thuật ngữ Pāli, sẽ khó nắm bắt ý nghĩa của Giáo pháp, chúng tôi tạm dịch ra với những từ ngữ “mộc mạc” để người đọc dễ hiểu, nhưng vẫn đính kèm những thuật ngữ Phật học quen thuộc, ví dụ như *pañcakkhandha*, chúng tôi dịch là năm nhóm – ngũ uẩn”; *lokiyasacca* là “sự thật thế gian - tục đế... Do vậy, nếu có sơ thất xin các bậc cao minh rộng dung.

Ý chính trong tác phẩm này, Đức Ngài *Ledi Sayadaw* giảng về “khái niệm thiền minh sát”, nhưng để cho sự thực hành Minh sát có hiệu quả cao, Đức Ngài nói về tà kiến và chánh kiến theo hai phương thức “theo sự thật thế gian - tục đế” và “theo sự thật cùng tột – chân đế”.

Đây là phương thức đi từ *phàm sang Thánh*. Muốn diệt trừ tà kiến, trước tiên phải hiểu rõ về tà kiến, những dạng thức của nó, sau đó tiến hành Minh sát một trong ba tướng: Vô thường, khổ, vô ngã, để diệt trừ tà kiến.

Tuy tà kiến có nhiều dạng sai khác, nhưng chung quy chúng vẫn có nguồn gốc sinh khởi, Đức Ledi chỉ ra nguồn gốc ấy, Ngài không mô tả những dạng tà kiến, Ngài chỉ nêu ra loại tà kiến cơ bản nhất và nguồn gốc của chúng.

Khi loại trừ được chúng thì tạm thời chánh kiến sinh lên, một khi nhổ tận gốc chúng bằng pháp Minh sát thì vị ấy thật sự “chuyên phàm sang Thánh”.

Càng đi sâu vào chân pháp thì những thuật ngữ luận AtỳĐàm (*abhidhamma*) được dùng rộng rãi; những độc giả có tham khảo hay có trình độ căn bản về Luận Atỳđàm sẽ dễ dàng nắm bắt ý nghĩa thực tại. Tuy nhiên, cũng không quá khó đối với độc giả chưa nắm bắt thuật ngữ Atỳđàm, chỉ có điều là “đừng nên đọc lướt qua”, hãy đọc một cách chậm rãi sẽ thấu nhận được nhiều lợi ích.

Chúng tôi hy vọng “người hữu duyên” khi đọc được dịch phẩm, sẽ bừng mở “đôi mắt tuệ”, sẽ nhận được hương vị đặc biệt của Giáo pháp qua lời giảng của Đức Ngài *Ledi Sayadaw*, bậc Đại thượng trí.

Ước mong các bậc hữu trí có duyên lành sẽ thành tựu địa vị bậc Thánh siêu phàm trong hiện tại này.

Một lần nữa, chúng tôi kính đê đầu đánh lễ Đức Ngài *Ledi Sayadaw* bậc Đại thượng trí, và xin tán thán công hạnh của Phật tử *Tathāpaṇṇā*.

Lành thay, lành thay!

Tỳ khưu Chánh Minh.



NHỮNG CHỮ VIẾT TẮT

Theo mẫu tự Pāli

Aṅguttara Nikāya (Tăng Chi bộ).

Dīgha Nikāya (Kinh Trường bộ).

Dhammapāda (kinh Pháp cú).

Dhammapāda – atthakathā (Chú giải kinh Pháp cú).

Dhammasaṅgīnī (Pháp tụ).

Saṃyutta Nikāya (Kinh Tương ưng bộ).

Majjhima Nikāya (Kinh Trung bộ).



MINH SÁT diễn giải (*Vipassanā Dīpanī*)

1- Ba *Vipallāsa* (đảo ngược).

Nghĩa thông thường của *vipallāsa* là “quấy rối”, “dùng không đúng”, nhưng nghĩa đặc biệt của *vipallāsa* là “đánh lừa”, “lầm lạc”, hay “đảo ngược” (cho đúng là sai, sai là đúng).

Có ba loại *đảo ngược* (*vipallāsa*).

1- Nhớ *đảo ngược* (*saññāvipallāsa*).

2- Nghĩ *đảo ngược* (*cittavipallāsa*).

3- Thấy *đảo ngược* (*dīṭṭhivipallāsa*).

Các pháp hữu vi (*saṅkhāradhammā*) có bốn đặc tính là: Không thường hằng (*anicca* – vô thường), khổ (*dukkha*), không trong sạch (*asubha* - bất tịnh) và không có cái TA (*anatta* – vô ngã).

Gọi là “đảo ngược” vì:

- Các pháp hữu vi không thường hằng, cho là thường hằng.

- Các pháp hữu vi là *khổ* cho là lạc.

- Các pháp hữu vi không trong sạch cho là trong sạch.

- Các pháp không có “ta”, cho là “có ta” ⁽¹⁾. Đức Phật có dạy:

“Cattārome bikkhave, saññāvipallāsā cittavipallāsā ditṭhivipallāsā. Katame cattāro.

“Này các Tỳkhưu, có bốn nhớ đảo ngược, nghĩ đảo ngược, thấy đảo ngược này. Thế nào là bốn?

“Anicce, bhikkhave, niccanti saññāvipallāso cittavipallāso ditṭhivipallāso;

Trong không thường, cho là thường, này các Tỳkhưu, đó là nhớ đảo ngược, nghĩ đảo ngược, thấy đảo ngược.

“Dukkhe, bhikkhave, sukhanti saññāvipallāso cittavipallāso ditṭhivipallāso;

(1)- Như Pāli: *Sabbesaṅkhārā aniccāti*: Các pháp hữu vi là vô thường.

Sabbe saṅkhārā dukkhāti: Các pháp hữu vi là khổ.

Sabbe dhammā anattāti: Các pháp là vô ngã. (Dhp- câu số 277, 278, 279) – Nd phụ chú..

Và theo ý nghĩa này, ngay cả Nípàn cũng không có “ngã”, nhưng Nípàn là p háp vô vi (*asaṅkhāradhamma*) nên Nípàn là thường, lạc, tịnh.

Gọi là thường, không phải Nípàn luôn có trong danh sắc của bậc Thánh, mà do “nhân sinh khô” bị diệt, vĩnh viễn không còn sinh lên nữa, nên gọi là “thường”.

Gọi là lạc, vì nhân sinh khô bị diệt vĩnh viễn, nên khô sinh lên do nhân đó không còn, thế là “lạc”.

Gọi là tịnh, vì những nhớ bận do nhân sinh khô không có, thế là “trong sạch”- (Nd phụ chú).

Trong khố cho là lạc, này các Tỳkhuu, đó là nhớ đảo ngược, nghĩ đảo ngược, thấy đảo ngược.

“Anattani, bhikkhave, attāti saññāvipallāso cittavipallāso ditṭhivipallāso;

Trong không có ta cho là “có ta”, này các Tỳkhuu, đó là nhớ đảo ngược, nghĩ đảo ngược, thấy đảo ngược.

“Asubhe, bhikkhave, subhanti saññāvipallāso cittavipallāso ditṭhivipallāso.

Trong không trong sạch, cho là trong sạch, này các Tỳkhuu, đó là nhớ đảo ngược, nghĩ đảo ngược, thấy đảo ngược.

Ime kho, bhikkhave, cattāro saññāvipallāsā cittavipallāsā ditṭhivipallāsā.

“Này các Tỳkhuu có bốn nhớ đảo ngược, nghĩ đảo ngược, thấy đảo ngược”(Nd trích dẫn)⁽¹⁾.

Như vậy, pháp đảo ngược (vipallāsa dhamma) này có 12 chi, tức là:

*- Ba pháp nghịch đảo của vô thường (aniccavipallāsa) là:

- Vô thường tưởng là thường (anicce niccanti saññāvipallāso).

- Vô thường nghĩ là thường (anicce niccanti cittavipallāso).

⁽¹⁾- A.ii, 52. Pháp bốn chi, Vipallāsasuttaṃ (kinh Đảo ngược).

- Vô thường *thấy* là thường (*anicce niccanti diṭṭhivipallāso*).

*- Ba pháp nghịch đảo của khổ (*dukkhaviṇipallāso*) là:

- Khổ *tưởng* là lạc (*dukkhe sukhanti saññāvipallāso*).

- Khổ *ngĩ* là lạc (*dukkhe sukhanti cittaviṇipallāso*).

- Khổ *thấy* là lạc (*dukkhe sukhanti diṭṭhivipallāso*).

*- Ba pháp nghịch đảo của không trong sạch (*asubhaviṇipallāso*) là:

- Không trong sạch *tưởng* là trong sạch (*asubhe sukhanti saññāvipallāso*).

- Không trong sạch *ngĩ* là trong sạch (*asubhe sukhanti cittaviṇipallāso*).

- Không trong sạch *thấy* là trong sạch (*asubhe sukhanti diṭṭhivipallāso*).

*- Ba pháp nghịch đảo của “không có ta” (*anattaviṇipallāso*) là:

- Không có ta *tưởng* “có ta” (*anattāni attāti saññāvipallāso*).

- Không có ta *ngĩ* “có ta” (*anattāni attāti cittaviṇipallāso*).

- Không có ta *thấy* “có ta” (*anattāni attāti diṭṭhivipallāso*).

Tất cả những nghịch đảo này đều xuất phát từ ý nghĩ “đây là tôi, đây là của tôi”, hay “*đây là linh hồn sống của tôi*”, điều này sẽ được làm rõ ở phần sau.

Ba pháp đảo ngược (*vipallāsadhammā*) này có thể được minh họa bằng những ví dụ về hươu rừng, ảo thuật gia và đoàn người qua khu rừng.

Những ví dụ về 3 đảo ngược.

*- *Nhớ đảo ngược (saññāvipallāsa)* được minh họa qua ví dụ “con hươu rừng”.

Tại giữa khu rừng lớn, một gia chủ cày cấy một vùng đất, rồi gieo hạt lúa, lúa mọc mầm xanh tốt. Khi người làm ruộng đi khỏi, hươu rừng đến ăn những mầm non của lúa; người làm ruộng làm một hình nộm giống như người, có đầu, tay, chân, cho mặc quần áo cũ, đặt ở giữa ruộng để giữ ruộng.

Hươu rừng theo thói quen đi đến ruộng để ăn những mầm non, đến gần thấy hình nộm, nó cho đó là người thật, liền sợ hãi bỏ chạy.

Trong ví dụ này, những con hươu rừng thấy con người trước đó và ghi nhớ hình dáng của con người. Với sự nhớ lại (tưởng) trong hiện tại, chúng cho hình nộm là người thật. Do vậy, sự nhớ của hươu rừng là “nhớ sai lầm”.

Ở đây, câu chuyện về những con hươu rừng chỉ ra “nhớ đảo ngược”, rất rõ ràng và dễ hiểu. Con hươu rừng do “nhớ lại con người” rồi cho hình nộm “là người”.

Sự *nhớ sai lầm* này cũng được minh chứng trong trường hợp người lạc đường, người này nhớ rằng “con đường này mình đã từng đi qua”, nhưng thực tế là con đường khác, con đường y đang đi chỉ có “nét” giống con đường từng qua mà thôi; khi bị lạc y hoang mang không thể chỉ ra được điểm chủ yếu, hoặc đi về hướng Đông hay hướng Tây, cho dù y có mắt thấy được mặt trời mọc và lặn.

Nếu mỗi lần có sai lầm trong tư tưởng thì chính sai lầm đó rất vững chắc và rất khó loại trừ.

Có rất nhiều điều chính chúng ta luôn nghĩ tưởng sai lầm, những nghĩ tưởng sai lầm ấy luôn đi ngược với sự thật “không bền vững (*aniccā* - vô thường)”, “không có cái ta (*anatta* - vô ngã)”...

Do vậy, qua sự “nhớ lại”, chúng ta nhận thức sự kiện một cách sai lầm, như những con hươu rừng coi hình nộm là người thật, thậm chí mắt chúng đang mở to khi nhìn thấy hình nộm.

*- *Suy nghĩ đảo ngược (cittavipallāsa)* được minh họa qua ví dụ “nhà ảo thuật”.

Một ảo thuật gia, cho mọi người nhìn thấy trong tay ông là nắm đất, phút chốc trở thành nắm vàng hay nắm bạc. Thật ra, ông đã nhanh chóng tráo nắm đất đi, nhưng tất cả mọi người chứng kiến đều có ý nghĩ “nắm đất trở thành nắm vàng hay nắm bạc”, năng lực ảo thuật là lấy đi sự thấy bình thường của mọi người và thay vào

đó loại thấy khác thường trong một thời gian ngắn, từ đó đã làm cho tâm suy nghĩ đảo ngược.

Ảo thuật gia đã làm cho người xem, có sự suy nghĩ sai lạc, cho rằng “đất biến thành vàng” với tất cả những tính chất của chúng là sáng lấp lánh, hay “đất biến thành bạc”... và họ đã “nghĩ sai lầm”.

Cũng vậy, vì tâm sinh diệt cực nhanh, như nhà ảo thuật⁽¹⁾ nhanh tay đánh tráo vật, nên chúng ta thường có thói quen nghĩ “tâm là thường hằng”, để rồi dẫn đến những điều sai với sự thật, điều không đúng cho là đúng, điều đúng trở thành không đúng. Do vậy, chúng ta đã tự lừa dối mình.

Hoặc ví như người đi trong rừng vào ban đêm, thấy bóng dáng gốc cây kỳ lạ, nghĩ là *ma quái*; hoặc khi thấy một bụi cây cho là “gặp voi rừng”, khi thấy voi rừng lại cho là “bụi cây”, gặp sợi dây leo rừng cho là con rắn, gặp con rắn lại cho là “dây leo rừng”....

Những gì lọt vào trong khu vực thị giác dẫn đến nhận thức sai lầm, đó là do tác động của *suy nghĩ đảo ngược*, ngoài ra còn những cảnh bên ngoài khác như âm thanh, mùi hương, vị ngon, sự cảm xúc êm dịu cũng dẫn đến *suy nghĩ lầm lạc*, cho rằng “chúng bền vững, chúng là hạnh phúc”.

(1)- Đức Phật có dạy: *Māyūpamaṇca vinnāṇaṇi*: Thức uẩn như nhà ảo thuật. (S.iii, 114; kinh Bọt nước - *Phenabindūpamasuttaṃ*) (Nd pc).

Thật ra, chúng luôn hoại diệt theo luật vô thường và cũng mang nhiều đau khổ.

Mặt khác, chính những ảo giác sâu thẳm ở bên trong (cảnh pháp - *dhammārammaṇa* - Nd) đã lừa dối chúng ta một cách tệ hại hơn so với sự nhận thức bên ngoài, khiến chúng ta lầm lạc lại càng lầm lạc, những gì xấu cho là tốt, những gì tốt cho là xấu, những gì sai cho là đúng, những gì đúng cho là sai như: “Nhận quả ác nghiệp lại cho là may mắn (như người bị mất trộm cho rằng “nhờ thế sinh mạng được an toàn”...), khi được nghiệp lành trở quả thì cho là “được Thượng đế ban ân...”.

Tuy nhiên, do không có cội rễ chắc chắn nên nó có thể dễ dàng bị loại trừ bằng sự điều tra hay tìm ra nhân duyên của các pháp.

*- *Thấy đảo ngược (ditṭhivipallāsa)* được minh họa qua ví dụ “đoàn người qua khu rừng”.

Có một khu rừng lớn có nhiều *Atula* (*asura*) trú ngụ. Một đoàn người phải băng qua khu rừng để đến thành phố an lạc, họ theo con đường chánh để xuyên rừng.

Nhóm *Atula* tạo ra những thành phố lộng lẫy như thành phố chư thiên, tạo ra những con đường xinh đẹp dẫn đến thành phố, tự chúng biến thành những thiên nam và thiên nữ; đồng thời chúng còn tạo ra những con đường lạc lối khác, dẫn đến những thành phố hoang vắng, để cho đoàn người xuyên rừng phải lạc lối.

Khi thấy những con đường xinh đẹp này, đoàn người xuyên rừng, có nhóm cho rằng “những con đường này sẽ đưa họ đến những thành phố tốt”; có nhóm không theo con đường xinh đẹp vì nghĩ: Trong rừng làm gì có con đường xinh đẹp như vậy”, nhưng họ lại theo con đường sai lạc khác.

Thế là, họ rời xa con đường đúng, theo con đường sai dẫn đến những thành phố của nhóm Atula, hay lạc trong rừng, để rồi họ phải mất mạng hay chịu đau khổ. Chỉ có số ít người đi theo con đường chánh, nhờ đó họ ra khỏi rừng.

Trong câu chuyện ngụ ngôn này, khu rừng lớn là chi cho tam giới: dục giới (*kāmaloka*), sắc giới (*rūpaloka*), vô sắc giới (*arūpaloka*).

Những người xuyên rừng chi cho chúng sinh trong tam giới, con đường đúng là chánh kiến (*sammādiṭṭhi*), con đường sai là tà kiến (*micchādiṭṭhi*).

Ở đây, *chánh kiến* có hai loại là chánh kiến thuộc về thế gian và chánh kiến thuộc về giải thoát.

**-Chánh kiến thuộc về thế gian.*

Là sự hiểu biết rằng: “Tất cả chúng sinh là có nghiệp là thai tạng⁽¹⁾, mỗi nghiệp thiện hay bất thiện là tài sản của chính người đó tạo ra, nghiệp ấy đi theo người đó suốt quãng thời gian luân hồi”.

⁽¹⁾- “Sattā kammayoni: Chúng sinh có nghiệp là thai tạng”. M. iii, kinh Tiểu Nghiệp phân biệt – Cūlakammavibhaṅgasuttam. (Nd trích dẫn).

**- Chánh kiến thuộc về giải thoát.*

Là sự nhận thức đúng đắn về *nhân quả* (*hetuvipāka*), *nhóm* (*khandha-uân*), *xứ* (*āyatana*), *giới* (*dhātu*), *sự thật* (*sacca*) và *không có ta* (*anatta*).

Trong hai loại chánh kiến này, chánh kiến thuộc về thế gian là con đường đúng cho vòng sanh hữu, dẫn đến các cõi vui trong tam giới (tức là những cõi người, chư thiên và phạm thiên) giống như những thành phố của những người tốt.

Chánh kiến thuộc về giải thoát là một trong những yếu tố dẫn đến giác ngộ, là con đường đúng để thoát ra khỏi vòng sinh tử, chứng đạt Nípàn.⁽¹⁾

Thành phố an lạc ví như Nípàn (*nibbāna*)⁽²⁾, thoát ra khỏi rừng ví như thoát ra khỏi tam giới, chấm dứt vòng sinh tử luân hồi.

Tà kiến. Là sự chối bỏ nhân và quả của thiện nghiệp cùng bất thiện nghiệp, chúng bao gồm ba loại tà kiến là *phi hữu kiến* (*natthikadiṭṭhi*), *vô nhân kiến* (*ahetukadiṭṭhi*) và *vô hành kiến* (*akiriyadiṭṭhi*)⁽³⁾.

Con đường do Atula tạo ra ví như những tà kiến này, thành phố Atula ví như những khổ cảnh trong tương lai⁽⁴⁾.

(2)- *Nibbānam paramam sukham* : Nípàn là hạnh phúc tối thượng (*Dhp- câu*) – ND pc.

(3)- Âm chỉ đoạn kiến (*ucchedadiṭṭhi*) – Nd pc.

(4)- Bốn khổ cảnh là: Địa ngục, súc sinh, ngạ quỷ và Atula – ND pc.

Những tà kiến “tự ngã”, “tôi”, “của tôi”, ví như con đường lạc lối, tuy không đau khổ khốc liệt như con đường dẫn đến thành phố *Atula*, chúng có thể dẫn đến cõi người, cõi chư thiên, cõi Phạm thiên, nhưng được ví như thành phố hoang vắng.

Một điều chắc chắn rằng, đoàn người xuyên rừng theo những con đường này, họ chỉ đi quanh quẩn trong rừng, ám chỉ mãi mãi chịu luân hồi, không thể thoát khỏi rừng.

Những tà kiến nói trên là những ảo giác, sâu thẳm và chắc chắn hơn cả *suy nghĩ đảo ngược*. Những tà kiến này rất tế nhị, khó thấy. Đức Phật có dạy:

“Micchādiṭṭhi, bhikkhave, paṭicchannā āvahati, no vivatā”.

“Này các Tỳkhuu, tà kiến được che dấu khi thực hành, không có hiển lộ”⁽¹⁾

2- Ba Maññanā (ảo tưởng).

Maññanā có nghĩa là “sự tưởng tượng phong phú” hay “sự nhầm lẫn tệ hại”. Do sự tưởng tượng nên ảo giác sinh lên, do ảo giác sinh lên được tăng trưởng, càng làm cho khả năng tưởng tượng thêm phong phú và chúng trở thành “ảo tưởng”, như người tưởng tượng ra “những vật dụng biết nói, biết cười, biết di động, cây cỏ có linh hồn...”.

⁽¹⁾- A.i,282, pháp ba chi, kinh Che dấu (*Paṭicchannasuttaṃ*) – Nd pc

Có ba loại ảo tưởng:

a- *Tañhāmaññanā* – Ái ảo tưởng (sự tưởng tượng sinh lên do ái).

b- *Mānāmaññanā*- Mạn ảo tưởng (sự tưởng tượng sinh lên do tự hào).

c- *Diṭṭhimaññanā*- Kiến ảo tưởng (sự tưởng tượng sinh lên do thấy).

*- *Ái ảo tưởng*:

Là sự “dính mắc” đối với thân – tâm, nên tưởng tượng ra “có một cái tôi đang trú trong thân - tâm”, từ đó dẫn đến “cái của tôi”, “không phải chính tôi”, “không phải của tôi”.

Sự thật, không có “cái tôi” nào cả, vì không có “tôi” nên không hề có “cái *chính* tôi”, cũng không hề có “cái của tôi”.

Loại ảo tưởng này gọi là “ái ảo tưởng - *tañhāmaññanā*”, là ảo tưởng do ái sinh lên.

- “Cái tôi” có nơi thân này, người ấy cho là “*chính* tôi”.

- “Cái tôi” có nơi thân người khác, đó không phải là “*chính* tôi”.

- Những gì liên quan đến *tôi* là “của *tôi*”.

- Những gì không liên quan đến *tôi*, là “*không phải* của *tôi*”.

*- Đối với cảnh bên trong (*ajjhattārammaṇa*). Ái ảo tưởng làm phát sinh quan niệm “tôi và của tôi”. Như thế nào?

Do dính mắc với các đối tượng *bên trong* (*ajjhattārammaṇā*) như: Thọ (*vedanā*), tưởng (*saññā*), hành (*saṅkhārā*), thức (*viññāṇa*), hay sắc thân (*kāyarūpa*), nên tưởng tượng ra “có cái tôi”, như “tôi suy nghĩ, tôi vui, tôi buồn, tôi tin tưởng...”. Khi một nhóm (*khandha* - uẩn) nào đó là *tôi*, thì các nhóm (uẩn) còn lại là “của tôi”, như “thân của tôi, trí của tôi, năng lực của tôi...”.

Nếu sắc là “tôi”; thì thọ, tưởng, hành, thức là “của tôi”, nếu thọ là tôi thì sắc, tưởng, hành, thức là của tôi...

*- Đối với cảnh bên ngoài, ái ảo tưởng làm phát sinh “của tôi”, “không phải chính tôi”, “không phải của tôi”. Như thế nào?

Các đối tượng *bên ngoài* bao gồm những người thân như mẹ, cha, vợ, con, bạn bè ... cùng những tài sản của người đó. Do dính mắc với các đối tượng này, nên người ấy có quan niệm “đây là của tôi”, như cha của tôi, vợ của tôi, con của tôi, tài sản của tôi

Chính những sinh vật sống bên ngoài như người thân, người không thân... đó là “không phải chính tôi”.

Các đối tượng *bên ngoài* còn bao gồm những người xa lạ, hay những tài sản vật chất của người khác, đối với những đối tượng này, người ấy có quan niệm “đó không phải là của tôi”.

Trạng thái tường tượng và cách phân biệt do tường tượng như vậy, gọi là “*sự tường tượng do ái sinh lên*”.

*- *Mạn ảo tưởng*. Là sự tường tượng do mạn sinh lên, đó là sự tường tượng về “cái tôi” trở nên phong phú.

Đối với các đối tượng *bên trong*, khi được hỗ trợ bởi sự tốt đẹp (*adhimāna*) thì “cái tôi” trở thành “tôi là”, như “tôi là người tài giỏi, tôi là người khỏe nhất, tôi là bậc thông minh, tôi là người nhạy trí..”, làm nổi bật lên “*tính tự hào*”. Còn nếu là sự “không tốt hay xấu” thì: “tôi là người bình thường, tôi là người cô đơn, tôi là người nghèo, tôi là kẻ bất hạnh...”, nó làm nổi bật lên tính “*tự ti mặc cảm*”.

Đối với “cái của tôi” cũng vậy, như “mắt của tôi là mắt con bò con, mũi của tôi là mũi lânhay “mắt tôi là mắt lừa, chồng tôi là kẻ bạc tình

Đối với các đối tượng *bên ngoài* thì: vợ tôi là hoa khôi, con tôi là kim đồng, ngọc nữ, bạn tôi là bậc quyền thế, ...”; hay “mắt tôi là mắt lừa, chồng con tôi là đứa bất hiếu...”

Nói gọn, với các đối tượng *bên trong* hay *bên ngoài*, khi được hỗ trợ bởi tính tốt đẹp của các nghiệp lành thì tỏ ra tự hào, kiêu mạn; còn như bị quả xấu của ác nghiệp đang trở thì trở nên tự ti mặc cảm. Đây là “*sự tường tượng sinh lên do mạn*”.

