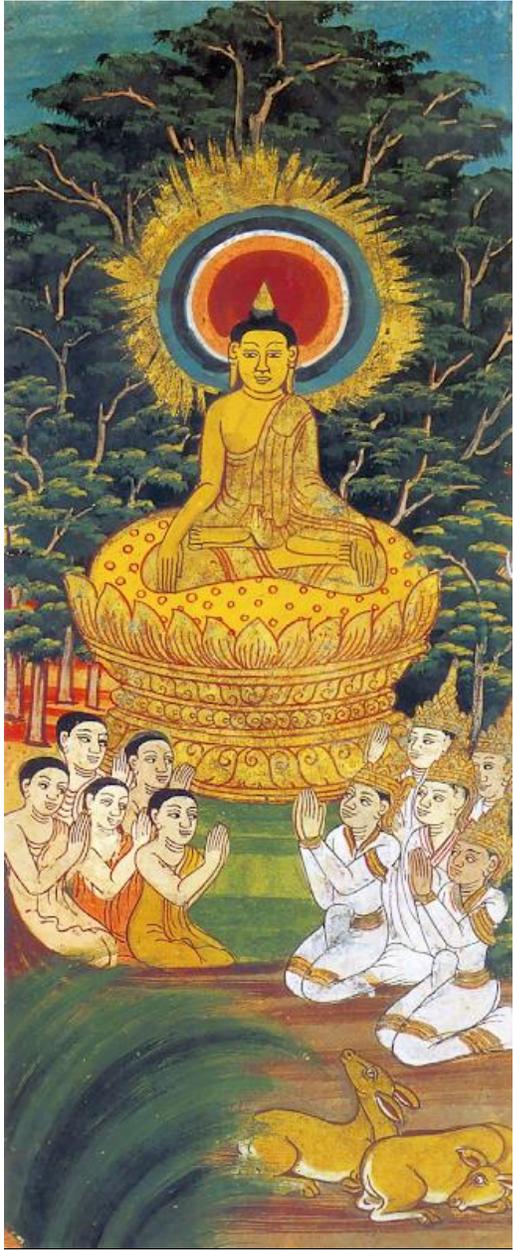


Vi Diệu Pháp Tập Yếu

(Việt Dịch)
20/07/23



LỜI NGƯỜI DỊCH

Vi Diệu Pháp Tạng (Abhidhamma Pitaka) là một trong ba Tạng quan trọng của Tam Tạng Kinh điển Phật giáo, chứa đựng một kho tàng kiến thức quý báu để thấu triệt thực tướng của vạn pháp. Vi Diệu Pháp là một hướng dẫn thiết yếu, vừa là một luận giải mang tính trí thức có thể bồi dưỡng tinh thần các tư tưởng gia chân chánh cũng như những người hăng say nghiên cứu học hỏi nhằm tăng trưởng trí tuệ.

Nếu chỉ nhìn thoáng qua trên bề mặt, Vi Diệu Pháp quả thật rất khô khan và phức tạp nhưng chắc chắn nó vô cùng hữu ích để thấu đạt giáo huấn của Đức Phật một cách đầy đủ nhất về bản chất cùng tột của vạn hữu. Nhưng để làm được điều đó, một chiếc chìa khóa để mở cửa vào thực tại là điều cần thiết để những người sơ cơ tìm vào học hỏi bản chất rốt ráo của mọi thứ ở đời bằng thứ ngôn từ trừu tượng hơn, không qua những khái niệm trung gian, vay mượn nào cả. Cuốn cẩm nang “Vi Diệu Pháp Yếu Lược” (*Abhidhammatta Sagaha*) này chính là chiếc chìa khóa ấy. Nó đủ khả năng hướng dẫn người mới học lĩnh hội những điều phức tạp của Vi Diệu Pháp nhưng đồng thời đủ kích thích và soi sáng cho học những học viên lâu năm.

Với kiến thức vô cùng hạn hẹp về Vi Diệu Pháp và vốn liếng tiếng Anh còn nhiều hạn chế, trong thời gian chuyển ngữ cuốn sách này sang tiếng Việt, bản thân chúng tôi ít nhiều gặp những khó khăn nhất định, nhất là tìm kiếm những thuật ngữ mang tính thuần Việt nhưng sát với nguyên tác tiếng Anh để người học sơ cơ có thể hiểu được ngữ nghĩa của chúng, thay vì sử dụng quá nhiều thuật ngữ Hán Việt mà bản thân chúng tôi đôi khi cảm thấy không thoải mái và có phần khó hiểu, trong khi bản thân Vi Diệu Pháp vốn đã thậm thâm sâu sắc và khó hiểu rồi. Những sai sót và thiếu sót là điều không thể tránh khỏi, nên ở nơi đây, chúng tôi thật tâm mong nhận được những đóng góp của quý vị để bản dịch này được hoàn thiện hơn.

Xin gửi lại đây lời tri ân đến một vài người đã giúp đỡ chúng tôi kịp hoàn thành bản dịch này cho lớp học. Nếu có phần phước thiện nào phát sinh từ việc làm này, xin được chia sẻ tới tất cả quý vị. Nguyên cho quý vị luôn tinh tấn trau dồi Pháp học, Pháp hành, được an vui và

thật nhiều trí tuệ để sớm thấu triệt thực tại tối hậu, để sớm cắt đứt tất
thảy mọi trói buộc của vòng trầm luân.

Mọi ý kiến đóng góp, xin vui lòng gửi về địa chỉ
email: hasutran1310@gmail.com

Với thật nhiều tâm từ,
Hasu Tran (*Vamsañāṇī*)
Quảng Bình, 19/07/2023

**Vi Diệu Pháp Tập
Yếu**

của Ngài Ācariya Anuruddha

**TỔNG BIÊN TẬP
Bhikkhu Bodhi
XEM LẠI VÀ HIỆU ĐÍNH BỞI**

Allan R. Bomhard



Charleston Buddhist Fellowship
Charleston, SC USA
2020 (2563)

*Các lập trường giáo lý được thể hiện trong cuốn cẩm nang này
là của Phật giáo Theravādin*

Mục Lục

Lời nói đầu i
Giới thiệu 1

1. Bản tóm tắt các tâm.	20
.....	
2. Bản tóm tắt các tâm sở..	65
.....	
3. Bản tóm tắt phẩm linh tinh (hỗn hợp).....	75
.....	
4. Bản tóm tắt tiến trình tâm	12
.....	9
5. Bản tóm tắt ngoại lộ	16
.....	1
6. Bản tóm tắt sắc pháp	19
.....	9
7. Bản tóm tắt những phân loại.....	25
	5
8. Bản tóm tắt các duyên hệ.....	25
	3
9. Bản tóm tắt các đề mục thiền	28
.....	5
Lời kết	32
.....	5
.....	

Lời nói đầu

Tập sách hiện tại bao gồm văn bản Pāli, bản dịch tiếng Anh và phần trình bày chi tiết Vi Diệu Pháp Tập Yếu (*Abhidhammattha Sangaha*) của Ngài Ācariya Anuruddha, cuốn sách mở đầu chính cho việc nghiên cứu Vi Diệu Pháp được sử dụng trong truyền thống Phật giáo Theravādin. Tập sách này bắt đầu như một phiên bản sửa đổi của ấn bản lâu đời của Trưởng lão Mahāthera Nārada và bản dịch có chú thích của Vi Diệu Pháp Tập Yếu (*Abhidhammattha Sangaha*).^[1] Giờ đây, khi sắp đến lúc xuất bản, nó đã phát triển thành một cuốn sách gần như hoàn toàn mới, được xuất bản với tên gần giống như tiêu đề. Tựa đề đó đã được giữ lại một phần để duy trì tính liên tục của nó với tựa đề trước đó và một phần vì cái tên “Manual

of Abhidhamma” đơn giản là cách dịch tiếng Anh thỏa đáng nhất cho tựa đề Pāli của văn bản gốc, có nghĩa đen là “một bản tóm tắt những điều có trong Vi Diệu Pháp.” Thuật ngữ “toàn diện” đã được thêm vào tiêu đề ban đầu để nhấn mạnh phạm vi mở rộng hơn của nó.

Có vẻ như cần phải tường thuật ngắn gọn về quá trình thay đổi mà cuốn sách này đã trải qua. Mặc dù cuốn Cẩm nang của Trưởng lão Nārada đã được thông qua trong bốn lần xuất bản đã phục vụ rất tốt trong nhiều thập kỷ với tư cách là cuốn cẩm nang hướng dẫn cho người mới bắt đầu học Vi Diệu Pháp nhưng công việc rõ ràng đòi hỏi phải cập nhật cả về phần trình bày kỹ thuật lẫn cách sắp xếp. Vì vậy, khi nhu cầu tái bản cuốn Cẩm nang đến gần vào cuối năm 1988, tôi đã liên lạc với Thượng tọa U Rewata Dhamma của Tu viện Phật giáo ở Birmingham, Anh Quốc, yêu cầu ông chuẩn bị một bộ chỉnh sửa cho các ghi chú giải thích trong Ấn bản thứ tư. Tôi cũng gợi ý rằng ông ấy nên thêm bất kỳ thông tin nào mà ông nghĩ sẽ hữu ích cho người học Vi Diệu Pháp nghiêm túc. Trong nhiệm vụ này, tôi đặc biệt muốn có được sự hỗ trợ của Thượng tọa U Rewata Dhamma vì ông hội tụ những phẩm chất hiếm có như: ông là một Tỳ kheo được đào tạo theo truyền thống từ Miến Điện (Myanmar), trung tâm nghiên cứu Vi Diệu Pháp Theravādin; chính ông đã biên tập *Abhidhammattha Sangaha* và chú giải của nó (*Vibhāvinī-Tīkā*); ông đã viết chú giải của riêng mình về tác phẩm (bằng tiếng Hindi) và ông là người thông thạo tiếng Anh.

Trong lúc Thượng tọa Rewata Dhamma ở Anh Quốc biên soạn các bản sửa đổi và ghi chú của mình, thì ở Sri Lanka, tôi bắt đầu xem lại bản dịch tiếng Anh của Trưởng lão Nārada về *Abhidhammattha Sangaha*. Việc so sánh chặt chẽ văn bản Pāli trong một số lần xuất bản và với phần chú giải giảng nghĩa đã dẫn đến một số thay đổi cả trong bản dịch lẫn trong ấn bản Pāli gốc của Trưởng lão Nārada. Khi hiệu đính bản dịch, mục tiêu của tôi không chỉ là sửa những lỗi nhỏ mà còn đạt được

mức độ nhất quán cao và đầy đủ trong việc chuyển ngữ các thuật ngữ Pāli.

Đề tạo điều kiện thuận lợi cho việc tham khảo chéo cuốn Thanh Tịnh Đạo bản tiếng Anh (*The Path of Purification*), là bản dịch *Visuddhimagga* (Thanh Tịnh Đạo) xuất sắc của Tỳ khưu Ñāṇamoli, tôi đã sử dụng nhiều thuật ngữ được sử dụng trong tác phẩm sau này, mặc dù trong một số trường hợp, tôi vẫn chọn những từ thay thế khác. Khi gần kết thúc công việc biên tập cuốn Cẩm nang, tôi tình cờ thấy ấn bản gần đây của Hội Văn Bản Pāli (Pāli Text Society) về *Abhidhammattha Sangaha* do Hòa thượng Hammalawa Saddhātissa biên tập. Điều này giúp tôi sửa thêm một vài chỗ trong văn bản Pāli, nhưng thật không may, tôi gặp ấn bản này quá trễ nên không thể sử dụng sơ đồ của nó để đánh số các đoạn trong *Sangaha*.

Thách thức chính trong việc chuẩn bị ấn bản mới này là việc soạn thảo cuốn cẩm nang giải thích. Lúc đầu, khi chúng tôi bắt đầu công việc, ý định của chúng tôi là giữ lại càng nhiều càng tốt các chú thích ban đầu của Trưởng lão Nārada, thực hiện các thay đổi trong đó và giới thiệu tài liệu mới chỉ khi nào chúng tôi nghĩ rằng điều này là cần thiết hoặc mong muốn đặc biệt. Tuy nhiên, khi chúng tôi tiến hành thì sớm nhận ra là cần phải có nhiều thay đổi sâu rộng hơn. Mong muốn cung cấp những lời giải thích chính xác và chi tiết về tất cả các nguyên tắc thiết yếu chứa đựng trong *Abhidhammattha Sangaha* đã khiến cả Thượng tọa Rewata Dhamma và tôi thường xuyên tham khảo hai bộ chú giải chính của *Sangaha* là *Abhidhammattha Vibhāvinī-Tīkā* của Ngài Ācariya Sumangalasāmi^[2] và *Paramatthadīpanī-Tīkā* của Ngài Ledi Sayādaw.^[3] Chính từ hai tập chú giải này mà phần lớn tài liệu giải thích trong cuốn cẩm nang đã được trích xuất.

Hai bản chú giải này, như đã được biết rõ trong giới học giả Vi Diệu Pháp, thường có quan điểm trái ngược nhau trong việc giải quyết các câu hỏi kỹ thuật, bản chú giải của Ngài Ledi Sayādaw đưa ra một lời phê bình bền vững đối với tác phẩm cũ hơn. Vì mục đích của chúng tôi ở đây là làm sáng tỏ những giáo

lý cơ bản của Vi Diệu Pháp hơn là tham gia vào cuộc tranh cãi, nên chúng tôi đã tập trung vào những điểm chung giữa hai bản chú giải hoặc những đóng góp bổ sung của chúng. Nói chung, chúng tôi đã tránh những bất đồng chia rẽ họ, nhưng đôi khi, khi sự khác biệt của họ có vẻ thú vị về mặt bản chất thì chúng tôi có trích dẫn những ý kiến trái ngược nhau đó. Một lượng lớn thông tin cũng đã được trích dẫn từ Thanh Tịnh Đạo (*Visuddhimagga*), bao gồm một tiểu luận dài mang hơi hướng của Vi Diệu Pháp (*Abhidhamma*) trong các chương bàn về “nền tảng của sự hiểu biết”.^[4]

Từ vô số tài liệu giải thích đã được thu thập như vậy, chúng tôi đã cố gắng biên soạn cuốn cẩm nang Vi Diệu Pháp Tập Yếu (*Abhidhammattha Sangaha*) đầy chi tiết mà ngay lập tức sẽ có khả năng hướng dẫn người mới học thông qua những điều phức tạp của Vi Diệu Pháp nhưng đồng thời đủ kích thích và soi sáng cho học viên lâu năm. Cuốn cẩm nang tuân thủ nghiêm ngặt các phương pháp giải thích truyền thống được duy trì trong cộng đồng tu viện Theravādin. Do đó, nó cố tình tránh mạo hiểm vào việc giải thích mang tính cá nhân cũng như so sánh bên lề với triết học và tâm lý học hiện đại. Bản thân những nghiên cứu so sánh như vậy không thể nghi ngờ gì về mặt giá trị nhưng chúng tôi cảm thấy rằng chúng nên được loại trừ khỏi phần trình bày “bên trong” về giáo lý Vi Diệu Pháp như được duy trì bởi truyền thống Phật giáo nguyên thủy Theravādin.

Toàn bộ tác phẩm đã được cấu trúc phần nào theo cách của một bản chú giải cổ điển. Mỗi phần chứa một đoạn từ bản văn Pāli của Vi Diệu Pháp Tập Yếu (*Abhidhammattha Sangaha*), tiếp theo là một bản dịch chính xác và sau đó là phần giải thích các thuật ngữ và ý tưởng quan trọng xuất hiện trong đoạn văn được trích dẫn. Cách tiếp cận như vậy là cần thiết bởi vì *Sangaha* được biên soạn dưới dạng một bản tóm tắt ngắn gọn, cực kỳ súc tích của Vi Diệu Pháp, một cuốn cẩm nang hướng dẫn với giả định là một vị thầy đang sống sẽ bổ sung thêm dần ý cho học trò bằng sự hướng dẫn của mình. Tự đọc, *Sangaha* lơ lửng ở bên rìa của bí ẩn.

Phần Dẫn nhập, một lần nữa là sáng tác chung của Thượng tọa Rewata Dhamma và tôi nhằm mục đích giới thiệu với độc giả không chỉ về Vi Diệu Pháp Tập Yếu (*Abhidhammattha Sangaha*) mà còn về toàn bộ triết học Vi Diệu Pháp trong những quan điểm và mục tiêu rộng lớn hơn của nó, cũng như hướng đến cơ thể của văn học Vi Diệu Pháp mà từ đó triết học bắt nguồn. Trong giai đoạn cuối cùng của việc chuẩn bị tập sách này, chúng tôi may mắn được một học giả Vi Diệu Pháp khác người Miến Điện, Đại Đức U Sīlānanda, cho phép sử dụng một số lượng lớn các bảng Vi Diệu Pháp mà ông đã chuẩn bị cho các học trò của mình ở Hoa Kỳ. Những bảng này cô đọng một lượng thông tin khổng lồ thành một sơ đồ sắp xếp ngắn gọn, chắc chắn sẽ chứng tỏ là những phương tiện hỗ trợ hiệu quả cao trong việc nắm bắt những chi tiết của Vi Diệu Pháp. Đại Đức Sīlānanda cũng có công trong việc liệt kê các nguồn văn bản về các trạng thái tâm và các tâm sở được đề cập ở đây dưới dạng phụ lục.

Để kết thúc Lời nói đầu này, nhiệm vụ còn lại duy nhất là ghi nhận sự giúp đỡ nhiệt tâm của những người khác đã dành cho việc hoàn thành cuốn sách này.

Thượng tọa U Rewata Dhamma muốn bày tỏ lòng biết ơn đến những người đã giúp đỡ ngài trong công việc như: Mirko Fryba, Mar Mar Lwin, Peter Kelly, Jill Robinson, Upāsaka Karuṇā Bodhi và Dhamma Tilak.

Bản thân tôi xin cảm ơn Thượng tọa U Rewata Dhamma, dù bận rộn với nhiều phận sự những đã dành thời gian để biên soạn tài liệu đưa vào cuốn sách này. Tôi cũng trân trọng sự giúp đỡ của nhóm cộng tác đã giúp công việc của ông được dễ dàng hơn. Gần hơn, tôi cảm ơn Ayyā Nyanasirī đã nhập vào đĩa, với độ chính xác đáng kinh ngạc, văn bản Pāli và bản dịch hiệu đính *Abhidhammattha Sangaha* bằng tiếng Anh; cảm ơn Savithri Chandraratne đã đánh máy bản thảo viết tay tập cảm nang này với độ chính xác đáng kể; và Ayyā Vimalā vì những nhận xét sâu sắc của cô về cuốn cảm nang đã giúp chúng tôi có những cải tiến đáng kể trong văn bản. Cuối cùng, tôi xin cảm

on Đại đức U Sīlānanda đã hoan hỷ cho phép sử dụng các bảng giá trị của ông cho lần xuất bản này.

BHIKKHU BODHI

Kandy, Sri

Lanka

Tháng 8, 1992



Tái bút: Phiên bản hiện tại đã được Allan R. Bomhard sửa đổi và hiệu đính. Những thay đổi chủ yếu bao gồm sửa lỗi chính tả và lỗi đánh máy trong bản gốc, làm lại một số tài liệu giải thích để cải thiện tính nhất quán và dễ hiểu, đồng thời bổ sung các chú thích mới, hầu hết được lấy từ Nyanatiloka, cuốn *Buddhist Dictionary: Manual of Buddhist Terms and Doctrines (Từ điển Phật giáo: Cẩm nang thuật ngữ Phật giáo và Học thuyết)* (Kandy, Sri Lanka: Hội Xuất bản Phật giáo; ấn bản sửa đổi lần thứ tư [1980]). Hầu hết các bảng trong bản gốc đã bị loại khỏi ấn bản hiện tại. Ấn bản này chỉ dành riêng cho việc nghiên cứu cá nhân và không nhằm mục đích xuất bản hoặc bán lại. Bản gốc đã được xuất bản (1993) bởi Hiệp hội Xuất bản Phật giáo (Buddhist Publication Society), Kandy, Sri Lanka - một ấn bản của Mỹ cũng đã được xuất bản (2000) bởi BPS Pariyatti Editions, Seattle, WA.

Giới thiệu

Nhận xét sơ bộ

Cốt lõi của cuốn sách hiện tại là một bản tóm tắt triết học Phật giáo thời trung cổ có tên là Vi Diệu Pháp Tập Yếu (*Abhidhammattha Sangaha*). Tác phẩm được cho là của Ngài Ācariya Anuruddha, một học giả Phật giáo mà người ta biết rất ít về ông đến nỗi ngay cả quốc gia nơi ông sinh ra và thế kỷ chính xác mà ông sống vẫn còn bỏ ngỏ. Tuy nhiên, bất chấp sự mù mờ mang tính cá nhân liên quan đến tác giả, cuốn cẩm nang nhỏ của ông đã trở thành một trong những cuốn sách giáo khoa quan trọng và có ảnh hưởng nhất của Phật giáo Theravādin. Trong chín chương ngắn, chiếm khoảng năm mươi trang giấy in, tác giả đã cung cấp một bản tóm tắt tuyệt vời phần giáo lý

Phật giáo khó hiểu được gọi là “Abhidhamma”. Kỹ năng của ông trong việc nắm bắt những điều thiết yếu của hệ thống đó đã khiến tác phẩm này trở thành một tài liệu chuẩn mực cho việc nghiên cứu Vi Diệu Pháp khắp các quốc gia Phật giáo Theravādin ở Nam và Đông Nam Á. Ở những quốc gia này, đặc biệt là ở Myanmar (Miến Điện), nơi mà việc nghiên cứu Vi Diệu Pháp được theo đuổi một cách chăm chỉ nhất, thì cuốn Vi Diệu Pháp Tập Yếu (*Abhidhammattha Sangaha*) được xem là chiếc chìa khóa không thể thiếu để mở kho tàng trí tuệ Phật giáo vĩ đại này.

Vi Diệu Pháp (*Abhidhamma*)

Tâm điểm của triết học Vi Diệu Pháp là Vi Diệu Pháp Tạng, một trong những Tạng Kinh điển Pāli được Phật giáo Nguyên thủy (Theravādin) công nhận là bản ghi chép xác tín về những lời dạy của Đức Phật.^[5] Tạng này được biên soạn tại ba kỳ kết tập Tam Tạng Phật giáo lớn được tổ chức ở Ấn Độ vào đầu những thế kỷ sau khi Đức Phật nhập diệt: lần đầu tiên tại Rājagaha, diễn ra trong ba tháng sau khi Đức Phật nhập Niết Bàn bởi năm trăm Bậc trưởng lão dưới sự lãnh đạo của Tôn Giả Mahākassapa; lần thứ hai tại Vesālī, 100 năm sau và lần thứ ba tại Pāṭaliputta,^[6] 236 năm sau. Kinh điển xuất hiện từ những lần kết tập này được lưu giữ trong ngôn ngữ Trung Ấn-Aryan mà ngày nay được gọi là Pāli,^[7] được gọi là “Tipiṭaka,” ba “giỏ” hay ba “bộ sưu tập” giáo lý. Bộ sưu tập đầu tiên, Vinaya Piṭaka, là Tạng Luật bao gồm các quy tắc ứng xử dành cho Tỳ kheo (Bhikkhu) và Tỳ kheo ni (Bhikkhuni) - tăng và ni - cùng các quy định quản lý Tăng đoàn và trật tự tu viện. Kinh Tạng, bộ sưu tập thứ hai, là tập hợp các bài giảng của Đức Phật (cũng như một số lượng nhỏ những lời khai thị của một số vị đệ tử của Ngài), được Ngài thuyết giảng trong nhiều dịp khác nhau trong suốt bốn mươi lăm năm hoàng pháp độ sinh. Và bộ sưu tập thứ ba là Tạng Vi Diệu Pháp, “cái giỏ” giáo lý “cao hơn” hay “đặc biệt” của Đức Phật.

Tạng lớn thứ ba của Kinh điển Pāli, Tạng Vi Diệu Pháp (*Abhidhamma Piṭaka*), mang một đặc điểm khác hẳn với hai bộ

còn lại. Trong khi Kinh và Luật phục vụ một mục đích thực tiễn rõ ràng, cụ thể là tuyên bố một thông điệp giải thoát rõ ràng và đưa ra một phương pháp rèn luyện cá nhân, thì Tạng Vi Diệu Pháp trình bày sự xuất hiện của một hệ thống giáo lý trừu tượng và mang tính kỹ thuật cao. Tạng này bao gồm bảy bộ sách: Bộ Pháp Tụ (*Dhammasaṅgāṇī*), Bộ Phân Tích (*Vibhaṅga*), Bộ Chất Ngữ (*Dhātukathā*), Bộ Nhân Chế Định (*Puggalapaññatti*), Bộ Ngữ Tông (*Kathāvatthu*), Bộ Song Đối (*Yamaka*) và Bộ Vị Trí (*Paṭṭhāna*). Không giống như Tạng Kinh,^[8] đây không phải là bản ghi lại những bài kinh và thảo luận xảy ra trong bối cảnh đời thực; đúng hơn, chúng là những chuyên luận toàn diện trong đó các nguyên tắc của học thuyết đã được tổ chức một cách có phương pháp, được định nghĩa chi tiết, được lập bảng và phân loại tỉ mỉ. Mặc dù chắc chắn chúng được biên soạn, khẩu truyền và chỉ được viết ra sau này, nhưng cùng với phần còn lại của kinh điển, vào thế kỷ thứ nhất trước Tây lịch, chúng thể hiện phẩm chất của sự tư duy có cấu trúc và tính nhất quán chặt chẽ, điển hình hơn của các tài liệu viết.

Trong truyền thống Theravādin, Tạng Vi Diệu Pháp được coi trọng nhất, được tôn kính như viên ngọc quý của kinh điển Phật giáo. Ví dụ về sự tôn trọng này, ở Sri Lanka (Ceylon), Vua Kassapa V^[9] đã cho khắc toàn bộ Tạng Vi Diệu Pháp trên các đĩa vàng, và bộ sách đầu tiên được khảm đá quý, trong khi một vị vua khác, Vijayabāyu^[10] thường nghiên cứu Bộ Pháp Tụ (*Dhammasaṅgāṇī*) vào mỗi buổi sáng trước khi dành thời gian cho việc triều chính và soạn một bản dịch sang tiếng Sinhalese. Tuy nhiên, khi đọc lướt qua, sự tôn kính dành cho Vi Diệu Pháp này có vẻ khó hiểu. Các văn bản dường như chỉ là một bài tập mang tính học thuật trong việc vận dụng các bộ thuật ngữ giáo lý, đáng suy ngẫm và lặp đi lặp lại một cách tẻ nhạt.

Lý do Tạng Vi Diệu Pháp được tôn kính sâu sắc như vậy chỉ trở nên rõ ràng nhờ kết quả của việc nghiên cứu kỹ lưỡng và suy ngẫm sâu sắc, được thực hiện với niềm tin chắc rằng những cuốn sách cổ này chứa đựng điều gì đó quan trọng để truyền tải. Khi một người tiếp cận các bộ luận Abhidhamma với tinh thần

như vậy và có được những hiểu biết sâu sắc về ý nghĩa thậm thâm vi diệu và sự thống nhất tự nhiên của chúng, thì người ta sẽ thấy rằng chúng đang cố gắng không gì khác hơn là trình bày một tầm nhìn toàn diện về tổng thể của thực tại được trải nghiệm, một tầm nhìn được đánh dấu bằng sự bao quát của phạm vi, tính đầy đủ của hệ thống và sự phân tích chính xác cao. Theo quan điểm của truyền thống Phật giáo Theravādin, hệ thống mà họ trình bày không phải là một sản phẩm của tư duy suy đoán, không phải là một bức tranh khảm được ghép lại với nhau từ các giả thuyết siêu hình, mà là sự tiết lộ về bản chất thực sự của trải nghiệm như được lĩnh hội bởi một tâm trí đã thâm nhập vào toàn bộ sự vật cả về chiều sâu lẫn chi tiết tốt nhất. Bởi vì nó mang đặc tính này nên truyền thống Theravādin xem Vi Diệu Pháp là sự diễn đạt hoàn hảo nhất có thể về toàn giác trí (*sabbaññutā-ñāṇa*) của Đức Phật. Đó là lời tuyên bố của Ngài về cách mọi thứ xuất hiện trong tâm của một Đấng Toàn Giác được sắp xếp phù hợp với hai cực trong giáo lý của Ngài: khổ (*dukkha*) và sự chấm dứt khổ (*nirodha*), lần lượt là Thánh Đế thứ nhất và thứ ba.

Hệ thống mà Tạng Vi Diệu Pháp trình bày rõ ràng đồng thời là một triết học, tâm lý học và đạo đức, tất cả được tích hợp vào khuôn khổ của một chương trình giải thoát. Vi Diệu Pháp có thể được mô tả như triết học bởi vì nó sở hữu một bản thể học, một quan điểm về bản chất của thực tại được trải nghiệm. Quan điểm này đã được chỉ định là “Lý Thuyết Pháp” (*Dhammavāda*). Nói một cách ngắn gọn, Lý Thuyết Pháp mô tả nhiều thành phần cơ bản được gọi là “*dhamma*”. Các pháp không phải là nội dung cố định của tâm và chắc chắn không phải là những yếu tố quan trọng mà là những thành phần cơ bản của nhận thức cùng nhau phát sinh và hiện diện trong tâm thức trong một thời gian ngắn trước khi diệt đi để những tập hợp các thành phần khác tiếp nối theo sau. Sự xuất hiện của một pháp đòi hỏi nhiều nhân duyên. Các pháp (*dhamma*) được gọi là “tối hậu” vì không thể phân tích thêm nữa. Các pháp được chia thành hai loại lớn: (1) pháp vô vi, chỉ riêng cho Niết Bàn và (2)

pháp hữu vi, là những hiện tượng vật chất và tinh thần nhất thời tạo thành tiến trình kinh nghiệm. Theo Lý Thuyết Pháp, thế giới quen thuộc của những đối tượng quan trọng và những con người kiên trì là một cấu trúc khái niệm do tâm tạo ra từ dữ liệu thô do các pháp (*dhamma*) cung cấp. Các thực thể trong hệ quy chiếu hàng ngày của chúng ta chỉ là pháp tục đế (*sammuti-dhamma*) bắt nguồn từ tầng nền tảng của các pháp.

Một quan niệm về bản chất của thực tại được kinh nghiệm như vậy dường như đã ẩn tàng trong Kinh Tạng, đặc biệt là trong những lời dạy của Đức Phật về uẩn (*khandha*), xứ (*āyatana*), giới (*dhātu*), duyên khởi (*paṭicca samuppāda*), v.v., nhưng nó vẫn ở đó một cách ngấm ẩn trong bối cảnh làm nền tảng cho những lời dạy được trình bày một cách thực tế hơn của Kinh điển. Ngay cả trong Vi Diệu Pháp Tạng, Lý Thuyết Pháp vẫn chưa được diễn đạt như một nguyên lý triết học rõ ràng; điều này xuất hiện sau trong các Chú giải. Tuy nhiên, mặc dù chưa rõ ràng nhưng lý thuyết vẫn được chú trọng với vai trò là nguyên tắc điều chỉnh đằng sau nhiệm vụ rõ ràng hơn của Vi Diệu Pháp, đó là dự án hệ thống hóa (Vi Diệu Pháp).

Dự án này bắt đầu từ tiền đề rằng để đạt được trí tuệ thấu suốt vạn hữu “như chúng thực sự là”, một cái nôm sắc bén phải được điều khiển giữa những loại thực thể có tính xác thực mô tả, đó là các pháp (*dhammas*), và những loại thực thể chỉ tồn tại dưới dạng các cấu trúc khái niệm nhưng bị nắm bắt một cách sai lầm như là thực tại tối hậu. Xuất phát từ sự khác biệt này, Vi Diệu Pháp thừa nhận nhiều pháp cố định như những khối xây dựng của thực tại được kinh nghiệm, hầu hết chúng được rút ra từ Kinh điển. Sau đó, nó bắt đầu định nghĩa tất cả các thuật ngữ giáo lý được sử dụng trong Kinh điển theo cách tiết lộ danh tính của chúng với các mục tiêu mô tả được hệ thống công nhận. Trên cơ sở của những định nghĩa này, nó phân loại một cách thấu đáo các pháp (*dhammas*) thành một mạng lưới các phạm trù và phương thức liên quan được xác định trước làm nổi bật vị trí của chúng trong cấu trúc của hệ thống. Và vì hệ thống được tổ chức như một sự phản ánh trung thực của thực tế được trải

nghiệm, điều này có nghĩa là sự phân loại xác định chính xác vị trí của mỗi Pháp (*Dhamma*) bên trong cấu trúc tổng thể của trải nghiệm đó.

Nỗ lực của Vi Diệu Pháp nhằm thấu hiểu bản chất của thực tại được kinh nghiệm vốn trái ngược với nỗ lực của khoa học cổ điển phương Tây, không xuất phát từ quan điểm của một người quan sát trung lập hướng ra thế giới bên ngoài. Mỗi quan tâm chính của Vi Diệu Pháp là hiểu bản chất của kinh nghiệm, và do đó, thực tại mà nó tập trung vào là thực tại có ý thức, thế giới như được đưa ra trong trải nghiệm, bao gồm cả kiến thức và cái đã biết theo nghĩa rộng nhất. Vì lý do này, nỗ lực triết học của Vi Diệu Pháp biến thành tâm lý học hiện tượng. Để tạo điều kiện thuận lợi cho việc hiểu thực tại được trải nghiệm, Vi Diệu Pháp bắt tay vào phân tích tâm một cách tỉ mỉ vì nó thể hiện bản thân nó trong việc thiền quan sát bản chất bên trong. Nó phân loại tâm thành nhiều loại, chỉ rõ các yếu tố và chức năng của từng loại, tương quan chúng với các đối tượng và các vật thể lý của chúng và chỉ ra cách các loại tâm khác nhau liên kết với nhau và với các hiện tượng vật chất để tạo thành tiến trình kinh nghiệm liên tục.

Sự phân tích tâm này không được thúc đẩy bởi sự tò mò lý thuyết mà bởi mục đích thực tiễn quan trọng nhất của lời dạy của Đức Phật, đó là đạt được sự giải thoát khỏi mọi khổ đau. Bởi vì Đức Phật vạch rõ đau khổ (*dukkha*) cho những thái độ ô nhiễm của chúng ta - một khuynh hướng tinh thần bắt nguồn từ tham (*lobha*), sân (*dosa*), và si mê (*moha*) - tâm lý học hiện tượng học của Vi Diệu Pháp cũng mang đặc tính của nền đạo đức tâm lý, hiểu thuật ngữ “đạo đức” không phải theo nghĩa hẹp là quy tắc đạo đức mà là một hướng dẫn đầy đủ về lối sống cao thượng và sự thanh lọc tâm. Theo đó, chúng ta thấy rằng Vi Diệu Pháp phân biệt các trạng thái tâm chủ yếu dựa trên cơ sở các tiêu chí đạo đức: thiện và bất thiện, các tâm sở đẹp (tịnh hảo) và phiền não. Sơ đồ hóa về tâm của Vi Diệu Pháp tuân theo một kế hoạch có thứ bậc tương ứng với các giai đoạn thanh tịnh liên tiếp mà người Phật tử đạt được bằng cách thực

hành con đường của Đức Phật. Kế hoạch này vạch ra sự thanh lọc tâm thông qua tiến trình phát triển của các tầng thiền định (*jhana*), các tầng thiền sắc giới và vô sắc giới, sau đó thông qua các giai đoạn minh sát và tuệ giác của các đạo và quả siêu thế. Cuối cùng, nó chỉ ra toàn bộ phạm vi rèn luyện đạo đức để đạt đến sự thanh tịnh hoàn hảo đạt được với sự giải thoát tâm khỏi mọi ô nhiễm mà không thể đảo ngược được.

Tất cả ba khía cạnh của Vi Diệu Pháp - triết học, tâm lý và đạo đức - đều bắt nguồn từ sự biện minh cuối cùng của chúng từ nền tảng giáo lý của Đức Phật, chương trình giải thoát được tuyên bố trong Tứ Thánh Đế. Việc khảo sát các pháp bắt nguồn từ lời dạy của Đức Phật rằng Khổ đế, được đồng nhất với thế giới các pháp hữu vi như một tổng thể, phải được hiểu một cách trọn vẹn (*pariññeyya*). Sự nổi bật của những phiền não tinh thần và những điều kiện cần thiết cho sự giác ngộ trong các kế hoạch và phân loại, biểu thị mối quan tâm về tâm lý và đạo đức của nó, kết nối Vi Diệu Pháp với Thánh Đế thứ hai và thứ tư, nguồn gốc của đau khổ và con đường dẫn đến sự chấm dứt khổ. Và toàn bộ sự phân loại các pháp do hệ thống xây dựng đạt đến sự hoàn thiện trong “giới vô vi” (*asamkhatā dhātu*), đó là Niết Bàn, tức Thánh Đế thứ ba, đó là sự chấm dứt đau khổ.

Hai phương pháp

Nhà chú giải Phật giáo vĩ đại, Ngài Ācariya Buddhaghosa, giải thích từ “Abhidhamma” có nghĩa là “cái vượt trội và khác biệt với Giáo pháp” (*dhammātireka-dhammavisesa*), tiền tố ‘*abhi*’ có ý nghĩa vượt trội và phân biệt, và ‘*dhamma*’ ở đây có nghĩa là giáo lý của Tạng Kinh (Sutta Pitaka).^[11] Khi Vi Diệu Pháp được cho là vượt qua giáo lý của Kinh, điều này không có ý ám chỉ rằng việc giảng dạy Kinh điển có khiếm khuyết ở bất kỳ mức độ nào hoặc Vi Diệu Pháp công bố những tiết lộ mới hoặc giáo lý bí truyền nào đó mà Kinh điển không đề cập đến. Cả Tạng Kinh và Tạng Vi Diệu Pháp đều dựa trên giáo lý độc đáo của Đức Phật về Tứ Thánh Đế và tất cả những nguyên tắc cần thiết để đạt được giác ngộ đều đã được trình bày trong Kinh

Tạng. Sự khác biệt giữa hai Tạng này không hề liên quan đến các nguyên tắc cơ bản mà đúng hơn, một phần là vấn đề về phạm vi và một phần là vấn đề về phương pháp.

Về phạm vi, Vi Diệu Pháp đưa ra cách xử lý cặn kẽ và đầy đủ mà không thể tìm thấy trong Kinh Tạng. Ngài Ācariya Buddhaghosa giải thích rằng trong Kinh, những phạm trù học thuyết như ngũ uẩn, mười hai xứ, mười tám giới, v.v., chỉ được phân loại một phần, trong khi trong Vi Diệu Pháp Tạng, chúng được phân loại đầy đủ theo các sơ đồ phân loại khác nhau, một số chung cho Kinh điển, một số khác chỉ riêng cho Vi Diệu Pháp.^[12] Như vậy, Vi Diệu Pháp có một phạm vi và mức độ chi tiết phức tạp làm cho nó khác biệt với Kinh Tạng.

Lĩnh vực chính khác của sự khác biệt liên quan đến phương pháp. Những bài kinh trong Tạng Kinh được Đức Phật thuyết giảng trong những hoàn cảnh khác nhau cho những thính giả có khả năng lĩnh hội rất khác nhau. Chúng chủ yếu nhằm mục đích giáo huấn, được trình bày theo cách hiệu quả nhất trong việc hướng dẫn người nghe thực hành lời dạy và đạt đến sự thể nhập chân lý của nó. Để đạt được mục đích này, Đức Phật linh hoạt sử dụng các phương tiện giáo huấn cần thiết để làm cho giáo lý trở nên dễ hiểu đối với thính chúng của Ngài. Ngài sử dụng phép so sánh và ẩn dụ; Ngài khuyến khích, khuyên nhủ và truyền cảm hứng; Ngài đánh giá khuynh hướng và căn tánh của hội chúng thính pháp và điều chỉnh cách trình bày giáo lý sao cho nó gọi ra phản ứng tích cực. Vì lý do này, phương pháp giảng dạy của Kinh Tạng được mô tả là thuyết pháp theo tuần tự thứ lớp (*pariyāya-dhammadesanā*), nghĩa đen là “sự trình bày tượng trưng” hay “sự trình bày Giáo pháp tô điểm”.

Trái ngược với Kinh, Tạng Vi Diệu Pháp có ý định tiết lộ một cách rõ ràng và trực tiếp nhất có thể về hệ thống tổng thể làm nền tảng cho việc giải thích Kinh điển mà qua đó những bài kinh riêng lẻ dựa vào. Vi Diệu Pháp không tính đến khuynh hướng cá nhân và khả năng nhận thức của người nghe; nó không nhượng bộ trước những yêu cầu thực dụng cụ thể. Nó

tiết lộ phép kiến trúc của thực tại được trải nghiệm theo cách tóm lược, hình thức hoàn toàn không có sự tô điểm văn học và phương tiện giáo huấn nào cả. Như vậy, phương pháp Vi Diệu Pháp được mô tả là *nippariyāya-dhammadesanā*, sự trình bày Giáo pháp “theo nghĩa đen” hay “không có khuôn mẫu”.

Sự khác biệt về kỹ thuật giữa hai phương pháp này cũng ảnh hưởng đến các thuật ngữ tương ứng của chúng. Trong Kinh điển, Đức Phật thường sử dụng ngôn ngữ tục đế/ quy ước (*voḥāra-vacana*) và chấp nhận sự thật quy ước (*voḥāra-sacca*), sự thật được diễn đạt dưới dạng các thực thể không sở hữu nhận thức tối hậu nhưng vẫn có thể được xem một cách hợp pháp cho chúng. Vì vậy, trong Kinh điển, Đức Phật nói về “tôi” và “bạn”, về “người” và “phụ nữ,” của chúng sinh, con người, và thậm chí cả bản thân như thể chúng là những thực tại cụ thể. Tuy nhiên, phương pháp giải thích của Vi Diệu Pháp tự giới hạn một cách khắt khe vào những thuật ngữ có giá trị từ quan điểm của pháp chân đế hay chân lý tối hậu (*paramattha-sacca*): các pháp, đặc tính, chức năng và mối quan hệ của chúng. Như vậy, trong Vi Diệu Pháp, tất cả các thực thể khái niệm như vậy tạm thời được chấp nhận trong Kinh nhằm mục đích truyền đạt ý nghĩa được phân giải thành các nhận thức tối hậu của chúng thành các hiện tượng vật chất và tinh thần đơn thuần mang đặc tính vô thường, có điều kiện và phát sinh phụ thuộc, không có bất kỳ bản ngã hay thực thể thường tồn nào.