*- *Kiến ảo tưởng*. Là sự tường tượng sinh lên do thấy, là sự tường tượng lên đến cao độ, nó trở thành “tôi

có”, như “tôi có nguyên tắc sống như thế này, tôi có nghị lực như thế này, tôi có trí thông minh như vậy, tôi có giòng dõi như vậy, tôi có địa vị như vậy...”. *Sự tưởng tượng sinh lên do thấy* là như thế.

Ba sự tưởng tượng này làm nảy sinh “niềm tin”, loại niềm tin này lại khắc sâu trong tâm, khiến người này luôn rơi vào vòng ảo tưởng được khép kín và “niềm tin xuất phát từ ba ảo tưởng” này, được gọi là tà tín (*micchāsaddhā* – tin sai, tin không đúng).

Trong ba loại ảo tưởng thì kiến ảo tưởng là nguy hại hơn cả, vì nó làm xa rời bản chất thật, nó chỉ nhìn thấy hình dáng bên ngoài rồi bám khấn khít theo “cái thấy” đó.

Như trong cụm từ “bình đất hay bát đất”, *đất* là chất làm ra cái bình hay cái bát, nhưng người ta chỉ gọi là “bình hay bát” mà quên đi chất “đất”, chỉ vì chất đất có dạng giống cái bình hay cái bát. Lâu dần người ta quên hẳn nó là “đất”, chỉ biết nó là “bình, bát....”.

Nếu cái bình hay bát được sơn vàng, thì người ta lại nói “bình vàng, bát vàng”, sơn màu xanh thì gọi bình xanh, bát xanh...

Thật ra, dù màu vàng, màu xanh... cũng chỉ là “chất đất mà thôi”, và cũng từ chiếc bình được sơn vàng, có khả năng dẫn đến sự nhầm lẫn, cho rằng “bát làm bằng vàng”, “bát làm bằng ngọc xanh”....

Chỉ khi nào, nhận thức rõ bản chất thực của cái bình hay cái bát, bấy giờ người ấy mới không còn “ảo

tưởng về hình dáng cái bình hay cái bát, không còn bị lớp sơn bên ngoài lừa dối” và người này cho rằng “đó chỉ là đất mà thôi”.

Cũng vậy, bao giờ nhận thức được bản chất thật của “cái gọi là chúng sinh, chỉ là danh sắc”, bấy giờ sự tưởng tượng về “cái tôi” không còn. Khi ấy sự tưởng tượng về bản chất thật của các pháp hữu vi mới sinh lên, đó là “tưởng vô thường, tưởng khổ, tưởng vô ngã ...”.

Bản chất thật của chúng sinh chỉ là danh sắc, nhưng chúng tác động hỗ tương lẫn nhau, sắc tác động đến danh – danh tác động đến sắc.

Tám thân này chẳng gì khác ngoài “đất, nước, gió, lửa”, các sắc pháp (*rūpadhammā*) được kết dính với nhau là do “chất nước – *āpo*”, các chất khác như đất (*pathavī*), lửa (*tejo*), gió (*vāyo*) cũng tìm thấy trong tám thân này, như thân cứng đờ hoặc mềm mại (chất đất), hơi nóng, lạnh trong thân (chất lửa), sự chuyển động của các cơ quan (chất gió).

Còn về danh (*nāma*), chúng cũng biến diệt nhanh không thể tưởng được. Vậy tìm đâu ra “cái tôi”?

Sự tưởng tượng quá độ qua sự *thấy* (kiến ảo tưởng) sẽ được kéo dài hơn nữa và càng lúc càng vững mạnh, để rồi người này càng lúc càng xa rời bản chất thật của cái gọi là “chúng sinh”.

Ba loại tưởng tượng (*maññanā*) này cũng được gọi là ba “xiềng xích hay gông cùm (*gaha*)”, để chỉ ra năng lực nắm giữ chặt và chắc chắn của chúng.

Cũng do nhiều lần chúng tạo ra sai lầm, thực hành những điều sai trái một cách liên tục, chúng trở nên dày đặc một cách vững chắc, bấy giờ rất khó loại trừ chúng.

Chúng cũng được gọi là ba *Papañca* (ảo kiến), giống như người bàn luận về sự “buồn, vui của cây cỏ”, chỉ vì thấy cây, cỏ có những trạng thái héo úa hay xinh tốt bất thường, hay tưởng tượng “cây cỏ biến thành ma quái”, “thú hóa thành ma quỷ”....

3- Hai *abhinivesa* (khuyñh hướng).

Abhinivesa (nghĩa đen là: chỗ vững chắc), nghĩa bóng là “điều được thiết lập vững chắc trong tâm”; không bị lay động như cột đá chôn sâu vào đất hay như trụ đài tưởng niệm, nó khó có thể bị loại trừ bằng bất kỳ cách nỗ lực hay với sự nỗ lực nào.

Giống như giòng sông nghiêng về Đông thì nước sông cứ theo hướng Đông mà xuôi chảy, không thể chuyển sang hướng Tây; giòng sông có khuynh hướng đổ ra biển thì nó không thể đổ vào nơi khác, hay ví như nước mưa có khuynh hướng “từ cao rơi xuống thấp” thì nó không thể làm ngược lại.

Có hai loại khuynh hướng: Khuynh hướng thiện và khuynh hướng bất thiện: Ở đây chỉ đề cập đến khuynh hướng bất thiện.

Khuynh hướng bất thiện.

Có hai khuynh hướng bất thiện là: *Khuynh hướng ái* (*tañhā abhinivesa*) và *khuynh hướng tà kiến* (*dittthi abhinivesa*).

Từ hai khuynh hướng này phát sinh một “niềm tin”, niềm tin này cũng là loại “tà tín”, lâu dần chúng trở thành “vững tin”.

a- *Khuynh hướng ái (taṇhā abhinivesa)*.

Là cách “nghiêng về dính mắc với thân tâm”, khi ấy cho rằng “có một thực thể luôn luôn tồn tại trong thân tâm này, gọi là atta (cái TA), cho dù những chi thể như đầu, mình, tay chân... có bị hoại diệt, nhưng cái TA này vẫn luôn luôn bất động, không hề thay đổi qua chuỗi dài sinh tử.⁽¹⁾

b- *Khuynh hướng tà kiến (diṭṭhi abhinivesa)*.

Tương tự như “niềm tin” ở trên, nhưng ở đây lại cho rằng: Có một *đại ngã (mahāatta)* là Đấng Sáng tạo ra thế gian, mỗi chúng sinh chỉ là một thành phần xuất phát từ *đại ngã*, “cái tôi” là *tiểu ngã* xuất phát từ *đại ngã* ấy⁽²⁾.

Đại ngã có rất nhiều tên gọi như: Đấng Tạo hóa, Thượng đế, Đấng Sáng Tạo chủ... Chính *đại ngã* luôn tồn tại mãi mãi, còn *tiểu ngã* có thể bị hoại diệt để trở về với *đại ngã*.

Chính *đại ngã* là kẻ chi phối thế gian, là kẻ kiểm soát, điều hành thế gian theo ý muốn.

Vì sao có niềm tin này? Vì thấy có chúng sinh thông minh, chúng sinh ngu dốt, chúng sinh xinh đẹp,

⁽¹⁾- Xem M.i, (số 22), kinh *Vĩ dụ con rắn (Alagaddūpamasuttaṃ)* – Nd pc.

⁽²⁾- Xem D.i, kinh *Phạm vòng - Brahmajālasuttaṃ* - Nd pc.

chúng sinh thô xấu...⁽¹⁾ Do đó, gọi là “niêm tin” phát sinh do (tà) kiến.

Hai loại *niêm tin* này tuy xuất phát từ ái - kiến nhưng không được ái - kiến bảo hộ, nên chúng được gọi là *taṇhā anissaya* (ái không bảo hộ) và *diṭṭhi anissaya* (kiến không bảo hộ).

Chúng cũng có thể được gọi là hai “ngũ ngầm (*anusaya*)”, là ái ngũ ngầm (*taṇhā – anusaya*) và kiến ngũ ngầm (*diṭṭhi anusaya*), hoặc chúng là hai tùy phiền não (*anukilesa*) có trong thân tâm của phàm nhân (*puthujana*), hoặc chúng là hai pháp trầm luân (*āsava – lậu hoặc*)⁽²⁾.

4- Hai *Bhūmi* (cõi).

Bhūmi (cõi) có nghĩa là nơi chúng sinh sinh ra và nường nộ. Có hai loại cõi: *Cõi phàm nhân* (*puthujana bhūmi*) và *cõi bậc Thánh* (*ariya bhūmi*).

(1)- Xem M,iii Kinh Tiêu nghiệp phân biệt. Nd pc.

(2)- *Āsava* còn được dịch là “thấm rịn, rỉ chảy, ô nhiễm”, như rỉ sét sinh ra từ sắt lại làm mòn sắt, ở đây dịch là “trầm luân” nghĩa là “chìm đắm trong luân hồi”. Pháp “chìm đắm này có bốn là:

- Chìm đắm trong cõi dục, hay trong ngũ trần: Sắc, thanh, hương, vị, xúc, gọi là *kāmāsava*: Dục trầm luân, hay dục ô nhiễm.

- Chìm đắm trong cõi Sắc hay cõi Vô sắc, gọi là *bhavāsava*: Hữu trầm luân hay hữu ô nhiễm.

- Chìm đắm trong kiến thức sai quấy, gọi là *diṭṭhāsava*: Kiến trầm luân, hay kiến ô nhiễm.

- Chìm đắm trong sự mê muội, gọi là *Avijjāsava*: Vô minh trầm luân, hay vô minh ô nhiễm.

Chi pháp của dục trầm, hữu trầm là tâm sở tham (*lobhacetāsika*); của kiến trầm là tâm sở tà kiến (*diṭṭhīcetasika*); của vô minh trầm là tâm sở Si (*mohacetāsika*). Tâm sở tham chính là ái - Nd pc.

a- Cõi phàm nhân (puthujjana bhūmi).

Là nơi phàm nhân sinh lên và nương trú, nói theo phương diện tục đế (*lokiya sacca*) thì bao gồm 26 cõi (trừ 5 cõi Tịnh cư (*suddhavāsa*) của bậc Thánh Anahàm).

Khi nói theo chân đế (*paramattha sacca*) thì cõi của phàm nhân chính là “tà kiến - *micchādiṭṭhi*”.

Tất cả phàm nhân đều có tà kiến là nơi sinh ra và dựa vào tà kiến để lớn lên, tà kiến là nơi nương nhờ, là nơi nghỉ ngơi, là nơi đứng của phàm nhân.

Dù là kiến đảo ngược (*diṭṭhi vipallāsa*), kiến xiềng xích (*diṭṭhi gaha*), ảo kiến (*diṭṭhi papañca*), hay kiến chấp (*diṭṭhi abhinivesa*), kiến ngủ ngầm (*diṭṭhi anusaya*) ... bất kỳ loại nào cũng đều là nền tảng, là nơi sinh, là nơi trú của phàm nhân.

Phàm nhân chỉ là danh từ định đặt cho danh sắc hay năm nhóm (*pañcakkhandhā* – ngũ uẩn) còn liên hệ đến tà kiến, bao giờ còn tà kiến thì danh sắc ấy được gọi là “phàm nhân”.

Bao giờ còn đứng vững trên một trong những tà kiến ấy, chúng sinh này không bao giờ thoát ra khỏi sinh hữu phàm nhân, cho dù đó là vị Phạm thiên cõi Phi tướng phi phi tướng xứ.

b- Cõi bậc Thánh (ariya bhūni).

Theo nghĩa tục đế, đó là nơi của bậc Thánh sinh lên và nương trú, bao gồm cõi người, sáu cõi trời Dục

giới, 15 cõi Sắc giới (trừ cõi Vô tưởng) và 4 cõi Vô sắc giới.

Danh từ “bậc Thánh” cũng là định danh cho một “danh sắc” hay “năm nhóm”; nhưng danh sắc này không còn liên hệ với tà kiến, bên trong danh sắc này không tìm thấy dấu vết, không tìm thấy dư tàn của tà kiến dù chỉ là chút ít, danh sắc này liên hệ thuần khiết với chánh kiến.

Nói cách khác, gọi là *bậc Thánh*, vì các Ngài đã loại trừ tất cả mọi tà kiến. Và cõi của bậc Thánh, theo ý nghĩa chân đế chẳng gì khác chính là *chánh kiến* (*sammādiṭṭhi*). Đó là sự hiểu đúng, thấy đúng.

Hiểu và thấy như thế nào? Hiểu và thấy rằng “trong danh sắc này không có gì *thường hằng*, không có gì *trong sạch* và chúng không có *cốt lõi* (không có cái TA)”.

Chánh kiến là “nơi” sinh ra bậc Thánh, bậc Thánh tăng trưởng do nương vào chánh kiến, trú trong chánh kiến. Do đó nói “chánh kiến” là cõi (*bhūmi*) của bậc Thánh.

Thành tựu được chánh kiến, một chúng sinh từ cõi *phàm sinh về cõi Thánh*.

Số lượng phàm nhân thì nhiều vô số không thể đếm được, sinh hữu của phàm nhân không có điểm khởi đầu cũng không có điểm chấm dứt, nó như con thuyền trôi dạt dờ trên biển lớn mênh mông không thấy bến bờ.

Nếu phạm nhân cố gắng loại trừ “*thấy đảo ngược* (*diṭṭhivipallāsa*)” để tạo *chánh kiến* trong thân tâm thì một ngày nào đó, người này sẽ thành công.

Nhận thức được danh sắc này là “vô thường, khổ, không trong sạch, không có cái TA” ví như người đang lênh đênh giữa biển, đã định hướng được con đường vào bờ, người này nỗ lực lèo lái con thuyền “danh sắc” đi đúng hướng, một ngày nào đó người này sẽ đặt chân lên vùng đất của bậc Thánh, trở thành bậc Thánh.

Thậm chí, nếu vẫn còn ảo tưởng (*maññanā*) do ái (*taṇhāmaññanā*), do mạn (*mānāmaññanā*) trong một số vị Thánh, các Ngài cũng không phạm vào những nghiệp bất thiện cho quả khổ, để rồi phải rơi vào khổ cảnh. Vì sao? Vì các Ngài đã loại trừ được sức mạnh của *thấy đảo ngược* (*diṭṭhivipallāsa*), *kiến ảo tưởng* (*diṭṭhimaññanā*).

Hai loại ảo tưởng còn lại (ái ảo tưởng, mạn ảo tưởng) chỉ đủ sức lôi kéo các Ngài vào luân hồi, nhưng sinh vào các cõi vui để các Ngài thọ hưởng lạc thế gian.

5- Hai Gati (*sự luân chuyển*).

Gati có nghĩa “đi”, nghĩa mở rộng là “*sự luân chuyển*”⁽¹⁾.

⁽¹⁾- *Gati* thường được hiểu theo nghĩa *saṃsāra* (luân hồi), đây chúng tôi dùng theo nghĩa gốc là đi, nên dịch là “*luân chuyển*”. Nđ p.c.

Ở đây, không có nghĩa là “sự luân chuyển của linh hồn” như trong một số triết lý, sự luân chuyển ở đây được dùng theo quan niệm Phật giáo, đó là sự thay đổi từ kiếp sống cũ chuyển sang kiếp sống mới.

Có hai loại luân chuyển: Luân chuyển của phàm nhân (*puthujjanagati*) và luân chuyển của bậc Thánh (*ariyagati*).

a- *Luân chuyển của phàm nhân (puthujjanagati).*

Phàm nhân thường luân chuyển đến những nơi đau khổ (*vinipātanagati*) một cách bất ngờ, không thể định trước được.

Theo Pháp học ghi nhận, thì phàm nhân có thể luân chuyển khắp 31 cõi, nhưng khó có thể tái sinh vào cõi sống nào mà người ấy mong muốn.

Ví như trái dừa từ trên cây rơi xuống, nó không biết chắc “sẽ rơi đến điểm nào”; cũng vậy, một phàm nhân sau khi chết, y không thể biết “mình tái sinh” vào cảnh giới nào trong kiếp sống mới ⁽¹⁾.

Cho dù chúng sinh ấy tạo nghiệp bất thiện, nghiệp bất thiện có chờ sẵn cho người ấy, nhưng y không thể biết “sau khi chết ta tái sinh vào địa ngục, súc sinh, ngạ quỷ hay Atula”.

⁽¹⁾- Trái dừa có thể bốc lên cao khi gặp gió trốt, nhưng khi gió dứt thì trái dừa lại rơi xuống. Cũng vậy, một số phàm nhân có thể tái sinh vào cõi cao hơn khi gặp gió trốt “thiện nghiệp”, nhưng khi phước ấy hết, thì phàm nhân lại rơi xuống – Nd pc.

Cho dù chúng sinh ấy có tạo nghiệp lành, nhưng khi mệnh chung y cũng không thể *biết hay chọn* được “cảnh giới tái sinh trong tương lai”, rằng: “ta sẽ tái sinh là người, là chư thiên cõi Tứ thiên vương, chư thiên cõi Đạo Lợi...” chẳng những không thể biết trước, lại còn “không thể chọn lựa được”.

Vì sao vậy? Vì các nghiệp thiện hay bất thiện bị tàn mạn, không thể liên kết chắc chẻ với chúng sinh phạm nhân, đồng thời chính nghiệp thiện hay nghiệp bất thiện cũng không liên kết với nhau.

Do sự tàn mạn này, một chúng sinh sau khi chết còn tệ hại hơn là chết, vì các địa ngục nhỏ, địa ngục lớn, chí đến địa ngục Atỳ (*aviciniraya*) đang mở rộng cho phạm nhân từ cõi người chuyển đến một cách không chướng ngại, giống như hư không mở rộng không có chướng ngại cho viên đá rơi xuống.

Ngay khi hết kiếp sống đó, người đó có thể rơi vào bất kỳ một trong các cõi địa ngục (*niraya*) hay các cõi khổ khác.

Dù cảnh giới chuyển đến có xa hay gần đều không có thời gian trống xen giữa để ngừng nghĩ, người đó có thể tái sinh vào địa ngục, là thú, là ngạ quỷ với hình dáng xấu xí, hay là Atula (*asura*)... sự kiện tái sinh ấy xảy ra trong nháy mắt.

Với những phạm nhân có nghiệp lành thì có sự luân chuyển tốt hơn, y có thể là *Titan* tướng của vua trời

Đế Thích, hay các thiên nhân, hoặc là vua trời Đế Thích và sự kiện này cũng xảy ra trong nháy mắt.

Tương tự như vậy, nếu phạm nhân đó trở thành vị Phạm thiên, cũng chỉ trong nháy mắt.

Các Phạm thiên khi hết tuổi thọ trên các cõi Sắc hay cõi Vô sắc, không bị rơi trực tiếp xuống bốn cõi khổ mà có một khoảng dừng, là một kiếp sống trong cõi người hay cõi trời Dục giới (*kāmadeva*)⁽¹⁾, nhưng từ cõi này, người đó có thể rơi xuống bốn cõi khổ.

Tại sao chúng ta nói rằng mỗi chúng sinh đều sợ chết? Vì sau cái chết là sự chuyển sang cảnh giới mới, mà cảnh giới tái sinh mới người này không thể biết “tốt hơn hay xấu hơn cảnh giới hiện tại”.

Nếu không có “sự tàn mạn của nghiệp” đối với cảnh giới tái sinh như được đề cập ở trên và một người có thể tái sinh vào bất kỳ cõi nào mà người đó muốn, thì sự “*tham chết*” của một chúng sinh có thể có. Người đó sau khi sống một khoảng thời gian đáng kể trong một kiếp sống, rồi “*muốn chết*” để được chuyển đến kiếp sống khác tốt hơn; nhưng điều này không xảy ra.

Do vậy, dù phạm nhân có tạo nhiều nghiệp thiện vẫn sợ hãi khi đứng trước cái chết.

⁽¹⁾- Riêng các vị chư thiên (*devā*) có thể rơi thẳng xuống địa ngục như Ác ma Dūsī trong kinh Hàng ma (*Māratajjanīyasuttam*), được ghi chép trong Trung bộ Kinh I- Nd pc.

Bài kinh Nakhasikhāsuttaṃ (đầu ngón tay)⁽²⁾ chỉ ra “sự trải rộng cảnh giới tái sinh của phàm nhân”, như sau:

Taṃ kiṃ maññatha bhikkhave, katamaṃ nu kho bahutaraṃ, yo vāyaṃ mayā paritto nakhasikhāyaṃ paṃsu āropito ayaṃ vā mahāpathaviṭi?

“Này các Tỳkhưu, các người nghĩ thế nào? Cái gì nhiều hơn chút đất này ta lấy trên đầu móng tay, hay quá đất lớn này?”

Etadeva, bhante, bahutaraṃ yadidaṃ mahāpathaviṭi. Appamattakoyaṃ bhagavatā paritto nakhasikhāyaṃ paṃsu āropito. Saṅkampi na upeti upanidhimpī na upeti kalabhāgampi na upeti mahāpathaviṃ upanidhāya bhagavatā paritto nakhasikhāyaṃ paṃsu āropito’ti.

“Cái này, bạch Thế Tôn là nhiều hơn, tức là quá đất lớn này và ít hơn là chút đất Thế Tôn lấy trên đầu móng tay. Không thể đi đến ước tính, không thể đi đến so sánh, không thể đi đến một mười phần, khi so sánh quá đất lớn với ít đất Thế Tôn lấy trên đầu móng tay”.

Evameva kho, bhikkhave, appakā te sattā ye manussesu paccājāyanti; atha kho eteyeva bahutarā sattā ye aññatra manussehi paccājāyanti.

“Cũng vậy, này các Tỳkhưu, rất ít là chúng sinh được tái sinh làm người! Còn nhiều hơn là những

(2)- S.ii, 263; chương IX; Tương Ưng ví dụ (Opammasamyuttaṃ).

chúng sinh phải tái sinh ra ngoài loài người...” (HT. Thích Minh Châu dịch).

Bài kinh *Nakhasikhasuttaṃ* không nói về chúng sinh của tất cả bốn khổ cảnh, chỉ riêng câu “*rất ít chúng sinh được tái sinh làm người*”, cũng đủ thấy rõ nghiệp bất thiện dẫn đến cảnh giới khổ (*vinipātanagati*) nhiều như thế nào. Đó là sự “trải rộng” của nhiều loại cảnh giới đi đến (*gati*) của phàm nhân sau khi chết.

Sự khó “*sinh làm người*” được Đức Thế Tôn mô tả như “con rùa mù (*kānakacchapa*) chui vào lỗ của một khúc cây” trong bài kinh *Chiggaḷayugasutta* (kinh Lỗ khóa)⁽¹⁾, đại ý như sau:

Có con rùa mù, cứ mỗi trăm năm nó trồi lên mặt biển. Trên biển có khúc gỗ có lỗ hòng, khúc gỗ trôi dạt dờ theo sóng gió. Khi con rùa mù nổi lên vừa đúng lúc khúc gỗ trôi đến, con rùa mù đưa cổ vào trong lỗ hòng ấy. Và Đức Thế Tôn hỏi chư Tỷkhu, sự kiện ấy có phải chỉ một lần sau một trăm năm, con rùa mù đưa được cổ vào trong lỗ hòng. Chư Tỷkhu thưa rằng: “Năm sáu lần như vậy mới có thể được. Đức Thế Tôn dạy:

Khippataraṃ kho so, bhikkhave, kāṇo kacchapo vassasatassa vassasatassa accayena sakīṃ sakīṃ ummujjanto amusmiṃ ekacchiggaḷe yuge gīvaṃ paveseyya, na tvevāhaṃ bhikkhave, sakīṃ vinipātagatena bālena manussattaṃ vadāmi. Taṃ kissa hetu?

(1) - S.v, 455. kinh lỗ khóa 1 (*Paṭhamachiggaḷayugasuttaṃ*).

“Ta tuyên bố rằng còn mau hơn, này các Tỳkhuru, là con rùa mù ấy, sau mỗi trăm năm nổi lên, có thể chui cô àvo khúc gỗ có lỗ hòng ấy. Còn hơn kẻ ngu khi một lần rơi vào đọa xứ, để được làm người trở lại. Vì có sao?”

Na hettha, bhikkhave, atthi dhammacariyā, samacariyā, kusalakiriyā, puññakiriyā. Aññamaññakhādikā ettha, bhikkhave, vattati dubbalakhādikā...

“Vì rằng, ở đây không có pháp hành, chánh hành, thiện nghiệp, phước nghiệp. Ở đây, này các Tỳkhuru, chỉ có ăn thịt lẫn nhau và chỉ có người yếu bị ăn thịt...”
(HT. TMC dịch).

Xem ra, một lần rơi vào khổ cảnh thật khó sinh lại làm người; chỉ có những ai làm việc thiện, tránh làm điều ác mới có thể được sinh làm người và chư thiên.

Với người không thể phân biệt điều nào là tốt đẹp hay tội lỗi, điều nào là thiện hay bất thiện, điều nào là giới hạnh hay tà hạnh, các chúng sinh này phải rơi vào cõi khổ, là nơi không có giới hạnh, không có phước nghiệp và chúng chỉ gây đau khổ cho nhau bằng tất cả năng lực của chúng.

Đặc biệt là những chúng sinh trong cõi địa ngục (*niraya*) phải sống đau khổ vì sự trừng phạt và tra tấn, còn chúng sinh ma đói (*peta* - ngạ quỷ) thì chịu khổ đói khát và những khổ nạn khác trong suốt kiếp sống ấy.

Theo bài kinh này, vì sao những chúng sinh trong các cõi khổ lại khó tái sinh lại cõi người? Vì chúng không bao giờ nhìn lên mà luôn nhìn xuống.