Nhưng một sự nhận định là cần thiết. Khi có sự phân biệt giữa hai phương pháp, điều này nên được hiểu là dựa trên tính chất đặc thù nhất của mỗi Tạng và không nên được hiểu là một sự phân chia tuyệt đối. Ở một mức độ nào đó, hai phương pháp chồng chéo và thâm nhập lẫn nhau. Vì vậy, trong Tạng Kinh (*Sutta Piṭaka*), chúng ta tìm thấy những bài kinh sử dụng thuật ngữ triết học nghiêm ngặt về uẩn, xứ, giới, v.v. và nằm trong giới hạn của phương pháp Vi Diệu Pháp. Một lần nữa, trong Tạng Vi Diệu Pháp (*Abhidhamma Piṭaka*), chúng ta tìm thấy các phân, thậm chí cả bộ sách *Puggalapaññatti* (Bộ Nhân Chế Định) không mang hơi hướng diễn đạt nghiêm ngặt và sử dụng

thuật ngữ quy ước (*vohāra-vacana*), do đó nằm trong phạm vi của phương pháp của Tạng Kinh.

Đặc điểm nổi bật của Vi Diệu Pháp (Abhidhamma)

Ngoài việc tuân thủ nghiêm ngặt phương pháp giải thích triết học, Vi Diệu Pháp còn có nhiều đóng góp đáng chú ý khác không thể thiếu đối với nhiệm vụ hệ thống hóa của nó. Một là việc sử dụng, trong những cuốn sách chính của Tạng Vi Diệu Pháp (Abhidhamma Piṭaka), một *mātikā* - ma trận, hoặc sơ đồ phân loại - như là bản thiết kế cho toàn bộ công trình. Ma trận này xuất hiện ngay ở phần đầu của Bộ Pháp Tụ (*Dhammasaṅgaṇī*) như là lời nói đầu của Tạng Vi Diệu Pháp (Abhidhamma Piṭaka) bao gồm 122 cách phân loại đặc biệt đối với phương pháp Vi Diệu Pháp. Trong số này, hai mươi hai là mẫu đề tam (*tika*), những bộ ba đề mục mà các pháp cơ bản được phân bổ vào; một trăm còn lại là mẫu đề nhị (*duka*), tập hợp hai thuật ngữ được sử dụng làm cơ sở để phân loại.^[13] Ma trận đóng vai trò như một loại lưới để phân loại những kinh nghiệm đa dạng phức tạp theo các nguyên tắc được xác định bởi mục đích của Giáo pháp. Ví dụ, mẫu đề tam bao gồm các tập hợp như trạng thái thiện, bất thiện và vô ký; những trạng thái tương ứng với thọ hỷ, thọ khổ, thọ xả; những trạng thái là quả của nghiệp (*vipāka*), tạo ra quả của nghiệp, vô ký và vô ân. Bằng cách lựa chọn các danh mục, ma trận bao trùm toàn bộ các hiện tượng, soi sáng nó từ nhiều góc độ khác nhau về bản chất triết học, tâm lý và đạo đức.

Đặc điểm nổi bật thứ hai của Vi Diệu Pháp là sự phân tách dòng tâm thức liên tục một cách rõ ràng thành một chuỗi các sự kiện nhận thức rời rạc phù du gọi là “*citta*” (tâm), mỗi tâm là một thể thống nhất phức tạp bao gồm chính tâm ấy như sự nhận thức cơ bản về một đối tượng, và một chòm sao của “các tâm sở” (*cetasika*) thực hiện các nhiệm vụ chuyên biệt hơn trong hành động nhận thức. Quan điểm về tâm như vậy, ít nhất mang tính đại cương, có thể dễ dàng bắt nguồn từ Tạng Kinh trong việc phân tích trải nghiệm thành năm uẩn, trong đó bốn uẩn luôn gắn liền với nhau không thể tách rời, nhưng quan niệm

đó vẫn chỉ mang tính chất gợi ý. Trong Tạng Vi Diệu Pháp, gợi ý này không chỉ được tiếp thu mà còn được mở rộng thành một bức tranh cực kỳ chi tiết và mạch lạc về sự vận hành của tâm cả trong phạm vi tức thời vi mô lẫn trong tính liên tục mở rộng của nó từ đời này sang kiếp khác.

Đóng góp thứ ba phát sinh từ sự thôi thúc thiết lập một trật tự giữa mớ hỗn độn của các thuật ngữ mang tính kỹ thuật tạo nên sự phổ biến của kinh điển Phật giáo. Khi định nghĩa mỗi pháp, Vi Diệu Pháp đối chiếu các danh sách dài các từ đồng nghĩa được rút ra hầu hết từ những bài kinh. Phương pháp định nghĩa này cho thấy làm thế nào một pháp đơn lẻ có thể xuất hiện dưới những tên khác nhau ở những nhóm phạm trù khác nhau. Chẳng hạn, trong số các phiền não (*kilesa*), tâm sở (*cetasika*) của tham (*lobha*) có thể được tìm thấy như là “dấu vết của sự ham muốn thỏa mãn các dục lạc giác quan”, “dấu vết của (sự dính mắc) vào sự hiện hữu”, “nút thắt của tham ái về thân”, “sự dính mắc vào dục lạc giác quan”, “chướng ngại của dục vọng giác quan”, v.v.; trong số các điều kiện cần thiết dẫn đến giác ngộ, tâm sở trí tuệ (*paññā*) có thể được tìm thấy như là “khả năng và sức mạnh của trí tuệ”, “yếu tố giác ngộ về sự thâm sát các trạng thái”, “tâm sở đạo của chánh kiến”, v.v. Khi thiết lập những sự tương ứng này, Vi Diệu Pháp giúp chỉ ra những mối liên hệ mật thiết giữa các thuật ngữ giáo lý mà có thể không được rõ ràng trong những bài kinh. Trong quá trình này, nó cũng cung cấp một công cụ chính xác để giải thích những bài kinh mà Đức Phật đã dạy.

Quan niệm về tâm trong Vi Diệu Pháp còn dẫn đến một sơ đồ mới để phân loại các thành phần cơ bản của thực tại được kinh nghiệm, một sơ đồ mà cuối cùng, trong văn học Vi Diệu Pháp sau này, được ưu tiên hơn các sơ đồ kế thừa từ những bài kinh, chẳng hạn như các uẩn, các xứ, và các giới. Trong Tạng Vi Diệu Pháp, những phạm trù về sau vẫn còn lơ mờ, nhưng quan điểm về tâm bao gồm những sự xuất hiện nhất thời của tâm và những tâm sở dẫn đến bốn phương pháp phân loại phù hợp hơn với hệ thống. Đây là sự phân chia thực tại thành bốn

pháp chân đế (*paramattha*): (1) tâm (*citta*), (2) tâm sở (*cetasika*), (3) sắc pháp hay hiện tượng vật chất (*rūpa*) và (4) Niết Bàn (*Nibbāna*), ba phạm trù đầu tiên là các pháp hữu vi (*samkhata*) và phạm trù cuối cùng là pháp vô vi (*asamkhata*).

Đặc điểm khác lạ cuối cùng của phương pháp Vi Diệu Pháp được lưu ý ở đây - được đóng góp bởi bộ sách cuối cùng của Tạng Vi Diệu Pháp, Bộ Vị Trí (*Paṭṭhāna*) - là một tập hợp gồm 24 duyên hệ được liệt kê nhằm mục đích chỉ ra cách thức những phạm trù tối hậu được liên kết thành các quy trình có trật tự. Sơ đồ các nhân duyên này cung cấp sự bổ sung cần thiết cho phương pháp tiếp cận phân tích chi phối những bộ sách trước đó của Vi Diệu Pháp. Phương pháp phân tích tiến hành bằng cách mổ xẻ các tổng thể bề ngoài thành các bộ phận cấu thành của chúng, do đó phơi bày tánh không (*suññatā*) của bất kỳ cốt lõi không thể phân chia nào có thể đủ điều kiện được xem là bản ngã hoặc thực chất. Phương pháp tổng hợp vẽ sơ đồ các mối duyên hệ của các hiện tượng đơn thuần thu được bằng cách phân tích để chỉ ra rằng chúng không phải là các đơn vị độc lập biệt lập mà là các nút trong một mạng lưới rộng lớn nhiều lớp gồm nhiều sự kiện phụ thuộc lẫn nhau và có tương quan chặt chẽ với nhau. Khi kết hợp với nhau, phương pháp phân tích của các Bộ trước đó của Vi Diệu Pháp Tạng và phương pháp tổng hợp của Bộ Vị Trí (*Paṭṭhāna*) đã thiết lập sự thống nhất thiết yếu của hai nguyên tắc triết học song sinh của Phật giáo, đó là vô ngã (*anattā*) và duyên khởi (*paṭicca samuppāda*), hoặc điều kiện. Như vậy, nền tảng của phương pháp luận Vi Diệu Pháp vẫn hoàn toàn hài hòa với những hiểu biết sâu sắc nằm ở trung tâm của toàn bộ Giáo Pháp.

Nguồn gốc của Tạng Vi Diệu Pháp

Mặc dù các học giả phê bình hiện đại đã cố gắng giải thích sự hình thành của Vi Diệu Pháp bằng một quá trình tiến hóa dần dần,^[14] nhưng truyền thống Phật giáo Theravādin cho rằng nguồn gốc của nó là do chính Đức Phật. Theo Đại Chú Giải (*Mahā-aṭṭhakathā*) được trích dẫn bởi Ngài Ācariya Buddhaghosa, “Cái được gọi là Vi Diệu Pháp không phải là

phạm vi hoạt động của cõi hay của một đệ tử: nó là lãnh thổ, là cõi giới của chư Phật.”^[15] Hơn nữa, truyền thống chú giải cho rằng không chỉ tinh thần của Vi Diệu Pháp, mà cả chữ nghĩa nữa, đã được Đức Phật chứng ngộ và giải thích trong suốt cuộc đời của Ngài.

Chú Giải Bộ Pháp Tụ (*Atthasālinī*, cũng được viết là *Atthasālinī*) kể rằng vào tuần thứ tư sau khi Giác ngộ, trong khi Đức Thế Tôn vẫn ngự ở gần cõi Bồ-đề, Ngài ngồi trong một ngôi nhà bằng ngọc (*ratanaghara*) ở hướng Tây Bắc. Ngôi nhà bằng ngọc này không hẳn là một ngôi nhà làm bằng đá quý mà là nơi Ngài đã suy ngẫm sáu trong bảy bộ sách của Vi Diệu Pháp Tạng.^[16] Ngài lần lượt suy ngẫm về nội dung của chúng, bắt đầu với Bộ Pháp Tụ (*Dhammasaṅgāṇī*) nhưng trong lúc nghiên cứu năm bộ đầu tiên trong số những bộ này, cơ thể của Ngài không phát ra hào quang. Tuy nhiên, đến Bộ Vị Trí (*Paṭṭhāna*), khi “Ngài bắt đầu quán chiếu hai mươi bốn duyên hệ của nhân, đối tượng, v.v., trí tuệ toàn tri của Ngài chắc chắn đã tìm thấy cơ hội của nó ở đó. Bởi vì, giống như loài cá lớn *Timiratipingala* chỉ tìm thấy chỗ trong đại dương bao la, sâu 84.000 do tuần, nên toàn giác trí của Ngài thực sự chỉ tìm thấy chỗ của nó trong Quyển Sách Vĩ Đại ấy. Những tia sáng sáu màu - chàm, vàng đồng, đỏ, trắng, nâu vàng và sáng chói — phát ra từ kim thân của Đức Phật khi Ngài quan sát Giáo pháp vi tế và thâm sâu bằng toàn giác trí của mình, đã tìm thấy cơ hội như vậy.”^[17]

Do đó, truyền thống Phật giáo Theravādin chủ trương rằng Tạng Vi Diệu Pháp (*Abhidhamma Piṭaka*) là Lời dạy đích thực của Đức Phật, về mặt này khác với một trường phái đối thủ ban đầu là Nhất Thiết Hữu Bộ (*Sarvāstivādins*). Phái Nhất Thiết Hữu Bộ cũng có một Tạng Vi Diệu Pháp gồm bảy cuốn, khác biệt đáng kể về chi tiết so với các luận thuyết của Phật giáo Nguyên thủy (*Theravādin*). Theo Nhất Thiết Hữu Bộ (*Sarvāstivādins*), những cuốn sách thuộc Vi Diệu Pháp Tạng được biên soạn bởi các đệ tử Phật giáo, một số được cho là của các tác giả thuộc nhiều nhiều thế hệ sau khi Đức Phật nhập Niết

Bàn. Tuy nhiên, trường phái Nguyên Thủy Theravādin cho rằng chính Đức Thế Tôn đã giải thích các bộ sách Vi Diệu Pháp, tất nhiên là ngoại trừ Bộ Ngũ Tông (*Kathāvatthu*) (xem chú thích 16).

Các Chú giải Pāli dường như dựa trên một truyền thống khẩu truyền cổ xưa, khẳng định rằng Đức Phật đã giải thích Vi Diệu Pháp không phải ở thế giới nhân loại cho các đệ tử loài người của Ngài mà là cho chư thiên, hay “các chúng sinh cõi trời,” ở cung trời Đạo Lợi (*Tāvātimsa*). Theo truyền thống này, ngay trước mùa an cư thứ bảy của Ngài, Đức Thế Tôn đã lên cung trời Đạo Lợi (*Tāvātimsa*) và ở đó, ngồi trên phiến đá Paṇḍukambala dưới gốc cây Pāricchattaka trong ba tháng mùa mưa và dạy Vi Diệu Pháp cho chúng thiên từ mười ngàn thế giới hội họp về. Ngài chọn người thọ nhận chính những giáo lý này là mẹ của Ngài, Mahāmāyā-devī, lúc bấy giờ đã tái sinh làm một vị thiên nam.

Người ta cho rằng lý do Đức Phật giảng Vi Diệu Pháp ở cõi trời chứ không phải ở cõi người là bởi vì để đưa ra một bức tranh hoàn chỉnh về Vi Diệu Pháp, nó phải được giải thích từ đầu đến cuối cho cùng một đối tượng thính chúng trong một thời pháp duy nhất. Vì việc giải thích đầy đủ Vi Diệu Pháp cần ba tháng, chỉ có chư thiên và chư Phạm thiên mới có thể tiếp nhận nó một cách liên tục không gián đoạn, vì chỉ có họ mới có khả năng duy trì một tư thế trong một khoảng thời gian dài như vậy. Điều này rõ ràng là giả tạo. Nó mâu thuẫn với lời tường thuật về việc mỗi ngày Đức Phật thuyết giảng giáo lý tóm tắt cho Ngài Sāriputta và sau đó Ngài Sāriputta truyền lại giáo lý cho các học trò của mình.

Tuy nhiên, mỗi ngày, để duy trì thân xác của Ngài, Đức Phật sẽ trở lại cõi nhân loại để đi khát thực ở vùng phía bắc Uttarakuru. Sau khi khát thực xong, Ngài đi đến bờ hồ Anotatta để thọ thực. Trưởng lão Sāriputta, vị Tổng Pháp Sư, sẽ gặp Đức Phật ở đó và nhận một bản tóm tắt về giáo lý được thuyết giảng cho ngày hôm đó ở cõi trời: “Sau đó, với vị ấy, bậc Đạo sư đã đưa ra phương pháp, nói rằng: ‘Sāriputta, có rất nhiều giáo lý

đã đã được chỉ ra.’ Vì vậy, việc trao phương pháp là cho vị Đại đệ tử, người sở hữu tứ tuệ phân tích, như thể Đức Phật đứng trên bờ biển và chỉ ra đại dương với bàn tay rộng mở của Ngài. Đối với Trưởng lão cũng vậy, giáo lý được Thế Tôn thuyết giảng bằng trăm ngàn cách trở nên rất rõ ràng.”^[18]

Sau khi học được Giáo pháp do Đức Thế Tôn giảng dạy, Ngài Sāriputta, ngược lại, đã dạy nó cho hội chúng 500 đệ tử của mình, và do đó việc biên tập lại văn bản của Vi Diệu Pháp Tạng đã được thiết lập. Tôn giả Sāriputta chỉ định thứ tự nguyên văn của bộ Luận Vi Diệu Pháp cũng như dãy số trong Bộ Vị Trí (*Paṭṭhāna*). Có lẽ chúng ta nên thấy trong những lời tuyên bố này của Chú Giải Bộ Pháp Tụ (*Aṭṭhasālinī*) một sự thừa nhận ngầm rằng, trong khi tầm nhìn triết học của Vi Diệu Pháp và cấu trúc cơ bản của nó bắt nguồn từ Đức Phật, thì việc thực hiện các chi tiết thực sự và có lẽ ngay cả những nguyên mẫu của chính các bản văn được gán cho vị Thượng Thủ Thinh Văn và những đệ tử của ngài. Trong các trường phái Phật giáo sơ khai khác cũng vậy, Vi Diệu Pháp có mối liên hệ mật thiết với Tôn Giả Sāriputta, người mà trong một số truyền thống được coi là tác giả theo nghĩa đen của bộ luận Vi Diệu Pháp.^[19]

Bảy Bộ Sách của Tạng Vi Diệu Pháp

Một phác thảo ngắn gọn về nội dung của bảy bộ sách kinh điển của Tạng Vi Diệu Pháp sẽ cung cấp một số hiểu biết sâu sắc về vô số tài liệu văn bản đã được cô đọng và tóm tắt trong Vi Diệu Pháp Tập Yếu (*Abhidhammattha Sangaha*).

1. Bộ sách đầu tiên, Bộ Pháp Tụ (*Dhammasaṅgaṇī*) là nguồn gốc của toàn bộ hệ thống. Tiêu đề có thể được dịch là “Sự liệt kê các hiện tượng” và trên thực tế, công việc đảm nhận việc biên soạn một danh mục đầy đủ các thành phần tối hậu của kinh nghiệm. Mở đầu bằng *mātikā*, lịch trình các phạm trù đóng vai trò là khuôn khổ cho toàn bộ Vi Diệu Pháp, văn bản thích hợp được chia thành các chương. Phần đầu tiên, “Các trạng thái tâm” chiếm khoảng một nửa cuốn sách và mở ra một sự phân tích về bộ ba đầu tiên của *mātikā*, đó là thiện, bất thiện và duy tác. Để cung cấp

cho sự phân tích đó, bản văn liệt kê 121 tâm được phân loại theo phẩm chất đạo đức của chúng.^[20] Đến lượt mình, mỗi tâm lại được mô tả thành các tâm sở đi kèm với nó, được định nghĩa đầy đủ cho từng tâm. Chương thứ hai, “Về sắc pháp” tiếp tục tìm hiểu về cái không xác định về mặt đạo đức bằng cách liệt kê và phân loại các loại hiện tượng vật chất khác nhau. Chương thứ ba, được gọi là “Tóm tắt,” đưa ra những giải thích ngắn gọn về tất cả các thuật ngữ trong ma trận Vi Diệu Pháp và cả ma trận Kinh điển. Cuối cùng, phần kết luận “Tóm tắt” cung cấp một giải thích cô đọng hơn về ma trận Vi Diệu Pháp nhưng bỏ qua ma trận Kinh điển.

2. Bộ Phân Tích (*Vibhanga*), “Cuốn sách về Phân tích” bao gồm mười tám chương, mỗi chương là một luận án khép kín, lần lượt bàn về những điều sau đây: uẩn, xứ, giới, đế, quyền, duyên khởi, Tứ niệm xứ, Tứ chánh cần, Tứ như ý túc, Thất giác chi, Bát chánh đạo, thiền (*jhana*), vô lượng phần, giới luật, tứ tuệ phân tích, các loại tuệ giác, điếm nhỏ (bảng liệt kê số lượng phiền não) và “cốt tử của giáo lý” (*dhammahadaya*), một cấu trúc liên kết tâm lý vũ trụ của vũ trụ quan Phật giáo. Hầu hết các chương trong Bộ Phân Tích (*Vibhanga*), mặc dù không phải tất cả, bao gồm ba tiểu mục: phân tích theo phương pháp luận của Kinh; phân tích theo phương pháp của Vi Diệu Pháp riêng biệt; và một phần thâm vấn, áp dụng các danh mục ma trận cho đối tượng đang được suy xét.
3. Bộ Chất Ngữ (*Dhātukathā*), “Bài giảng về các yếu tố” được viết hoàn toàn dưới hình thức giáo lý. Nó thảo luận tất cả các hiện tượng có liên quan đến ba sơ đồ uẩn, xứ và giới, tìm cách xác định xem, và ở mức độ nào, chúng được bao gồm hay không được bao gồm trong chúng và liệu chúng có liên kết hay tách rời khỏi chúng.
4. Bộ Nhân Chế Định (*Puggalapaññatti*), “Những khái niệm về cá nhân” là cuốn sách duy nhất của Vi Diệu Pháp Tương tự với phương pháp của Kinh điển hơn là Vi Diệu

Pháp riêng biệt. Tác phẩm bắt đầu với sự liệt kê chung các loại khái niệm và điều này cho thấy rằng Bộ Nhân Chế Định (*Puggalapaññatti*) ban đầu được dự định là phần bổ sung cho các cuốn sách khác nhằm tính đến những thực tại tục đế bị loại trừ bởi một ứng dụng nghiêm ngặt của phương pháp Vi Diệu Pháp. Tác phẩm phần lớn cung cấp các định nghĩa chính thức về những loại cá nhân khác nhau. Nó có mười chương: chương đầu tiên đề cập đến những kiểu cá nhân riêng lẻ; chương thứ hai với từng cặp đôi; chương thứ ba với bộ ba, vân vân.