Nhìn xuống có nghĩa là gì? Là sự si mê trong chúng dân trở nên nhiều và mạnh hơn từ kiếp sống này đến kiếp sống khác. Như nước luôn chảy từ chỗ cao xuống rồi đọng lại nơi chỗ thấp, cũng vậy, chúng luôn có khuynh hướng tái sinh vào những cõi thấp hơn, vì những con đường đưa đến sinh thú cao hơn đã đóng, trong khi những con đường đưa đến sinh thú thấp hơn lại mở rộng.

Đó có nghĩa là “*nhìn xuống*”.

Từ câu chuyện về *con rùa mù*, bậc trí hiểu rõ được phạm nhân thường bị các nghiệp bất thiện dẫn đi đến các “cảnh giới tái sinh đau khổ cùng với sự trải rộng các sanh hữu”. Thật đáng sợ và khủng khiếp như thế nào.

Đức Phật đã khẳng định: “*Rất ít chúng sinh tái sinh lại chính cảnh giới mình đang sống, phần đông tái sinh vào cõi thấp hơn và phần đông rơi vào khổ cảnh*”. Xin được trích dẫn các bài kinh ấy như sau:

...“*Evameva kho, bhikkhave, appakā te sattā ye manussā cutā manussesu paccājāyanti; atha kho eteva bahutarā sattā ye manussā cutā niraye paccājāyanti... tiracchānayaniyā... pettivisaye paccājāyanti*”.

“*Cũng vậy, này các Tỳ khưu, ít hơn là các chúng sinh sau khi chết từ thân người được tái sinh làm người. Và nhiều hơn là các chúng sinh sau khi chết từ*

thân người phải tái sinh trong địa ngục....phải tái sinh trong loài bàng sinh... phải tái sinh vào cõi ngạ quỷ...”(HT. TMC dịch) (ND trích dẫn)⁽¹⁾.

... “Evameva kho, bhikkhave, appakā te sattā ye manussā cutā devesu paccājāyanti; atha kho eteva bahutarā sattā ye manussā cutā niraye paccājāyanti... tiracchānayoniyā... pettivisaye paccājāyanti...”.

“Cũng vậy, này các Tỳkhưu, ít hơn là các chúng sinh sau khi chết từ thân người được tái sinh giữa chư Thiên. Và nhiều hơn là các chúng sinh, sau khi chết từ thân người, phải tái sinh vào địa ngục... phải tái sinh vào loài bàng sanh... phải tái sinh vào cõi ngạ quỷ” (HT. TMC dịch) (ND td)...

... “Evameva kho, bhikkhave, appakā te sattā ye devā cutā devesu paccājāyanti; atha kho eteva bahutarā sattā ye devā cutā niraye paccājāyanti... tiracchānayoniyā... pettivisaye paccājāyanti...”.

... .“Cũng vậy, này các Tỳkhưu, ít hơn là các chúng sinh, sau khi chết từ thân chư Thiên được tái sinh giữa chư thiên. Và nhiều hơn là các chúng sinh, sau khi chết từ thân chư Thiên, phải tái sinh trong địa ngục... phải tái sinh trong loài bàng sanh... phải tái sinh trong cõi ngạ quỷ”(NDtd).

“Evameva kho, bhikkhave, appakā te sattā ye devā cutā manussesu paccājāyanti; atha kho eteva

(1)- S.v, 474 . Tương ưng sự thật (Saccasamyuttam), Phẩm năm sanh thú (Pañcagatipeyyālavaggo).

bahutarā sattā ye devā cutā niraye paccājāyanti... tiracchānayaniyā... pettivisaye paccājāyanti...”.

“Cũng vậy, này các Tỳkhuu, ít hơn là các chúng sinh, sau khi chết từ thân chư Thiên, được tái sinh làm người. Và nhiều hơn là các chúng sinh, sau khi chết từ thân chư Thiên, phải tái sinh trong địa ngục... phải tái sinh trong bàng sanh... phải tái sinh trong cõi ngạ quỳ”(1). (HT. TMC dịch)(Ntd).

Qua những bài kinh trên, cho chúng ta thấy phàm nhân sinh lại chính cảnh giới mình đang sống quá thật rất ít, phần lớn phải rơi vào khổ cảnh, cho dù đó là chư Thiên, vì sao? Vì phàm nhân thường bị nghiệp lực bất thiện dẫn đi.

b- Sự luân chuyển của bậc Thánh (ariyagati).

Tuy các bậc Thánh vẫn còn luân chuyển trong tam giới(2), nhưng sự trải rộng sanh hữu không còn. Sự chết là điều không thể tránh khỏi trong một kiếp sống, nhưng các bậc Thánh luân chuyển vào những cõi cao hơn, tốt đẹp hơn so với cõi mà các Ngài đang sống và các Ngài có khả năng chọn lựa cõi “đi đến” cho mình(3).

Sự luân chuyển của bậc Thánh không phải sự rơi của trái dừa từ trên cao xuống. Sự luân chuyển của bậc Thánh được ví như đàn chim trong hư không, đàn chim

(1) S.v, 475. Tương ứng sự thật (Saccasaṃyuttaṃ), Phẩm năm sanh thú (Pañcagatipeyyālavaggo).

(2). Ở đây chỉ cho bậc Thánh Hữu học . Nd.

(3). Xem DhpA- kệ ngôn số 16. Nd pc.

có thể đến bất kỳ nơi nào hay bất kỳ cành cây nào mà chúng muốn đậu.

Người, chư Thiên hay Phạm thiên thành tựu bậc Thánh, có thể đến bất kỳ cõi tái sinh nào tốt đẹp hơn, tức là vị ấy sau khi hết tuổi thọ, có thể tái sinh vào cõi người, cõi chư thiên hay Phạm thiên theo ý muốn.⁽⁴⁾

Dù không mong muốn tái sinh vào bất kỳ cõi đặc biệt nào khi hết tuổi thọ nhưng các vị ấy chắc chắn được tái sinh vào cõi cao và tốt đẹp hơn, đồng thời hoàn toàn không bị tái sinh vào cõi khổ và thấp hơn, chí ít cũng ngang bằng với cõi mà vị ấy đang sống ⁽⁵⁾.

Hơn nữa, nếu phải tái sinh vào cõi người thì các vị ấy không bao giờ thuộc tầng lớp thấp kém và nghèo khổ hơn kiếp hiện tại, không phải là người thiếu trí hay sinh ra trong gia đình dị giáo. Trái lại, các Ngài tái sinh vào giòng dõi cao quý và trong gia đình có truyền thống Phật giáo.

Cũng vậy, đối với chư Thiên và Phạm thiên, các Ngài hoàn toàn thoát khỏi “sự lưu chuyển của phàm nhân (*puthujjanagati*)”.

Vì sao các Ngài được như vậy? Vì các Ngài đã thành tựu chánh kiến, sự khổ của các Ngài không còn nhiều.

(4)- *Tất nhiên đối với các cõi Phạm thiên, vị Thánh phải chứng đắc thiên định*

(5)- *Nếu bậc Thánh Dự lưu là chư Thiên, các Ngài cũng không tái sinh vào cõi người, là Phạm thiên Dự lưu, các Ngài cũng không tái sinh vào cõi Dục – Nd p.*

... “Evameva kho, bhikkhave, ariyasāvakaṃsa diṭṭhisampannaṃsa puggalaṃsa abhisametāvino etadeva bahutaraṃ dukkhaṃ yadidaṃ parikkhīṇaṃ pariyādiṇṇaṃ; appamattakaṃ. avasiṭṭhaṃ. Neva satimaṃ kamaṃ upeti na sahaṃsimaṃ kamaṃ upeti na sataṃsimaṃ kamaṃ upeti purimaṃ dukkhakkhandhaṃ parikkhīṇaṃ pariyādiṇṇaṃ upanidhāya yadidaṃ sattaṃkhattapaṃamatā”.

“Cũng vậy, này các Tỷkhu, đối với vị Thánh đệ tử đã chứng được kiến cụ túc, đối với người đã chứng được minh kiến, cái này là nhiều hơn, tức là khổ đã được đoạn tận, đã được diệt tận; ít hơn là khổ còn lại, không phải một trăm lần, không phải một ngàn lần, không phải một trăm ngàn lần, có thể sánh bằng khi so sánh với khổ uẩn trước đã được đoạn tận, đã được diệt tận, tức là bảy lần nhiều hơn ...” (HT. TMC dịch)⁽¹⁾.

Bài kinh trên cho thấy, khi thành tựu được chánh kiến, sự khổ của bậc Thánh không còn tồn tại nhiều, chỉ là nhúm đất nhỏ trên đầu móng tay, so với cái khổ của phàm nhân nhiều như quả đất.

Giải thích về hai gati (luân chuyển).

Trong nhiều cảnh giới luân chuyển, ngoại trừ 5 cõi Tịnh cư (*Suddhāvāsa*) dành riêng cho bậc Anahàm, có những cảnh giới chung cho phàm lẫn Thánh cùng luân chuyển đến. Vậy thì có gì khác biệt?

(1)- S.ii,133. Tương ứng Minh kiến (*Abhisamayasaṃyuttaṃ*), kinh Đầu ngón tay (*Nakhasikhāsaṃyuttaṃ*)(Nd)

Khi một người rơi từ trên cây xuống, người đó rơi giống như trái dừa vì không có cánh để bay trong không khí.

Trái lại, đàn chim đậu vào nhánh cây, khi cành cây bị gãy, chúng không bao giờ rơi xuống mà dễ dàng bay vào hư không, tìm nhánh cây khác để đậu.

Cũng vậy, khi còn là phàm nhân, còn liên hệ với tà kiến nên phàm nhân không có đôi cánh của bát Chánh đạo để dùng bầu trời làm nơi nghỉ ngơi; vì thế phàm nhân thường lưu chuyển đến cảnh giới thấp hơn.

Trái lại bậc Thánh có bát Chánh đạo là đôi cánh, có chánh kiến là nơi nương, có Nípàn là cứu cánh; nên sự lưu chuyển về cảnh giới mới của các Ngài cao và dễ dàng hơn.

Một người càng leo cao, khi cành cây mà họ bám dùng làm nơi nghỉ bị gãy, họ chịu nhiều đau đớn khi rơi xuống đất, thậm chí phải chết.

Cũng vậy, phàm nhân dù là chư thiên hay Phạm thiên, sau khi thân hoại mệnh chung còn luân hồi, các vị ấy rơi vào những trói buộc của bất thiện, để rồi phải rơi xuống cõi thấp, thậm chí phải rớt xuống địa ngục. Vì sao? Vì nơi nghỉ của họ liên quan đến tà kiến *tự ngã*, nơi nghỉ của họ là thân tâm (danh sắc). Một khi danh sắc này bị vỡ ra họ không còn chỗ nương, nên phải rơi xuống như trái cây rụng.

Với tà kiến “đại ngã”, “đại ngã” vốn không có, khi thân tâm này vỡ ra họ cũng chẳng tìm được chỗ nương, thế là phải rơi xuống cảnh giới tái sinh thấp hơn.

Như đàn chim, cho dù những cành cây mà chúng đang đậu có bị gãy thì chúng không bao giờ ngã mà dễ dàng bay trong không trung đến bất kỳ cây nào khác. Vì những cành cây không phải là nơi nghỉ thường hằng của chúng mà chỉ là nơi ngụ tạm thời, chúng hoàn toàn phụ thuộc vào đôi cánh của mình và không trung.

Cũng vậy, khi trở thành bậc Thánh và thoát khỏi mọi tà kiến thì dù là người, chư Thiên hay Phạm thiên, các Ngài không hề xem cơ thể mình là *attā* hay *tự ngã*. Các Ngài có chánh kiến là nơi nương, hướng đến Nípàn diệt trừ mọi sinh hữu, với đôi cánh mạnh của Bát Chánh đạo đủ sức đưa các Ngài đến cảnh giới tái sinh cao hơn, tốt đẹp hơn so với chỗ các Ngài đang tạm ngụ.

Đây là sự khác biệt giữa hai *gati*, tức là “sự luân chuyển của phàm nhân” và “sự luân chuyển của bậc Thánh”.

6- Hai *Sacca* (sự thật).

Sacca hay *sự thật* là “đúng với sự kiện”, “đúng với bản chất” qua sự định danh của điều nào đó, hoặc vật nào đó.

Có hai loại sự thật: “Sự thật thông thường (*sammutisacca* - tục đế)” và “sự thật tột cùng (*paramatthasacca* - chân đế)”.

a- *Sự thật thông thường* (*sammutisacca* - tục đế).

Đó là những danh từ, những thuật ngữ được nhiều người sử dụng, như “tôi, người, chư thiên, Phạm thiên, tâm trí, xứ sở...”.

Sự thật thông thường này, được định đặt ra để thông tri ý nghĩa giữa người với người, để cùng hiểu với nhau.

Cũng từ sự thật thông thường này, nảy sinh nhiều quan niệm sai lạc, như khi nhận thấy nhiều hiện tượng kỳ lạ trong thiên nhiên, người ta tưởng tượng ra có Đấng Tạo hóa, có “cái tôi tồn tại”, “do thần Thánh phần nộ, trừng phạt”....

Tuy *sự thật thông thường* không phải là lời nói dối, nhưng nó không trung thực thật sự, nó như lớp men đẹp bên ngoài che lấp chất đất thô xấu bên trong của chiếc bình đất.

Khi nói “chiếc bình đẹp”, đó không phải là lời nói dối, chỉ là lời nói thiếu trung thực với hiện vật ấy mà thôi.

Hoặc khi nói “con người tồn tại trong một kiếp sống”, đó không phải là lời nói dối, đó chỉ là cách nói thông thường của đại đa số, nhưng theo chân đế, thì đó là “lời đảo ngược (*vipallāsavācā*)”; vì có cái gì thường hằng cả trăm năm đâu? Cái luôn luôn biến đổi ấy lại được xem là *thường* sao?.

Khi có ý nghĩ “cái tôi thường hằng” bây giờ đã rơi vào bất thiện, rơi vào tà kiến; người này sẽ cho rằng “cái

tôi” ấy sau khi chết, hoặc sẽ tồn tại, hoặc sẽ tiêu hoại, hoặc một phần tồn tại, một phần bị tiêu hoại..⁽¹⁾.

“Yā imā Cunda anekavihitā dīṭṭhiyo loke
uppañjanti attavādaṭṭisaṃyuttā vā
lokavādaṭṭisaṃyuttā vā, yattha cetā dīṭṭhiyo
uppañjanti yattha ca anusenti yattha ca
samudācaranti, taṃ netāṃ mama, neso’ham asmi, na
meso attā evaṃ - etaṃ yathābhūtaṃ
sammappaññāya passato evaṃ - etāsaṃ dīṭṭhinaṃ
pahānaṃ hoti, evaṃ - etāsaṃ dīṭṭhinaṃ paṭinissaggo
hoti”.

“Này Cunda, những loại sở kiến này khởi lên trên đời, hoặc liên hệ đến ngã luận, hoặc liên hệ đến thế giới luận, - chỗ nào những sở kiến này tiêm ẩn, và chỗ nào những sở kiến này hiện lộ, chỉ có cách như thật quan sát chúng với trí tuệ rằng: “cái này không là của tôi, tôi không phải là cái này. Cái này không phải tự ngã của tôi”, có vậy thời có sự đoạn trừ những sở kiến ấy, có sự xả ly những sở kiến ấy”⁽²⁾. (HT. TMC dịch).

Lời dạy trên của Đức Phật khẳng định “tất cả mọi tà kiến” đều xuất phát từ “cái tôi”, “cái của tôi”, “cái chính tôi”. Cần phải quán xét sự vật với trí tuệ “không có cái tôi”, “không có cái của tôi”, nhờ đó diệt trừ được mọi tà kiến, mọi quan niệm sai lầm.

(1)- Xem D.ii, kinh Phạm Võng (brahmajālasuttaṃ). Nd pc.

(2)- M. i, số 8, kinh Đoạn giảm (Sallekhasuttaṃ).

b- Sự thật tốt cùng (paramatthasacca - chân đế).

Sự thật tốt cùng là “sự xác nhận hay phù nhận” một sự kiện hoặc một điều nào đó.

Tuy phải mượn tục đế (danh từ) để diễn đạt, nhưng nêu bày ý nghĩa “khẳng hay phù định” một cách trọn vẹn, làm cho ý nghĩa “thật” được phơi bày ra, như khi Đức Phật dạy:

Sabbe saṅkhārā aniccāti: Tất cả pháp hữu vi là vô thường.

Sabbe saṅkhārā dukkhāti: Tất cả pháp hữu vi là khổ.

Sabbe dhammā anattāti: Tất cả pháp là vô ngã.

Lời dạy trên cho thấy tính *khẳng định*: “Đã là pháp hữu vi thì phải vô thường, phải khổ, không có pháp hữu vi nào là thường, là lạc được”.

Mặt khác, lời dạy trên cho thấy tính *phù nhận*: “Không có pháp hữu vi nào là *thường*, không có pháp hữu vi nào là *lạc*”....

Ở dạng khẳng định của chân đế, khi nói “chất đất hiện có, chất lửa hiện có, tâm sinh lên...” là nói đến các pháp hữu vi đang hiện bày ở sátna trụ (*ṭhitikhaṇa*) của chúng.

Ở dạng phù nhận, khi nói “không có chúng sinh, không có người, không có chư Thiên, không có Phạm

thiên, không có voi, không có ngựa...", có nghĩa là "không có cái gì gọi là chúng sinh đang hiện bày cả, đó chỉ là danh sắc hay ngũ uẩn đang hiện bày mà thôi".

Chân đế luôn luôn đối lập với ảo giác đồng thời có tính phủ nhận ảo giác. Khi phủ nhận hay phản đối ảo giác, người ấy thường thoát ra những bất thiện pháp và có thể thành tựu bậc Thánh.

Nhưng theo tục đế thì: Có người sống trăm tuổi, có người *thường* trăm tuổi, có "thiền lạc, có dục lạc"...

Theo tục đế, con người tồn tại, chúng sinh tồn tại; con người hay chúng sinh tiếp tục luân hồi từ kiếp này đến kiếp khác trong biển đời.

Nhưng theo chân đế, không có con người hay chúng sinh và không có ai luân hồi từ kiếp này đến kiếp khác cả.

Vậy cái gì chuyển di từ kiếp sống này sang kiếp sống khác? Chính là nghiệp lực (*kammabala*) liên kết với ái, một khi ái bị trừ diệt hoàn toàn thì nghiệp lực trở thành vô hiệu.

Ở đây, có thể có câu hỏi: "Hai sự thật này dường như là hai thái cực cách xa nhau?".

Tất nhiên là như vậy, nhưng chúng ta vẫn có thể đem chúng lại với nhau để làm nổi bật chúng, như đen trắng tuy đối lập nhau, nhưng khi gần nhau thì đen làm nổi bật trắng và ngược lại.

Chúng ta không thể nói theo chân đế lần tục đế được sao? Hay bắt buộc phải nói một trong hai sự thật?

Đề cập đến mỗi loại sự thật là đề cập đến cách diễn đạt và đối tượng được thông tri ý nghĩa.

Khi một người trò chuyện với một người, vị ấy nói “có người A đang sống ở *Mandalay*”, vị ấy không bị phản bác, vì những từ ngữ này mô tả những gì đang có ở bên ngoài.

Khi thảo luận về chân pháp, một học viên Atỳđàm (*Abhidhamma*) nói “không có người, không có chư thiên...”, vị ấy cũng không bị phản bác. Vì theo chân đế thì chỉ là “danh sắc”. Người, chư thiên... chỉ là những từ ngữ mô tả danh sắc sau lớp vỏ định danh ấy ⁽¹⁾. Đây là đề cập đến sự thật theo cách diễn đạt.

Với đối tượng thì sao? Với đối tượng là người chưa làm quen với chân đế, thì dùng tục đế rồi dần dần vào chân đế, như:

“Kiñca, bhikkhave, sabbaṃ? Cakkhuñceva rūpañ ca, sotañca saddā ca, ghānañ ca gandhā ca, jivhā ca rasā ca, kāyo ca phoṭṭhabbā ca, mano ca dhammā ca. Idaṃ vuccati, bhikkhave, sabbaṃ”.

“Và này các Tỳkhưu, thế nào là tất cả? Mắt và các sắc; tai và các tiếng; mũi và các mùi; lưỡi và các

⁽¹⁾ Như nhà khoa học, có thể từ “nước” hay thuật ngữ H_2O . Đối với người thường dùng từ “nước”, đối với nhà khoa học bạn, có thể dùng cả hai từ mà không bị phản bác. Nđ p.c.

vị; thân và các xúc; ý và các pháp. Như vậy, này các tỳkhưu, gọi là tất cả⁽¹⁾.

Theo lời dạy của bài kinh, chúng ta thấy: Đức Thế Tôn định nghĩa “tất cả” theo chân đế, không theo định nghĩa của tục đế. Và “tất cả” ở đây chỉ cho danh sắc hay 12 xứ (*āyatana*).

Với đối tượng có trí, hiểu được chân pháp thì dùng ngay những từ ngữ chỉ cho chân đế, như:

Kusala dhammā: Tất cả pháp thiện.

Akusala dhammā: Tất cả pháp bất thiện.

Abyākatā dhammā: Tất cả pháp vô ký⁽²⁾

Như người đào đất từ những nơi khác, nghiền ra thành bụi, trộn vào nước thành bùn và dùng bùn này để làm ra nhiều loại bình, ly, chum... và trong thế gian đang có nhiều loại bình, chum, ly. Nhưng “tất cả” bình, ly, chum... là đất. Và hai sự thật được đặt bên nhau.

Khi thảo luận về vấn đề “các loại hình của bình, ly...” thì danh từ bình, ly.. không bị phản đối, vì sao? Vì bình, ly ... có trong thế gian.

Xét ra, tục đế mang tính khẳng định theo thế gian, còn chân đế mang tính phủ nhận tục đế, vì chân đế chỉ thừa nhận “chất đất đang hiện hữu” mà thôi, không có bình, ly, chum, vại... chi cả.

⁽¹⁾- S.ii,15, Phẩm Tất cả (*Sabbavaggo*) Kinh Tất cả (*Sabbasuttaṃ*).

⁽²⁾- Dhs, đầu đề tam (*mātikā*).

Mắt khác, tuy phù nhận tục đế, nhưng chân đế cũng phải mượn tục đế để diễn đạt. Tức là qua từ ngữ của tục đế làm nổi bật chân đế, làm cho bản chất *thật* của sự vật hiển lộ ra.

Có điều “cùng là từ ngữ” nhưng tục đế thường dùng những từ ngữ thông dụng, còn chân đế dùng những thuật ngữ có tính chuyên đề, như mắt là từ ngữ thông thường, nhãn vật (*cakkhuvatthu*), nhãn xứ (*cakkhāyatana*), nhãn quyền (*cakkhundriya*)... là thuật ngữ chuyên đề.

“...*Cakkhum, bhikkhave, aniccaṃ*...

... *Mắt, này các Tỳkhưu là vô thường...*”(3).

“... *Cakkhum, bhikkhave, anattā*...”

... *Mắt, này các Tỳkhưu là vô ngã...*”(4).

Mắt là từ ngữ thông dụng của tục đế, còn vô thường, vô ngã là thuật ngữ của chân đế.

Đức Phật có dạy:

“Desito Ānanda mayā dhammo anantaraṃ abāhiraṃ karitvā; natatth’ Ānanda Tathāgatassa dhammesu ācariya mutṭhi”.

“*Này Ānanda, Ta giảng pháp thù thắng (mayā) đã thực hành ở giữa, không phải bên ngoài, vì này*

(3) S.iv, 1. Tương ưng sáu xứ (*Salāyatanasamyuttam*), Kinh Vô thường (*Ajhattāniccasuttam*) (Nd pc).

(4) S.iv, 2 Tương ưng sáu xứ (*Salāyatanasamyuttam*), Kinh Vô ngã (*Ajhattānattasuttam*) (Nd pc).

Ānanda, đối với các pháp, Như lai không bao giờ là vị thầy còn nắm tay.”⁽¹⁾

“*Pháp bên ngoài*” là tục đế; “*pháp ở giữa*” là chân đế (là con đường giữa hay bát chánh đạo).

Trong hai sự thật, thì tục đế không cần phải giải thích nhiều vì đó là sự thật theo cách sử dụng đã có, riêng chân đế cần phải giải thích thêm một số điều.

Trong những từ ngữ mà chúng ta gọi là “bình đất, ly đất...”, theo ý nghĩa chân đế thì đó chỉ là “đất”, không phải là “bình hay ly”.

Đất là một thuật ngữ chỉ cho những gì có đặc tính “cứng hay mềm”, bình hay ly không có đặc tính này và “bình hay ly...” cũng không phải dùng để mô tả “đất”, chúng dùng để mô tả “khái niệm về hình dạng” của đất bị biến đổi thành hình cầu, hình bầu dục...”.

Bình hay ly không thể áp dụng cho đất không có hay hình bầu dục, hình cầu.

Lại nữa, nếu những cái bình làm bằng vàng, bạc hay đồng, người ta không gọi là “bình đất” mà là “bình vàng, bình bạc, bình đồng”; nhưng dù là ngọc, vàng, bạc, đồng hay bất kỳ kim loại nào chẳng nữa, theo chân đế cũng chỉ là “đất”.

Đặc tính “cứng hay mềm” của đất tuy có thay đổi cũng chỉ chuyển từ “cứng” sang “mềm” hay ngược lại; nói gọn, chúng chỉ hoán chuyển với nhau, nên có thể

⁽¹⁾- D,iii, kinh Đại viên tịch (*Mahāparinibbānasuttam*).

nói rằng “bản chất đất không thay đổi”, còn bình, ly ... có thể thay đổi, chúng chỉ là sự định danh (*santhānapaññati*), chúng không có bản chất thật nào khác, ngoài “cứng” của đặc tính đất. Chúng chỉ là những khái niệm (*paññatti*) thể hiện trong tâm do dáng vẻ, hình dạng đặc biệt của bùn được gia công.