5. Bộ Ngũ Tông (*Kathāvatthu*), “Những điểm gây tranh cãi” là một chuyên luận mang tính tranh cãi được cho là của Trưởng lão Moggaliputta Tissa. Người ta cho rằng ông đã biên soạn nó vào thời Hoàng đế Asoka, 218 năm sau khi Đức Phật nhập diệt nhằm bác bỏ những quan điểm dị đoan của các trường phái khác không phải nhánh Nguyên thủy Theravādin. Các bản Chú giải bảo vệ việc đưa nó vào Kinh điển bằng cách cho rằng chính Đức Phật đã thấy trước những sai lầm sẽ phát sinh nên đã đưa ra phác thảo để bác bỏ, mà Tôn giả Moggaliputta Tissa chỉ điền vào theo ý định của Bạc Đạo Sư.
6. Bộ Song Đối (*Yamaka*), “Sách về các cặp”, có mục đích giải quyết những điểm mơ hồ và xác định cách sử dụng chính xác những thuật ngữ kỹ thuật. Nó được gọi như vậy là do phương pháp xử lý của nó, sử dụng cách nhóm từng cặp của một câu hỏi và công thức ngược lại của nó xuyên suốt bộ sách. Chẳng hạn, cặp câu hỏi đầu tiên trong chương đầu tiên như sau: “Có phải tất cả các pháp thiện đều là thiện căn không? Và có phải tất cả các thiện căn đều là pháp thiện không?” Cuốn sách gồm có mười chương: căn, uân, xứ, giới, đế, hành, tùy miên, tâm, pháp, và quyền.
7. Bộ Vị Trí (*Paṭṭhāna*), “Cuốn sách về các mối quan hệ có điều kiện/ duyên hệ” có lẽ là tác phẩm quan trọng nhất trong Tạng Vi Diệu Pháp (Abhidhamma Piṭaka) và do đó theo truyền thống được gọi là “Đại Luận”

(*Mahāpakarāṇa*). Mênh mông về phạm vi cũng như về nội dung, bộ sách bao gồm năm tập tổng cộng 2.500 trang trong ấn bản của Hội đồng Kiết Tập Tam Tạng Kinh Điển lần thứ sáu bằng chữ viết Miến Điện. Mục đích của Bộ Vị Trí (*Paṭṭhāna*) là áp dụng sơ đồ gồm 24 duyên hệ cho tất cả các hiện tượng được kết hợp trong ma trận Vi Diệu Pháp. Nội dung chính của tác phẩm có bốn phần lớn: (1) duyên khởi theo phương pháp tích cực; (2) duyên khởi theo phương thức phủ định; (3) duyên khởi theo phương pháp tích cực - tiêu cực; và (4) duyên khởi theo phương pháp tiêu cực - tích cực. Lần lượt, mỗi trong số này có sáu phần nhỏ: duyên khởi của mẫu đề tam (bộ ba), mẫu đề nhị (bộ đôi), mẫu đề nhị và mẫu đề tam kết hợp, mẫu đề tam và mẫu đề nhị kết hợp, mẫu đề tam và mẫu đề tam kết hợp, và mẫu đề nhị và mẫu đề nhị kết hợp. Trong mô hình gồm 24 phần này, 24 phương thức điều kiện được áp dụng theo thứ tự phù hợp cho tất cả các hiện tượng tồn tại trong tất cả các hoán vị có thể hình dung được của chúng. Mặc dù được trình bày ở dạng bảng và khô khan, thậm chí từ quan điểm nhân văn mang tính “báng bổ”, Bộ Vị Trí (*Paṭṭhāna*) có thể dễ dàng được coi là một trong những sản phẩm thực sự đồ sộ của trí óc con người, gây kinh ngạc về tầm nhìn rộng lớn, tính nhất quán chặt chẽ và sự chú ý tỉ mỉ đến từng chi tiết của nó. Đối với Truyền thống Phật giáo Nguyên Thủy Theravādin, Bộ Vị Trí (*Paṭṭhāna*) là minh chứng hùng hồn nhất cho sự toàn tri của Đức Phật.

Chú giải

Những bộ sách của Tạng Vi Diệu Pháp đã truyền cảm hứng cho một khối lượng lớn tài liệu chú giải được biên soạn để hoàn thiện chúng hơn nữa bằng nhiều cách giải thích và minh họa, trong đó các bản văn kinh điển được xem là khung sườn. Những tác phẩm quan trọng nhất của thể tài này là các bản chú giải đáng tin cậy của Ngài Ācariya Buddhaghosa. Có ba cuốn: *Aṭṭhasālinī*, tiếng Anh là “The Expositor” (“Người Trình Bày”), là chú giải của Bộ Pháp Tụ

(*Dhammasaṅgaṇī*); *Sammohavinodanī*, tiếng Anh của nó có tựa là “The Dispeller of Delusion” (“Người xua tan ảo tưởng”) là chú giải của Bộ Phân Tích (*Vibhanga*); và *Pañcappakaraṇa Atthakathā*, là chú giải kết hợp cho năm bộ luận khác. Cũng thuộc thể loại văn học này, cuốn *Visuddhimagga*, “Thanh tịnh đạo” cũng do Ngài Buddhaghosa sáng tác. Mặc dù tác phẩm cuối cùng này chủ yếu là một hướng dẫn bách khoa về thực hành thiền nhưng các chương của nó về “nền tảng của sự hiểu biết” (XIV-XVII) đưa ra lý thuyết cần nắm vững trước khi phát triển tuệ giác và do đó, trên thực tế, cấu thành một luận văn cô đọng về Vi Diệu Pháp. Đến lượt mình, mỗi chú giải đều có phần sơ giải (*mūlaṭīkā*) bởi một trưởng lão người Sri Lanka tên là Ācariya Ānanda, và những sơ giải này, đến lượt mình, mỗi phần đều có một phần phụ sơ giải (*anuṭīkā*) của học trò của Ngài Ānanda là Dhammapāla (người này cần được phân biệt với Ngài Ācariya Dhammapāla vĩ đại, tác giả của nhiều chú giải (*ṭīkā*) cho đến các tác phẩm của Buddhaghosa).

Mặc dù quyền tác giả của các bản Chú giải được gán cho Ngài Ācariya Buddhaghosa nhưng không thể cho rằng chúng là những sáng tác bản gốc, hoặc thậm chí là những nỗ lực nguyên bản để giải thích tài liệu truyền thống. Thay vào đó, chúng là những phiên bản được biên tập cẩn thận của khối tài liệu chú giải đồ sộ được tích lũy mà ngài Buddhaghosa đã tìm thấy tại Mahāvihāra ở Anurādhapura. Tài liệu này hẳn đã có trước những bản chú giải vĩ đại hàng thế kỷ, đại diện cho những nỗ lực tập thể của nhiều thế hệ những vị thầy uyên bác của Phật giáo nhằm làm sáng tỏ ý nghĩa của Tạng Vi Diệu Pháp. Mặc dù cố gắng phân biệt bằng chứng về sự phát triển lịch sử trong các bộ Chú giải vượt ngoài những ý tưởng được đưa vào trong Tạng Vi Diệu Pháp là điều rất hấp dẫn, nhưng sẽ rất rủi ro nếu điều này đi quá xa, vì rất nhiều Vi Diệu Pháp luận dường như yêu cầu các bản Chú giải đóng góp bởi cảnh thống nhất trong đó các yếu tố riêng lẻ liên kết với nhau như các bộ phận của một tổng thể có hệ thống và nếu không có bối cảnh đó thì chúng sẽ mất đi nhiều lớp ý nghĩa quan trọng. Do đó, không

phải là vô lý khi cho rằng một phần đáng kể hệ thống chú giải bắt nguồn gần với Vi Diệu Pháp kinh điển và được truyền thừa đồng thời với Vi Diệu Pháp, tuy nhiên, do thiếu dấu ấn cuối cùng nên nó có thể bị sửa đổi và khuếch đại theo cách mà Tạng Kinh không có.

Ghi nhớ điều này, chúng ta có thể lưu ý ngắn gọn một vài quan niệm về Vi Diệu Pháp vốn là đặc trưng của các bộ Chú Giải nhưng hoặc là không được biết đến hoặc được ẩn giấu trong chính Tạng Vi Diệu Pháp. Một là tường thuật chi tiết về lộ trình tâm (*cittavīthi*). Mặc dù quan niệm này dường như được ngầm thừa nhận trong các sách kinh điển, nhưng giờ đây nó được rút ra để sử dụng như một công cụ giải thích theo đúng nghĩa của nó. Chức năng của các tâm, các loại tâm khác nhau, được xác định rõ, và theo thời gian, bản thân các tâm cũng được xác định theo chức năng của chúng. Thuật ngữ *khana*, “sát-na,” thay thế từ “*samaya*” kinh điển, “dip” là đơn vị cơ bản để phân định sự xuất hiện của các sự kiện, và khoảng thời gian của một hiện tượng vật chất được xác định bằng mười bảy sát-na tâm. Việc phân chia một sát-na thành ba sát-na phụ - sinh (*uppāda*), trụ (*thiti*) và diệt (*bhanga*) - dường như cũng là điều mới mẻ đối với các bản Chú giải.^[21] Việc tổ chức các hiện tượng vật chất thành các nhóm (*kalāpa*), mặc dù được ngụ ý bởi sự phân biệt giữa các yếu tố vật chất chính (tứ đại) và vật chất dẫn xuất (sắc y đại sinh) lần đầu tiên được nêu ra trong các Chú giải, cũng như sự mô tả chi tiết sắc ý vật (*hadayavatthu*) là cơ sở vật chất cho ý giới và ý thức.

Các bản Chú giải giới thiệu nhiều (mặc dù không phải tất cả) phạm trù để phân loại nghiệp (*kamma*) và vạch ra những mối tương quan chi tiết giữa nghiệp (*kamma*) và quả của nghiệp. Chúng cũng phân định tổng số tâm sở (*cetasika*). Trong Bộ Pháp Tụ (*Dhammasaṅgaṇī*), cụm từ “hoặc bất kỳ hiện tượng phi vật chất sinh khởi có điều kiện nào khác (không được đề cập) có trong sát-na đó” rõ ràng dự tính một vũ trụ không giới hạn của các tâm sở, trong khi các bản Chú giải phân định bằng cách xác định rõ “các trạng thái hoặc bất kỳ trạng thái nào”

(*yevāpanakā dhammā*). Một lần nữa, các bản Chú giải hoàn thiện Lý Thuyết Pháp bằng cách cung cấp định nghĩa chính thức về các pháp là “những sự vật mang bản chất nội tại của chính chúng” (*attano sabhāvaṃ dhārentī ti dhammā*). Nhiệm vụ xác định các pháp cụ thể cuối cùng được hoàn thiện bằng cách sử dụng rộng rãi bốn phương tiện xác định gồm đặc tính, chức năng, biểu hiện và nguyên nhân gần, một phương pháp bắt nguồn từ một cặp văn bản chú giải cổ xưa là *Petaḥkopadesa* và *Nettipakaraṇa*.

Vi Diệu Pháp Tập Yếu

Khi hệ thống Vi Diệu Pháp vốn đã đồ sộ trong phiên bản kinh điển, ngày càng tăng về số lượng và độ phức tạp nên nó phải ngày càng trở nên khó sử dụng cho mục đích nghiên cứu và lĩnh hội. Như vậy, ở một giai đoạn nhất định trong sự phát triển của tư tưởng Phật giáo Theravādin, các bản tóm tắt ngắn gọn về Vi Diệu Pháp cần phải được cảm nhận như một tổng thể để cung cấp cho người học sơ cơ một bức tranh rõ ràng về những nét chính của nó một cách trung thực và chính xác, kỹ lưỡng nhưng không có quá nhiều chi tiết khó hiểu.

Để đáp ứng nhu cầu này, có lẽ ngay từ thế kỷ thứ năm sau Tây lịch và tiếp tục tốt đẹp cho đến thế kỷ mười hai sau Tây lịch đã bắt đầu xuất hiện những cuốn cẩm nang ngắn hoặc trích yếu về Vi Diệu Pháp. Ở Myanmar, những thứ này được gọi là *let-than* hay “sổ tay ngón út”, trong đó có chín cuốn:

1. *Abhidhammattha Sangaha* của ngài Ācariya Anuruddha;
2. *Nāmarūpa-pariccheda* của cùng tác giả;
3. *Paramattha-vinicchaya* cũng của cùng tác giả (?);
4. *Abhidhammāvatāra* của ngài Ācariya Buddhadatta (một vị chú giải đương thời nhưng cao niên hơn so với ngài Ācariya Buddhaghosa);
5. *Rūpārūpa-vibhāga* của cùng tác giả;
6. *Sacca-sankhepa* của ngài Bhadanta Dhammapāla (có thể ở Sri Lanka; khác với chú giải sư vĩ đại);
7. *Moha-vicchedanī* của Bhadanta Kassapa (Nam Ấn hoặc Sri Lanka);

8. *Khema-pakaraṇa* của Bhadanta Khema (Sri Lankan);
9. *Nāmacāra-dīpaka* của Bhadanta Saddhamma Jotipāla (Miền Điện).

Trong số này, tác phẩm thống trị các nghiên cứu về Vi Diệu Pháp từ khoảng thế kỷ mười hai cho đến ngày nay là tác phẩm được đề cập đầu tiên, *Abhidhammattha Sangaha* “Bản Toát Yếu chứa đựng trong Vi Diệu Pháp” (hay Vi Diệu Pháp Tập Yếu). Sự phổ biến của nó có thể được giải thích bởi sự cân bằng đáng chú ý giữa tính ngắn gọn và tính toàn diện. Trong phạm vi ngắn gọn của nó, tất cả những điều cốt lõi của Vi Diệu Pháp đều được tóm tắt một cách ngắn gọn và cẩn thận. Mặc dù cách xử lý của cuốn sách cực kỳ ngắn gọn, thậm chí đến mức khó hiểu khi đọc một mình, nhưng khi được nghiên cứu dưới sự hướng dẫn của một vị thầy uyên bác hoặc với sự trợ giúp của một cẩm nang giải thích thì nó dẫn dắt học sinh tự tin xuyên qua ma trận mê cung để đến một sự nhận thức rõ ràng về toàn bộ cấu trúc của nó. Vì lý do này, khắp thế giới Phật giáo Theravādin, *Abhidhammattha Sangaha* luôn được sử dụng làm sách giáo khoa đầu tiên trong việc nghiên cứu Vi Diệu Pháp. Trong các tu viện Phật giáo, đặc biệt là ở Myanmar, các sa di và tỳ kheo trẻ được yêu cầu học thuộc lòng *Sangaha* trước khi họ được phép nghiên cứu các bộ sách của Tạng Vi Diệu Pháp và Chú giải của nó.

Thông tin chi tiết về tác giả Ācariya Anuruddha của cuốn cẩm nang này hầu như không tồn tại. Ông được coi là tác giả của hai cuốn cẩm nang khác được trích dẫn ở trên, và người ta tin rằng ở các quốc gia Phật giáo, ông đã viết tổng cộng chín tập Cẩm Nang, trong đó chỉ có ba bản còn tồn tại. *Paramattha-vinicchaya* được viết theo văn phong Pāli tao nhã và xuất sắc theo văn phong của văn học. Theo lời kết của quyển sách, tác giả của nó sinh ra ở Kāñcipura (Conjevaram hoặc Conjeevaram) ở Nam Ấn (hiện nay là tiểu bang Tamil Nadu). Ngài Ācariya Buddhadatta và Ngài Ācariya Buddhaghosa cũng được cho là đã cư trú trong cùng một khu vực, và nhà số giải Ācariya Dhammapāla có lẽ cũng là người bản xứ trong vùng

này. Có bằng chứng cho thấy rằng trong nhiều thế kỷ, Kāñcipura đã là một trung tâm quan trọng của Phật giáo Theravādin, từ đó các tỳ kheo uyên bác đã đến Sri Lanka để nghiên cứu thêm.

Không biết chính xác Ngài Ācariya Anuruddha sống và viết những tập cẩm nang của mình vào thời gian nào. Một truyền thống tu viện cũ coi ông là đồng môn của Ngài Ācariya Buddhadatta dưới cùng một vị thầy, điều này có nghĩa là ông sống vào thế kỷ thứ năm sau Tây lịch. Theo truyền thống này, hai vị trưởng lão đã viết những cuốn sách tương ứng của họ, *Abhidhammattha Sangaha* và *Abhidhammāvatāra* như những món quà để bày tỏ lòng tri ơn đối với người thầy của mình, người đã nhận xét rằng: “Buddhadatta đã chất đầy một căn phòng với đủ loại châu báu và khóa cửa lại, trong khi Anuruddha cũng chất đầy châu báu nhưng để cửa mở.”^[22] Tuy nhiên, các học giả hiện đại thì không tán thành truyền thống này và dựa trên cơ sở phong cách viết và nội dung tác phẩm của Ngài Anuruddha thì ông không thể sống sớm hơn thế kỷ thứ tám sau Tây lịch, có lẽ nhiều hơn là giữa thế kỷ thứ mười và đầu thế kỷ thứ mười hai sau Tây lịch.^[23]

Trong lời kết của cuốn *Abhidhammattha Sangaha*, Ngài Ācariya Anuruddha nói rằng ông đã viết cuốn cẩm nang tại Tu viện Mūlasoma, nơi mà tất cả các truyền thống chú giải đều ở Sri Lanka. Có vài cách để dung hòa sự thật này với những câu kệ kết thúc của *Paramattha-vinicchaya*, trong đó nói rằng ông sinh ra ở Kāñcipura. Một giả thuyết cho rằng ông là người gốc Sri Lanka và từng sống ở Kāñcipura (tuy nhiên, điều này bỏ qua tuyên bố của ông rằng ông sinh ra ở Kāñcipura). Vẫn còn một giả thuyết thứ ba, do Thượng tọa A. P. Buddhadatta Mahāthera đề xuất, khẳng định rằng có hai nhà sư khác nhau tên là Anuruddha, một ở Sri Lanka, là tác giả của *Abhidhammattha Sangaha*, một ở Kāñcipura, người đã viết *Paramattha-vinicchaya*.^[24]

Chú Giải của Sangaha

Vì sự ngắn gọn tốt độ của nó nên không thể dễ dàng hiểu được *Abhidhammattha Sangaha* (Vi Diệu Pháp Tập Yếu) nếu không có sự giải thích. Do đó, để làm sáng tỏ phần tóm tắt ngắn gọn và súc tích của triết học Vi Diệu Pháp, một số lượng lớn chú giải (*tīkā*), hoặc bình luận về nó đã được viết ra. Trên thực tế, tác phẩm này có lẽ đã kích thích nhiều chú giải hơn bất kỳ văn bản Pāli nào khác, không chỉ được viết bằng ngôn ngữ Pāli mà còn bằng tiếng Miến Điện, Sinhalese, tiếng Thái, v.v. và do đó, chúng ta tìm thấy nhiều bản chú giải của nó do các học giả Miến Điện viết bằng cả tiếng Pāli và tiếng Miến Điện. Chỉ riêng chú giải về *Sangaha* bằng tiếng Pāli thôi đã có mười chín bản, trong đó những bản sau đây là quan trọng nhất.

1. *Abhidhammatthasangaha-Tīkā*, còn được gọi là *Porāṇa-Tīkā*, “Chú Giải Cổ (xưa).” Đây là một chú giải (*tīkā*) rất nhỏ được viết ở Sri Lanka vào thế kỷ thứ mười hai sau Tây lịch bởi một trưởng lão tên là Ācariya Navavimalabuddhi.
2. *Abhidhammatthavibhāvinī-Tīkā*, hay ngắn gọn là *Vibhāvinī*, được viết bởi Ngài Ācariya Sumangalasāmi, học trò của trưởng lão lỗi lạc Sāriputta Mahāsāmi người Sri Lanka, cũng vào thế kỷ mười hai. Bản chú giải (*tīkā*) này nhanh chóng thay thế Chú Giải Cổ và thường được coi là tác phẩm chú giải sâu sắc và đáng tin cậy nhất về Vi Diệu Pháp Tập Yếu (*Abhidhammattha Sangaha*). Ở Myanmar, tác phẩm này được gọi là *tīkā-gyaw*, “Chú Giải Nổi Tiếng”. Tác giả rất được kính trọng vì sự uyên bác và thông thạo Vi Diệu Pháp. Ông chủ yếu dựa vào các tác phẩm cũ hơn như *Abhidhamma-Anuṭīkā* và *Visuddhimagga-Mahāṭīkā* (còn được gọi là *Paramatthamañjūsā*). Mặc dù Ngài Ledi Sayādaw (xem bên dưới) đã chỉ trích *Vibhāvinī* rất nhiều trong bài bình luận về *Sangaha* của ông, nhưng sự phổ biến của nó không hề giảm đi mà thực sự còn tăng lên, và một số học giả Miến Điện đã đứng lên bảo vệ nó trước những lời chỉ trích của Ngài Ledi Sayādaw.

3. *Sankhepa-vañṇanā*, được viết vào thế kỷ 16 sau Tây lịch bởi Bhadanta Saddhamma Jotipāla, còn được gọi là Chapada Mahāthera, một nhà sư người Miến Điện đã đến thăm Sri Lanka dưới triều đại Parākramabāhu VI của Kotte (thế kỷ 15 sau Tây lịch).^[25]
4. *Paramatthadīpanī-Ṭīkā*, “Sự sáng tỏ về ý nghĩa tối hậu” (tựa tiếng Anh là “The Elucidation of the Ultimate Meaning”) bởi Ngài Ledi Sayādaw. Ngài Ledi Sayādaw của Myanmar (1846-1923) là một trong những tu sĩ học giả và thiền sư vĩ đại nhất của truyền thống Theravādin trong thời gian gần đây. Ông là tác giả của hơn 70 đầu sách cẩm nang về nhiều khía cạnh khác nhau của Phật giáo Theravādin, bao gồm triết học, đạo đức, hành thiền và văn phạm Pāli. Bản chú giải (*ṭīkā*) của ông đã gây chấn động trong lĩnh vực nghiên cứu Vi Diệu Pháp vì ông đã chỉ ra 325 chỗ trong bộ *Vibhāvinī-Ṭīkā* quý giá mà ông cho rằng đã xảy ra sai sót và diễn giải sai, mặc dù những lời chỉ trích của ông cũng gây ra phản ứng để bảo vệ tác phẩm cũ hơn.
5. *Ankura-Ṭīkā* của Vimala Sayādaw. Bản chú giải (*ṭīkā*) này được viết mười lăm năm sau khi xuất bản cuốn *Paramatthadīpanī* và ủng hộ những quan điểm được chấp nhận rộng rãi của cuốn *Vibhāvinī* chống lại những lời chỉ trích của Ngài Ledi Sayādaw.
6. *Navanīta-Ṭīkā* của một học giả người Ấn Độ tên là Dhammānanda Kosambi, nó được xuất bản lần đầu bằng ký tự *devanāgarī* vào năm 1923. Tựa đề của tác phẩm này có nghĩa đen là “The Butter Commentary” (“Chú Giải Bơ”) và được gọi như vậy có lẽ vì nó giải thích *Sangaha* một cách trôi chảy và đơn giản, tránh những tranh cãi mang tính triết học.

Sơ lược về Sangaha

Abhidhammattha Sangaha bao gồm chín chương, bắt đầu bằng cách liệt kê bốn phạm trù tối hậu (bốn pháp chân đế), đó là: (1) tâm (*citta*); (2) tâm sở (*cetasika*); (3) sắc pháp (*rūpa*) và (4) Niết Bàn (*Nibbāna*). Phân tích chi tiết về những điều này là

dự án được đặt ra cho sáu chương đầu tiên. Chương 1 là Bản Tóm Tắt Các Tâm, trong đó định nghĩa và phân loại 89 và 121 tâm, hay các loại thức. Về phạm vi, chương đầu tiên này đề cập cùng phạm trù với chương Tâm sanh (*Cittupādaḅaṅḁam*) của Bộ Pháp Tụ (*Dhammasaṅḁaṅī*) nhưng khác nhau về cách tiếp cận. Tác phẩm kinh điển bắt đầu bằng việc phân tích mẫu đề tam đầu tiên trong những mẫu đề chính yếu (*mātikā*) và do đó, bước đầu phân loại tâm trên cơ sở ba phẩm chất đạo đức là thiện, bất thiện và duy tác; sau đó, trong các phạm trù đó, nó chia nhỏ tâm trên cơ sở cõi (giới) thành các phạm trù dục giới, sắc giới, vô sắc giới và siêu thế. Mặt khác, *Saṅḁa* không bị ràng buộc vào những mẫu đề chính yếu (*mātikā*), trước tiên phân chia tâm trên cơ sở cõi (giới) và sau đó chia nhỏ nó trên cơ sở phẩm chất đạo đức.

Chương thứ hai, Bản Tóm Tắt Các Tâm Sở, trước tiên liệt kê 52 sở hữu tâm (*cetasika*), hay các tâm sở đồng hành, được chia thành bốn loại: (1) phổ quát, (2) biệt cảnh, (3) bất thiện và (4) tịnh hảo. Sau đó, các yếu tố được khảo sát bằng hai phương pháp bổ sung: thứ nhất là phương pháp kết hợp (*sampayogaṅaya*), lấy các tâm sở làm đơn vị điều tra và gọi ra các loại tâm mà chúng được kết hợp riêng lẻ, và thứ hai là phương pháp bao hàm hay tổng hợp (*saṅḁaṅaya*), lấy các loại tâm làm đơn vị điều tra và gọi ra các tâm sở hợp thành sự cấu tạo của mỗi loại. Chương này một lần nữa chủ yếu dựa vào chương đầu tiên của Bộ Pháp Tụ (*Dhammasaṅḁaṅī*).

Chương thứ ba, có tên là Bản Tóm Tắt Linh Tinh, phân loại tâm và tâm sở của chúng theo sáu loại: (1) nhân (*hetu*), (2) thọ (*vedanā*), (3) chức năng (*kiṅca*), (4) cửa/ căn (*dvāra*), (5) đối tượng (*āraṅḁaṅa*), và (6) vật (*vatthu*).

Ba chương đầu chủ yếu liên quan đến cấu trúc của tâm, cả bên trong và liên quan đến các biến số bên ngoài. Ngược lại, hai chương tiếp theo đề cập đến cơ năng tức là các phương thức xảy ra của tâm. Theo Vi Diệu Pháp, tâm xảy ra trong hai phương thức riêng biệt nhưng đan xen lẫn nhau - là tiến trình chủ động và là dòng chảy thụ động. Chương 4 khám phá bản

chất của “lộ trình tâm”, Chương 5 là dòng chảy thụ động “nằm ngoài lộ trình”, mở đầu bằng một khảo sát về vũ trụ quan Phật giáo truyền thống. Phần trình bày ở đây phần lớn dựa trên các Chú Giải Vi Diệu Pháp. Chương 6, Bản Tóm Tắt Sắc Pháp, chuyển từ danh pháp sang sắc pháp. Chủ yếu dựa trên chương thứ hai của Bộ Pháp Tụ (*Dhammasaṅgāṇī*), nó liệt kê các loại hiện tượng vật chất, phân loại chúng theo nhiều cách khác nhau và giải thích các phương thức hình thành của chúng. Đồng thời giới thiệu tóm lược về các nhóm cấu tạo sắc (sắc khối) (*rūpakalāpa*) mà nó đề cập chi tiết và mô tả sự sinh khởi của các lộ trình sắc trong các cõi giới khác nhau.

Chương này kết thúc với một phần ngắn về yếu tố thứ tư, Niết Bàn (*Nibbāna*), pháp vô vi (*asaṅkhata*) duy nhất trong hệ thống.

Với chương thứ sáu, Ngài Ācariya Anuruddha đã hoàn thành phần trình bày phân tích của mình về bốn phạm trù tối hậu, nhưng vẫn còn một số chủ đề quan trọng cần được giải thích để đưa ra một bức tranh hoàn chỉnh về Vi Diệu Pháp. Chúng được đề cập trong ba chương cuối cùng. Chương 7, Bản Tóm Tắt Các Phạm Trù, sắp xếp các phạm trù cơ bản thành nhiều hệ thống phân loại khác nhau theo bốn tiêu đề lớn: (1) bản tóm tắt các loại phiền não; (2) bản tóm tắt các danh mục hỗn hợp, bao gồm các mục có phẩm chất đạo đức khác nhau; (3) bản tóm tắt các điều kiện cần thiết của sự giác ngộ và (4) bản tóm tắt tổng quát, một cuộc khảo sát toàn diện về nhận thức luận Vi Diệu Pháp. Chương này chủ yếu dựa vào Bộ Phân Tích (*Vibhaṅga*) và trong chừng mực nào đó cũng dựa vào Bộ Pháp Tụ (*Dhammasaṅgāṇī*).

Chương 8, Bản Tóm Tắt Duyên Hệ, được giới thiệu để bao hàm giáo lý Vi Diệu Pháp về tính tương quan của các hiện tượng vật chất và tinh thần, do đó bổ sung cho cách xử lý phân tích các phạm trù tối hậu bằng cách xử lý tổng hợp, vạch trần các mối tương quan thuận chức năng của chúng. Phần giải thích trình bày tóm tắt hai cách tiếp cận luân phiên nhau đối với tính nhân duyên được tìm thấy trong Kinh điển Pāli. Một là phương

pháp Duyên Khởi (*paṭicca-samuppāda*), nổi bật trong Kinh và được phân tích từ cả hai góc độ Kinh (Suttanta) và Luận (Abhidhamma) trong Bộ Phân Tích (*Vibhanga*) (VI). Phương pháp này xem xét tính nhân duyên theo khuôn mẫu nhân-quả vốn duy trì sự ràng buộc trong dòng sinh tử luân hồi (*samsāra*). Hai là phương pháp Duyên Hệ (*Paṭṭhāna*) với 24 mối quan hệ có điều kiện. Chương này kết thúc bằng một giải thích ngắn gọn về các khái niệm quy ước (*paññatti*) bằng cách trích xuất từ Bộ Nhân Chế Định (*Puggalapaññatti*), ít nhất là theo hàm ý.

Chương thứ chín và cũng là chương cuối cùng của *Sangaha* không liên quan đến lý thuyết mà liên quan đến thực hành. Đây là Bản Tóm Tắt Các Đề Mục Hành Thiền (*kammaṭṭhāna*). Chương này có chức năng như một dạng tóm tắt của Thanh Tịnh Đạo (*Visuddhimagga*). Nó khảo sát một cách ngắn gọn tất cả các phương pháp hành thiền được giải thích thấu đáo trong tác phẩm sau này và đưa ra những tường thuật cô đọng về các giai đoạn tiến bộ trong cả hai hệ thống thiền định và thiền tuệ. Giống như kiệt tác mà nó tóm tắt, nó kết thúc bằng sự tường thuật về bốn hạng người giác ngộ và sự thành tựu quả và sự chấm dứt phiền não. Sự sắp xếp này của *Abhidhammattha Sangaha* có lẽ dùng để nhấn mạnh mục đích giải thoát tối hậu của Vi Diệu Pháp (Abhidhamma). Tất cả những phân tích lý thuyết về danh pháp và sắc pháp cuối cùng đều quy tụ về việc hành thiền và sự thực hành đạt đến tột đỉnh qua việc chứng đạt mục tiêu tối thượng của Phật giáo, tức là giải thoát tâm khỏi mọi sự dính mắc.

“Này các Tỷ kheo, mục đích của đời sống phạm hạnh không phải là để đạt được lợi ích vật chất, cũng không phải để giành được sự tôn kính, cũng không phải để đạt đến giới hạnh cao nhất, cũng không phải để có khả năng định tâm cao nhất. Này các Tỷ-kheo, cứu cánh tối hậu của đời sống phạm hạnh là tâm giải thoát bất động. Đây là bản chất. Đây là mục tiêu.”

CHƯƠNG 1

Bảng Tóm Tắt Các Tâm (Cittasangahavibhāga)
Namo tassa Bhagavato Arahato Sammāsambuddhassa
Kính đảnh lễ Đức Thế Tôn, Đức A-la-hán, Đức Chánh Đẳng
Chánh Giác

§1. Kệ tán dương (thutivacana)

Sammāsambuddham atulam

Sasaddhammagañuttamam

Abhivādiya bhāsissam

Abhidhammatthasangaham.

Sau khi cung kính đảnh lễ Đấng Toàn Giác, Đấng Vô Song, cùng với Giáo lý Cao thượng và Tăng đoàn Cao quý, tôi sẽ trùng tụng cảm nang Vi Diệu Pháp Tập Yếu - một bản tóm tắt những điều có trong Vi Diệu Pháp.

Hướng dẫn §1

Sau khi cung kính đảnh lễ (abhivādiya): Theo truyền thống Phật giáo Pāli, những người giải thích Pháp trước khi bắt đầu bài giải thích của họ bằng một bài kệ kính lễ Tam Bảo - Phật, Pháp và Tăng - Nơi nương tựa tối thượng cho tất cả những người tâm cầu tri giác không bị bóp méo về thực tại, đây được xem là một thông lệ. Vì vậy, theo thông lệ này, với lòng tín tâm sâu sắc, tác giả là Ngài Ācariya Anuruddha đã mở đầu bộ luận của mình bằng một bài kệ tán dương, trong đó ông bày tỏ lòng tôn kính đối với Tam Bảo. Một ý nghĩ tôn kính hướng đến một đối tượng xứng đáng là một thiện nghiệp tạo ra công đức (*puñña*) trong dòng tâm thức của người phát sinh một ý nghĩ như vậy. Khi sự tôn kính này hướng đến những đối tượng tôn kính xứng đáng nhất - Tam Bảo - thì công đức được tạo ra là vô lượng và mạnh mẽ. Công đức như vậy được tích lũy trong tâm có năng lực xua đuổi những chướng ngại để thành tựu đời sống phạm hạnh và hỗ trợ cho người đó hoàn thành viên mãn những ước nguyện. Hơn nữa, đối với một đệ tử của Đức Phật, việc viết một cuốn sách về Giáo Pháp là một cơ hội quý giá để phát triển trí tuệ Ba-la-mật (*paññāpāramī*). Do vậy, khi bắt đầu công việc của mình, tác giả đã bày tỏ niềm vui sướng khi có được cơ hội như vậy bằng những lời ngợi ca đầy hoan hỷ.

Đức Chánh Đẳng Chánh Giác (sammāsambuddha): Đức Phật được gọi là “Đấng Toàn Giác” bởi vì Ngài là bậc đã tự mình hoàn toàn thấu hiểu bản chất tối hậu của mọi hiện tượng cả về đặc tính riêng và

đặc tính chung của chúng. Thuật ngữ này ám chỉ trí tuệ trực tiếp về mọi thực tại đạt được mà không cần sự giúp đỡ của một vị thầy. Đức Phật còn được gọi là “Đấng Vô Song” (*atula*) bởi vì những ân đức và phẩm hạnh của Ngài không một chúng sinh nào so bì được. Mặc dù tất cả chư vị A-la-hán đều sở hữu những phẩm chất nổi bật về giới (*sīla*), định (*samādhī*) và tuệ (*paññā*) đủ để dẫn đến giải thoát (*vimokkha*), nhưng không ai sở hữu vô số và vô lượng đức hạnh mà một Đức Chánh Đẳng Chánh Giác sở hữu vẹn toàn như thập Trí lực của Như Lai (*Trung Bộ Kinh 12*), bốn pháp vô sở úy (*Trung Bộ Kinh - Majjhima Nikāya 12*), thành tựu đại bi (*Phân Tích Đạo - Paṭisambhidāmagga I, 126*), và nhất thiết trí vô ngại (*Phân Tích Đạo - Paṭisambhidāmagga I, 131*). Do đó, Đức Phật không có đồng đẳng giữa tất cả chúng sinh. Như có nói: “Một người, này các Tỳ-kheo, khi xuất hiện ở đời, là xuất hiện một người không hai, không có đồng bạn, không có so sánh, không có tương tự, không có đối phần, không có người ngang hàng, không có đặt ngang hàng, bậc tối thượng giữa các loài hai chân.” (*Tăng Chi Bộ Kinh 1:13/i, 22*).

Giáo Pháp Cao Thượng (*saddhamma*): Giáo Pháp, hay Dhamma, biểu thị ba khía cạnh của pháp học (*pariyatti*), pháp hành (*patipatti*) và pháp thành (*paṭivedha*). “Pháp học” là nghiên cứu Tam Tạng Kinh Điển, là những bộ kinh ghi lại những lời dạy của Đức Phật, bao gồm ba bộ là Tạng Luật, Tạng Kinh và Tạng Vi Diệu Pháp. “Pháp hành” là sự rèn luyện Tam Học - giới (*sīla*), định (*samādhī*) và tuệ (*paññā*). “Pháp thành” là sự thâm nhập các con đường siêu thế và chứng đắc các thánh quả. Mỗi cái trong số này là nền tảng cho cái tiếp theo, vì pháp học cung cấp những hướng dẫn để thực hành và thực hành mang lại bước đột phá cho sự chứng ngộ. Giáo lý được gọi là “cao cả” theo nghĩa “chân thật” và “tốt đẹp”, bởi vì khi được áp dụng theo chỉ dẫn của Đức Phật, nó chắc chắn dẫn đến chúng đạt Niết Bàn, chân lý tối thượng và tốt đẹp nhất.

Và Tăng đoàn (*gaṇuttama*): Từ *gaṇa*, có nghĩa là “đoàn thể” hoặc “nhóm”, được sử dụng ở đây như là từ đồng nghĩa của Tăng đoàn (*Sangha*). Có hai loại Tăng đoàn: Phạm tăng (*sammutisangha*) tức Tăng đoàn Tỳ kheo và Tỳ kheo ni, chư vị tu sĩ và tu nữ đã thọ giới cụ túc; và Thánh Tăng hay Tăng đoàn của các bậc Thánh nhân (*ariyasangha*),

được nhắc đến trong bài kệ kính lễ “Các Bậc Thánh”. Tầng đoàn cao quý là cộng đồng cao quý hoặc thánh thiện của những đệ tử đã thành tựu pháp của Đức Phật - nghĩa là bốn cặp người đã đạt đến cảnh giới cao quý của Thánh nhân, được phân biệt thành tám chúng tùy theo việc họ đã chứng đạo (*magga*) hoặc quả (*phala*) Nhập Lưu (*Sotāpatti*), Nhất Lai (*Sakadāgāmi*), Bất Lai (*Anāgāmi*), và A-la-hán (*Arahatta*).

Tôi sẽ tụng đọc Vi Diệu Pháp Tập Yếu (*abhidhammatthasangaha*): Tựa đề *Abhidhammattha Sangaha* của tác phẩm có nghĩa đen là “bản tóm tắt những điều chứa đựng trong Vi Diệu Pháp” nghĩa là những lời giảng dạy giáo pháp (*dhamma*) “uyên thâm hơn” hay “phân biệt” (*abhi*) của Đức Phật được lưu truyền trong Tạng Vi Diệu Pháp (*Abhidhamma Piṭaka*). Tuyên bố của tác giả “Tôi sẽ tụng đọc” (*bhāsissam*) nhắc nhở chúng ta rằng bản văn được dùng để tụng đọc và học thuộc lòng để nó luôn có sẵn trong tâm chúng ta như một công cụ để phân tích thực tại.

§2. Bốn Pháp Chân Đế (*Catudhā Paramattha*)

Tattha vutt'ābhidhammatthā

Catudhā paramatthato

Cittam cetasikam rūpaṃ

Nibbānam iti sabbathā.

Từ góc nhìn Chân Đế, những điều chứa đựng trong Vi Diệu Pháp được làm sáng tỏ qua bốn khía cạnh: (1) tâm (*citta*), (2) tâm sở (*cetasika*), (3) sắc pháp (*rūpa*) và (4) Niết Bàn (*Nibbāna*).

Hướng dẫn §2

Từ góc nhìn Chân Đế (*paramatthato*): Theo triết học Vi Diệu Pháp, có hai loại thực tại - (1) Tục đế/ quy ước (*sammuti*) và (2) Chân đế/ tối hậu (*paramattha*). Thực tại quy ước là sự đối chiếu của những tư tưởng khái niệm thông thường (*paññatti*) và những phương thức diễn đạt quy ước (*voḥāra-desanā*). Chúng bao gồm những thực thể như sinh vật sống, con người, đàn ông, đàn bà, động vật và những vật thể bền bỉ có vẻ ổn định cấu thành nên bức tranh thế giới chưa được phân tích của chúng ta. Triết học Vi Diệu Pháp khẳng định rằng những khái niệm này không có giá trị tối hậu vì những đối tượng mà chúng biểu thị không tồn tại theo đúng nghĩa của chúng là những thực tại không thể rút gọn. Phương thức tồn tại của chúng là khái niệm, không thực tế. Chúng là sản

phẩm của sự kiến tạo tinh thần (*parikkappanā*) chứ không phải là những thực tại hiện hữu nhờ bản chất tự nhiên của chúng.