Do vậy, theo chân đế, phù nhận “bình, ly...” là điều hợp lý, không cần phải bàn cãi.

Ngọc, vàng, bạc, đồng... sao lại là đất? Như đã giải thích, “đất” là một thuật ngữ chỉ cho đặc tính “cứng hay mềm”, ngọc vàng, bạc... có đặc tính này nên gọi chung là *đất*.

Lại nữa, ngọc, vàng, bạc bị tán nhuyễn thành bụi, trộn chung vào đất chúng trở thành bụi đất, còn bụi đất trộn chung với bụi vàng chúng vẫn là “bụi đất”.

Bây giờ chúng ta phân tích về các pháp theo chân đế. Trong hai thuật ngữ “danh sắc” được đề cập ở trên thì: Danh pháp có 54 loại, sắc pháp có 28 loại.

7- Các danh pháp (*nāmadhammā*).

Danh pháp có 54 loại là:

- Tâm hay thức (*citta*).
- Tâm sở (*cetasika*), có 52 loại .
- *Nípàn* (*Nibbāna*)⁽²⁾.

(2)- *Nibbāna* ở đây được xem như là một pháp thực tính (*sabhāva*), không phải là một quan niệm mang tính chủ thể hay khách thể.

*- Tâm hay thức (*citta*) là pháp có khả năng nhận biết cảnh.

*- Tâm sở (*cetasika*) là những pháp đồng sinh với tâm, ngoài sự “biết cảnh” như tâm, những tâm sở còn có những đặc tính, chức năng riêng.

*- *Nibbāna* (nípàn), theo nguyên ngữ là ni (không có) + varn (liên kết). Nípàn là pháp không có *liên kết* với ái, là pháp thoát ra vòng sinh tử, thoát ra mọi đau khổ.

A- Tâm hay Thức.

Thức có sáu loại là: Nhãn thức, nhĩ thức, tỷ thức, thiệt thức, thân thức và ý thức.

*- Thức sinh lên tại thần kinh nhãn được gọi là *nhãn thức*, có chức năng thấy. Nhãn thức có khả năng nhận biết tất cả màu sắc, dáng vẻ, hình dạng...

*- Thức sinh lên tại thần kinh nhĩ được gọi là *nhĩ thức*, có chức năng nghe. Nhĩ thức có khả năng nhận biết tất cả âm thanh.

*- Thức sinh lên tại thần kinh tỷ được gọi là *tỷ thức*, có chức năng ngửi. Tỷ thức có khả năng nhận biết tất cả mùi.

*- Thức sinh lên tại thần kinh thiệt được gọi là *thiệt thức*, có chức năng nếm. Thiệt thức có khả năng nhận biết tất cả vị chất.

*- Thức sinh lên tại thần kinh thân được gọi là *thân thức*, có chức năng đụng chạm. Thân thức có khả năng nhận biết tất cả đụng chạm.

*- Thức sinh lên tại sắc ý vật (*hadayavatthu*) gọi là *ý thức*. Ý thức có khả năng nhận biết tất cả đối tượng (*ārammaṇa* – cảnh).

Trong cõi vô sắc (*arūpa loka*) ý thức sanh lên không cần sắc ý vật.

Ý thức được chia ra làm bốn loại:

*- *Tâm Dục giới* (*kāmāvacaracittaṃ*)(¹)

*- *Tâm Sắc giới* (*rūpāvacaracittaṃ*)–

*- *Tâm Vô sắc giới* (*arūpāvacaracittaṃ*).

*- *Tâm Siêu thế* (*lokuttaracittaṃ*).

- *Tâm dục giới* là loại tâm nằm trong quyền lực của dục tham (*kāmatan̄hā*), nói cách khác dục tham chiếm ưu thế trong các loại tâm dục giới.

Tâm Dục giới có bốn thành phần là: Tâm bất thiện (*akusalacittaṃ*), tâm thiện (*kusalacittaṃ*), tâm quả (*vipākacittaṃ*) và tâm vô ký (*kiriya-cittaṃ*).

- *Tâm Sắc giới* là tâm thiền (*jhānacittaṃ*), tuy thoát khỏi tham dục (*kāmalobha*), nhưng vẫn còn trong phạm vi quyền lực của ái sắc (*rūpatan̄hā*), là sự thích thú với cảnh thiền sắc, ái sắc chiếm ưu thế trong tâm thiền Sắc giới.

(¹)- *avacara*, nghĩa là thường lui tới – *Nd pc*.

Tâm Sắc giới có ba thành phần là: Tâm thiện (thiện) Sắc giới, tâm quả thiện Sắc giới và tâm vô ký thiện Sắc giới.

- *Tâm Vô sắc giới (arūpāvacara)*. Cũng là loại tâm thiện, nhưng với đề mục vô sắc, loại tâm này tuy thoát ra được sự kiềm chế của ái sắc, nhưng vẫn bị ái vô sắc (*arūpatanā*) chi phối, vẫn nằm trong quyền lực của tham cảnh thiện Vô sắc.

Tâm Vô sắc giới cũng có ba thành phần: Thiện, quả và vô ký như tâm Sắc giới.

- *Tâm Siêu thế (lokuttaracitta)*. Là tâm chứng đắc Nípàn và thành tựu địa vị bậc Thánh (*ariya*) thoát khỏi ba loại ái (ái dục, ái sắc, ái vô sắc) diệt trừ nghiệp dẫn tái sinh vào ba cõi.

Tâm Siêu thế có hai loại: Tâm Đạo và tâm quả Siêu thế; mỗi loại có bốn bậc là: Tâm Đạo Dự lưu, tâm quả Dự lưu; tâm Đạo Nhất lai, tâm quả Nhất lai; tâm Đạo Bất lai, tâm quả Bất lai; tâm Đạo Alahán, tâm quả Alahán. Tính gọn là 8 tâm (nếu tính rộng thì có 40 tâm).

B-Tâm sở (*cetasikā*).

Tâm sở có 52 loại, bao gồm các thành phần như sau:

a- *Tâm sở tợ tha (vimissaka cetasikā)*.

Gọi là “tợ tha” nghĩa là “giống như bên ngoài (chúng)”. Tức là khi chúng hợp với thiện thì chúng là

thiện, khi chúng hợp với bất thiện thì chúng là bất thiện, chúng hợp với vô ký thì chúng là vô ký.

Ngài Shwe Zan Aung gọi chúng là “không thiện” cũng “không bất thiện”, do chúng hợp với cả tâm thiện và bất thiện.

Tâm sở trợ tha bao gồm hai thành phần: Tâm sở biến hành và tâm sở biệt cảnh.

*- *Bảy tâm sở biến hành (sabba cittaka)*. Được gọi như vậy vì 7 tâm sở này có trong tất cả các tâm, đó là: Xúc (*phassa*), thọ (*vedanā*), tưởng (*saññā*), tư (cố ý) (*cetanā*), nhất hành (*ekaggatā*), mạng quyền (*jīvitindriya*) và tác ý (*manasikāra*).

1'- *Xúc (phassa)*. Là sự chạm mạnh để làm cho cảnh (*ārammaṇa*) thích hợp hay không thích hợp lộ ra.

Xúc là một tác lực cơ bản của danh pháp, mọi danh pháp (ngoài xúc) nếu không có xúc thì không thể sinh lên. Nếu sức mạnh của xúc yếu ớt, không đủ sức “nhấn mạnh” cảnh, khi ấy cảnh không lộ ra để các danh pháp khác sinh lên.

2'- *Thọ (vedanā)*. Là khả năng nhận lãnh cảnh do xúc làm hiển lộ ra. Tất cả chúng sinh thường chìm đắm trong các loại thọ này.

3' - *Tưởng (saññā)*. Là sự “nhớ lại” để hiểu biết.

Tất cả chúng sinh hiểu biết nhiều hơn nhờ tưởng; nếu tưởng đúng pháp thì mang lại rất nhiều lợi ích, còn như tưởng sai pháp sẽ dẫn đến những tai hại lớn.

Tường thường phù hợp với theo tập quán, tín ngưỡng... hoặc chúng theo “khuôn mẫu” cái đã từng biết (như ví dụ con hươu ở trên).

4- *Tư hay cố ý (cetanā)*. Là khả năng xác định các hành động của các tâm sở để làm cho chúng hài hoà.

Theo cách nói thông thường của thế gian, thì đó là *người giám sát, người thực hiện hay tác giả* của việc nào đó, của công trình nào đó.

Chúng ta thường nói “Ồ, việc này do người này làm ra”, hay “đây là công trình của người này”...

Tư (*cetanā*) được cho là nghiệp (*kamma*), vì xác định các hoạt động của thân, khẩu, ý hay giám sát các tâm sở khác.

Mỗi thành tựu trong cuộc đời, là kết quả từ những nỗ lực trong công việc do thân, khẩu và ý thực hiện. Cũng vậy, những kiếp sống mới là kết quả của tâm sở Tư (*cetanā*) trong các hoạt động của thân, khẩu, ý được thực hiện trong hiện tại, kiếp trước hay kiếp trước trước đó.

Trái đất, nước, núi, cây, cỏ, đồng ruộng, sa mạc... tất cả đều do thời tiết (*utu*) tạo ra, nhưng vẫn có vai trò của tâm sở Tư trong đó, như xe báu, ngọc báu của vua Chuyển luân vương là do phước riêng của vua Chuyển luân, chúng hiển lộ ra, hay thời nào chúng sinh sống thiện pháp thì mưa thuận gió hòa...(1).

(1)- Xem *Jātaka*, chuyện trọng pháp (*Gurudhamma*). – Nd.

5'-*Nhất hành (ekaggatā)*. Cũng được gọi là Định (*samādhi*). Nó nổi bật trong sự chứng đắc định (*jhānasamāpatti*), hay chứng đạt các tâm thiền siêu thế (*lokuttara jhāna*).

6'- *Mạng quyền (Jīvitindriya)*. Là danh mạng quyền, nổi trội trong việc giữ gìn sự an trụ cho danh pháp.

7'- *Tác ý (Manasikāra)*. Có chức năng đem cảnh mong muốn đến cho tâm.

*- *Sáu tâm sở biệt cảnh (pakiṇṇaka cetasikā)*. Được gọi như vậy, vì chúng chỉ sinh lên khi gặp cảnh thích hợp.

Sáu tâm sở biệt cảnh là: Tâm (*vitakka*), Tư (*vicāra*), Thắng giải (*adhimokkha*), cần (*viriya*), hỷ (*pīti*), và dục (*chanda*).

1'- *Tâm (vitakka)*. Có chức năng hướng tâm đến cảnh. Tâm cũng được gọi là Tư duy (*saṅkappa*).

Tư duy có hai loại là chánh tư duy (*sammāsaṅkappa*)⁽²⁾, và tà tư duy (*micchāsaṅkappa*).

2'- *Tư (vicāra)*. Có chức năng quan sát cảnh.

3' - *Thắng giải (adhimokkha)*. Theo nghĩa đen là “tách rời khỏi tâm (*mokkha* – thoát ra) với cảnh”. Nó có

(2)- Là chánh tư duy trong Bát chánh đạo. Chánh tư duy là “sự tìm kiếm đúng”, là tìm kiếm bản thể đúng như thật của các pháp; trong đó có Nípàn; còn tà tư duy là “tìm kiếm sai”, tức là tìm kiếm dục lạc – Nd pc.

chức năng làm cho tâm không bị dao động giữa hai điều: “đó là”, hay “đó không là”, “đúng hay không đúng”.

4'- *Cần (vīriya)*. Nghĩa là sự cố gắng; có hai loại là chánh cần và tà cần. Chánh cần là sự cố gắng thực hành thiện pháp, còn tà cần là sự cố gắng thực hành theo bất thiện pháp.

5'- *Hỷ (pīti)*. Là sự thích thú, hân hoan.

6'- *Dục (chanda)*. Là sự mong muốn, như muốn đi, muốn nói...

Sáu tâm sở này không có thường xuyên trong tất cả các loại tâm, có nhiều tâm không có chúng, do vậy, chúng được gọi là biệt cảnh (*pakiṇṇaka*).

Bảy tâm sở biến hành hợp với sáu tâm sở biệt cảnh, tổng cộng là 13 tâm sở. Mười ba tâm sở này được gọi là tâm sở *tợ tha (vimissaka cetasikā)*. Chúng có mặt trong ba loại tâm: Thiện, bất thiện và vô ký.

b- Tâm sở bất thiện (akusala cetasikā).

Có 14 tâm sở là: Tham (*lobha*), sân (*dosa*), si (*moha*), tà kiến (*ditṭhi*), ngã mạn (*māna*), ganh tỵ (*issā*), bòn xén (*macchariya*), hối hận (*kukkucca*), không hổ thẹn (với) tội lỗi (*ahirika*), không ghê sợ (với) tội lỗi (*anottappa*), loạn động (*uddhacca*), đã dươi (*thīna*), buồn ngủ (*middha*) và nghi (*vicikicchā*).

1'- *Tham (lobha)*. Theo nghĩa đen là tham, nhưng nghĩa mở rộng là “sự dính mắc của tâm vào cảnh”.

Đôi khi *tham* được gọi *ái* (*taṇhā*), là *đắm nhiễm* (*abhiñjhā*), là *trìu mên* (*rāga*).

2'- *Sân* (*dosa*). Nghĩa đen là *nóng nảy*, nghĩa mở rộng là “sự đánh mạnh của tâm vào cảnh”.

Dosa có hai tên gọi khác là *paṭigha* (phản nộ) và *byāpāda* (hiềm hận).

3'- *Si* (*moha*). Nghĩa đen là “sự mê muội”, nghĩa mở rộng là “sự thiếu hiểu biết về pháp”.

Moha cũng được gọi là *avijjā* (vô minh), *aññāṇa* (si mê, ngu xuẩn) và *adassana* (mù lòa).

Ba loại tâm sở trên được gọi là ba căn bất thiện (*akusalamūla*), chúng là nguồn gốc của tất cả các bất thiện pháp.

4'- *Tà kiến* (*diṭṭhi*). Là thấy sai, hiểu sai, cho vô thường là thường, vô ngã là ngã, thiện là bất thiện hay phù nhận quả của nghiệp...

5' - *Ngā mạn* (*māna*). Là sự so sánh danh sắc (*nāma-rūpa*) này (là danh sắc của chúng sinh ấy) với danh sắc khác, xem là cao thượng hay không cao thượng, theo giòng họ, tài sản, địa vị, hay những gì chứng đạt hoặc không chứng đạt được từ đó nảy sinh tự hào hay tự ti mặc cảm.

6'- *Ganh tỵ* (*issā*). Là sự không hài lòng, không tán thành, thiếu xu hướng chúc mừng người, khi thấy người này có những thành công trong đời sống.

Issā còn mang ý nghĩa khác, là “có khuynh hướng tìm lỗi người”.

7'- *Bòn xén (macchariya)*. Là sự hẹp hòi, keo kiệt, không muốn chia sẻ với người khác những gì mình có.

8'- *Hôi hận (kukkucca)*. Là lo lắng thái quá về những nghiệp bất thiện đã làm hay về những nghiệp thiện đã bỏ qua.

Có hai cách thể hiện như vậy “Ta đã làm điều ác” hay “ta đã bỏ qua những nghiệp thiện như bố thí, trì giới...”.

9'- *Không hổ thẹn tội lỗi (ahirika)*. Khi sắp phạm một tội gì đó thì không có cảm giác tội lỗi như “ta thật có tội nếu làm điều này”, hoặc là “một số người hay chư thiên có thể biết điều tội lỗi này được ta làm”, cảm giác ấy không sinh lên trong tâm người ấy. Đó chính là “không hổ thẹn với tội lỗi”.

10'- *Không ghê sợ tội lỗi (anottappa)*. Là không sợ hậu quả khi làm điều tội lỗi, không “lo sợ tự mình chê trách mình (*attānuvādabhaya*) như: “ta là kẻ ngu ngốc; ta đã làm điều sai trái”, không “lo sợ người khác chỉ trích (*parānuvādabhaya*)”, không “lo sợ bị hình phạt (*daṇḍabhaya*) của luật nước”, không “lo sợ trong các cõi khổ (*apāyabhaya*) sau khi mạng chung”.

11'- *Loạn động (uddhacca)*. Là trạng thái tâm tâm tán loạn, không vững vàng, như người bị lạnh run rẩy.

12'- *Dã dượi (thīna - hôn trầm)*. Là sự lười biếng của tâm; đó là trạng thái lơ mơ khi nhận biết cảnh của

tâm, giống như người uống rượu quá say không còn điều khiển được thân mình.

13'- *Buồn ngủ (middha - thuy miên)*. Là sự lười biếng của của các tâm sở, đó là sự lơ mờ trong khả năng nhận biết của mỗi tâm sở như xúc, thọ, tưởng...

14'- *Hoài nghi (vicikicchā)*. Là không tin vào điều cần phải tin.

Mười bốn loại trên được gọi là *Pāpajāti* (giống ác) hay pháp bất thiện (*akusaladhammā*), thực tế chúng là bất thiện.

c- *Tâm sở tịnh hảo (sobhana cetasi kā hay kalyāṇajātika)*.

Gọi là tịnh hảo (*sobhanā*), vì nhóm tâm sở này vừa trong sạch vừa tốt đẹp. Nhóm tâm sở này gồm có 25 loại: Vô tham (*alobha*), vô sân (*adosa*), vô si (*amoha*), tín (*saddhā*), niệm (*sati*), hổ thẹn tội lỗi (*hiri*), ghê sợ tội lỗi (*ottappa*), hành xả (*tatramajjhataṭṭā*), tịnh thân (*kāyapassaddhi*), tịnh tâm (*cittapassaddhi*), nhu thân (*kāyalahutā*), nhu tâm (*cittamudutā*), thích thân (*kāyakammaññatā*), thích tâm (*cittakammaññatā*), thuần thân (*kāyapāguññatā*), thuần tâm (*cittapāguññatā*), chánh thân (*kāyujukatā*), chánh tâm (*cittujukatā*), chánh ngữ (*sammāvācā*), chánh nghiệp (*sammākammanta*), chánh mạng (*sammā ājīva*), bi (*karuṇā*), tùy hỷ (*mudutā*).

Hai tâm sở cuối được gọi là *appamaññā* (vô lượng).

1'- Vô tham (*alobha*). Là trạng thái tâm không thích thú cảnh. *Alobha* cũng được gọi là *nekkhammadhātu* (xuất ly giới) và *anabhiijhā* (không đắm nhiễm).

2'- Vô sân (*adosa*). Là trạng thái tâm không khó chịu với cảnh. *Adosa* cũng được gọi là *abyāpāda* (không hiềm hận) và *mettā* (từ).

3'- Vô si (*amoha*). Là “không mê muội”, nghĩa rộng là “biết các pháp như thật”.

Amoha cũng được gọi là *nāṇa* (trí), *paññā* (tuệ), *viijā* (minh), *sammādiṭṭhi* (chánh kiến).

Ba loại này được gọi là ba *kalyāṇamūla* (cội rễ thiện) do chúng là nguồn gốc của tất cả các pháp thiện.

4'- Tín (*saddhā*). Là tin điều đáng tin, tin điều cần phải tin. Tín còn được gọi là *pasāda* (trong sạch).

5'-Niệm (*sati*). Là ghi nhận rõ để không lãng quên, cũng được gọi là *dhāraṇa* (nắm bắt), *utthāna* (nổi bật lên).

6- Hô thẹn tội lỗi (*hiri*). Là sự nhún nhường, bao hàm cả sự lưỡng lự khi làm các điều ác do thấy hổ thẹn khi người khác biết việc mình làm.

7'- Ghê sợ tội lỗi (*ottappa*). Là sự thận trọng, bao hàm cả sự lưỡng lự khi làm các điều ác do lo sợ tự buộc tội, bị người khác buộc tội hay lo sợ phải chịu hình phạt trong hiện tại, hay lo sợ bị trừng phạt trong các cõi khổ (*apāyabhaya*).

8'- *Hành xả (tatramajjhataṭā)*. Là sự cân bằng của tâm, là cách tâm không bám cảnh và cũng không đẩy lùi cảnh.

Tatramajjhataṭā còn được gọi là *upekkhā brahmavihāra* (xả phạm trú) trong bốn loại phạm trú: Từ, bi, hỷ, xả, là xả giác chi (*upekkhā sambojjhaṅga*) trong các giác chi (*bojjhaṅga*).

9'- *Tịnh thân (kāya passaddhi)*. Nghĩa là sự an tịnh của các tâm sở.

10'- *Tịnh tâm (citta passaddhi)*. Nghĩa là sự an tịnh của tâm.

“*An tịnh*” nghĩa là các tâm sở và tâm được êm dịu nhờ thoát ra pháp bất thiện (*pāpadhamma*) khi làm các việc thiện.

11'- *Khinh thân (kāyalahutā)*. Là sự nổi bật của các tâm sở.

12'- *Khinh tâm (cittalahutā)*. Là sự nổi bật của tâm.

“*Sự nổi bật*” có nghĩa là các tâm sở và tâm trở nên sáng chói do thoát khỏi pháp bất thiện quấy nhiễu đến chúng, khi làm các việc thiện. Giải thích tương tự cho phần còn lại.

13'- *Nhu thân (kāyamudutā)*. Là sự mềm dẻo, dễ uốn nắn của các tâm sở.

14'- *Nhu tâm (cittamudutā)*. Là sự mềm dẻo, dễ uốn nắn của tâm.

15'- *Thích thân (kāyakammaññatā)*. Là sự thích hợp trong việc làm của các tâm sở.

16'- *Thích tâm (cittakammaññatā)*. Là sự thích hợp trong việc làm của tâm.

17'- *Thuần thân (kāyapāguññatā)*. Là sự thành thạo của các tâm sở.

18'- *Thuần tâm (cittapāguññatā)*. Là sự thành thạo của tâm.

19'- *Chánh thân (kāyujukatā)*. Là tính ngay thẳng, chính trực của các tâm sở.

20'- *Chánh tâm (cittujukatā)*. Là tính ngay thẳng, chính trực của tâm.

21'- *Chánh ngữ (sammāvācā)*. Là lời nói đúng đắn. Chánh ngữ là không thực hiện bốn việc ác về lời như: Nói dối, nói vu khống, nói lời si nhục và nói vắn vớ.

22'- *Chánh nghiệp (sammā kammantā)*. Là không làm những việc ác về thân như: sát sanh, trộm cắp và tà dâm.

23'- *Chánh mạng (sammā ājīva)*. Là nuôi mạng một cách đúng đắn.

Chánh ngữ, chánh nghiệp và chánh mạng được gọi là ba giới phần.

24'- *Bi (karuṇā)*. Là sự thương xót, có ý muốn giúp đỡ những ai đang đau khổ.

25'- *Tùy hỷ (muditā)*. Là sự vui mừng với thành công của người khác.

Hai tâm sở này được gọi là *karuṇā brahmavihāra* (bi phạm trú) và *muditābrahmavihāra* (hỷ phạm trú). Chúng cũng được gọi là *appamaññā citta* (vô lượng tâm), theo định nghĩa sau:

“Appamānesu sattesu bhavāti = appamaññā: Do không có giới hạn chúng sinh, gọi là vô lượng”.

C- Nípàn (nibbāna).

Nibbāna là sự diệt nghiệp dẫn đi tái sinh.

Nípàn chỉ có một, nhưng tùy theo sự chứng đạt Nípàn của bậc Thánh, Nípàn có thể phân thành ba loại: Nípàn thứ nhất, nípàn thứ hai và nípàn thứ ba. Ví như người có mắt nhìn rõ một vật, lần thứ hai nhìn rõ hơn và lần thứ ba thì thấy rõ trọn vẹn.

- *Nípàn thứ nhất*: Thoát khỏi 4 cõi khổ (ám chỉ sự chứng đắc Nípàn của bậc Thánh Dự lưu và bậc Thánh Nhất lai. (Hai bậc này đã diệt trọn vẹn nghiệp dẫn đi tái sinh về bốn khổ cảnh – Nd).

- *Nípàn thứ hai*: Thoát thế gian dục lạc (*kāmaloka*) (ám chỉ sự chứng đắc Nípàn của bậc Thánh Anahàm – Nd).

- *Nípàn thứ ba*: Thoát ra khỏi cõi Sắc (*rūpaloka*) và cõi Vô sắc (*arūpaloka*) (ám chỉ sự chứng đắc Nípàn của bậc Thánh Alahán. Nd).

Thức, 52 tâm sở và Nípàn gom lại là 54 danh pháp.

8- Sắc pháp (rūpadhammā).

Sắc pháp là thể vật chất vô tri giác, có tất cả là 28 sắc pháp. Trong đó có 18 sắc gọi là “sắc sinh khởi – *jātarūpāni*”, là loại sắc có khả năng tạo ra sắc khác. Mười sắc còn lại gọi là “sắc phi khởi sinh – *ajātarūpāni*”, vì chúng không có khả năng tạo ra sắc khác.

A-Mười tám sắc sinh khởi (*Jātarūpāni*).

Gồm các loại sắc sau: Bốn sắc tứ đại, (*mahābūta*), sáu sắc vật (*vatthurūpa*) làm chỗ nương sinh cho tâm, bốn sắc trần cảnh (*gocararūpa*), hai sắc tính (*bhāvarūpa*), sắc mạng quyền (*jīvitindriyarūpa*), sắc vật thực (*āhārarūpa*).

1'-Sắc Tứ đại (*mahābūta*).

Gọi là *mahābhūta* (đại hiển) vì phát triển nhanh chóng.

Đó là bốn chất cơ bản của sắc pháp, các loại sắc pháp khác đều nương từ bốn chất này mà sinh ra. Sắc tứ đại là đất (*pathavī*), nước (*āpo*), lửa (*tejo*), gió (*vāyo*).

*- Yếu tố mờ rộng là đất (*pathavī*); đất là nền tảng của vật chất. Đất có đặc tính “cứng hay mềm”, đất thay đổi đặc tính này với nhiều cách: Cứng, rất cứng, mềm, mềm dẻo, rất mềm...

*- Yếu tố kết dính là *nước (āpo)*; nước có khả năng “kết dính” các vật chất, nhờ đó chúng tạo ra *những khối* *sắc*, quặng, mỏ, núi non, lâu đài hoặc làm “tan rã” các vật chất.

Nhìn bên ngoài, có nhiều loại kết dính cũng như tan rã.

*- Yếu tố nóng - lạnh là *lửa (tejo)*, lửa có khả năng đốt cháy hay làm chín các sắc pháp. Tính chất làm chín này có hai loại là tính chất làm chín của nóng và của lạnh (như cơ thể bị lạnh quá có thể bị hư hoại)...

*- Yếu tố chuyển động là *gió (vāyo)*, gió có khả năng “đẩy tới” hay “cản lại”. Nó có nhiều loại “đẩy tới” như vận chuyển, rung, truyền tin... còn cản lại thì: chậm dần, rất chậm, đứng hẳn...

Từ tứ đại này, tất cả những dạng sắc pháp khác được bắt nguồn hay tạo ra. Hoặc, nói theo cách khác thì “tất cả sắc pháp là sự kết hợp của bốn chất này, tùy theo từng tỷ lệ”.

2' - Sáu sắc vật (*vatthurūpa*).

Sắc vật là loại sắc mà từ đó tâm sinh lên và nương trú. Gồm có sáu loại.

*- *Sắc thần kinh nhãn (cakkhupasāda)*. Là thành phần cảm giác bên trong cầu mắt, tại đó *nhãn thức* được sinh ra.

Thần kinh nhãn có khả năng thu bắt tất cả màu sắc, hình dạng, dáng vẻ...

*- *Sắc thần kinh nhĩ (sotapasāda)*. Là thành phần cảm giác bên trong tai, tại đó *nhĩ thức* được sinh ra.

Thần kinh nhĩ có khả năng thu bắt tất cả âm thanh.

*- *Sắc thần kinh tỷ (ghāṇapasāda)*. Là thành phần cảm giác bên trong mũi, tại đó *tỷ thức* được sinh ra.

Thần kinh tỷ có khả năng thu bắt tất cả các mùi.

*- *Sắc thần kinh thiệt (jīvhāpasāda)*. Là thành phần cảm giác phía trên bề mặt của lưỡi, tại đó *thiệt thức* sinh ra.

Thần kinh thiệt có khả năng thu bắt tất cả các vị chất.

*- *Sắc thần kinh thân (kāyapasāda)*. Là thành phần cảm giác chính, nó toả khắp toàn bộ cơ thể bên trong và bên ngoài từ đầu đến chân, tại đó *thân thức* sinh lên.

Thần kinh thân có khả năng thu bắt tất cả “đụng chạm” ở thân.

*- *Sắc ý vật (hadayavatthu)*. Là loại sắc rất vi tế bên trong trái tim, tại đó *ý thức* bao gồm 109 loại tâm sinh lên và nương trú ⁽¹⁾.

⁽¹⁾- *Tính hẹp thì: 89 tâm - (5 đôi thức + 4 tâm quả Vô sắc giới) + 2 tâm thần thông = 77 tâm.*

Tính rộng thì: 121 tâm - (5 đôi thức + 4 tâm quả Vô sắc) + 2 tâm thần thông = 109 tâm. (Nd).

Sắc ý vật có khả năng thu bắt tất cả đối tượng (*ārammaṇa* – cảnh)

Tất cả các loại tâm được sinh ra từ sáu loại sắc này, nhưng mỗi loại sắc chỉ dung chứa tâm tương ứng, như thần kinh nhãn chỉ dung chứa nhãn thức, thần kinh nhĩ chỉ dung chứa nhĩ thức... sắc ý vật chỉ dung chứa ý thức.

3' - Bốn sắc trần cảnh (gocararūpa).

Sắc trần cảnh là loại sắc làm đối tượng cho các giác quan thu bắt, làm khởi sinh năm đôi thức (nhãn, nhĩ, tỷ, thiệt, thân thức).

*- Sắc cảnh sắc (*rūpārammaṇarūpa*). Là tất cả màu hay hình dạng, dáng dấp của nhiều hình ảnh. Sắc cảnh sắc là một trong bốn nhân sinh nhãn thức, tất cả những gì lọt vào thần kinh nhãn, bị nhãn thức biết, đều là cảnh sắc.

*- Sắc cảnh thính (*saddārammaṇarūpa*). Là tất cả các tiếng. Sắc cảnh thính là một trong bốn nhân sinh nhĩ thức. Tất cả những âm thanh lọt vào vùng kiểm soát của thần kinh nhĩ, bị nhĩ thức biết, đều là sắc cảnh thính.

*- Sắc cảnh mùi (*gandhārammaṇarūpa*). Là tất cả các mùi. Sắc cảnh mùi là một trong bốn nhân sinh tỷ thức. Tất cả những gì lọt vào vùng kiểm soát của thần kinh tỷ, bị tỷ thức biết, đều sắc cảnh mùi.

*- Sắc cảnh vị (*rārammaṇarūpa*). Là tất cả các vị chất. Sắc cảnh vị là một trong bốn nhân sinh thiệt thức.

Tất cả những gì lọt vào vùng kiểm soát của thần kinh lưỡi, bị thiệt thức nhận biết, đều là sắc cảnh vị.

Ở đây không đề cập đến sắc cảnh xúc (*phoṭṭhabbārammaṇarūpa*), vì sắc cảnh xúc chính là một trong ba đại: Đất, lửa, gió.

Khi thân đụng chạm vào đất thì đất là cảnh xúc (*pathavīphoṭṭhabbārammaṇa*). Khi thân đụng chạm với lửa, thì lửa là cảnh xúc (*tejophoṭṭhabbārammaṇa*). Khi thân đụng vào gió thì gió là cảnh xúc (*vāyopjoṭṭhabbārammaṇa*).

Còn nước (*āpo*) là loại sắc vi tế (*sukhumārūpa*) nên nước không thể đụng chạm được mà chỉ *nhận thức*.

4'- Hai sắc tính (*bhāvarūpa*).

Bhāva có nghĩa là “bản tính”.

*- *Sắc nữ tính* (*itthibhāvarūpa*). Là loại sắc tạo ra hình dạng, dáng dấp, cách thức của người nữ.

*- *Sắc nam tính* (*purisabhāvarūpa*). Là loại sắc tạo ra hình dạng, dáng dấp, cách thức của người nam.

Hai sắc tánh này được có riêng biệt trên cơ thể của người nam hay người nữ. Giống như sắc thần kinh thân, hai sắc tính này lan toả toàn bộ cơ thể từ lòng bàn chân đến đỉnh đầu, bên trong và bên ngoài.

Chúng có đặc tính nổi trội lên để phân biệt nữ hay nam.

5'- Sắc mạng quyền (*jīvitindriyarūpa*).

Jivita có nghĩa là “sự sống”, *indriya* là “khả năng kiểm soát”. Gọi là “sắc mạng quyền” vì có khả năng kiểm soát, gìn giữ “sự sống” của các sắc pháp do nghiệp tạo ra, như nước trong hồ gìn giữ sự sống cho cây sen.

Theo cách nói thông thường là “người sống”, “người chết”, theo chân đế là đề cập đến “có hay không có sắc mạng quyền”.

Khi nói “người ấy còn sống” là ám chỉ sắc mạng quyền còn tồn tại, cho dù người ấy đang ở trạng thái hoặc “hôn mê”, hoặc “tỉnh táo”, “hoặc lịm dần”... Khi nó hoại diệt thì người ấy “chết”. Sắc mạng quyền cũng như sắc thần kinh, nó lan tỏa khắp châu thân.

6'- Sắc vật thực(*āhārarūpa*).

Sắc vật thực (*āhārarūpa*) chủ yếu là dưỡng tố (*ojā*), dưỡng tố là thành phần chủ yếu nuôi dưỡng và thúc đẩy sự lớn mạnh của các sắc pháp.

Như nước có trong đất hay nước rơi từ trên trời xuống giúp các hạt giống nảy mầm, nuôi dưỡng cây, thúc đẩy sự lớn mạnh của cây. Cũng vậy, sắc vật thực giúp các sắc pháp do bốn nhân tạo ra là: Nghiệp, tâm, thời tiết và vật thực được sinh ra và lớn lên.

Sắc vật thực là nhân tố hỗ trợ chủ yếu của sắc mạng quyền, giúp sắc mạng quyền được tồn tại; sắc vật thực có trong thực phẩm mà chúng sinh dùng hằng ngày.

B- Mười sắc phi khởi sinh (*ajātarūpāni*).

Đó là : Sắc hư không (*ākāśadhātu*), hai sắc tiêu biểu (*viññattirūpa*), ba sắc đặc biệt (*vikārarūpa*), bốn sắc tướng trạng (*lakkaṇarūpa*).

1'- *Ākāśadhātu* (sắc hư không).

Sắc hư không (*ākāśadhātu*) là khoảng trống giữa hai sắc pháp, gọi là không giới (*ākāśadhātu*), hư không là loại sắc pháp “không thực thể - *nijjīva*”, không phải là nguyên tố “sống” như tứ đại... mà đó chỉ là “khoảng trống”.

Trong đồng cát nhiều “khoảng trống” giữa hai hạt cát, do vậy chúng ta có thể nói rằng có rất nhiều hư không trong đồng cát. Khi đồng cát bị dời đi hay bị gió bốc các hạt cát tung bay, bấy giờ “khoảng trống” giữa hai hạt cát cũng bị hoại đi, các “khoảng trống” trong đồng cát cũng không còn.

Tương tự như vậy, trong đá, cẩm thạch hay kim cương, sắt... có nhiều hạt nguyên tử, giữa hai hạt nguyên tử là “khoảng trống”; trong mỗi hạt nguyên tử nhỏ nhất thì cũng có ít nhất là tám sắc là: tứ đại, màu, mùi, vị và sắc vật thực, và mỗi sắc được tách rời với nhau bởi “hư không” ở giữa chúng.

Do có những “khoảng trống” này mà đá, sắt.. có thể bị vỡ ra, bị cắt thành từng miếng, bị nghiền nhỏ hay bị chảy ra.

2'- Hai sắc tiêu biểu (*viññattirūpa*).

Gọi là *viññattirūpa* (sắc tiêu biểu) có nghĩa là “phương thức truyền đạt ý nghĩa” để người khác hiểu được. Đó là:

*- *Thân biểu tri (kāyaviññatti)*. Là sự chuyển động đặc biệt của cơ thể, nhờ đó người khác biết được ý nghĩa như đi, đứng, nằm, ngồi....

*- *Ngữ biểu tri (vacīviññatti)*. Là sự chuyển động đặc biệt của âm thanh trong sự nói, nhờ đó người khác biết được ý nghĩa như ca, ngâm, la, hét, than van....

Tuy không thể nhìn thấy tâm của người khác, nhưng nhờ hai “phương thức truyền đạt” này, một người có thể biết được mục đích, dự định, mong muốn... của người khác.

Hai loại sắc pháp này được dùng không chỉ để truyền đạt ý nghĩa, mà còn dùng trong “mục đích thực hiện ý muốn” như ưỡn ngực, vận mình, đọc lẩm nhẩm khi muốn học thuộc lòng bài kinh...

3'- Ba sắc đặc biệt (*vikārarūpa*).

Vikāra phân tích thành VI (đặc biệt) + *KĀRA* (làm). *Vikāra* nghĩa là sự diễn đạt đặc biệt của các sắc sinh khởi (*jātarūpa*).

*- *Sắc khinh (lahutārūpa)*. Là sự nhẹ nhàng của sắc pháp.

*- *Sắc nhu (mudutārūpa)*. Là sự mềm dẻo của sắc pháp.

*- *Sắc thích nghiệp (kammaññatārūpa)*. Là sự thích ứng của hai phương thức truyền đạt.

Khi một trong tứ đại bị bất hoà và không thích ứng với các chất còn lại trong bất kỳ phần nào của cơ thể, thì những phần này không còn như thường lệ trong một số công việc. Khả năng nhẹ nhàng trở nên nặng nề; sự mềm dẻo trở nên cứng rắn, không linh động; khả năng thích ứng theo ý muốn với công việc trở nên khó khăn, miễn cưỡng.

Cũng vậy khi tứ đại bất hòa, lười, môi không thích ứng với mong muốn nói lên mà còn nặng nề, cứng nhắc.

Khi tứ đại cân bằng và các phần cơ thể khoẻ mạnh, sắc pháp (*rūpa*) có những tính chất như: linh hoạt, mềm dẻo và thích ứng; những tính chất này được gọi là ba sắc đặc biệt (*vikārarūpa*).

4'- Bốn sắc tướng trạng (*lakḥaṇarūpa*).

Lakkhaṇa có nghĩa là đặc tính nổi bật mà theo đó biết được “tính vô thường” của sắc pháp.

*- *Sắc sinh (upacayarūpa)*. Có nghĩa là “sinh lên”, “khởi sinh (*ācaya*)”.

*- *Sắc liên tục (santatirūpa)*. Có nghĩa là “tiếp tục diễn tiến” (còn gọi là sắc tiến).

Từ lúc sinh rồi “tăng trưởng” cho đến khi không thể “tăng trưởng”, giai đoạn này gọi là *santati* hay *pavatta* (sự đi tới) (sắc tiến). Việc tạo ra (*jati*) các nhóm

tính chất của sắc pháp nói riêng được hình thành trong giai đoạn “liên tục” này.

*- *Sắc già (jaratārūpa)*. Là trạng thái cũ kỹ, suy tàn, thuần thực, chín muồi (với ý nghĩa chúng sẵn sàng rơi xuống), già cỗi, thối nát, mục nát. Còn gọi là sắc dị.

*- *Sắc vô thường (aniccatārūpa)*. Có nghĩa là vô thường, chết, chấm dứt, hoại diệt, vỡ ra hay trạng thái biến mất⁽¹⁾. Còn gọi là sắc diệt.

Một cái cây có năm giai đoạn là *ācaya* (khởi sinh), *upacaya* (sinh lên), *santati* (phát triển), *jaratā* (cần cỗi) và *aniccatā* (chấm dứt).

Đầu tiên là nảy mầm (khởi sinh), mầm nhô ra khỏi vỏ (sinh lên) rồi phát triển dần dần hàng ngày và sau khi chấm dứt giai đoạn phát triển, cái cây ở trạng thái phát triển đầy đủ trong một thời gian. Sau đó, nó bắt đầu hư hoại (già cỗi) và cuối cùng thì chết (*aniccatā*).

Ở đây, sự sinh ra ban đầu của sắc pháp là giai đoạn *ācaya*; phát triển dần dần là giai đoạn *upacaya*, ở trạng thái phát triển đầy đủ là giai đoạn *santati*. Tuy nhiên, trong ba giai đoạn này vẫn có *sátna già cỗi (khaṇika jaratā)* và *sátna diệt (khaṇika aniccatā)* nhưng không dễ gì thấy.

⁽¹⁾- Phong cách của Ngài Ledi Sayadaw khi mô tả một ý nghĩa. Ngài thường dùng nhiều thuật ngữ “đồng nghĩa”. Do không thành thạo ngôn ngữ cũng văn hoá Miến Điện nên tôi (dịch giả bản Anh ngữ - Nd) khó có thể dịch với nhiều thuật ngữ thích hợp.

Cái cây tàn đi là giai đoạn *jaratā* (đi), trong giai đoạn này vẫn có *sátna sinh* (*khaṇikajāti*) và *sátna diệt* (*khaṇika maraṇa*) nhưng cũng không dễ gì thấy.⁽¹⁾

Cái cây chết đi và các bộ phận biến mất hoàn toàn được gọi là giai đoạn *aniccatā* (diệt), trong cái mà chúng ta gọi là *chết* thì cũng có *sinh* - *trụ* nhưng không thấy được.

Năm giai đoạn được mô tả, chỉ để minh họa cho sắc tướng (*lakkaṇarūpa*).

Cũng vậy, chúng ta có thể chia ra trong cuộc sống của một trái cây, các cành, lá, chồi, hoa và quả ra làm năm giai đoạn. Một trái cây có thể được chia ra làm năm giai đoạn như vậy:

Giai đoạn đầu tiên là xuất hiện, giai đoạn thứ hai là lớn lên hay phát triển, giai đoạn thứ ba là chững lại, giai đoạn thứ tư là chín và hư thối, và giai đoạn thứ năm là rơi khỏi thân cây, gọi là diệt hay biến mất hoàn toàn.

Cây, trái có năm giai đoạn như trình bày. Tương tự như vậy đối với thành phần vật chất trong cơ thể hay sự chuyển động của thân, khẩu.

Sự bắt đầu, giữa và cuối, tất cả được tìm thấy trong sự tồn tại của mỗi sắc pháp.

(1)- Chú giải sư của “*dhammasaṅgaṇī*”, trong *Aṭṭhasālinī* có giải thích điều này bằng minh họa về cái hầm trú ẩn bên bờ sông. Trước tiên, nước phun ra khỏi hầm giống như *ācaya* của chuỗi sắc pháp, phun tia nước là sự tăng trưởng dần dần của nước cho đến khi đầy giống như *upacaya* và ngập giống như *Santati* - Dịch giả bản Anh ngữ.

Năm mươi bốn danh pháp hợp với hai mươi tám sắc pháp thành 82 pháp chân đế. Nói cách khác, tự ngã, linh hồn, chúng sinh, con người ... chỉ là nói theo tục đế.

C- Yếu tố tạo ra sắc pháp.

Có bốn yếu tố tạo ra sắc pháp là: Nghiệp (*kamma*), tâm (*citta*), thời tiết (*utu*) và vật thực (*āhāra*).

*- *Nghiệp (kamma)*. Nghiệp ở đây chỉ cho nghiệp thiện hay nghiệp bất thiện ở kiếp trước hay kiếp trước trước vào thời điểm tái sinh.

Trong thời thường nhật của cuộc sống, nghiệp được tạo ra cũng góp phần biến đổi hay thay thế một số sắc nghiệp cũ.⁽²⁾

*- *Tâm (citta)*. Là tâm và các tâm sở tồn tại trong kiếp hiện tại.

*- *Thời tiết (utu)*. Là chất lửa (*tejodhātu* – hòa giới); với hai trạng thái nóng (*uṇhatejo*), lạnh (*sītatejo*) của lửa.

* *Vật thực (āhāra)*. Là hai loại dưỡng tố (*ojā*) chủ yếu: Dưỡng tố được tích trữ bên trong thân và dưỡng tố từ ngoài đưa vào qua hình thức những thực phẩm.

Trong 28 loại sắc pháp thì:

⁽²⁾- Như trong *Sớ giải kinh Pháp cú* có ghi nhận: Ngài Soreyya từ thân nam biến thành nữ khi xúc phạm đến Ngài Mahā Kaccāyana, từ thân nữ trở thành nam sau khi Soreyya sám hối Ngài Mahā Kaccāyana. Nd.

*- Nghiệp tạo ra chín loại sắc: 6 sắc vật nương (5 sắc thần kinh + sắc ý vật) + 2 sắc tính (nữ, nam) + sắc mạng quyền.

*- Tâm tạo ra 2 sắc biểu tri: Thân + ngũ biểu tri.

*- Sắc cảnh thanh do *tâm và thời tiết* tạo ra.

*- Ba sắc khinh, nhu và thích nghiệp do *tâm, thời tiết và vật thực* tạo ra.

*- Do bốn nhân tạo, có 11 sắc: Tứ đại + 3 sắc cảnh (sắc + mùi + vị) + sắc vật thực + sắc hư không + sắc sinh + sắc tiến.

Mười một sắc pháp này luôn luôn gắn liền một cách riêng lẻ với các sắc khác (sắc do một nhân tạo, sắc do 2 nhân tạo, hoặc sắc do 3 nhân tạo), từ đó tạo ra nhóm 8, nhóm 9, nhóm 10..., gọi là đoàn sắc (kalāparūpa).

Riêng chính 11 sắc này tạo ra đoàn sắc cơ bản gọi là “đoàn sắc bất ly (*avinibbhogarūpa* - không thể tách rời)”.

Đoàn bất ly gồm 8 sắc cơ bản là : Tứ đại, sắc, mùi, vị và vật thực; trong đó tuy có sắc hư không, sắc sinh, sắc tiến nhưng ba sắc này chỉ nhất thời và luôn thay đổi, không phải là thành phần cố định.

Như khi hai sắc kết dính nhau do “nước” thì hư không mất, khi nước làm “tan rã” tách rời hai sắc pháp thì sắc hư không hiện ra. Khi có “sắc sinh” thì không có “sắc liên tục” và ngược lại.

*- *Sắc không có nhân tạo*. Là sắc hư không, sắc dị và sắc diệt. Tuy sắc dị và diệt có nổi bật, nhưng do chúng phá hoại những gì được tạo ra, nên xem như “không do nhân sinh”.

9 - Các nhân (*hetu*).

Trong 82 pháp có thực tính (*sabhāva*). Nípàn là pháp ra ngoài sinh diệt, nên *nibbāna* không cần bất kỳ nhân nào để sinh lên cũng không cần bất kỳ nhân nào để duy trì, vì *nibbāna* không ở trong phạm vi của “già-chết” (*jarā-maraṇa*), do vậy, *nibbāna* là pháp vô vi (*asaṅkhāra dhamma*).

Ngoài *nibbāna*, những pháp chân đế còn lại, tất cả đều nằm trong phạm vi sinh - diệt, gọi là pháp hữu vi (*saṅkhāradhamma*), nên chúng có nhân sinh ra.

Sắc pháp có bốn nhân sinh như đã đề cập, tuy *sắc hư không, sắc dị và sắc diệt* không có nhân sinh, nhưng chúng vẫn bị *diệt*.

Trong bốn nhân vừa đề cập liên quan đến sắc pháp, thì nghiệp (*kamma*) là nhân; tâm (*citta*), thời tiết (*utu*), vật thực (*āhāra*) đơn giản chỉ là duyên⁽¹⁾.

Cơ thể vật chất phát triển, chứng lại và được duy trì bởi năng lực của chất ấm gọi là *utu* (thời tiết) và bởi năng lực của sắc vật thực; nếu quyền lực của sắc vật thực hết thì sắc mạng quyền chấm dứt; thế là quyền lực

(1)- Diễn hình chúng sinh cõi Vô tướng do nghiệp sinh ra. Nd pc.

của sắc thời tiết nơi thân) cũng chấm dứt. Sắc do tâm tạo chỉ hiển lộ khi cần thiết.

Như những cái cây, hạt là nhân, chúng phát triển và được duy trì bởi những các thành phần của đất, nước và ánh sáng. Nếu hai thành phần đất và nước không có thì hạt giống không có, hạt giống không có thì làm gì có cây? Mặt khác, cho dù có đất, nước, ánh sáng nhưng không có hạt giống thì cây không thành hình.

Cũng vậy, cây ví như cơ thể vật chất, hạt giống ví như nghiệp (*kamma*), đất ví như thời tiết (*utu*), nước ví như sắc vật thực (*āhāra*) và ánh sáng mặt trời ví như tâm.

Về danh pháp (tâm và tâm sở), có 3 loại danh pháp: thiện, bất thiện và vô ký.

Trong đó danh pháp thiện hay bất thiện là quan trọng, vì chúng chính là nhân tạo thành nghiệp thiện hay nghiệp bất thiện; duyên (*paccaya*) cho danh pháp thiện hay bất thiện là cảnh (*ārammaṇa*).

Nhân cho danh pháp thiện sinh khởi chính là *tác ý đúng* (*yoniso manasikāra*)⁽¹⁾; nhân cho danh pháp bất thiện sinh khởi là *tác ý sai* (*ayoniso manasikāra*).

“Tác ý” được hỗ trợ bởi *āvajjana* (hướng đến), nói cách khác, “*hướng đến (āvajjana)*” là duyên cho “tác ý”. Đôi khi *āvajjana* (hướng đến) được dùng đồng nghĩa với tác ý (*manasikāra*).

(1) *Manasikāra* là “việc làm của ý”. Nd pc

Nếu hướng tâm đúng thì tâm thiện sinh lên, nếu hướng tâm sai thì tâm bất thiện sinh lên; cảnh (*ārammaṇa*) chỉ là điều kiện hỗ trợ, không phải là nhân để thiện hay bất thiện sinh khởi.

Tâm có thể được ví như con thuyền, thủy thủ là “tác ý”, hướng đi con thuyền là (*āvajjana*) nằm trong tay người thủy thủ. Nếu “hướng đi đúng” con thuyền sẽ đến nơi muốn đến; nếu “hướng đi sai”, con thuyền sẽ bị lạc lối, thuận buồm xuôi gió ví như gặp thuận cảnh, gặp phải sóng to, gió lớn ví như gặp nghịch cảnh.

Bây giờ chúng ta nói đến *nhân* theo cách khác. Mỗi thức (*citta*) trong sáu thức đều có bốn nhân.

*- Nhân sinh *nhân* thức có bốn: Nhãn vật (*cakkhu vatthu*) hay thần kinh nhãn, cảnh sắc (*rūpārammaṇa*), ánh sáng (*āloka*) và tác ý (*manasikāra*).

Trong đó *manasikāra* (tác ý) chính là tâm Hướng ngũ môn (*pañcadvārāvajjana citta*)⁽²⁾. Nếu thiếu một trong bốn nhân này thì nhân thức không sinh lên.

*- Nhân sinh *nhĩ* thức có bốn: Nhĩ vật (*sotavatthu*) hay thần kinh nhĩ, cảnh thanh (*saddārammaṇa*), khoảng không (*ākāsa*) và tác ý (*manasikāra*). Nếu thiếu một trong bốn thì nhĩ thức không sinh lên.