Ngược lại, thực tại tối hậu (pháp chân đế) là những sự vật tồn tại do bản chất nội tại của chính chúng (*sabhāva*). Đây là các pháp: những thành phần cuối cùng, không thể rút gọn của sự tồn tại, những thực thể tối hậu là kết quả của việc phân tích sự tồn tại được thực hiện một cách chính xác. Những sự tồn tại như vậy thừa nhận tính chất không thể rút gọn thêm nữa, chính bản thân chúng là những điều khoản phân tích cuối cùng, những thành phần thực sự của những kinh nghiệm đa dạng khác nhau. Do đó, từ *paramattha* được áp dụng cho chúng, bắt nguồn từ *parama* = “tối thượng, cao nhất, cuối cùng” và *attha* = “thực tại, sự vật”.

Những thực tại tối hậu (các pháp chân đế) có tính đặc trưng không chỉ từ quan điểm bản thể luận như sự tồn tại tối hậu mà còn từ quan điểm nhận thức luận như những đối tượng tối hậu của tri kiến đúng đắn. Như người ta chiết xuất dầu từ hạt mè, cũng vậy người ta có thể rút ra những thực tại tối hậu từ những thực tại quy ước. Ví dụ: “hiện hữu”, “đàn ông” và “đàn bà” là những khái niệm gợi ý rằng những sự vật mà chúng biểu thị sở hữu sự thống nhất tối thượng không thể quy giản. Tuy nhiên, khi chúng ta khảo sát những điều này một cách khôn ngoan bằng các công cụ phân tích của Vi Diệu Pháp, chúng ta thấy rằng chúng không có tính tối hậu được ngụ ý bởi các khái niệm, mà chỉ là một thực tại quy ước như một tập hợp của các yếu tố vô thường, của các lộ trình tâm và lộ trình sắc. Do đó, bằng cách khảo sát các thực tại quy ước bằng trí tuệ, cuối cùng chúng ta sẽ thấu đạt những thực tại khách quan nằm đằng sau các cấu trúc khái niệm của mình. Chính những thực tại khách quan này - các pháp duy trì bản chất nội tại của chúng một cách độc lập với những chức năng kiến tạo của tâm - tạo thành những thực tại tối hậu (Chân đế) của Vi Diệu Pháp.

Mặc dù những thực tại tối hậu tồn tại như bản chất cụ thể của sự vật, nhưng chúng vi tế và sâu sắc đến mức một người bình thường nếu thiếu sự rèn luyện sẽ không thể nhận thức được. Một người như vậy không thể thấy được các thực tại tối hậu bởi vì tâm của người đó bị che mờ bởi các khái niệm vốn định hình thực tại thành những hình tượng được xác định theo quy ước. Chỉ nhờ vào lối hành động khôn ngoan

hoặc sự hướng tâm sáng suốt vào các sự vật (*yoniso manasikāra*), người ta mới có thể có được cái thấy vượt khỏi các khái niệm và sử dụng thực tại tối hậu làm đối tượng cho sự hiểu biết của mình. Như vậy, *paramattha* được mô tả là cái thuộc về lĩnh vực tri thức tối hậu và tối thượng. ^[26]

Tổng cộng có bốn: Trong những bài Kinh, Đức Phật thường phân tích một chúng sinh hoặc một cá nhân thành năm sự thật tối hậu, tức năm uẩn (*pañcakkhandhā*): sắc pháp (*rūpa*), thọ (*vedanā*), tưởng (*saññā*), (khuynh hướng) hành (*saṃkhāra*) và thức (*viññāṇa*). Trong giáo lý Vi Diệu Pháp, những điều tối thượng được nhóm thành bốn loại được liệt kê trong bản văn. Ba yếu tố đầu tiên - tâm (*citta*), tâm sở (*cetasika*) và sắc pháp (*rūpa*) - bao gồm tất cả các thực tại có điều kiện (tức các pháp hữu vi). Năm uẩn trong Tạng Kinh phù hợp với ba phạm trù này. Thức uẩn (*viññāṇakkhandha*) ở đây được đề cập là tâm (*citta*), từ *citta* thường được sử dụng để chỉ các loại tâm khác nhau được phân biệt bởi các tâm sở đi kèm với chúng. Trong Vi Diệu Pháp, ba uẩn ở giữa được bao gồm trong phạm trù tâm sở (*cetasika*), những trạng thái tinh thần sinh khởi cùng với tâm thực hiện các chức năng khác nhau. Triết học Vi Diệu Pháp liệt kê năm mươi hai tâm sở: thọ uẩn (*vedanākkhandha*) và tưởng (*saññākkhandha*) mỗi thứ được kể là một loại tâm sở, trong khi hành uẩn (*saṃkhārakkhandha*) trong những bài Kinh được chia nhỏ thành năm mươi tâm sở. Tất nhiên, sắc uẩn (*rūpakhandha*) đồng nhất với phạm trù sắc pháp trong Tạng Vi Diệu Pháp (Abhidhamma) mà sau này sẽ được chia thành 28 loại hiện tượng vật chất.

Ba loại thực tại hữu vi (*saṃkhata*) này được thêm vào một thực tại thứ tư là vô vi (*asaṃkhata*). Thực tại đó không bao gồm trong năm uẩn, là Niết Bàn (*Nibbāna*), trạng thái giải thoát cuối cùng (*vimutti*) khỏi khổ đau cố hữu trong vòng trầm luân sinh tử (*samsāra*). Như vậy, trong triết học Vi Diệu Pháp, có tất cả bốn pháp chân đế (bốn thực tại tối hậu) này:

1. Tâm (*citta*);
2. Tâm sở (*cetasika*);
3. Sắc pháp (*rūpa*); và
4. Niết Bàn (*Nibbāna*)

§3. Bốn loại tâm (*Catubbidha Citta*)

Tattha cittaṃ tāva catubbidham hoti: (1) kāmāvacaraṃ; (2) rūpā- vacaraṃ; (3) arūpāvacaraṃ; (4) lokuttarañ cā ti.

Trong số đó, tâm (*citta*), trước tiên có bốn loại: (1) tâm dục giới (*kāmāvacara*); (2) tâm sắc giới (*rūpāvacara*); (3) tâm vô sắc giới (*arūpāvacara*) và (4) tâm siêu thế (*lokuttara*).

Hướng dẫn §3

Tâm: Chương đầu tiên của *Vi Diệu Pháp Tập Yếu* được dành cho việc khảo sát *citta*, “thức” hay “tâm”, thực tại đầu tiên trong bốn thực tại tối hậu. Tâm được đưa vào nghiên cứu trước tiên bởi vì trọng tâm của phân tích Phật giáo về thực tại là kinh nghiệm, và tâm là yếu tố chính trong kinh nghiệm, cái tạo nên sự hiểu biết hay nhận thức về một đối tượng.

Từ Pāli *citta* bắt nguồn từ ngữ căn *citi* - “nhận thức, biết.” Các nhà chú giải định nghĩa tâm theo ba cách: là tác nhân, công cụ và hoạt động. Là tác nhân, tâm là cái nhận biết một đối tượng (*ārammaṇam cintetī ti cittaṃ*). Là công cụ, tâm là phương tiện mà các tâm sở đi kèm nhận thức đối tượng (*etena cintetī ti cittaṃ*). Là một hoạt động, bản thân tâm không là gì khác hơn là quá trình nhận biết đối tượng (*cintanamattaṃ cittaṃ*).

Định nghĩa thứ ba, xét về hoạt động đơn thuần, được coi là đầy đủ nhất trong ba định nghĩa: nghĩa là tâm (*citta*) về cơ bản là một hoạt động, hay quá trình, nhận thức hay biết một đối tượng. Nó không phải là một tác nhân hay công cụ sở hữu thực thể tự nó ngoài hoạt động nhận thức. Các định nghĩa về tác nhân và công cụ được đề xuất để bác bỏ quan điểm sai lầm của những người cho rằng bản ngã thường hằng là tác nhân và công cụ của nhận thức. Bằng các định nghĩa này, các nhà tư tưởng Phật giáo chỉ ra rằng không phải một cái tôi thực hiện hành vi nhận thức, mà là *citta*, tâm hay ý thức. Tâm này không gì khác hơn là hành động nhận thức, và hành động đó tất yếu là vô thường, được đánh dấu bằng sự sinh và diệt.

Để làm sáng tỏ bản chất của bất kỳ thực tại tối hậu (pháp chân đế) nào, các nhà chú giải Pāli đề xuất bốn phương tiện xác định mà nhờ đó nó có thể được phân định. Bốn phương tiện này là: (1) đặc tính (*lakkhana*), nghĩa là tính chất nổi bật của hiện tượng; (2) chức năng (*rasa*), nghĩa là việc nó thực hiện một nhiệm vụ cụ thể (*kiicca*) hoặc đạt

được một mục tiêu (*sampatti*); (3) biểu hiện (*paccupaṭṭhāna*), tức là cách thức nó thể hiện trong kinh nghiệm và (4) nguyên nhân gần (*padatṭhāna*), tức là điều kiện chính mà nó phụ thuộc vào.

Trong trường hợp của tâm (*citta*), đặc tính của nó là biết đối tượng (*viñāna*). Chức năng của nó là làm “người dẫn đầu” (*pubbangama*) của các tâm sở trong đó tâm chủ trì và luôn luôn đi kèm với tâm sở. Biểu hiện của nó - cách nó xuất hiện đối với trải nghiệm của hành giả - là một quá trình liên tục (*sandhāna*). Nguyên nhân gần của nó là tâm-và-vật (hay danh-và-sắc) (*nāmarūpa*), bởi vì tâm (*citta*) không thể sinh khởi một mình trong trường hợp hoàn toàn không có các tâm sở (*cetasika*) và sắc pháp (*rūpa*).

Trong khi tâm (*citta*) có một đặc tính duy nhất không thay đổi trong tất cả những biểu hiện đa dạng của nó, thì Vi Diệu Pháp phân biệt tâm thành nhiều loại khác nhau. Những loại này cũng được gọi là “*citta*,” được tính là 89 hoặc theo một phương pháp phân biệt chi tiết hơn là 121 tâm. Cái mà chúng ta thường nghĩ là tâm thực sự là một chuỗi các tâm (*citta*) hay những hành động nhất thời của tâm xảy ra liên tiếp và nhanh chóng đến mức chúng ta không thể phát hiện ra được nhiều trạng thái rời rạc khác nhau của chúng. Vi Diệu Pháp không chỉ phân biệt các loại tâm, mà quan trọng hơn, nó còn trình bày theo trình tự thành một *vũ trụ*, một tổng thể thống nhất và đan xen chặt chẽ nhau.

Để làm điều đó, một số nguyên tắc phân loại chông chéo được sử dụng. Điều đầu tiên trong số này được giới thiệu trong phần hiện tại của Vi Diệu Pháp Yếu Lược (*Abhidhammattha Sangaha*) là cõi (*bhūmi*) của tâm thức. Có bốn cõi của tâm. Có ba cõi: Dục giới, Sắc giới và Vô sắc giới và cõi thứ tư là siêu thế. Từ *avacara*, “cõi giới,” đủ định danh cho ba cõi đầu tiên, có nghĩa là “cái di chuyển bên trong hay lui tới một địa điểm cụ thể.” Nơi thường lui tới là cõi hiện hữu (cũng là *bhūmi*) được chỉ định bằng tên của cõi đó, nghĩa là cõi giác quan (cõi Dục), cõi vật chất vi tế (cõi Sắc) và cõi phi vật chất (cõi Vô sắc). Tuy nhiên, mặc dù Tam giới (Dục, Sắc và Vô sắc) có mối liên hệ đặc biệt chặt chẽ với những cõi hiện hữu tương ứng nhưng chúng không đồng nhất. Các cõi của tâm thức là những phạm trù để phân chia các loại tâm; còn các cõi hiện hữu là những cõi giới hoặc thế giới, nơi mà chúng sinh được tái sinh vào và trải qua kiếp sống của mình ở đó.

Tuy nhiên, vẫn tồn tại một mối quan hệ nhất định giữa các cõi tâm và cõi hiện hữu: một cõi tâm cụ thể bao gồm các loại tâm tiêu biểu cho cõi hiện hữu tương ứng và thường xuất hiện trên cõi hiện hữu đó bằng cách có xu hướng phát sinh *thường xuyên* nhất ở đó. Tâm của một cõi giới cụ thể không bị ràng buộc với cõi tương ứng nhưng cũng có thể phát sinh trong các cõi hiện hữu khác; chẳng hạn, các tâm sắc giới và vô sắc giới có thể sinh khởi trong cõi dục giới, và các tâm dục giới có thể sinh khởi trong các cõi sắc giới và vô sắc giới. Tuy nhiên, người ta tìm thấy một mối liên hệ ở chỗ cõi tâm *điển hình* cho cõi giới có cùng tên với nó. Hơn nữa, các tâm tạo nghiệp của bất kỳ cõi nào, những tâm tạo nghiệp có xu hướng tạo ra sự tái sinh vào cõi hiện hữu tương ứng, và nếu chúng thành công trong việc giành được cơ hội để tạo ra sự tái sinh, chúng sẽ chỉ làm như vậy trong cõi cụ thể đó mà không ở một cõi nào khác. Do đó, mối liên hệ giữa các cõi tâm và các cõi hiện hữu tương ứng là vô cùng chặt chẽ.

Tâm Dục giới (*kāmāvacaracitta*): Từ *kāma* có nghĩa là nhục dục chủ quan, tức là thèm muốn các dục lạc, và đối tượng dục lạc khách quan, tức là năm đối tượng giác quan bên ngoài - sắc, thanh, hương, vị và xúc. *Kāmabhūmi* là cõi hiện hữu của các chúng sinh Dục giới, bao gồm mười một cõi - bốn cõi khổ, cõi người và sáu cõi trời Dục giới (cõi trời). Tâm dục giới bao gồm tất cả những tâm có lĩnh vực thích hợp trong cõi dục, mặc dù chúng cũng có thể sinh khởi trong những cõi khác.

Tâm sắc giới (*rūpāvacaracitta*): Sắc giới là cõi tâm tương ứng với cõi hiện hữu sắc giới (*rūpabhūmi*), hay cõi tâm liên quan đến các trạng thái thiền định được gọi là “*rūpajjhāna*”. Bất kỳ tâm nào chủ yếu di chuyển trong cõi này được hiểu là thuộc về cõi sắc giới. Các cõi tâm thiền sắc giới (*rūpajjhāna*) được gọi như vậy vì chúng thường đạt được trong thiền bằng cách tập trung vào một đối tượng vật chất (*rūpa*), có thể là một dụng cụ như *kasiṇa* đất, v.v. (xem Chương 9, §6) hoặc các thân phần trên cơ thể mình v.v... Các tầng thiền được phát triển dựa trên nền tảng của những đề mục cụ thể như vậy. Các trạng thái cao siêu của tâm thức đạt được trên cơ sở của các đối tượng như vậy được gọi là “*rūpāvacaracitta*”, “tâm của cõi sắc giới.”

Tâm vô sắc giới (*arūpāvacaracitta*): Cõi vô sắc giới là cõi tâm thức tương ứng với cõi hiện hữu vô sắc giới (*arūpabhūmi*), hay cõi ý thức liên quan đến các tầng thiên phi vật chất - *arūpajjhāna*. Bất kỳ tâm nào chủ yếu di chuyển trong cõi này được hiểu là thuộc về cõi vô sắc giới. Khi một người hành thiền chứng đắc các trạng thái thiền nằm ngoài những tầng thiên sắc giới (*rūpajjhāna*), họ phải loại bỏ tất cả các đối tượng liên quan đến vật chất và tập trung vào một số đối tượng phi vật chất, chẳng hạn như sự vô tận của hư không, v.v. Các trạng thái tâm thức cao siêu đạt được trên cơ sở của những đối tượng như vậy được gọi là “*arūpāvacaracitta*” hay “tâm vô sắc giới.”

Tâm siêu thế (*lokuttaracitta*): Từ *lokuttara*, “siêu thế”, bắt nguồn từ chữ *loka* = “thế giới” và *uttara* = “vượt lên, siêu việt.” Khái niệm “*thế giới*” có ba phần: thế giới của chúng sinh (*sattaloka*), thế giới vật chất (*okāsaloka*) và thế giới của các hành (*saṃkhāraloka*), tức là tổng thể của các hiện tượng có điều kiện, cả về vật chất lẫn tinh thần. Khái niệm thế giới liên quan ở đây là thế giới của các hành, nghĩa là tất cả các hiện tượng thế tục bao gồm trong ngũ thủ uẩn (năm tập hợp dính mắc). Cái vượt lên trên thế giới của những sự vật có điều kiện là yếu tố vô vi, tức Niết Bàn (*Nibbāna*) và những loại tâm trực tiếp hoàn thành việc chứng ngộ Niết Bàn được gọi là “*lokuttaracitta*”, “tâm siêu thế”. Ba loại còn lại được gọi riêng biệt là “*lokiyacitta*”, “tâm hiệp thế”.



Như vậy, chúng ta thấy rằng tâm có thể được phân loại theo cõi thành bốn phần lớn: tâm dục giới, tâm sắc giới, tâm vô sắc giới và tâm siêu thế. Ngoài việc phân theo cõi thì tâm cũng có thể được phân loại trên cơ sở các nguyên tắc khác. Một nguyên tắc phân loại đóng vai trò quan trọng trong triết học Vi Diệu Pháp là “loại” hay “bản chất” (*jāti*).

Về bản chất của nó, tâm chia thành bốn loại: tâm bất thiện, tâm thiện, tâm quả và tâm duy tác. Tâm bất thiện (*akusalacitta*) là tâm đi kèm với một trong ba nhân bất thiện - tham (*lobha*), sân (*dosa*) và si (*moha*). Tâm như vậy được gọi là “bất thiện” bởi vì nó không lành mạnh về mặt tinh thần, đáng chê trách về mặt đạo đức và tạo ra quả khổ. Tâm thiện (*kusalacitta*) là tâm đi kèm với gốc thiện - vô tham (*alobha*) hay bố thí (*dāna*), vô sân (*adosa*) hay tâm từ (*mettā*) và vô si (*amoha*) hay trí

tuệ (*paññā*). Tâm như vậy là lành mạnh về mặt tinh thần, không bị chê trách về mặt đạo đức và tạo ra những kết quả tốt đẹp.

Cả hai tâm thiện và bất thiện đều tạo thành nghiệp (*kamma*), tức hành động có chủ ý. Những tâm (*cittas*) hay những trạng thái tâm sinh khởi do nghiệp chín muồi được gọi là “quả” (*vipāka*). Những tâm này tạo thành loại tâm thứ ba khác biệt với hai loại trước, loại tâm này bao gồm cả kết quả của nghiệp thiện và nghiệp bất thiện. Nên hiểu rằng cả nghiệp và quả của nó đều thuần túy là tinh thần. Nghiệp là hoạt động cố ý kết hợp với tâm thiện hoặc bất thiện; kết quả của nó là các tâm khác kinh nghiệm sự chín muồi của nghiệp.

Loại tâm thứ tư, theo sự phân chia theo bản chất được gọi trong tiếng Pāli là “*kiriya*” hay “*kriyā*,” được dịch ra trong tiếng Anh là “functional” và Việt dịch là tâm “duy tác”. Loại tâm này không phải là nghiệp cũng không phải là quả của nghiệp. Nó liên quan đến hoạt động, tuy nhiên hoạt động này không phải do nghiệp quyết định và do đó không có khả năng tạo ra quả. Tâm quả và tâm duy tác không thiện cũng không bất thiện. Thay vào đó, chúng được phân loại là không xác định/vô ký (*abyākata*), nghĩa là tâm không thể xác định được theo sự phân đôi của thiện và bất thiện.

Tâm dục giới (*kāmāvacaracittāni*) —

54

Tâm bất thiện (*akusalacittāni*) — 12

§4. Tâm gốc tham (*lobhamūlacittāni*) — 8

Trong số đó, tâm nào liên quan đến cõi Dục giới?

1. Tâm tham thọ hỷ hợp tà vô trợ (*Somanassasahagatam diṭṭhigatasampayuttam asaṃkhārikam*)
2. Tâm tham thọ hỷ hợp tà hữu trợ (*Somanassasahagatam diṭṭhigatasampayuttam sasāṃkhārikam*)
3. Tâm tham thọ hỷ ly tà vô trợ (*Somanassasahagatam diṭṭhigatavippayuttam asaṃkhārikam*)
4. Tâm tham thọ hỷ ly tà hữu trợ (*Somanassasahagatam diṭṭhigatavippayuttam sasāṃkhārikam*)
5. Tâm tham thọ xả hợp tà vô trợ (*Upekkhāsahagatam diṭṭhigatasampayuttam asaṃkhārikam*)

6. Tâm tham thọ xả hợp tà hữu trợ (*Upekkhāsahagatāṃ diṭṭhigatasampayuttāṃ sasāṃkhārikāṃ*)
7. Tâm tham thọ xả ly tà vô trợ (*Upekkhāsahagatāṃ diṭṭhigatavippayuttāṃ asāṃkhārikāṃ*)
8. Tâm tham thọ xả ly tà hữu trợ (*Upekkhāsahagatāṃ diṭṭhigatavippayuttāṃ sasāṃkhārikāṃ*)

Hướng dẫn §4

Tâm bất thiện: Khi phân tích tâm bất thiện, Vi Diệu Pháp trước tiên phân loại nó theo gốc rễ nổi bật nhất của nó (*mūla, hetu*) là tham (*lobha*), sân (*dosa*), hay si (*moha*). Theo Vi Diệu Pháp, tham và sân mang tính loại trừ lẫn nhau, nghĩa rằng chúng không thể cùng tồn tại trong cùng một tâm. Như vậy, những trạng thái tâm mà trong đó tham là gốc chính yếu được gọi là “tâm gốc tham”, trong đó có tám tâm được liệt kê. Những trạng thái tâm mà sân hận là gốc rễ chính được gọi là “tâm gốc sân” trong đó có hai trạng thái được liệt kê. Gốc bất thiện thứ ba là si, hiện diện trong mọi trạng thái tâm bất thiện. Như vậy, trong những tâm gốc tham và trong những tâm gốc sân, si cũng được tìm thấy như một gốc rễ tiềm ẩn. Tuy nhiên, có những loại tâm trong đó si khởi lên mà không kèm theo tham hay sân. Những tâm này - số lượng là hai - được gọi là “tâm liên quan đến si mê tuyệt đối” hay “tâm gốc si.”

Tâm gốc tham (*lobhamūlacittāni*): Vi Diệu Pháp bắt đầu phân tích ba loại tâm bất thiện bằng cách phân biệt các tâm gốc tham (*lobha*), vì tham luôn được nhắc đến đầu tiên trong số các gốc bất thiện. Từ *lobha* trong tiếng Pāli bao gồm tất cả các loại tham khác nhau, từ đam mê mãnh liệt, hay tính tham lam, cho đến sự thích thú và dính mắc vi tế. Tâm gốc tham được chia thành tám loại trên cơ sở ba nguyên tắc phân đôi. Một là thọ đi kèm (*vedanā*), dù là hỷ hay xả; thứ hai là có hay không có tà kiến; thứ ba là xem xét liệu tâm được thúc đẩy hay không được thúc đẩy. Từ sự hoán vị của ba sự phân biệt này, có được tám loại tâm.

Đi kèm thọ hỷ (*somanassasahagata*): Từ *somanassa*, “thọ hỷ”, bắt nguồn từ *su-* = “dễ chịu” + *manas-* = “tâm” nên theo nghĩa đen, nó có nghĩa là một trạng thái tâm dễ chịu. *Somanassa* là một loại cảm thọ, cụ thể là cảm thọ dễ chịu. Tất cả tâm đều đi kèm với một số cảm thọ, cảm thọ này có thể thuộc về thể chất hoặc tinh thần, dễ chịu, khó chịu hoặc

trung tính. *Somanassa* là một cảm giác thuộc về tinh thần hơn là thể chất (cơ thể), và dễ chịu hơn là khó chịu hoặc trung tính. Cảm thọ này “đi kèm” (*sahagata*) loại tâm này ở chỗ nó hòa quyện chặt chẽ với tâm, giống như khi nước của hai con sông gặp nhau, chúng hòa vào nhau và không thể phân biệt được.

Vi Diệu Pháp mô tả bốn tâm bắt nguồn từ gốc tham (*lobha*) và đi kèm với thọ hỷ (*somanassa*). Bốn tâm khác trong sự phân chia này đi kèm với thọ xả (*upekkhāsahagata*). Từ *upekkhā* thường được sử dụng trong các bản văn Pāli để biểu thị phẩm chất tinh thần cao thượng của sự bình đẳng hay tính không thiên vị, trạng thái tâm không thể bị ảnh hưởng bởi sự thiên lệch và sở thích. Tuy nhiên, ở đây, từ này được dùng đơn giản để chỉ cảm giác trung tính, một cảm giác tinh thần không nghiêng về phía vui hay buồn. Ngược lại với những cảm giác dễ chịu và khó chịu, trải nghiệm một đối tượng theo những cách hoàn toàn trái ngược nhau thì *upekkhā* trải nghiệm đối tượng một cách trung lập. Do đó, *upekkhā*, hay “cảm giác trung dung” còn được gọi là “*adukkhamasukhā vedanā*”, “cảm giác không khó chịu cũng không dễ chịu.”

Liên kết với tà kiến (*diṭṭhigatasampayutta*): khi đã chia tâm tham thành hai loại dựa trên cơ sở của cảm thọ - hỷ hoặc xả, cùng một tâm lại được chia trên cơ sở mối quan hệ của nó với tà kiến. Từ *diṭṭhi* có nghĩa là “quan điểm”, nếu nó không được xác định bằng tiền tố *sammā* “chánh” thì nó thường nhắc đến là tà kiến (*micchā diṭṭhi*)^[27]. Quan điểm đi kèm với tâm gốc tham như một xác tín, niềm tin, quan điểm, hay sự hợp lý hóa. Quan điểm có thể củng cố sự gắn bó mà từ đó ý thức nảy sinh bằng cách cung cấp cho nó một sự biện minh hợp lý, hoặc bản thân tà kiến có thể là một đối tượng của sự gắn bó theo đúng nghĩa của nó. Tà kiến có liên quan đến tất cả bốn loại tâm - hai tâm đi kèm với thọ hỷ và hai tâm đi kèm với thọ xả. Bốn tâm còn lại không liên kết với tà kiến (*diṭṭhigatavippayutta*), trong đó tham hoạt động trong bốn tâm đó mà không có bất kỳ sự biện minh đi kèm nào được cung cấp bởi tà kiến.

Không cần thúc giục/ Vô trợ (*asamkhārika*): Nguyên tắc phân biệt thứ ba của tâm gốc tham (*lobha*) là sự hiện diện hay vắng mặt của sự thúc giục. Bản thân từ *samkhāra* có nhiều nghĩa, nhưng nghĩa cụ thể

của Vi Diệu Pháp được sử dụng ở đây có nghĩa là “thúc giục”, “xúi giục”, “thúc đẩy” (*payoga*), hoặc “việc áp dụng một phương tiện” (*upāya*).^[28] Sự thúc đẩy có thể được áp đặt bởi những người khác hoặc nó có thể bắt nguồn từ chính bản thân người đó; các phương tiện được sử dụng có thể là cơ thể, lời nói hoặc hoàn toàn là tinh thần. Sự xúi giục là thân thể khi ai đó xúi giục chúng ta bằng các phương tiện thân thể để làm phát sinh các loại tâm thức cụ thể có thể dẫn đến các hành động tương ứng. Đó là lời nói khi phương tiện được sử dụng là mệnh lệnh hoặc sức mạnh thuyết phục của người khác. Và đó là tinh thần khi, bằng suy tư hoặc quyết định của ý chí, chúng ta thực hiện một nỗ lực có chủ ý bất chấp sự phản kháng bên trong để tạo ra một số loại tâm. Sự nhắc nhở có thể liên quan đến trạng thái tâm bất thiện hoặc thiện như sẽ được trình bày dưới đây. Tâm ấy phát sinh một cách tự nhiên, không do phương tiện thúc giục hay xúi giục, được gọi là “vô trợ” (*asamkhārika*). Tâm đó sinh khởi do sự thúc giục hoặc xúi giục bằng các phương tiện thích hợp được gọi là “hữu trợ” (*samkhārika*). Trong các tâm gốc tham, có bốn tâm vô trợ và bốn tâm hữu trợ.

§5. Tâm gốc sân (*dosamūlacittāni*) — 2

9. *Tâm sân thọ ưu hợp phần (phần nộ) vô trợ (Domanassasahagataṃ paṭighasampayuttaṃ asamkhārika)*

10. *Tâm sân thọ ưu hợp phần (phần nộ) hữu trợ (Domanassasahagataṃ paṭighasampayuttaṃ sasamkhārika)*

Hai loại tâm này có liên hệ với sân hận.

Hướng dẫn §5

Tâm gốc sân (*dosamūlacittāni*): Loại tâm bất thiện thứ hai được Vi Diệu Pháp phân tích là tâm sân (*dosa*), loại tâm thứ hai trong ba bất thiện căn. Tâm này có hai loại được phân biệt đơn giản là vô trợ và hữu trợ. Ngược lại với tâm gốc tham có thể phát sinh với các loại cảm thọ khác nhau như hỷ hoặc xả thì tâm gốc sân chỉ phát sinh với một loại cảm thọ duy nhất đó là thọ ưu. Lại nữa, không giống như tâm tham, tâm sân không sinh khởi cùng với tà kiến (*diṭṭhi*). Mặc dù tà kiến có thể thúc đẩy các hành động sân hận nhưng theo Vi Diệu Pháp, tà kiến không sinh khởi một cách tự nhiên cùng với sân hận trong cùng một tâm mà vào một thời điểm sớm hơn trong một loại tâm khác.

Đi kèm với thọ ưu (*domanassasahagata*): Cảm thọ đi kèm với tâm gốc sân là sự không hài lòng. Từ Pāli *domanassa* bắt nguồn từ *du-* = “xấu” và *manas-* = “tâm,” có nghĩa là cảm giác khó chịu về tâm. Cảm giác này chỉ đi kèm với tâm gốc sân và tâm như vậy nhất thiết phải đi kèm với cảm thọ này. Do đó, không hài lòng hay cảm giác khó chịu trong tâm luôn luôn là bất thiện; về mặt này, nó khác với cảm thọ khó chịu về thể chất (cơ thể), không xác định được về mặt nghiệp quả, với hỷ và xả có thể là thiện, bất thiện hoặc vô ký.

Liên kết với sân hận (*paṭighasampayutta*): Trong khi tâm gốc tham được nói rõ ràng là đi kèm với tham (*lobha*) thì tâm gốc sân (*dosa*) được giải thích dưới thuật ngữ đồng nghĩa là sân hận (*paṭigha*). *Paṭigha* bao gồm tất cả các mức độ sân hận, từ cơn phẫn nộ dữ dội đến sự khó chịu vi tế. Từ này có nghĩa đen là “tấn công chống lại”, cho thấy thái độ tinh thần phản kháng, bác bỏ hoặc hủy diệt.

Mặc dù sự không hài lòng và sân hận luôn đi kèm với nhau nhưng phẩm chất của chúng nên được phân biệt. Không hài lòng (*domanassa*) là kinh nghiệm của cảm giác khó chịu, trong khi sân hận (*paṭigha*) là thái độ tinh thần của ác ý hoặc cấu kính. Xét về năm uẩn thì sự không hài lòng được bao gồm trong thọ uẩn (*vedanākkhandha*), trong khi sân hận được bao gồm trong hành uẩn (*samkhāraakkhandha*).

§6. Tâm gốc si (*mohamūlacittāni*) — 2

11. *Tâm si thọ xả hợp hoại nghi (Upekkhāsahagatam vicikicchāsampayutta)*

12. *Tâm si thọ xả hợp phóng dật (Upekkhāsahagatam uddhaccasampayutta)*

Hai loại tâm này liên quan đến si mê tuyệt đối.

Như vậy là chấm dứt tất cả mười hai tâm bất thiện.

Hướng dẫn §6

Tâm gốc si (*mohamūlacittāni*): Loại tâm bất thiện cuối cùng này bao gồm những tâm mà trong đó hai tâm gốc bất thiện khác - tham (*lobha*) và sân (*dosa*) không có. Thông thường, si mê (*moha*) cũng dẫn đến sự phát sinh của tham và sân. Nhưng dù si luôn hiện diện như một gốc rễ trong các tâm tham và sân thì chức năng của nó ở đó mang tính phụ thuộc. Tuy nhiên, trong hai loại tâm bất thiện cuối cùng này thì chỉ có si là hiện diện như một gốc bất thiện, và do đó chúng được phân loại

là tâm gốc si. Vì chức năng của si mê đặc biệt rõ ràng trong hai loại tâm này, nên chúng cũng được mô tả là tâm hoàn toàn chỉ có si mê (*momūhacitta*), từ Pāli *momūha* là một sự tăng cường của *moha*, “si mê”. Có hai loại tâm trong đó si mê đặc biệt nổi bật: một loại liên quan đến hoài nghi, loại kia liên quan đến phóng dật.

Đi kèm với thọ xả (*upekkhāsahagata*): Ngay cả khi một đối tượng ưa thích có mặt khi tâm gốc si phát sinh thì nó không được kinh nghiệm như một đối tượng ưa thích và do đó, thọ hỷ (*somanassa*) không sinh khởi. Tương tự như vậy, một đối tượng không ưa thích không được kinh nghiệm như vậy, và do đó, thọ khổ (*domanassa*) không sinh khởi. Hơn nữa, khi tâm bị ám ảnh bởi hoài nghi (*vicikicchā*) hoặc phóng dật (*uddhacca*), nó không có khả năng hình thành một đánh giá xác định tích cực hay tiêu cực về đối tượng, và do đó không thể kết hợp với thọ lạc hay thọ khổ. Vì những lý do này, cảm thọ đi kèm với hai tâm này là quân bình, tức thọ xả (*upekkhā*).

Kết hợp với hoài nghi (*vicikicchāsampayutta*): Các nhà chú giải đưa ra hai cách giải thích từ nguyên của từ *vicikicchā*: (1) phiền muộn do suy nghĩ bối rối; và (2) không có phương pháp khắc phục mang tính trí tuệ trong đó.^[29] Cả hai cách giải thích này đều chỉ ra rằng *vicikicchā* thường được dịch là “nghi ngờ”, chính xác hơn có nghĩa là “sự bối rối”, “sự hoài nghi” hoặc “sự thiếu quyết đoán” do si mê lấn át. Tâm kết hợp với “nghi ngờ” này là tâm gốc si thứ nhất.

Kết hợp với phóng dật (*uddhaccasampayutta*): Phóng dật (*uddhacca*) là trạng thái bất an, tâm phân tán hay kích động, và tâm bị nhiễm bởi trạng thái phóng dật này là tâm gốc si thứ hai. Theo Vi Diệu Pháp, tâm sở phóng dật được tìm thấy trong tất cả mười hai tâm bất thiện (xem Chương 2, §13), nhưng trong mười một tâm khác, lực (*satti*) của nó tương đối yếu và chức năng của nó là phụ. Tuy nhiên, trong loại tâm cuối cùng này thì phóng dật trở thành yếu tố chính nên riêng loại cuối cùng này được mô tả là *tâm kết hợp với phóng dật*.

Cần lưu ý rằng không có tiêu chuẩn nào về tính chất thúc đẩy (hữu trợ) hay không thúc đẩy (vô trợ) được gắn với sự mô tả của hai tâm gốc si này. Các nhà chú giải đưa ra những lời giải thích khác nhau cho sự thiếu sót này. *Vibhāvinī-Tīkā* và *Mahā-Tīkā* của Thanh Tịnh Đạo (*Visuddhimagga*) khẳng định rằng sự khác biệt về tính thúc đẩy bị bỏ

qua vì không có lựa chọn thay thế nào được áp dụng. Họ tuyên bố rằng vì hai tâm này thiếu tính nhạy bén tự nhiên nên chúng không thể được mô tả là vô trợ; và vì không có trường hợp nào người ta cố tình khơi dậy chúng nên chúng không thể được mô tả là hữu trợ. Tuy nhiên, Ngài Ledi Sayādaw bác bỏ quan điểm này, Ngài cho rằng những tâm này hoàn toàn không có sự thúc đẩy. Ông lập luận rằng: “Vì hai tâm này xảy ra trong chúng sinh một cách tự nhiên theo bản chất cố hữu nên chúng không cần phải được đánh thức bởi bất kỳ sự xúi giục hay phương tiện nào. Chúng luôn xảy ra mà không gặp rắc rối hay khó khăn gì. Do đó, chúng hoàn toàn vô trợ nên được xem là lý do mà sự phân biệt bằng cách trợ dẫn không được đề cập ở đây.”

§7. Tóm tắt những tâm bất thiện

Aṭṭhadhā lobhamūlāni

Dosamūlāni ca dvidhā

Mohamūlāni ca dve'ti

Dvādas'ākusalā siyūm.

Tám tâm gốc tham (lobhamūlā), hai tâm gốc sân (dosamūlā), hai tâm gốc si (mohamūlā). Như vậy, có mười hai tâm bất thiện.

Hướng dẫn §7

Tám tâm gốc tham có thể được minh họa bằng các trường hợp sau đây:

1. Với niềm vui sướng, giữ quan điểm rằng ăn trộm không có gì xấu xa, một cậu bé đã tự nhiên lấy trộm một quả táo từ quầy hàng trái cây.

2. Với niềm vui sướng, cùng quan điểm, cậu bé ăn cắp một quả táo do sự gợi ý của một người bạn.

3-4. Quan điểm giống như 1 và 2 ngoại trừ việc cậu bé không có bất kỳ quan điểm sai lầm (tà kiến) nào.

5-8. Bốn cái này song song với trường hợp 1-4 ngoại trừ việc ăn trộm được thực hiện với cảm giác trung tính.

Hai tâm gốc sân có thể được minh họa như sau:

9. Với lòng thù hận, một người giết người khác trong cơn thịnh nộ tự phát.

10. Với lòng thù hận, một người giết người khác sau khi đã tính toán trước.

Hai tâm gốc si có thể được minh họa như sau:

11. Một người, do si mê, nghi ngờ sự giác ngộ của Đức Phật hay nghi ngờ công năng của Giáo Pháp là một đạo lộ giải thoát.

12. Một người tâm trí bị phân tán đến mức không thể tập trung vào bất kỳ đối tượng nào.

Tâm vô nhân (*ahetukacittāni*) — 18

§8. Tâm quả bất thiện (*akusalavipākacittāni*) — 7

1. Nhân thức quả bất thiện thọ xả (*Upekkhāsahagatam cakkhaviññāṇam*)

2. Nhĩ thức quả bất thiện thọ xả (*Upekkhāsahagatam sotaviññāṇam*)

3. Tỷ thức quả bất thiện thọ xả (*Upekkhāsahagatam ghānaviññāṇam*)

4. Thiệt thức quả bất thiện thọ xả (*Upekkhāsahagatam jivhāviññāṇam*)

5. Thân thức quả bất thiện thọ khổ (*Dukkhasahagatam kāyāviññāṇam*)

6. Tâm tiếp thân quả bất thiện thọ xả (*Upekkhāsahagatam sampaticchanacitta*)

7. Tâm suy xét quả bất thiện thọ xả (*Upekkhāsahagatam santīrānacitta*)

Bảy điều này là những loại tâm quả bất thiện.

Hướng dẫn §8

Tâm vô nhân (*ahetukacittāni*): Từ *ahetuka* có nghĩa là “không có nhân” và định tính những loại tâm không có tâm sở gọi là *hetu* (“nhân”). Có mười tám tâm vô nhân, không chứa bất kỳ một trong ba gốc bất thiện - tham (*lobha*), sân (*dosa*) và si (*moha*) - cũng không chứa ba gốc thiện - vô tham (*alobha*), vô sân (*adosa*) và vô si (*amoha*), có thể là thiện hoặc vô ký. Vì gốc là yếu tố giúp thiết lập sự ổn định trong tâm nên những tâm thiếu gốc sẽ yếu hơn những tâm có gốc. Mười tám tâm trong loại này chia thành ba nhóm: tâm quả bất thiện, tâm quả thiện và tâm duy tác.

Tâm quả bất thiện (*akusalavipākacittāni*): Loại tâm vô nhân (*ahetukacittāni*) đầu tiên bao gồm bảy tâm là quả của nghiệp bất thiện. Bản thân những tâm này không phải bất thiện mà là bất định nghiệp (*abyākata*). Từ “bất thiện” (*akusala*) ở đây có nghĩa là quả (*vipāka*) do nghiệp bất thiện tạo ra; từ này chỉ mang tính định danh, không phải bản

thân những trạng thái tâm này, mà là nghiệp mà từ đó chúng được sinh ra.

Nhãn thức (*cakkhuvīññāṇa*): Năm loại tâm quả đầu tiên trong cả hai loại - quả bất thiện và quả thiện là những loại dựa trên sắc-thanh-triệt hay sắc thân kinh^[30] (*pasāda-rūpa*) của mắt, tai, mũi, lưỡi và thân. Mười tâm này được gọi chung là “ngũ song thức” (*dvi-pañcaviññāṇa*).

Nhãn thức sinh khởi dựa trên nhãn-thanh-triệt (tức phần nhạy cảm của mắt) (*cakkhu-pasāda*). Chức năng của nó chỉ đơn giản là thấy, nhận biết đối tượng thị giác một cách trực tiếp và tức thời. Các loại ý thức giác quan khác cũng phát sinh dựa trên sự nhạy cảm tương ứng của chúng, và chức năng của chúng chỉ đơn giản là nhận thức các đối tượng tương ứng của chúng - nghe âm thanh, ngửi mùi, nếm vị và cảm nhận sự xúc chạm. Trong trường hợp của những quả bất thiện thì đối tượng là khó chịu hay không đáng ưa thích (*aniṭṭha*). Tuy nhiên, tác động của đối tượng lên bốn giác quan đầu tiên là yếu nên cảm thọ liên quan là trung tính, tức là thọ xả. Nhưng trong trường hợp của thân thức quả bất thiện, tác động của đối tượng lên thân rất mạnh mẽ nên cảm thọ đi kèm là thọ khổ (*dukkha*).