(2)- Tâm hướng ngũ môn là tâm hướng về năm cửa: Mắt, tai, mũi, lưỡi và thân. Nhưng mỗi thời điểm chỉ hướng được một cửa tương ứng với cảnh, như khi có cảnh sắc xuất hiện thì tâm này hướng về mắt, khi có cảnh thanh xuất hiện thì tâm này hướng về tai.... - Nd.

*- Nhân sinh *tỳ thức* có bốn: Tỳ vật (*ghānavatthu*), cảnh mùi (*gandhārammaṇa*), gió (*vāta*)⁽¹⁾ và tác ý (*manasikāra*). Nếu thiếu một trong bốn thì tỳ thức không sinh lên.

*- Nhân sinh *thiệt thức* có bốn: Thiệt vật (*jīvhāvatthu*) hay thần kinh thiệt, cảnh vị (*rasārammaṇa*), chất nước (*āpo*)⁽²⁾ và tác ý (*manasikāra*). Nếu thiếu một trong bốn thì thiệt thức không sinh lên.

*- Nhân sinh *thân thức* có bốn: Thân vật (*kāyavatthu*), cảnh xúc (*phoṭṭhabbārammaṇa*), chất thô (*thaddha*) và tác ý (*manasikāra*).

Ở đây, *thaddha* là tính chất thô kệch của một trong ba chất: Đất, lửa, gió; chỉ với mức độ xúc chạm thô kệch tối thiểu nào đó mới có thể tác động lên thần kinh thân, nếu quá nhẹ nhàng thì cảnh xúc không thể tác động lên thần kinh thân.

Và nếu không có sự tác động thì thân thức không sinh khởi, đồng thời nếu thiếu một trong bốn nhân thì thân thức cũng không sinh lên.

*- Nhân sinh *ý thức* có bốn: Sắc ý vật (*hadayavatthu*), cảnh pháp (*dhammārammaṇa*), ý môn (*manodvāra*) và tác ý (*manasikāra*).

⁽¹⁾ *Vāta* là loại gió đi vào mũi, nhờ đó mùi mới xúc chạm được với thần kinh mũi - Nd.

⁽²⁾ - Chất nước ở đây chỉ cho nước bọt có trong lưỡi - Nd.

Cảnh pháp (*dhammārammaṇa*) bao gồm tất cả đối tượng: Các sắc pháp (ngoài năm sắc cảnh kể trên), tất cả tâm – tâm sở, *nibbāna* và chế định (*paññatti*).

Trong thực tế, ý thức vẫn biết được năm sắc cảnh (sắc, thính, mùi, vị và xúc), nhưng nói cảnh pháp là để phân biệt với 5 cảnh trên, vì chúng có liên quan đến 5 giác quan, ý thức thì không liên quan gì đến 5 giác quan.

Ý môn (*manodvāra*), là sự sinh diệt liên tục loại tâm đầu tiên của kiếp sống mới, thuật ngữ gọi là *bhavaṅgacitta* (tâm hữu phân), tâm đầu tiên của kiếp sống mới, thuật ngữ gọi là *paṭisandhiviññāṇa* (thức nối liền hay tâm tái tục).

Vì sao cảnh pháp lại xuất hiện trong ý môn mà không ở sắc ý vật?

Sắc ý vật là nơi ý thức sinh lên, nhưng nó không là loại cơ quan nhất định nào cả, nên sự tác động của các cảnh không thể xuất hiện ở đó, do vậy chúng phải xuất hiện chỉ ở ý môn, như “sự nhớ lại”, “sự tưởng tượng”, “sự suy gẫm”...

Ở cõi ngũ uẩn thì có sắc ý vật để làm chỗ nương sinh cho tâm, cõi vô sắc thì không cần điều kiện này.

Và nếu thiếu một trong ba nhân (ở cõi Vô sắc) hay bốn nhân (trong cõi ngũ uẩn) thì ý thức không sinh lên, như: Tuy có tác ý đến kiếp trước, nhưng cảnh pháp này không hiện khởi nên không “biết được kiếp trước”, trong đời sống hằng ngày, có khi chúng ta muốn nhớ lại

điều gì đó, nhưng không tài nào nhớ được, chỉ vì cảnh pháp ấy không sinh lên...

10- Hai *Abhiññā* (thắng trí).

Abhiññā là *abhi* + căn *ñā*; *abhi* là cao tột, căn *ñā* là hiểu biết.

Abhiññā được dịch là “thắng trí”, hay khả năng hiểu biết đặc biệt, xuất sắc hơn người thường.

Thắng trí có hai loại là: Định thắng trí (*samatha abhiññā*) và pháp thắng trí (*dhamma abhiññā*).

a - Định thắng trí (samatha abhiññā).

Là thắng trí có được nhờ tu tập thiền yên lặng (*samatha*). Có năm loại:

1'- *Thần thông trí (iddhividha abhiññā)*. Là năng lực siêu nhiên: Đi trong không khí, xuyên qua đất, hóa thân thành sai khác...

2'- *Thiên nhĩ trí (dibbasota abhiññā)*. Là nghe được tiếng của những chúng sinh vô hình như chư thiên, ngạ quỷ...

3' - *Tha tâm trí (cetopariya abhiññā)*. Là biết được ý nghĩ người khác.

4'- *Túc mạng trí (pubbenivāsa abhiññā)*. Là nhớ lại được những kiếp quá khứ.

5'- *Sinh tử trí (yathākammupaga abhiññā)*. Là biết được chúng sinh chết từ cảnh giới nào tái sinh lại cảnh giới này, biết được chúng sinh chết từ cảnh giới này sinh về cảnh giới nào.

Sanh tử trí tương tự như thiên nhãn trí của chư thiên.

b- Pháp thắng trí (dhamma abhiññā).

Là sự nhận thức thấu đáo về các pháp chân đế được mô tả trong phần “sự thật - *sacca*”, cùng với những đặc tính tương ứng của chúng theo chân đế lần tực đế.

Pháp thắng trí có ba loại:

1'- *Trí do nghe (sutamaya ñāṇa)*. Là trí có được do học hỏi.

2'- *Trí suy tư (cintāmayā ñāṇa)*. Là trí có được do suy luận.

3'- *Trí tu (bhāvanāmayā ñāṇa)*. Là trí có được do tu tập thiền (*jhānabhāvanā*).

Trí tu có hai loại là: “Trí nương theo đề tò ngộ, gọi là *anubodha ñāṇa* (tùy giác)” và “trí thông đạt, gọi là *paṭivedha ñāṇa*”.

*- *Tùy giác trí (anubodhañāṇa)*. Là trí quán về vô thường, khổ và vô ngã hay trí quán về các pháp với tất cả các đặc tính của chúng đúng như sự thật.

*- *Thông đạt trí (paṭivedhañāṇa)*. Là tuệ siêu thế về bốn Đạo.

Nhờ tuệ này mà có thể xua tan được bóng đêm của các ô nhiễm (*kilesa*) như tà kiến, phóng dật..., những ai đắc Đạo thì được thấy ánh sáng (*vijjā* – minh).

11- Ba *Pariññā* (hoàn hảo).

Pariññā có nghĩa là sự hiểu biết đầy đủ một cách đúng đắn, nên dịch là “hoàn hảo”. Có ba loại hoàn hảo là:

a- Trí hoàn hảo (*ñāta pariññā*).

Là nhận thức rõ ràng, đầy đủ và *đúng đắn* về danh sắc, Nípàn cùng với tất cả các nhân gần (*padatṭhāna*) của chúng (trừ Nípàn, vì Nípàn không có nhân sinh - Nd).

Nói cách khác, *trí hoàn hảo* là “hiểu rõ ràng về bốn pháp: Tâm, tâm sở, sắc pháp và Nípàn”, như được mô tả trong phần “sự thật” và “các nhân”.

Hay “*trí hoàn hảo*” là sự nhận thức trọn vẹn các pháp một cách hoàn hảo theo *pháp thắng trí* trong các khía cạnh chân đế, qua sự che đậy của chế định (*santhānapaññāti*) như: diễn đạt bằng ngôn từ, hình ảnh hay ví dụ để mô tả... .

Như nói: tóc, lông, móng, răng da... trí hoàn hảo sẽ nhận thức đó là “chất đất”... Khi nói: Mật, đàm, mù, máu... trí hoàn hảo sẽ nhận thức “đó là chất nước”...

Chỉ nhận thức rõ ràng một cách đúng đắn về một trong tứ đại (đất, nước, gió, lửa) cũng gọi là “trí hoàn hảo về sắc pháp”.

Còn về 54 loại danh pháp, nếu chi nhận thức rõ ràng về một trong 4 danh uẩn: Thọ, tưởng, hành, thức; cũng gọi là “trí hoàn hảo về danh”. Khi nhận thức rõ Nípàn đó là chức năng cao tột của trí hoàn hảo.

b- Diễn tiến hoàn hảo (tīraṇa pariññā). Là sự nhận thức đúng đắn, rõ ràng và đầy đủ về diễn tiến của chuỗi danh sắc. Từ lúc sinh lên, tăng trưởng rồi suy thoái, cuối cùng diệt đi. Tiếp theo là nhận thức sâu rộng về hiện tượng sinh diệt ấy.

Diễn tiến hoàn hảo có ba:

*- *Vô thường hoàn hảo (anicca pariññā).* Là trí hoàn hảo về sự sinh - diệt hay “sinh ra rồi chết”.

“Chết” có hai loại: Chết theo thông thường và chết theo chân đế.

Khi nói “cái chết là điều không tránh khỏi của tất cả chúng sinh”, đó là “chết theo thông thường”; cái chết này không có gì nổi bật cũng không nằm trong “vô thường hoàn hảo”, vì đó chỉ là sự hồi tưởng lại cái chết (*marañānussati* – tùy niệm sự chết).

Chỉ có “cái chết” chân đế (ám chỉ sátna diệt của danh sắc - Nd) mới có đặc điểm nổi bật, đó mới là “vô thường hoàn hảo”.

Nói cách khác, thấy rõ “sự diệt của danh sắc”, không phải do hồi tưởng lại, đó mới là “vô thường hoàn hảo”.

*- *Khô hoàn hảo (dukkha parīṇā)*. Là tuệ hoàn hảo về đặc tính khổ.

Khổ có hai loại: Cảm thọ khổ (*vedayita dukkha*) và kinh sợ khổ (*bhayattha dukkha*).

- *Cảm thọ khổ (vedayita)*. Là cái khổ về thân tâm; khổ thân là đau đớn thuộc về thân, như nhức răng, đau chân, ê ẩm toàn thân ... Khổ tâm là buồn rầu (*soka*), than van (*parideva*), tuyệt vọng (*upāyāsa*)...

- *Kinh sợ khổ (bhayattha dukkha)*. Là do nghĩ đến cái khổ trong tương lai nên phát sinh kinh sợ, sự kinh sợ này ở giữa *tuệ thấy nguy hại (ādinava ñāṇa)* và *tuệ sợ (bhaya ñāṇa)*.

Như sợ khổ sinh (*jātidukkha*), sợ khổ già (*jarādukkha*), sợ khổ chết (*marañadukkha*), sợ hành khổ (*saṅkhāradukkha*), sợ khổ do thay đổi (*vipariṇāma dukkha*), những loại khổ này sẽ giải thích sau.

Đây là ví dụ minh họa cho hai sự khổ này.

Một người bị bệnh hiểm nghèo, phải sống kiêng khem như ăn rau và trái cây để căn bệnh được giảm nhẹ, để giữ mạng sống.

Khi ăn nhiều chất bổ dưỡng như thịt gia cầm, thịt bò, cá... với sự thích thú, hài lòng, sau khi ăn, người này bị chứng bị hành hạ khiến thân đau đớn, tâm khó chịu, bất an; món ăn càng ngon thì người này chịu đau đớn nhiều hơn, cơn bệnh càng gia tăng. Đây là “khổ thân”.

Một người bạn của y, với lòng tốt đem đến biếu một số món ăn thượng vị, cơm trộn bơ, thịt gà, cá, thịt... Y lo sợ sẽ bị đau đớn nếu ăn món ăn như vậy, dù chỉ chút ít. Tuy cảm ơn người bạn nhưng y phải từ chối rằng “cảm ơn bạn, vật thực rất ngon, rất bổ dưỡng, nhưng nếu tôi ăn vào bệnh sẽ gia tăng, thân thể sẽ đau đớn lắm”.

Trong ví dụ này, món ăn thượng vị là cảnh tốt đẹp, khi ăn có khẩu vị ngon (là lạc thân), tâm thích thú (là lạc tâm). Đó là cảm giác lạc (*vedayitasukha*).

Nhưng người này thấy trước rằng “món ăn này sẽ gây cho mình sự đau đớn có thể làm giảm sức khoẻ hay chết đi”, món ăn này thật sự “nguy hại – ādīnava”. Người này chùn lại và sợ nó, vì biết rằng vị càng ngon thì càng bị nhiều đau đớn, nên y không thích thú món ăn ấy mà còn nhàm chán nó. Đây là “kinh sợ khổ”.

Thật ra, *kinh sợ khổ* không phải là sự kinh sợ do tâm sân điều hành, mà đó là sự kinh sợ cái “hậu quả phát sinh trong tương lai”.

Người bị chứng bệnh hiểm nghèo ví như người chưa thoát ra tà kiến “cái tôi”, “cái của tôi”, chưa được an toàn đối với các cõi khổ khi tái sinh.

Món ăn thượng vị ví như các kiếp sống của người, chư thiên và phạm thiên và cảm giác lạc (*vedayitasukha*) khi thọ dụng món vật thực ví như an lạc cõi người, an lạc cõi chư thiên, an lạc cõi phạm thiên.

Sự đau đớn thân tâm sau khi thọ dụng món ăn, ví như trạng thái tái sinh trong nhiều kiếp sống khác sau khi chết.

Cảm thọ khổ (vedayita dukkha) đồng nghĩa với thọ khổ (*dukkha vedanā*), trong tam đề thọ (*vedanātikā*) là:

- *Dukkāya vedanāya sampayuttā dhammā*: Tất cả pháp hòa hợp với thọ khổ ⁽¹⁾.

Kinh sợ khổ (bhayaṭṭha dukkha) đồng nghĩa với “sự thật về cái khổ (*dukkhasaccaṃ*)” và với “tướng khổ (*lakkaṇa dukkhaṃ*)”, là một trong ba đặc điểm nổi bật của pháp hữu vi: Vô thường, khổ, vô ngã.

Do vậy, khả năng nhận thức đầy đủ và hoàn hảo về bản chất bên trong của khổ sanh tử luân hồi đối với người, chư thiên, phạm thiên, sau bức màn “an lạc”, gọi là *dukkha pariññā* (khổ hoàn hảo).

*- *Vô ngã hoàn hảo (anatta pariññā)*. Là trí hoàn hảo và đầy đủ về khả năng nhận định pháp theo đặc tính “không có cái ta”.

Với trí về vô ngã (*anatta*), thấy được rằng: “Tất cả chuỗi danh sắc theo chân đế” thì chẳng có chi gọi là “linh hồn”, là “thực thể thường hằng”.... Nhờ đó hiểu rằng “tự ngã” không hề có; không hề có “một linh hồn thường hằng” di chuyển từ kiếp này sang kiếp khác.

(1)- Dhs. Mẫu đề tam (*Mātikā*).

Nếu đạt ở mức độ cao nhất, tuệ này được gọi là *anattā pariñña*.

c- *Diệt trừ hoàn hảo (pahāna pariññā)*. Là tuệ hoàn hảo, có khả năng xua tan ảo giác.

Nó xua tan ba pháp “thường đảo ngược (*nicca vipallāsa*)” theo cách quán xét về vô thường.

Xua tan ba pháp “lạc đảo ngược (*sukha vipallāsa*)” theo cách quán xét về khổ.

Xua tan ba pháp “trong sạch đảo ngược (*subha vipallāsa*)” theo cách quán về “không trong sạch”.

Và xua tan ba pháp “ngã đảo ngược (*attā vipallāsa*)” theo cách quán về vô ngã.

Ở đây, *attā* (ngã) hay linh hồn, thực chất chỉ sự tưởng tượng qua sự *phủ lấp của chế định (santhāna paññatti)*, và *jīva* (cuộc sống) thực chất chỉ là tưởng tượng qua “*chế định liên tục (santati paññatti)*” của danh sắc hay ngũ uẩn.

Trong hai ảo tưởng này thì “*phủ lấp chế định (santhāna paññatti)*” có thể được thoát khỏi nhờ tuệ về hai loại sự thật tục đế và chân đế.

Nhưng *liên tục chế định (santati paññatti)* chỉ có thể được loại trừ khi *vô thường hoàn hảo* đạt đến đỉnh cao.

Santati có nghĩa là sự *tiếp diễn* của một pháp hay nhiều pháp, một uẩn hay nhiều uẩn cùng tiếp diễn. Có hai sự tiếp diễn.

*- *Sự tiếp diễn của sắc pháp.* Là sự tiếp diễn của sắc pháp do nghiệp tạo, do tâm tạo, do thời tiết tạo và do vật thực tạo.

Mỗi một trong bốn loại tiếp diễn này sẽ thay đổi nếu nhân tương ứng sinh ra chúng bị thay đổi.

a'- *Sự thay đổi tiếp diễn của sắc do nghiệp tạo.*

Sự thay đổi tiếp diễn của loại sắc do nghiệp tạo ra không rõ ràng lắm, tuy nhiên, chúng vẫn có sự thay đổi, như khi “một sắc thần kinh nào đó bị hư hoại, sự tiếp diễn của loại sắc thần kinh đó chấm dứt”; hoặc giả, có thể thấy sự thay đổi tiếp diễn qua chức năng của chúng.

Khi “*thấy*” là sắc thần kinh nhãn đang thu nhận cảnh sắc, chỉ một *cái thấy* dường như toàn bộ “cảnh sắc” được hình thành. Thật ra, từng *nét*, từng *nét* được sắc thần kinh nhãn thu bắt một cách nhanh chóng, rồi đúc kết lại một cách liên tục, bấy giờ “cảnh sắc” mới hiện rõ trong sắc thần kinh nhãn. Đó là diễn tiến liên tục của thần kinh nhãn đối với sự thấy.

Khi người này chớp mắt, trong khoảnh khắc ngắn ấy, sự thấy diệt mất, thay thế vào đấy là “sự không thấy”, đó là “đang thu bắt cảnh sắc đã bị thay thế bằng “không thu bắt cảnh sắc”. Hoặc khi người ấy nhắm mắt để ngủ thì “sự không thấy” tiếp diễn, bất ngờ người ấy mở mắt, *sự không thấy* chấm dứt và *sự thấy* sinh lên rồi tiếp diễn.

Tương tự như vậy với “sự nghe”, dường như thần kinh nhĩ chỉ *một lần* thu nhận trọn vẹn âm thanh. Thật

ra, “từng đợt sóng âm” tiếp chạm với thần kinh nhĩ và nhanh chóng nối kết lại thành “âm thanh”. Khi âm thanh chấm dứt thì “sự nghe kết thúc”, và “sự không nghe” sinh lên. Đó là thay đổi sự tiếp diễn của sự nghe.

Các sắc do nghiệp tạo khác cũng được hiểu tương tự như vậy. Đây là sự thay đổi tiếp diễn của sắc do nghiệp tạo.

b’-Sự thay đổi tiếp diễn của sắc do tâm tạo.

Sự thay đổi tiếp diễn của các sắc do nghiệp tạo khó thấy (như hai sắc tính, sắc mạng quyền, sắc ý vật chẳng hạn), nhưng với loại sắc do tâm sinh ra thì rất rõ ràng.

Chỉ một hành động ngồi xuống, nhiều cử động của nhiều bộ phận khác nhau nơi cơ thể được nối kết nhau tạo thành “sự ngồi”, tương tự như thế với “sự đứng”; khi “sự ngồi” thay đổi thành “sự đứng” thì *sự liên tục ngồi* bị thay đổi thành “liên tục đứng”....

Những cử động từ ngồi sang đứng... chỉ là sự thay đổi tiếp diễn sang tiếp diễn khác của sắc uẩn.

Trong mỗi uẩn, đều có ba giai đoạn: Sinh (jāti), già (jarā) và chết (maraṇa). Trong mỗi bước đi đều có: Sự bắt đầu, sự tiếp diễn và sự chấm dứt; trong mỗi bước đi, đều có “sinh lên”, “tiến triển”, “thối hóa” và “diệt mất”, dù chúng ta nói “*một bước*”. Điều này áp dụng chung cho toàn bộ cơ thể.

Nếu có hàng trăm hay hàng ngàn bước đi trong sự đi bộ, thì có hàng trăm hàng ngàn bộ bốn: Sinh, tiến, dị, diệt. Đồng thời có hàng trăm, hàng ngàn sự thay đổi

tiếp diễn nơi cơ thể, như một bước chân chấm dứt thì sự dừng lại sinh lên, khi sự dừng lại chấm dứt thì sự đi mới sinh lên... Hay là, một bước đi có thể được chia ra làm hai là nhấc chân lên, đặt chân xuống, thế là đã có “sự thay đổi tiếp diễn”.

Tương tự như thế với tất cả oai nghi: Đứng, ngồi, nằm, co tay, duỗi tay....

Cái gì làm thay đổi sự tiếp diễn của sắc pháp?

Chính là sự thay đổi của sắc tứ đại do tâm tạo, như một bước đi chẳng hạn, khi nhấc chân lên là chất gió mạnh hơn ba chất kia, khi đặt chân xuống thì chất đất mạnh hơn ba chất kia... khi chất lửa mạnh thì chân mỗi nhừ, khi đi nhanh thì chất gió mạnh, khi đi chậm thì chất gió yếu...

Trong các trạng thái tâm như: vui, buồn, căm giận... sẽ có những động tác thích ứng với trạng thái tâm, bấy giờ loại sắc do tâm tạo đã thay đổi sự tiếp diễn.

c' - *Sự thay đổi tiếp diễn của sắc do thời tiết (utu) tạo ra.*

Utu (thời tiết) chính là chất lửa, khi chất lửa thay đổi từ nóng sang lạnh hay từ lạnh sang mát, từ mát dịu sang ấm... tạo ra thời tiết.

Chất lửa thay đổi sự tiếp diễn ra sao?

Tất cả các trạng thái mệt mỏi, kiệt sức, kích động, nóng bức trong sự tiếp diễn là do chất lửa tạo ra.

Chính lửa tạo ra các sắc rồi làm thay đổi sự tiếp diễn, như khi trời nóng chúng ta tự quạt, bấy giờ “chất lửa nóng” bị diệt thay vào đó là “chất lửa mát” và sự tiếp diễn của chất lửa mát hiển lộ.

Khi không quạt thì chất lửa mát diệt, chất lửa nóng sinh lên và sự tiếp diễn của chất lửa nóng được lộ ra....

Nói chung, sắc uẩn mệt mỏi, rã rời, đã dưội... là do lửa gây nên, chính lửa là tác nhân gây ra những thay đổi trong sự tiếp diễn.

Khi chất lửa cường mạnh, nó thiêu đốt các sắc khác. Diễn hình như chất lửa trong đoàn sắc *thân biểu tri* trong “sự đi” quá mạnh thiêu hủy sắc *thân biểu tri* đi, khi ấy tâm muốn đi, nhưng “đi không nổi”.

Với vật thực nóng và lạnh chúng ta quan sát thấy những sự thay đổi khác nhau trong cơ thể, đó là do nhiệt độ (*utu*) tạo ra.

Sự tăng lên, giảm đi và điều trị căn bệnh bằng vật thực và thuốc không thích hợp hay thích hợp cũng là do nhiệt độ.

Thậm chí sắc uẩn do tâm tạo vẫn bị nhiệt độ (chất lửa) làm thay đổi sự tiếp diễn, như “thân biểu tri ngồi mệt mỏi” thì “thân biểu tri nằm” xuất hiện, hay khi bị cảm (do lửa nóng hay lạnh), “ngũ biểu tri khàn khàn”, khi hết cảm “ngũ biểu tri du dương, thanh thót”.....

d’- *Sự thay đổi tiếp diễn của sắc do vật thực tạo ra.*

Nhiều sức sống có nghĩa là khi vật thực vào đến dạ dày, dưỡng tố (*ojā*) trong vật thực được hấp thụ rồi lan tỏa toàn bộ cơ thể, khiến cơ thể trở nên cường tráng, khoẻ mạnh.

Điều cần thiết nhất cho chúng sinh cõi dục là “dưỡng tố” không bị khiếm khuyết và làm tăng trưởng dưỡng tố trong thân để duy trì sự sống.

Nếu con người cho rằng điều quan trọng nhất là sự sống, rõ ràng việc tiếp nhận vật thực thích hợp là vấn đề rất quan trọng.

Việc tiếp nhận vật thực còn quan trọng hơn việc tăng máu vì nếu vật thực vào cơ thể bị giảm sút, tất cả máu và thịt trong cơ thể sẽ dần dần giảm đi. Đời sống của sắc pháp do nghiệp tạo như mắt, tai,... phụ thuộc vào sắc mạng quyền (*jīvitindriyaruupa*), sắc mạng quyền lại phụ thuộc vào sắc vật thực.

Nếu không được tiếp nhận vật thực, toàn bộ cơ thể cùng với sức sống sẽ yếu đi. Nếu việc tiếp nhận vật thực bên ngoài bị trì hoãn trong vòng sáu hay bảy ngày, sức sống của những sắc pháp do nghiệp tạo sẽ hết, khi đó người ta nói rằng chúng sinh ấy “chết”.

Bây giờ, không cần phải chỉ ra sự thay đổi diễn tiến của các sắc do vật thực tạo vì chúng rõ ràng cho mỗi người, có được vật thực phù hợp đầy dưỡng tố thì sắc do vật thực tạo tươi tốt, khoẻ mạnh. Trái lại thì xanh xao, vàng vọt, gầy yếu....

*- *Sự tiếp diễn của danh pháp.*

Chúng cũng rất nhiều. Mỗi người biết tâm của chính mình đều có sự tiếp diễn của nhiều loại tâm sở: tham, sân, si, tín, vô tham, vô sân....

Trong oai nghi ngồi, nhiều loại suy nghĩ sinh lên, đến nỗi không đếm được và điều này mọi người đều nhận biết.

Mỗi quá trình của sự *suy nghĩ*, đều có sinh lên (*jāti*), dừng lại (*thiti*) và diệt mất (*bhanga*).

Nhiều người nhận biết như vậy: “bây giờ tham sinh lên trong ta”, “sân đang sinh lên trong ta”....; hay “tham đã diệt trong ta”; hay “sân đã diệt trong ta”.

Nhưng không thể nói rằng nó diệt mãi mãi hay không thể nói rằng nó đã hết vì đây chỉ là sự diệt hay chết tạm thời của quá trình tiếp diễn các suy nghĩ. Khi có các điều kiện thuận lợi thì chúng sẽ sinh lên trở lại.

12 - Giảng rộng về Diễn tiến hoàn hảo (*tīraṇa parinñā*).

Tam tướng hay ba đặc điểm nổi trội của pháp hữu vi là: Tướng vô thường (*anicca lakkhana*), tướng khổ (*dukkha lakkhana*) và tướng vô ngã (*anatta lakkhana*).

a- *Tướng vô thường*. Là sự thay đổi. Sự thay đổi này có hai cách: Thay thế (*vipariṇāma*) và biến đổi đặc tính (*aññathābhāva*).

*- *Thay thế*. Là chuyển từ cái này sang cái khác, như từ tâm tham chuyển sang tâm sân, tâm thiện... hay

từ hiện tại chuyển thành “quá khứ”, hoặc cái có trở thành không có...

*- *Biến đổi đặc tính*. Là biến đổi thực chất cũ thành thực chất mới.

Có thể hiểu hai sự thay đổi của trạng thái vô thường qua ví dụ như sau: Trong hồ chứa nước, nước đục như bùn, người ta đổ nước này đi, thay vào đó là nước trong sạch. Đây là “thay thế”.

Cũng nước đục ấy, người ta cho vào loại hóa chất (như phèn chua chẳng hạn – Nd) để tẩy hay làm lắng đọng chất bùn, nước trở nên trong sạch. Đây là “biến đổi thực chất”.

Khi nhận thức rõ hai cách này, sẽ thấy rõ trạng thái vô thường của danh sắc, do đó nói rằng “*trạng thái vô thường là lãnh vực của thay thế và biến đổi*”.

Khi quan sát và nhận định ngọn lửa đèn cháy trong đêm, chúng ta thấy ngọn lửa có năm đặc tính nổi bật: sinh lên, rực sáng, tiếp diễn, nhỏ dần và tắt mất.

Khi thấy ngọn lửa trong khoảnh khắc sinh lên, đây là sự sinh của sắc cảnh sắc, không phải là ngọn lửa sinh lên (vì những gì mắt thấy được là sắc cảnh sắc, còn “lửa” có đặc tính “nóng hay lạnh”, mắt không thể thấy được “nóng hay lạnh”, chỉ có thể nhận thức “nóng hay lạnh” qua sự tiếp xúc của thân, bấy giờ ngọn lửa trở thành “cảnh xúc”, không phải là cảnh sắc). Như vậy, “ngọn lửa” đã bị *thay thế* bằng “cảnh sắc”.

Thấy ngọn lửa bùng lên, đây là sự tiến triển của cảnh sắc, không phải lửa tiến triển.

Từ cảnh sắc *sơ sinh* cho đến cảnh sắc *lớn mạnh*, đó là sự *biến đổi đặc tính*, đồng thời cũng là sự *thay thế*.

Thấy ngọn lửa tiếp tục cháy không ngừng trong trạng thái bình thường, đây là sự tiếp diễn của cảnh sắc.

Thấy ngọn lửa nhỏ dần, là sự già (*jarā*) của cảnh sắc.

Thấy ngọn lửa tắt, đây là diệt của cảnh sắc.

Từ giai đoạn sinh lên cho đến lúc diệt của cảnh sắc, đều bao hàm hai cách: Thay thế và biến đổi.

Cho dù ngọn lửa đứng yên hay do gió làm lung linh cũng chỉ là “hiện diện” của năm đặc tính này mà thôi. Đôi khi ngọn lửa có thể do gió làm tắt đi, bấy giờ sự “tiếp diễn” nhanh chóng được *thay thế* bằng “sự diệt”, không qua giai đoạn “già cỗi”.

Năm đặc điểm nổi bật liên tục “thay thế” và “biến đổi”, được gọi là tướng vô thường. Từ đó, hiểu được “ngọn lửa là vô thường”, “cảnh sắc là vô thường”.

Tương tự như thế với các sự vật có “chuyển động”, hành giả hiểu được rằng “tất cả các pháp hữu vi là vô thường”.

Diện mạo chuyển động bên ngoài của sắc pháp dễ nhận rõ, nhưng diện mạo chuyển động bên trong sắc pháp rất khó thấy, ngày nay nhờ khoa học phát triển, sự

chuyển động của các hạt nguyên tử bên trong sắc pháp được phát hiện.

Việc phát hiện ra những chuyển động này, khiến những người phương Tây như Leibnitz và Fechner, cho rằng “sắc pháp là sinh vật sống”.

Thật ra, sắc pháp không phải là “sinh vật sống”, diện mạo chuyển động của những hạt nguyên tử mà khoa học khám phá ra, chỉ là mô phỏng theo sự diễn hoạt của sắc pháp do tác động của nhiệt độ (*utu*).

Sự diễn hoạt này có được là do có sắc tích lũy (*ācaya rūpa*); tất nhiên, trong một số cơ quan trong thân, có thể có những sinh vật sống đang tồn tại.

Khi chúng ta nhìn vào dòng nước đang chảy hay nhìn vào nước sôi trong ấm thì chúng ta thấy những diện mạo chuyển động, đây là sự mô phỏng lại diễn hoạt của sắc pháp do sự thay đổi vật chất tạo ra.

Và trong nước “yên lặng” dưới con mắt phàm tục thì những diện mạo chuyển động vẫn có thể thấy được nhờ kính hiển vi.

Ở đây, “những sự mô phỏng” này là sự tích hợp của sắc pháp mới, gọi là *ācaya rūpa*. Nhờ thấy rõ những sự tích hợp của sắc pháp mới, những cái chết hay sự biến mất tiếp theo của sắc pháp cũ mà chúng ta gọi là *aniccatū rūpa* (sắc vô thường) cũng được thấy rõ.

Khi sự tích hợp sắc pháp mới và sự diệt của sắc pháp cũ xảy ra, thì sắc liên tục (*santati rūpa*) được thấy rõ, khi việc mô phỏng tồn tại thì thấy rõ được sắc cũ rơi

ra (*apacaya rūpa*), khi sắc pháp cũ vượt quá thì thấy rõ sắc già (*jaratā rūpa*).

Như đã nêu ra ở trên, trong mỗi cái cây, rễ, cành, lá, mầm, hoa, quả ... đều có năm tướng nổi bật. Cũng vậy, khi nhìn vào chúng qua kính hiển vi, chúng ta thấy rằng chúng có đầy đủ những cơ quan rất nhỏ chuyển động như thể chúng là những sinh vật sống; nhưng thực tế thì đây chỉ là những sự mô phỏng sắc pháp do sự thay đổi vật chất tạo ra.

Về các cơ thể của sinh vật hay con người, năm tướng nổi bật này cũng được thấy rõ trong mỗi thành phần của cơ thể như: Tóc, lông, móng tay, móng chân, răng, da bên trong, da bên ngoài, cơ, thần kinh, gân, xương lớn, xương nhỏ, tủy, cột, tim, màng, phổi, ruột, vật thực chưa tiêu hoá, vật thực đã tiêu hoá và não. Khi chúng ta nhìn vào chúng qua kính hiển vi, chúng cũng chuyển động như những sinh vật rất nhỏ, đó chỉ là sự mô phỏng vật chất do nghiệp, tâm, vật thực và thời tiết tạo ra, tất nhiên trong một số trường hợp, chúng có thể là vi khuẩn.

Do vậy, nếu chúng ta nhìn chúng bằng trí tuệ, thì tướng vô thường trong tất cả sắc pháp của toàn bộ cơ thể sẽ được nhận biết rõ ràng.

Vô thường trong danh pháp như thế nào?

Vô thường trong danh pháp cũng có hai cách: Thay thế (*vipariṇāma*) và biến đổi tính chất (*aññathābhāva*), nhưng khó thấy rõ như sắc pháp.

Có nhiều thuật ngữ và sự diễn đạt khác nhau để dùng cho những phương thức khác nhau của sự sinh - diệt không ngừng của danh sắc.

Như “ thấy ” và “ không thấy ” dùng để mô tả chức năng của mắt; “ thấy ” chỉ cho sự nhận biết cảnh sắc của mắt, tức là sự diễn đạt “ nhãn thức sinh lên ”; “ không thấy ” là dự diễn đạt “ nhãn thức diệt ”, hay “ nhãn thức không sinh lên ”.

Khi nói “ thấy ”, là chỉ cho nhãn thức sinh lên qua sự kết hợp của bốn nhân: Thần kinh nhãn, cảnh sắc, ánh sáng và tác ý.

Khi nói “ không thấy ”, là cụm từ mô tả “ không có nhãn thức ”, tức là thiếu một trong bốn nhân sinh nhãn thức.

Ví dụ trong đêm tối, khi không có ánh sáng thì không có nhãn thức sinh lên, đó là sự trì hoãn tạm thời.

- Nhãn thức sinh lên khi có ánh sáng, khi ánh sáng mất thì nhãn thức mất.

- Ánh sáng có năm đặc điểm nổi bật trong lửa; nếu ánh sáng mạnh thì sự thấy còn, nếu ánh sáng yếu thì sự thấy yếu, nếu ánh sáng mất thì mất sự thấy.

Trong thời gian ngắn này, hai từ ngữ “ thấy ” và “ không thấy ” có thể được dùng đến.

Nếu không có chương ngại, người đó nhìn thấy; nếu có chương ngại, người đó không nhìn thấy. Nếu mí

mắt mở, người đó thấy; nếu mí mắt đóng lại, người đó không thấy.

Như vậy, sự *thay thế* và *biến đổi* của nhãn thức qua nhãn ánh sáng được trình bày.

Trong trường hợp thần kinh nhãn bị phá hủy, nhãn thức hoàn toàn không thể sinh lên.

Nếu cảnh sắc khuất khỏi tầm nhìn thì nhãn thức không sinh hoặc bị diệt, khi cảnh sắc hiện rõ trong tầm nhìn thì “sự thấy” sinh lên...

Các thức khác tham gia trong quá trình diễn tiến của “sự thấy” cũng được hiểu như “nhãn thức”.

Tương tự như vậy với các chức năng “nghe” và “không nghe” của tai; “ngửi” và “không ngửi” của mũi; “nếm” và “không nếm” của lưỡi, “đụng chạm” và “không đụng chạm” của thân cũng được hiểu như thế.

Về ý thức, có nhiều phương thức khác nhau và mỗi phương thức rõ ràng trong “thay thế” và “biến đổi” của chúng qua những sự thay đổi nhiều loại suy nghĩ khác nhau.

Trong số các tâm sở, như cảm thọ (*vedanā*) sự thay đổi lạc, khổ, hoan hỷ, giận dữ và xả là rất rõ ràng. Cũng vậy, sự thay đổi của tướng, tâm, tứ từ tốt đến xấu và ngược lại rất hiển nhiên.

b- Tướng khổ. Nói gọn, tướng vô thường cũng có thể được gọi là tướng khổ, vì bậc trí lo sợ cái khổ trong luân hồi (*samsāra*)

Vì sao các bậc trí lại sợ hãi? Vì trong thế gian, già (*jarā*) và chết (*marañā*) là mối nguy hiểm mà hầu hết chúng sinh đều lo sợ.

Thay thế (*vipariṇāma*) không là gì, nhưng chính là già - chết trong khoảnh khắc, đó cũng là con đường đưa đến sự sụp đổ (*vinipātana*) (sự chết).

Chúng sinh còn tồn tại không chuyển đến kiếp sống mới, là do được duy trì bằng nhiều biện pháp bảo tồn.

Biến đổi đặc tính (*vipariṇāma*) cũng đáng lo sợ, vì những bất hạnh hơn kiếp sống này có thể rơi vào chúng sinh phàm nhân.

Khởi sinh (*ācaya*), *hiện sinh* (*upacaya*) và *tiếp diễn* (*santati*), là những đặc điểm của *biến đổi đặc tính* (*aññathābhāva*) chúng cũng đem đến nhiều bất lợi. Chúng có thể tạo trong cơ thể nhiều loại bệnh tật; chúng có thể tạo trong tâm nhiều loại phiền não (*kilesa*), nhiều loại ảo tưởng và nhiều bất lợi khác.

Hai cách của tướng vô thường này luôn gắn liền với danh sắc, cho dù danh sắc ấy có trong cõi dục (*kāmaloka*), cõi Sắc (*rūpaloka*) hay cõi Vô sắc (*arūpaloka*).

Hai cách của tướng vô thường dẫn đến nhiều loại khổ, khổ được gom gọn vào ba loại khổ là: Khổ khổ (*dukkhadukkhatā*), hành khổ (*saṅkhāradukkhatā*) và hoại khổ (*vipariṇāmadukkhatā*).

*- *Khô khô*. Là đau đớn trên cơ thể (*kāyika*) và sâu khổ trong tâm.

*- *Hữu vi khô*. Là sự thay đổi, biến chuyển của danh sắc, chúng dẫn đến khổ khi diệt mất. Chúng chỉ được duy trì với một nỗ lực lớn trong kiếp sống.

Sự biến chuyển thay đổi cơ thể của chúng sinh là người, thú dễ nhận rõ hơn cơ thể chư thiên, cơ thể Phạm thiên lại càng khó nhận rõ hơn.

Trong số 100 người từ bỏ dục lạc, sống đời sống xuất gia, khép mình vào giới luật, nhưng hiếm người sau khi mệnh chung được tái sinh về cõi Phạm thiên, tuy tất cả đều biết rằng “đó là sinh thú” tốt. Nhưng họ không thực hành thiền tịnh (*samatha*), vì sự thực hành này đòi hỏi phải có nhiều nỗ lực và khổ sở sinh khởi nơi thân, như ngồi lâu tê chân, nhức mồm...

Khi đạt được các pháp thiền (*jhāna*), họ phải duy trì với sự cẩn trọng cao vì nếu không có thể bị hoại trong khoảnh khắc bởi nhiều trường hợp vật vãn.

- “*Biến đổi khô*” (còn gọi là *hoại khô*). Là trạng thái diệt sau khi biến đổi từ trạng thái này sang trạng thái khác trong bất kỳ thời điểm nào.

Danh sắc của người, chư thiên và phạm thiên là khổ thật sự vì phải chịu ba tướng khổ nói trên.

Nói rộng ra thì có 11 loại khổ:

1’- *Sinh khô* (*Jāti dukkha*). Có ba loại sinh là : Phiền não sinh (*kilesajāti*), nghiệp sinh (*kammajāti*) và quả (của nghiệp) sinh (*vipākajāti*).

- *Phiền não sinh. Là sự sinh lên của các pháp gây nóng bức như: Tham, sân, si, tà kiến, mạn...

Trong các loại phiền não thì tham mạnh hơn cả. Tham sẽ sinh lên bất cứ khi nào có dịp thích hợp, như thuốc súng gặp ngọn lửa sẽ bùng cháy; khi tham sinh lên khó bị trừ diệt bằng bất kỳ cách nào; nó sẽ phát triển đến đỉnh cao nào đó. Và đó là “khổ thật sự”, tất cả các bậc thánh (*ariya*) đều úy kỵ phiền não tham nhiều nhất. Tính rộng thì có đến 1.500 loại phiền não.

Như ngọn đồi có nhiều rắn độc trú ngụ, đó là nơi đáng sợ. Cũng vậy, bậc Thánh thấy rõ danh sắc này dù là người, chư thiên hay Phạm thiên đều là nơi trú của phiền não, nên các Ngài nhàm chán danh sắc này và không cho đó là “tôi”, là “của tôi”.

- *Quả (của nghiệp) sinh. Là các loại bệnh tật khác nhau, các loại khổ thọ khác nhau sinh khởi nơi thân. Hoặc phải tái sinh vào các cảnh giới khổ như địa ngục, súc sinh...

- *Nghiệp sinh. Là các nghiệp bất thiện, đó là môi trường tốt cho các ô nhiễm (*āsava* – lậu hoặc) sinh lên và phát triển.

Có ngôi làng là nơi bọn cướp trú ngụ, ngôi làng ấy rất đáng sợ, những người tốt không muốn đến gần, không hề nghĩ là “của tôi”. Cũng vậy, các sinh hữu dù là sinh hữu người, chư thiên hay Phạm thiên, đối với bậc thánh đó là nơi nên tránh, là nơi đáng sợ, các Ngài không hề nghĩ các sinh hữu ấy là “của tôi”.

Các sinh hữu do *quả sinh* kết hợp với phiền não, với nghiệp bất thiện; đó là những sinh hữu “khổ thực sự”, chính là bốn khổ cảnh.

Với các nghiệp thiện, tuy dẫn đến sinh hữu tốt hơn, nhưng đó chính là nơi cung cấp dưỡng tố cho các ô nhiễm phát triển, cung cấp nhiên liệu cho các phiền não “bùng cháy”.

2' - Già khô (*jarā dukkha*).

3' - Chết khô (*Maraṇa dukkha*).

Già và chết, nếu tính theo thời sátna (*khaṇakāla*) thì đó là sátna già cỗi và sátna diệt của sắc pháp; đối với danh pháp đó là sát na trụ (*ṭhitikhaṇa*).

Còn tính theo đời sống chúng sinh, thì đó là thời gian già lão, rồi đi đến tử vong.

Già- chết luôn bám sát theo mỗi chúng sinh từ lúc sinh ra cho đến khi mệnh chung, cho dù đó là người, chư thiên hay Phạm thiên.

4' - Buồn khô (*soka dukkha*).

5' - Than van khô (*parideva dukkha*).

6' - Khô thân (*kāyika dukkha*).

7' - Khô tâm (*cetasika dukkha*).

8' - Khô đau (*upāyāsa dukkha*),

Năm loại khổ này chúng sẵn sàng sinh lên khi có cơ hội thuận lợi. Năm loại này thấy rõ ràng nhất ở cõi

nhân loại, cõi chư thiên thì hiếm hơn và rất khó nhận ra ở cõi Phạm thiên.

Riêng các cõi địa ngục, cõi ma đói (peta - ngã quỷ) thì 5 loại khổ này tràn ngập, chúng xuất hiện cả ngày lẫn đêm.

9'- *Khô (do) không thương phải gần (apiyasampayoga dukkha).*

10'- *Khô (do) thương phải xa (piyavippayoga dukkha).*

11'- *Khô (do) ghét phải gặp (icchāvighāta dukkha)*

Đó là sự khổ do kết hợp với điều không đáng hài lòng, hay không kết hợp được với điều đáng hài lòng.

Những loại “khô” này rất nhiều, rất rõ ràng và cũng rất thường xuyên gặp trong cuộc sống.

Trong 11 loại khổ thì : Sanh khổ, già khổ, chết khổ là quan trọng nhất.

c- *Tướng vô ngã.*

Khi đề cập đến từ *anattā* (vô ngã), trước tiên phải hiểu nghĩa của từ *attā*.

*- *Atta*. Theo nghĩa thông thường là “ta”, nghĩa bóng là “thực thể”⁽¹⁾ hay bản chất.

⁽¹⁾ – *Sabhāva* – Thực tính hay bản thể thật có. – Nd pc.

Thực thể hay bản chất đã được giải thích trong phần chân đế rồi. Đặc tính cứng - mềm là có thật", định danh cho đặc tính này là *đất*.

Đất là bản chất của "cái bình", "bình" là danh từ mô tả hình dạng của đất, không phải là tên gọi của đất, và hình ảnh thì không có bản chất thật như chân đế, chỉ là cái bóng dính theo hình mà thôi.

Nếu có câu hỏi: "Có cái bình tồn tại trong thế gian không?", người không phân biệt được "hai sự thật - tục và chân đế", thì sẽ trả lời rằng: Có. Và khi được yêu cầu "hãy chỉ ra cái bình", họ sẽ chỉ cái bình đất ở gần đó và nói "đó không phải là cái bình sao?".

Nhưng người này đã sai lầm, vì sao? Vì chỉ có đất tồn tại, chứ không có cái bình tồn tại, "bình" chỉ là khái niệm, là hình dáng của đất. Khái niệm hay hình dáng là "trống không" vì không có thực tính pháp (*sabhāvadhamma*).

Nhưng *bình* không tồn tại lại trở nên tồn tại, chỉ vì bình gắn liền với thực thể đất, "một khái niệm, một hình dáng" lại trở thành "một thực thể". Bình không là đất, đất không là bình; nhưng người này cho "bình và bản chất cứng - mềm (đất)" là một, đó là sự sai lầm. Vì sao? Vì người ta có thể định danh cho "bản chất cứng - mềm" ấy với nhiều từ ngữ tùy theo hình dáng của bản chất đó như: Bình, ly, chum.... Tùy theo sự tốt hay xấu của "bản chất cứng - mềm", thì có các từ ngữ như: Đất, đá, gạch, ngọc, vàng, bạc.... Tùy theo kích thước nhỏ hay lớn của

“bản chất cứng - mềm”, thì có các từ ngữ: bụi, đông, khối, gò, đồi, núi...

Các từ ngữ có thể thay đổi, nhưng “bản chất cứng-mềm” không thay đổi⁽¹⁾, do đó “bản chất cứng - mềm” là thực thể, còn các danh từ, các khái niệm “không có thực thể” (*anatta*).

Cũng vậy, chúng sinh, người, thú, chư thiên... không có thực tính. Chúng sinh, người, thú... là định danh cho “bản chất của danh sắc”. Các danh từ, thú, người, chư thiên, phạm thiên có thể thay đổi tùy theo dạng của danh sắc, nhưng danh sắc vẫn là “danh sắc”.

*- *Anatta*. Theo nghĩa thông thường là “vô ngã”, nghĩa bóng là “không thực thể, không bản chất”.

Khi nhận thức rõ “đất là khác, bình là khác”; bình là khái niệm, đất là thực thể (hay thực tính) và “khái niệm” thì rỗng không.

Cũng vậy, nếu nhận thức rõ ngũ uẩn, hay danh sắc là thực thể thì các danh từ thú, người, chư thiên, phạm thiên... là khái niệm có từ bản chất tốt hay xấu, kích thước lớn hay nhỏ, hình dạng khác khác nhau của danh sắc, các danh từ ấy là *rỗng không*.

(1)- Ở đây nên hiểu là: Trạng thái cứng có thể thay đổi từ: rất cứng đến, cứng, cứng vừa phải rồi, mềm, vừa mềm, rất mềm...” Tức là chúng vẫn thay đổi trạng thái từ cứng sang mềm hay ngược lại. Nhưng chung quy vẫn là mềm hay cứng hoặc cứng hay mềm, nên dùng “không thay đổi” theo nghĩa này, không phải theo nghĩa “luôn luôn”, như “luôn luôn cứng, luôn luôn mềm” - Nđ pc.

Sẽ sai lầm khi cho các danh từ ấy là chuỗi danh sắc tiếp diễn, cũng sẽ sai lầm khi cho chuỗi danh sắc tiếp diễn là danh từ ấy, vì sao?

Vì “người” chỉ là hình thức của chuỗi tiếp diễn của danh sắc, có những chuỗi danh sắc tiếp diễn, nhưng đó không phải là “người” mà là “thú”, là “chư thiên”....

Nếu cho “người” là chuỗi danh sắc tiếp diễn, thì những cái “không phải là người” như chư thiên, thú, ngạ quỷ... sẽ không có chuỗi danh sắc tiếp diễn hay sao?. Do đó, nên hiểu “người” không phải là chuỗi danh sắc tiếp diễn, chuỗi danh sắc tiếp diễn cũng không phải là “người”. Chuỗi danh sắc tiếp diễn có thật, “người” không có thật.

Thế là, các khái niệm (*paññatti*), các danh từ là *anattā*.

Mặt khác, tuy danh sắc có thực thể, chuỗi tiếp diễn của danh sắc ấy” bị biến dạng”, khi bị biến dạng, “cái thực thể cũ mất”, “khi cái thực thể cũ không có, thì đó là *anatta*”.

Còn Nípàn ra sao? Trước tiên *danh từ* Nípàn vốn không có thực thể (như đã trình bày ở trên) nên danh từ Nípàn là vô ngã (*anatta*); còn thực tính của Nípàn là gì? Là sự diệt khổ. Đức Phật có dạy thiên từ Rohitassa rằng:

“... *Api cāhaṃ, āvuso. imasmiṃyeva hyāmamatte kaḷevare sasaññimhi samanake lokaṇca paññāpemi*

lokasamudayañca

lokanirodhañca

lokanirodhagāminiñca paṭipada'ti".

... “Nhưng này hiền giả, trong cái thân dài độ mấy tấc này (*byāmamatte*), 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”⁽¹⁾.

Sự hiển lộ của Nípàn là “trống không”, như *Pāli*:

Animittapaccuppatthānaṃ: Hiññe lộ (thành tựu) của Nípàn là không có hiện tướng”.

Do đó, Nípàn là vô ngã (*anatta*). Có thể hiểu điều này như sau: Thuốc dùng để trị bệnh, khi bệnh dứt thì “sự dứt bệnh ấy” là *rỗng không* (không còn chứa mầm của bệnh ấy nữa)⁽²⁾, đồng thời thuốc ấy cũng không còn.

Sự dứt bệnh là có thật, nhưng sự dứt bệnh ấy không có hiện tướng, người ta dùng từ “khỏe mạnh” để chỉ cho “không bệnh”, nhưng cụ thể “cái sức khỏe” đó là gì? Không thể chỉ ra được, tương tự như vậy với danh từ Nípàn và thực tính của Nípàn.

(1)- A.ii, 49. Pháp bốn chi, kinh Rohitassa (*Rohitassasuttaṃ*) – Nd trích dẫn.

(2)- Gọi Nípàn là *thường*, vì những gì bị diệt vĩnh viễn không còn sinh khởi lại, như bệnh vĩnh viễn không còn tái phát, đó là *thường*. Gọi là *lạc*, vì sự khô do phiền não ấy ra đã chấm dứt hoàn toàn, như sự khô do bệnh gây ra đã chấm dứt không còn sinh khởi lại. Khô dứt đó là “lạc”; lạc vì không khô chứ không phải là thọ lạc, do đó gọi Nípàn là lạc – Nd pc.

Một ý nghĩa khác của anatta (vô ngã) là: “*Không nằm trong quyền lực của bất kỳ ai*”.

Chính các tướng vô thường, các tướng khổ được trình bày chi tiết ở trên cũng là các tướng vô ngã (*anattā*). Như thế nào?

**- Tướng vô thường chính là tướng vô ngã.*

Giả sử rằng định danh (*paññatti*) như người, sinh vật... là thường hằng, thế thì chúng phải sống mãi trong kiếp sống này sang các kiếp kế kế, thực tế điều này không thể có, một *người* khi mệnh chung tái sinh là mèo, cọp.. thì “*người*” đã bị “*thú thay thế*”. Ngay cả danh tự một người, chúng vẫn có thể thay đổi thành khác khi người đó thay tên, đổi họ.

Những danh tự ấy cũng thay đổi theo chuỗi danh sắc đang diễn tiến, như : Đi, đứng, nằm, ngồi, co tay, duỗi chân... về danh pháp thì: Vui, buồn, bức tức, cấu kình, thích thú, thản nhiên, nhớ lại, muốn làm...

Xét ra, chúng cũng bị vô thường, nhưng không phải là “*vô thường của một thực thể*”, chúng vô thường do gắn liền với thực thể, như mũi tên gắn chặt vào bia, khi bia quay thì mũi tên quay, bia dừng thì mũi tên dừng, vô thường của chế định (*paññatti*) *không thực chất là vô thường*”.

Về thực thể danh sắc, chúng luôn luôn bị tướng vô thường chi phối qua hai cách: Thay thế (*vipariṇāma*) và biến đổi (*aññathābhāva*).

Mỗi khi bị *thay thế*, hay bị *biến đổi* thì *thực thể* cũ không còn, đó là tướng vô ngã.

*- *Tướng khổ trở thành tướng của vô ngã.*

Các tướng của khổ rất độc ác, không đáng hài lòng, không thuận lợi, tất cả chúng sinh đều mong được tốt đẹp, thịnh vượng và hài lòng.

Nếu danh - sắc chỉ là *một thể* thì tất cả chúng sinh phải giống nhau và những ước muốn của họ phải là một, nhưng thực tế thì ngược lại, điều này cho thấy danh sắc đa dạng và sai khác nhau trong từng chúng sinh một.

Từ ngữ “*mong muốn*” được dùng ở đây với ý nghĩa là “tham (lobha) kết hợp với dục (chanda)”. Đặc tính nổi bật trong chúng sinh là “khao khát hạnh phúc thân tâm”.

Danh sắc sinh lên không theo “mong muốn”, chúng chỉ sinh lên do có nhân riêng, như Đức Phật dạy:

“...tesaṃ Aññatitthiyānaṃ paribbājakānaṃ evaṃ byākareyyātha – chandamūlakā... Sabbe dhammā, manasikārasambhavā...”

Các pháp lấy dục (chanda) làm căn bản. Tất cả pháp lấy tác ý làm sinh khởi...⁽¹⁾.

Đặc điểm nổi bật của chuỗi danh sắc là “không thay đổi nhân sinh ra chúng”; như tín (saddhā) sinh lên do nhân nào thì không thể thay đổi bằng nhân khác,

⁽¹⁾- A.iv, 338. Chương 8 pháp, kinh Cội rễ của sự vật (mūlakasuttam).

hoặc tham (*lobha*) sinh lên do nhân nào thì không thể thay thế bằng nhân khác được.... những điều kiện tác động chỉ là “sự hỗ trợ hay duyên” mà thôi.

Danh sắc sinh diệt chỉ phụ thuộc vào nhân sinh hay nhân diệt của chúng, chúng không theo ý chúng sinh. Như nếu muốn ấm phải tìm nhân tạo ra “ấm”, khi nhân “sự ấm” diệt thì “sự ấm” mất, không phải muốn ấm là có “ấm”, muốn “ấm diệt” thì “ấm diệt”. Muốn sống thọ phải tìm nhân duy trì tuổi thọ như: vật thực, thời tiết... không phải muốn sống thọ là được ngay “sống thọ”....

Và nếu muốn tái sinh vào các cõi vui thì phải tạo nhân cho nó, là các thiện nghiệp, không ai có thể tái sinh vào cõi vui chỉ với “ý muốn”.

Đôi khi có ý nghĩ sai lầm rằng: “một người muốn đến nơi nào, thì sẽ đến được nơi ấy”, và điều này vẫn có thể xảy ra. Nhưng thật ra, sự thành tựu ấy là do “nhân đã có từ trước, nhân ấy đang trở quả”, ý muốn chỉ là “bước tiếp nối”.

Như người có ý “muốn đi”, sự đi được khởi lên và thành tựu. Thật ra, sự đi có được là do có “sắc thân biểu tri” là nhân, sắc thân biểu tri đã được “tâm trước đó tạo ra”, sau đó hàng loạt “ý muốn đi” sinh lên và sắc thân biểu tri hoạt động. Nếu như không có sắc “thân biểu tri” (như người bị tê liệt chẳng hạn), dù cho có “muốn đi” cũng không thể đi được.

Nhiều người suy nghĩ và tin tưởng sai lầm rằng “một người có thể duy trì được chính mình theo mong

muốn khi có sức khoẻ tráng kiện và nghỉ ngơi trong bất kỳ oai nghi nào”, người ấy đã bỏ qua một thực tế là: “Sự ăn uống trong những ngày trước đang cho quả”.

Họ cũng nghĩ sai rằng những mong muốn của họ luôn được như ý, khi họ thấy mình sống hạnh phúc trong các ngôi nhà sang trọng trong kiếp này. Nhưng sự thật ra, nếu tự nhìn lại họ sẽ thấy có biết điều mà họ không như ý trong công việc, trong đời sống... và sự “như ý” mà họ nghĩ đó là do nhân họ tạo trước đó đang cho quả. Như người “tiêu xài tiền như ý”, tiền là kết quả của nhân làm việc, nhân tích lũy... nếu không có “tiền” thì làm sao “tiêu xài như ý” được.

Khi trông thấy các tướng của khổ hành (*saṅkhāradukkhatā*) diễn tiến ngược với ý muốn, người ấy nhận thức rằng “chuỗi danh sắc này” không nằm trong quyền lực của “ý muốn” và như thế chúng là *anattā*.

Vì rõ ràng, chuỗi danh sắc không phải là thực thể đối với ý muốn.

Ba trí quán xét, hiểu thấu đáo và đầy đủ về tam tướng, được gọi là *diễn tiến hoàn hảo* hay *tam tướng hoàn hảo* (*tīraṇa pariññā*).

Trí đi chung với sự quán xét tướng vô thường, gọi là *trí quán vô thường* (*aniccavipassanāñāṇa*); trí đi chung với quán xét tướng khổ, gọi là *trí quán khổ* (*dukkhavipassanāñāṇa*); trí đi chung với quán xét tướng vô ngã, gọi là *trí quán vô ngã* (*anattavipassanāñāṇa*).

Trong ba trí quán (*vipassanāñāṇa*), trí quán vô thường phải có đầy đủ và đúng đắn, để loại trừ “tà kiến về thuyết linh hồn hay tự ngã”.

Để đạt được trí quán vô ngã, phải thuần thực về trí quán vô thường; nếu trí quán vô thường được hoàn hảo thì dễ dàng đạt được trí quán vô ngã hoàn hảo.

Trí quán khổ là giai đoạn chuyển tiếp từ trí quán vô thường đến trí quán vô ngã, do đó trí quán khổ không đến tột đỉnh so với hai trí kia.

Trí quán vô thường trừ diệt “thường kiến”, trí quán khổ trừ diệt “lạc kiến”, trí quán vô ngã trừ diệt “ngã kiến”.

Đạo siêu thế có bốn bậc:

Đạo đầu tiên (Dự lưu) trừ tuyệt kiến ảo tưởng (*dittthimañāṇā*), nhưng chưa trừ được ái ảo tưởng, mạn ảo tưởng.

Hai đạo kế tiếp (Nhất lai và Bất lai) không phải trừ kiến, nhưng vẫn chưa trừ được ái - mạn.

Chỉ có đạo Alahán trừ tuyệt được ái ảo tưởng (*tañhāmaññanā*) và mạn ảo tưởng (*mānamaññanā*) bằng trí quán vô ngã.

Điều quan trọng nhất cho những ai đi theo giáo pháp Đức Phật là phải tự thoát hoàn toàn khỏi khổ giới (*dukkhadhātu*) vĩnh viễn.

Không có cách nào để chúng sinh thoát khỏi bốn cõi khổ vĩnh viễn khi giáo pháp của Đức Phật bị tiêu hoại.

Thoát khỏi bốn khổ cảnh, là thoát ra các nghiệp bất thiện liên hệ với tà kiến, trong đó có tà kiến về “tự ngã” .

Rất may mắn, chúng ta gặp được Giáo pháp của Đức Phật, chúng ta nỗ lực hành thiền quán về vô thường để có trí quán về vô ngã được hoàn hảo.

Để khẳng định điều này, ở đây có đoạn kinh:

“Aniccasaññino Meghiya anattasaññā saṇṭhāti anattasaññino samugghātaṃ pāpuṇāti ditṭhe’va dhammā nibbānaṃ”.

“Này Meghiya, với những ai có tướng vô thường, thì tồn tại tướng vô ngã. Có tướng vô ngã, thời tà kiến bị phá hủy, ngay hiện tại có thể đạt được Nípàn”⁽¹⁾.

Bài kinh trên cho thấy “tướng vô thường có thể trở thành tướng vô ngã”.

Thiền định (*samatha*) cần phải “ở một mình - độc cư”, nhưng thiền quán thì không cần thiết phải như vậy, thiền quán có thể thực hành ở mọi nơi.

⁽¹⁾- A.iv, 354- Chương pháp 9 chi; kinh Tôn giả Meghiya (*Meghiyasuttam.*)

Sự thuần thực của tuệ là điều chủ yếu, nếu tuệ già dặn thì quán vô thường có thể dễ dàng thực hành trong khi nghe pháp, hay trong đời sống tại gia.

Với người có tuệ được phát triển, có và không có chính mình, có và không có nhà, có và không có làng mạc hay thị trấn... tất cả đều là cảnh quán vô thường của người đó, trí quán vô thường càng tăng trưởng.

Nhưng người có trí chưa sung mãn, chỉ có thể thực hiện điều này với một nỗ lực bền bỉ, thì tuệ quán vô thường mới phát triển.

Thảo luận về *Abhidhammā*, bàn về “cái chết theo sátna”, chỉ trong chớp mắt “cái chết ấy” xảy ra vô số kể, nhưng chỉ bàn luận điều này khi thấy cần thiết. Trái lại, điều này vô cùng *cần thiết* đối với thiên quán, “cái chết sátna” cần được lưu ý trong mọi thời điểm, nhờ đó mới thấy được rằng: *cái gọi là chúng sinh “liên tục chết (santati vipariṇāma)” và “liên tục thay đổi (santati aññathābhāva)”*.

Và đó cũng là quy luật hiển nhiên của tất cả danh sắc chúng chẳng lệ thuộc vào bất kỳ quyền lực nào, chúng chỉ lệ thuộc vào nhân sinh nhân diệt của chúng.

Đối với sắc pháp, trước tiên là quán xét *tứ đại* trong số các sắc pháp. Nếu thấy rõ sự sinh diệt của tứ đại nhiều lần trong một ngày, thì sự sinh diệt của các sắc pháp nương sinh từ tứ đại (*upādārūpā* – sắc y sinh) như: cảnh sắc, cảnh thính, cảnh mùi ... cũng được thấy rõ.

Về danh pháp thì quán xét sáu thức trước khi quán xét các tâm sở. Nếu thấy rõ sự thay đổi các tâm thì cũng thấy rõ sự thay đổi của các tâm sở; như khi thấy tâm tham thay đổi bằng tâm sân, thì thọ đã biến đổi từ thọ vui hay thản nhiên chuyển thành thọ khổ (ưu)..., tưởng trong tâm tham khác với tưởng trong tâm sân, tưởng trong nhãn thức khác với tưởng trong nhĩ thức ... mong muốn (dục - chanda) trong tâm tham khác với mong muốn trong tâm thiện ...

Tất cả những cảnh *thay thế*, cảnh *biến đổi* ấy là dưỡng tố cho tướng vô thường hiển lộ mạnh mẽ.

Mục đích của thiền quán là loại trừ những khái niệm (paññatti – chế định) như: Chúng sinh, người, cây cỏ, núi, sông..., loại trừ những ảo giác : Thường, lạc, tịnh, ngã.

Đạt được mục đích của thiền quán tùy thuộc vào sự nắm bắt tam tướng được hoàn hảo, như được trình bày.

13- Pahāna Pariññā (diệt trừ hoàn hảo).

Trong kinh điển có năm loại *pahāna* (diệt trừ) cần phải bàn là:

- 1- *Tạm thời diệt trừ (tadaṅgapahāna).*
- 2- *Gián đoạn diệt trừ (vikkhambhanapahāna).*
- 3- *Cắt đứt diệt trừ (samucchedapahāna).*
- 4- *Khinh an diệt trừ (paṭipassaddhipahāna).*

5- *Kết thúc diệt trừ (nissaraṇapahāna)* (còn gọi là “sự viên tịch”).

Để làm rõ những loại trên thì phải đề cập đến ba “nơi trú” của các ô nhiễm (*āsava* – lậu hoặc), được gọi là *vùng (bhūmi)* của chúng, đó là:

a- *Vùng ngủ yên (anusayabhūmi)*. Là vùng mà các ô nhiễm (*āsava* – lậu hoặc) yên lặng, như sóng trong nước, không dấy động và các tâm sở “thay mặt” cho chúng trong ba thời sinh - trụ - diệt..

b- *Vùng bộc phát (pariyutṭhānabhūmi)*: Là vùng mà các ô nhiễm đã “trở mình”, chúng đã hiện diện trong tâm chúng sinh khi tâm bắt ngoại cảnh (cảnh sắc, cảnh thính, cảnh mùi, cảnh vị, cảnh xúc và cảnh pháp”, bất kỳ cảnh nào có khả năng làm cho chúng “thức dậy”, tạo ra sự xáo động qua một trong 6 cửa (*dvāra*) là nhãn môn, nhĩ môn, tỷ môn, thiệt môn, thân môn và ý môn.

Chúng chính là những tâm sở bất thiện, chủ yếu là: Tà kiến, tham và si; những tâm sở bất thiện còn lại chỉ là “tùy tùng” của ba ô nhiễm này.

c- *Vùng vi phạm (vītikkamabhūmi)*. Là thân, khẩu, khi ấy các ô nhiễm trở nên mạnh mẽ, không thể điều khiển được; chúng tạo ra những ác nghiệp qua thân - khẩu.

Có ba sự học tập (*sikkhā*) là : Giới học (*sīla sikkhā*), định học (*samādhi sikkhā*) và tuệ học (*paññāsikkhā*).

Giới học. Có thể trừ khử ô nhiễm ở *vùng vi phạm*, nhưng ô nhiễm ở hai vùng còn lại chưa được diệt trừ.

Do các ô nhiễm ở hai vùng: *Bộc phát* và *ngủ yên* chưa được diệt trừ, khi chúng bộc phát sẽ nhanh chóng tràn đến *vùng vi phạm*, tái lập lại những gì mà giới học đã khử trừ.

Loại ô nhiễm do giới khử trừ được gọi là *tạm thời diệt trừ (tadaṅgapahāna)*.

Định học. Là những tầng thiên Sắc giới hay Vô sắc giới, có thể khử trừ những ô nhiễm ở *vùng bộc phát*, nhưng không thể khử trừ những ô nhiễm ở *vùng ngủ yên*.

Mỗi khi chúng thức dậy nhanh chóng tràn đến *vùng bộc phát*, chúng tạo ra những chướng ngại cho thiên định.

Do vậy, sự khử trừ ô nhiễm do thiên Định (*samādhi*), gọi là “gián đoạn diệt trừ (*vikkhambhanapahāna*- còn gọi là áp chế đoạn trừ), có nghĩa là “khử trừ có khoảng cách”. Dĩ nhiên, năng lực khử trừ của định học cao hơn giới học.

Tuệ học. Là tuệ của thiên quán khi đạt đến Đạo siêu thế.

Tuệ học có khả năng trừ diệt các ô nhiễm trong “*vùng ngủ yên*”, nơi mà Giới học, Định học không thể đến được. Tùy theo cấp độ chứng đạt Đạo siêu thế, các loại ô nhiễm ít hay nhiều được tuyoệt dứt.

Các ô nhiễm được tuệ học trừ tuyệt, chúng không bao giờ còn sinh khởi được. Cách khử trừ này, gọi là “tận trừ (*samucchadapahāna*)” (*sammuccheda* nghĩa đen là “cắt bỏ”).

- Tuệ đi đôi với Quả siêu thế loại trừ các ô nhiễm, bằng cách làm cho chúng yên lặng hoàn toàn.

Ví như lửa đã tắt nhưng còn hơi nóng, người ta đem một hai thùng nước dội vào, khiến lửa hoàn toàn nguội lạnh, cũng vậy, khi tuệ đạo diệt trừ tận gốc ô nhiễm, tuy ô nhiễm hết rồi nhưng dư hương của chúng còn vương vít; tuệ Quả siêu thế diệt trừ nốt, khiến ô nhiễm hoàn toàn biến mất, không còn chút dư tàn, sự khử trừ này gọi là “khinh an diệt trừ (*paṭipassaddhi pahāna*)”.

Loại trừ bằng cách đạt đến *nibbāna* được gọi là *nissaraṇapahāna* hay *viên tịch (parinibbāna)*. Là hoàn toàn thoát khỏi vĩnh viễn mọi trói buộc của các hữu.

Như vậy, tuệ học có ba loại : Tuệ quán, tuệ Đạo và tuệ Quả siêu thế.

Tuệ quán chỉ có thể “tạm trừ” ô nhiễm ở vùng ngũ yên, không thể “tuyệt dứt” như tuệ Đạo. Chỉ có tuệ đạo mới làm được việc này theo tương ứng.

- Tuệ Đạo Dự lưu (*sotāpatti magga*) (tuệ Đạo đầu tiên), loại trừ hoàn toàn tất cả tà kiến và hoài nghi, đồng thời cũng loại trừ tất cả nghiệp bất thiện dẫn xuống bốn cõi khổ, khiến chúng vĩnh viễn không thể sinh khởi lên được.

- Tuệ Đạo Nhất lai (*sakadāgāmi magga*), loại trừ tất cả tham và sân thô.

- Tuệ Đạo Bất lai (*anāgāmi magga*), loại trừ tất cả các tham và sân vi tế còn lại, chưa được đạo thứ hai loại trừ. Với bậc Anahàm không còn ái dục và sân; cõi Phạm thiên (*brahma loka*) là nơi duy nhất để vị ấy tái sinh vào.

- Tuệ Đạo Alahán (*Arahatta magga*), loại trừ tất cả các ô nhiễm còn lại. Vị ấy trở thành bậc Alahán (*Arahatta*) thoát khỏi tam giới.

Theo lời dạy của Đức Phật (*Buddha sāsana*); tận trừ (*sammuccheda pahāna*) là điều chính yếu cần phải đạt được.

Bây giờ tôi sẽ chỉ ra những điểm chính cần thiết cho những ai hành thiền quán.

Trong ba tuệ quán thì tuệ vô thường cần phải đạt được đầu tiên. *Như thế nào?* Nếu chúng ta nhìn kỹ vào buổi chiếu phim thì chúng ta sẽ thấy nhiều hình ảnh cho một cảnh đẹp, chúng thay đổi nhanh chóng trong khoảnh khắc.

Chúng ta cũng sẽ thấy rằng cần có một trăm hay nhiều hơn nữa những bức ảnh để trình diễn một cảnh cơ thể chuyển động. Thực tế, đó là các chức năng của *thay thế* (*vipariṇāma*) và *biến đổi* (*aññathābhāva*), hay đại diện của vô thường cho các chuyển động.

Nếu xem xét kỹ những chuyển động trong cảnh như đi, đứng, ngồi, ngủ, co, duỗi... của các phần trong

cơ thể trong khoảnh khắc, chúng ta sẽ thấy rằng trong đó chứa đầy những thay đổi. Đó là vô thường.

Thậm chí trong một bước đi, có nhiều sự thay đổi của hình ảnh, cũng vậy với những cử động khác. Bây giờ chúng ta áp dụng điều này vào chính chúng ta.

Vô thường của danh sắc có trong toàn bộ cơ thể chúng ta, hoặc trong mỗi phần cơ thể. Nếu có thể thấy rõ được những chức năng vô thường luôn hoạt động trong cơ thể chúng ta thì chúng ta sẽ đạt được *tuệ trừ diệt*.

Sự vỡ ra, rơi xuống, và thay đổi của nhiều bộ phận trong mỗi giây, mỗi phần nhỏ của giây, cho chúng ta thấy rõ sự thay đổi của mỗi bộ phận lớn nhỏ trong cơ thể.

Nếu thấy rõ được như vậy thì có thể nói rằng “quán vô thường” được thực hiện tốt. Và nếu quán vô thường được thực hiện tốt thì quán vô ngã cũng được thực hiện tốt.

Cụm từ “*được thực hiện*” có nghĩa là việc hành thiền được tiến hành thuần thực, đến mức có thể thấy vô thường trong toàn bộ thời gian sống; nhưng không có nghĩa rằng đạt được tuệ Đạo hay tuệ Quả Siêu thế.

Sự đạt được tuệ Đạo - quả Siêu thế, nhanh hay chậm tùy theo *giới* trong sạch hay còn nhiễm ô.

Rất khó biết được sự thật về thành tựu đạo quả của người khác. Thậm chí, có bậc thánh Dự lưu, nhưng phàm nhân cũng khó biết “vị ấy là bậc Dự lưu”. Vì sao? Do khó hiểu được giai đoạn tiềm tàng của các ô nhiễm.

Những hành giả (*yogis*) hay các thiên sinh không biết được sự “tiềm tàng” của các ô nhiễm, đôi khi nghĩ mình “thành tựu bậc Dự lưu”, trong khi tà kiến và hoài nghi chỉ bị loại trừ phần nào mà thôi.

Khi tà kiến và nghi với tất cả các trạng thái tiềm tàng của chúng được diệt tận, vị ấy mới thật sự đạt được Đạo Dự lưu.

Các thiên sinh nên hành thiền quán suốt cả cuộc đời, phải hoan hỷ quán vô thường cho đến khi thuần thục.

Ngay cả bậc Thánh Alahán cũng không từ bỏ sự luyện tập này, để đảm bảo tâm yên lặng. Khi hành thiền cả đời, tuệ quán của các thiên sinh sẽ phát triển để vượt qua lãnh vực phàm nhân, thành tựu bậc Thánh trước khi chết hay khi sắp chết, nếu không thành tựu bậc thánh, vị ấy cũng được tái sinh vào cõi chư thiên trong kiếp sau và kiếp kế kế.

Bài thuyết giảng ngắn *Vipassanā dīpanī* hay Khái quát về pháp hành thiền quán cho những người theo giáo pháp Đức Phật tại Châu Âu được kết thúc nơi đây.

Bài này được viết ở Mandalay trong khi tôi ngụ tại tu viện *Ratanāsīri*, nơi có tổ chức họp hàng năm của Hội phổ biến pháp Đức Phật ra nước ngoài và hoàn thành vào ngày 14th tại Taboung năm 2458 B.F nhằm ngày 26.02.1915 C.E.

Pháp Độ và Minh Sát Diễn Giải

Việt dịch: Tathāpaṇṇā
(Tỳ khuru Chánh Minh hiệu đính)

NHÀ XUẤT BẢN TÔN GIÁO

Nhà số 4 – lô 11 – Trần Duy Hưng – Hà Nội

ĐT: (04) 556 6701 – Fax: (04) 556 6702

Chịu Trách Nhiệm Xuất Bản

HÀ NGỌC THỌ

Biên tập : Đỗ Thị Quỳnh

Sửa bản in : Tỳ khuru Chánh Minh

Trình bày : Huyền Thanh

Bìa : Tú Anh

In lần thứ 1. Số lượng: 1.000 cuốn. Khổ 14.5 x 20.5 cm.
In tại: Xí nghiệp in Nguyễn Minh Hoàng. Địa chỉ: 100
Lê Đại Hành, P.7, Q.11, TP HCM. ĐT: 8555812.
Số xuất bản: 493-2007/CXB/35-176/TG, ngày 10-7-2007.
In xong và nộp lưu chiểu quý III năm 2007.