Tâm tiếp thủ (*sampaticchanacitta*): Khi một đối tượng giác quan tác động lên một trong năm cửa giác quan, ví dụ, một hình thể thấy được trên mắt, trước tiên sẽ phát sinh một tâm hướng môn (*āvajjana*) đến đối tượng. Ngay sau đó, nhãn thức sinh khởi khi thấy sắc tướng đó. Hành động thấy này chỉ tồn tại trong một sát-na tâm duy nhất. Ngay sau đó, một tâm sinh khởi nắm bắt hay tiếp nhận đối tượng đã được thấy bởi nhãn thức. Đây là tâm tiếp thủ, là kết quả của cùng một loại nghiệp đã tạo ra nhãn thức.

Tâm suy xét (*santīraṇacitta*): Đây là một tâm quả vô nhân khác sinh khởi ngay sau tâm tiếp thủ. Chức năng của nó là điều tra, hay xem xét đối tượng vừa được nhận thức bởi thức giác quan và được nhận thức bởi tâm tiếp thủ. Tâm tiếp thủ (*sampaticchanacitta*) và tâm suy xét (*santīraṇacitta*) chỉ sinh khởi trong năm cửa giác quan và cả hai đều là kết quả của nghiệp quá khứ.

§9. Tâm quả thiện vô nhân (*kusalavipāka-ahetukacittāni*) — 8

8. Nhãn thức quả thiện thọ xả (*Upekkhāsahagataṃ cakkhuvīññāṇaṃ*)

9. Nhĩ thức quả thiện thọ xả (*Upekkhāsahagataṃ totavīññāṇaṃ*)

10. Tỷ thức quả thiện thọ xả (*Upekkhāsahagataṃ ghānaviññāṇaṃ*)
11. Thiệt thức quả thiện thọ xả (*Upekkhāsahagataṃ jivhāviññāṇaṃ*)
12. Thân thức quả thiện thọ lạc (*Sukhasahagataṃ kāyaviññāṇaṃ*)
13. Tâm tiếp thân quả thiện thọ xả (*Upekkhāsahagataṃ*

sampaticchanacitta)

14. Tâm suy xét quả thiện thọ xả (*Upekkhāsahagataṃ santīrānacitta*)

15. Tâm suy xét quả thiện thọ hỷ (*Somanassahagataṃ santīrānacitta*)

Tám điều này là những tâm quả thiện vô nhân.

Hướng dẫn §9

Tâm quả thiện vô nhân (*kusalavipāka-ahetukacittāni*): Tám tâm trong loại này là kết quả của thiện nghiệp. Trong tên gọi của nhóm trước, từ *ahetuka*, “vô nhân” không được bao gồm bởi vì tất cả các quả bất thiện đều vô nhân; không có bất thiện quả nào đi kèm với nhân cả. Tuy nhiên, như sẽ thấy ở phần sau, quả thiện có thể đi kèm với nhân, cụ thể là những gốc thiện bất định nghiệp (*abyākata*). Để phân biệt các quả thiện vô nhân với những quả thiện hữu nhân, từ vô nhân được bao gồm trong tên gọi của chúng.

Bảy trong số các loại tâm này tương ứng với các quả bất thiện. Nhưng trong khi các quả bất thiện phát sinh liên quan đến một đối tượng không đáng ưa thích, thì các quả thiện lại phát sinh liên quan đến một đối tượng khả ái (*iṭṭha*) hoặc cực kỳ khả ái (*ati-iṭṭha*). Bốn tâm đầu tiên ở đây và các tâm tương ứng của chúng liên kết với thọ xả, nghĩa là cảm thọ quân bình; nhưng vì tác động của đối tượng lên cơ thể là mạnh mẽ nên cảm thọ liên quan đến thân thức quả thiện là thọ lạc (*sukha*).

Các quả thiện vô nhân bao gồm một loại tâm không có tâm tương ứng giữa các quả bất thiện. Đây là tâm suy xét thọ hỷ (*somanassa*). Trong khi tâm suy xét phát sinh từ nghiệp bất thiện luôn luôn đi kèm với thọ xả, thì kết quả từ nghiệp thiện có hai phần: một kèm theo thọ xả phát sinh đối với một đối tượng mong muốn vừa phải, và một kèm theo thọ hỷ phát sinh khi đối tượng đặc biệt khả ái. Như vậy, có tám tâm quả thiện vô nhân, trái ngược với bảy tâm quả bất thiện được đề cập trước đó.

§10. Tâm duy tác vô nhân (*ahetukakiriya-cittāni*) — 3

8. Tâm khai ngũ môn thọ xả (*Upekkhāsahagataṃ pañcadvārāvajjanacitta*)

9. Tâm khai ý môn thọ xả (*Manodvārāvajjanacitta*)

10. Tâm ứng cúng sinh tiểu thọ hỷ (*Somanassasahagatam hasituppādacitta*)

Ba loại này là những tâm duy tác vô nhân. Như vậy là chấm dứt tất cả mười tám tâm vô nhân.

Hướng dẫn §10

Tâm duy tác vô nhân (*ahetukakiriyacittāni*): Ba loại tâm còn lại trong số vô nhân (*ahetuka*) không phải là nghiệp quả. Chúng thuộc loại được gọi là “*kiriya*” ở đây được diễn tả là “mang chức năng” để chỉ ra rằng chúng thực hiện những nhiệm vụ không có bất kỳ nghiệp lực nào. Những loại tâm như vậy không phải là nhân của nghiệp cũng không phải là quả của nghiệp. Trong phạm trù này, ba loại tâm là vô nhân (*ahetuka*), phần còn lại (được mô tả sau) là những tâm hữu nhân (*sahetuka*).

Tâm hướng ngũ môn (*pañcadvārāvajjanacitta*): Khi một đối tượng giác quan bên ngoài tác động lên một trong năm giác quan vật lý, trước khi thức giác quan thích hợp có thể phát sinh - ví dụ, nhãn thức nhìn thấy cảnh sắc thì một tâm khác đã phải phát sinh trước tiên. Tâm này là tâm hướng ngũ môn (*pañcadvārāvajjanacitta*) có chức năng hướng tâm (*āvajjana*)^[31] đến bất cứ đối tượng nào xuất hiện ở một trong năm cửa giác quan (*dvāra*). Tâm này không thấy, nghe, ngửi, nếm hay xúc chạm đối tượng. Nó chỉ đơn giản hướng về đối tượng, do đó cho phép các thức giác quan sinh khởi liên tiếp ngay lập tức.^[32]

Tâm hướng ý môn (*manodvārāvajjanacitta*): Loại tâm này có thể sinh khởi hoặc trong một lộ trình tâm xảy ra ở ngũ môn hoặc trong một lộ trình xảy ra ở ý môn. Trong mỗi trường hợp như vậy, nó thực hiện một chức năng khác nhau. Khi nó xảy ra trong một lộ trình ngũ môn, nó được gọi là *voṭṭhapanacitta*, “tâm xác định.” Khi đó, chức năng của nó là xác định hay định nghĩa đối tượng đã được nhận thức bởi thức giác quan. Trong lộ trình ngũ môn, tâm xác định theo sau tâm suy xét. Sau khi tâm suy xét đã xem xét đối tượng, tâm xác định sẽ phân biệt đối tượng đó.

Trong một lộ ý môn - một lộ trình tâm xảy ra qua năng lực tư tưởng bên trong - cũng loại tâm này thực hiện một chức năng khác. Khi đó

chức năng của nó là hướng đến đối tượng xuất hiện ở ý môn. Với vai trò như vậy, tâm này được gọi là “tâm hướng ý môn.”

Tâm ứng cúng sinh tiêu/ tâm tạo nụ cười (*hasituppādacitta*): Đây là tâm đặc thù của các vị A-la-hán, chư Phật và chư Phật Độc giác cũng là A-la-hán. Nhiệm vụ của tâm này là làm cho các vị A-la-hán mỉm cười về các hiện tượng trong cõi dục giới. Theo Vi Diệu Pháp, các vị A-la-hán có thể mỉm cười với một trong năm tâm - bốn tâm duy tác dục giới tịnh hảo (xem §15 bên dưới) và tâm ứng cúng sinh tiêu vô nhân được đề cập ở đây.

§11. Tóm tắt tâm vô nhân

Satt’ākusalapākāni puññapākāni aṭṭhadhā

Kriyācittāni tīṇi ti aṭṭhārasa ahetukā.

Bảy tâm quả bất thiện. Tám tâm quả thiện. Ba tâm duy tác. Như vậy, có mười tám tâm vô nhân.

§12. Tâm tịnh hảo/ Tâm đẹp (*sobhanacittāni*)

Pāpāhetukamuttāni sobhanāni ti

vuccare Ekūnasatṭhi cittāni

ath’ekānavutī pi vā.

Loại trừ những tâm bất thiện và tâm vô nhân, những tâm còn lại được gọi là “tốt đẹp/ tịnh hảo”. Chúng được liệt kê là năm mươi chín hoặc chín mươi một tâm.

Hướng dẫn §12

Tâm tịnh hảo/ tâm đẹp (*sobhanacittāni*): Tâm tịnh hảo bao gồm tất cả các tâm “loại trừ những tâm xấu” tức là mười hai tâm bất thiện và mười tám tâm “vô nhân”. Loại tâm này được gọi là “đẹp” bởi vì nó đi kèm với các sở hữu tâm đẹp (*cetasikas* - xem Chương 2, §§5—8).

Nên hiểu rằng tâm tịnh hảo (*sobhana*) có phạm vi rộng hơn tâm thiện (*kusala*). Tâm tịnh hảo bao gồm tất cả tâm thiện nhưng nó cũng bao gồm các tâm quả và tâm duy tác sở hữu những tâm sở tịnh hảo. Những tâm sau này không phải là tâm thiện mà là bất định nghiệp (*abyākata*). Tâm tịnh hảo bao gồm 24 tâm dục giới (được định nghĩa ngay bên dưới) cũng như tất cả các tâm sắc giới, tâm vô sắc giới và tâm siêu thế. Những tâm vô tịnh hảo được gọi là *asobhana*, nghĩa đen là “không đẹp”.

Hoặc năm mươi chín hoặc chín mươi một tâm: Năm mươi chín tâm tịnh hảo được tính như sau: hai mươi bốn (24) tâm dục giới cộng với mười lăm (15) tâm sắc giới cộng với mười hai (12) tâm vô sắc giới cộng với tám (8) tâm siêu thế. Tổng cộng chín mươi một tâm có được bằng cách chia các tâm siêu thế thành bốn mươi (40) thay vì tám, như sẽ được giải thích dưới đây (§§30—31).

Tâm Dục giới Tịnh hảo (*kāmāvacara-sobhanacittāni*) - 24

§13. Tâm Thiện Dục Giới (*kāmāvacara-kusalacittāni*) — 8

1. Tâm thiện thọ hỷ hợp trí vô trợ (*Somanassasahagatāṃ ñāṇasampayuttāṃ asaṃkhārikāṃ*)
2. Tâm thiện thọ hỷ hợp trí hữu trợ (*Somanassasahagatāṃ ñāṇasampayuttāṃ sasāṃkhārikāṃ*)
3. Tâm thiện thọ hỷ ly trí vô trợ (*Somanassasahagatāṃ ñāṇavippayuttāṃ asaṃkhārikāṃ*)
4. Tâm thiện thọ hỷ ly trí hữu trợ (*Somanassasahagatāṃ ñāṇavippayuttāṃ sasāṃkhārikāṃ*)
5. Tâm thiện thọ xả hợp trí vô trợ (*Upekkhāsahagatāṃ ñāṇasampayuttāṃ asaṃkhārikāṃ*)
6. Tâm thiện thọ xả hợp trí hữu trợ (*Upekkhāsahagatāṃ ñāṇasampayuttāṃ sasāṃkhārikāṃ*)
7. Tâm thiện thọ xả ly trí vô trợ (*Upekkhāsahagatāṃ ñāṇavippayuttāṃ asaṃkhārikāṃ*)
8. Tâm thiện thọ xả ly trí hữu trợ (*Upekkhāsahagatāṃ ñāṇavippayuttāṃ sasāṃkhārikāṃ*)

Hướng dẫn §13

Tâm thiện dục giới (*kāmāvacara-kusalacittāni*): Loại tâm này được chia thành tám loại trên cơ sở ba nguyên tắc phân đôi. Một là có cảm thọ đồng hành, bốn trường hợp là thọ hỷ (*somanassa*), tức là tâm thọ dễ chịu và bốn trường hợp là sự quân bình (*upekkhā*), tức là thọ xả; thứ hai là có hay không có trí tuệ; và thứ ba là có cần nhắc nhở hay không (vô trợ hay hữu trợ).

Tương ứng với trí/ Hợp trí (*ñāṇasampayutta*): Trí thấu hiểu sự vật như chúng là (*yathāsabhāvaṃ*). Trong tâm hợp trí, từ *ñāṇa* ám chỉ tâm sở trí tuệ (*paññā-cetasika*), biểu thị gốc vô si (*amoha*). Tâm ly trí

(*ñāṇavippayutta*) thiếu yếu tố trí tuệ này nhưng nó không liên quan đến vô minh (*avijjā*) hay si mê (*moha*) vốn chỉ liên quan đến tâm bất thiện.

Vô trợ (*asamkhārika*): Theo chú giải, một người làm một việc thiện mà không cần nhắc nhở do sức khỏe thể chất và tinh thần, thức ăn và khí hậu tốt, v.v., và là kết quả của việc đã làm tương tự trong quá khứ. Việc nhắc nhở xảy ra thông qua sự xúi giục của người khác hoặc do sự cân nhắc cá nhân, như đã giải thích ở trên (§4).

Hữu nhân (*sahetuka*): Bốn tâm thiện hợp trí (*ñāṇasampayutta*) sở hữu cả ba gốc thiện; bốn tâm ly trí (*ñāṇavippayutta*) sở hữu vô tham (*alobha*), hay bố thí (*dāna*), và vô sân (*adosa*), hay tâm từ (*mettā*), nhưng thiếu vô si (*amoha*).

Tám loại tâm thiện dục giới có thể được minh họa bằng các ví dụ sau:

1. Có người hoan hỷ làm một việc bố thí, hiểu rằng đây là một việc thiện và làm điều đó một cách tự nhiên không cần thúc giục.
2. Một người nào đó thực hiện cùng một hành động tốt với sự hiểu biết sau khi cân nhắc hoặc được người khác nhắc nhở.
3. Có người hoan hỷ làm một việc bố thí, không cần nhắc nhở nhưng không hiểu rằng đây là một việc thiện.
4. Có người hoan hỷ thực hiện một hành động hào phóng mà không hiểu gì, sau khi cân nhắc và được người khác nhắc nhở.
- 5—8. Những loại tâm này nên được hiểu giống như bốn tâm trước, nhưng với thọ xả thay vì thọ hỷ.

Tám tâm này được gọi là thiện (*kusala*) hay phước (*puñña*) bởi vì chúng ngăn chặn phiền não (*kilesa*) và tạo ra kết quả tốt. Chúng phát sinh trong phạm nhân (*puthujjana*) và các vị Hữu Học (*sekha*), tức là chư vị ở ba tầng Thánh thấp là Nhập lưu (*Sotāpanna*), Nhất lai (*Sakadāgāmi*) và Bất lai (*Anāgāmi*) — bất cứ khi nào họ thực hiện các thiện nghiệp và các hành động bằng lời nói và bất cứ khi nào chúng tạo ra các trạng thái tâm thiện liên quan đến cõi dục. Những tâm này không sinh khởi nơi các vị A-la-hán, vì hành động của chư vị hoàn toàn không tạo nghiệp.

§14. Tâm Quả Dục Giới (*kāmāvacara-kusalacittāni*) — 8

1. Tâm quả thọ hỷ hợp trí vô trợ (*Somanassasahagataṃ ñāṇasampayuttaṃ asamkhārikam*)

2. Tâm quả thọ hỷ hợp trí hữu trợ (*Somanassasahagatam ñāṇasampayuttam sasamkhārikam*)
3. Tâm quả thọ hỷ ly trí vô trợ (*Somanassasahagatam ñāṇavippayuttam asamkhārikam*)
4. Tâm quả thọ hỷ ly trí hữu trợ (*Somanassasahagatam ñāṇavippayuttam sasamkhārikam*)
5. Tâm quả thọ xả hợp trí vô trợ (*Upekkhāsahagatam ñāṇasampayuttam asamkhārikam*)
6. Tâm quả thọ xả hợp trí hữu trợ (*Upekkhāsahagatam ñāṇasampayuttam sasamkhārikam*)
7. Tâm quả thọ xả ly trí vô trợ (*Upekkhāsahagatam ñāṇavippayuttam asamkhārikam*)
8. Tâm quả thọ xả ly trí hữu trợ (*Upekkhāsahagatam ñāṇavippayuttam sasamkhārikam*)

Hướng dẫn §14

Tâm quả dục giới hữu nhân (*sahetuka-kāmāvacara-vipākacittāni*): Giống như tám loại tâm thiện, cũng có tám loại tâm quả tương ứng. Tám tâm này là nghiệp quả của các tâm thiện ở cõi dục giới. Để phân biệt chúng với các quả vô nhân do thiện nghiệp, chúng được mô tả là *sahetuka*, “hữu nhân”. Cả hai thiện quả vô nhân và các thiện quả hữu nhân đều được tạo bởi tám tâm thiện giống nhau, nhưng hai nhóm tâm này khác nhau về phẩm chất và chức năng của chúng. Những khác biệt này sẽ trở nên rõ ràng hơn khi chúng ta thảo luận về các chức năng của tâm (Chương 3, §§8 - 11).

§15. Tâm Duy Tác Dục Giới (*kāmāvacara-kusalacittāni*) — 8

1. Tâm duy tác thọ hỷ hợp trí vô trợ (*Somanassasahagatam ñāṇasampayuttam asamkhārikam*)
2. Tâm duy tác thọ hỷ hợp trí hữu trợ (*Somanassasahagatam ñāṇasampayuttam sasamkhārikam*)
3. Tâm duy tác thọ hỷ ly trí vô trợ (*Somanassasahagatam ñāṇavippayuttam asamkhārikam*)
4. Tâm duy tác thọ hỷ ly trí hữu trợ (*Somanassasahagatam ñāṇavippayuttam sasamkhārikam*)
5. Tâm duy tác thọ xả hợp trí vô trợ (*Upekkhāsahagatam ñāṇasampayuttam asamkhārikam*)

6. Tâm duy tác thọ xả hợp trí hữu trợ (*Upekkhāsahagatāṃ ñānasampayuttāṃ sasāṃkhārikāṃ*)
7. Tâm duy tác thọ hỷ ly trí vô trợ (*Upekkhāsahagatāṃ ñānavippayuttāṃ asaṃkhārikāṃ*)
8. Tâm duy tác thọ hỷ ly trí hữu trợ (*Upekkhāsahagatāṃ ñānavippayuttāṃ sasāṃkhārikāṃ*)

Đây là tám loại tâm duy tác hữu nhân dục giới. Như vậy là kết thúc tất cả hai mươi bốn loại tâm dục giới hữu nhân — tâm thiện, tâm quả và tâm duy tác.

Hướng dẫn §15

Tâm duy tác dục giới hữu nhân (*sahetuka-kāmāvacara-kriyācittāni*): Trong khi tám tâm thiện dục giới sinh khởi nơi phàm nhân (*puthujjana*) và bậc Hữu Học (*sekha*), chúng không sinh khởi nơi chư Phật và bậc A-la-hán, những vị đã hoàn toàn thoát khỏi sự chi phối của nghiệp và vòng tái sinh luân hồi. Tuy nhiên, chư Phật và chư vị A-la-hán có tám loại tâm phát sinh tương ứng với các Ngài. Chúng được gọi là “*kriyā*” (hoặc “*kiriya*”)^[33] hay “các tâm duy tác” bởi vì chúng chỉ thực hiện các chức năng của mình mà không để lại bất kỳ nghiệp lực nào. Bởi vì một vị Phật hay một vị A-la-hán đã tận diệt mọi dấu vết của vô minh (*avijjā*) và tham ái (*taṇhā*) vốn được xem là những nguyên nhân của sự tái sinh, nên không có cách nào những hành động tốt của chư vị có thể tạo ra kết quả trong tương lai được. Chúng chỉ phát sinh, hoàn thành một số chức năng rồi diệt đi không để lại tàn dư nào.

§16. Tóm tắt Tâm Tịnh Hảo Dục Giới

Vedanā-ñāṇa-saṃkhārabhedena catuvīsati

Sahetu-kāmāvacarapuñṇapākakriyā matā.

Tâm dục giới hữu nhân (*sahetu*) — được hiểu là tâm thiện, tâm quả và tâm duy tác - trở thành hai mươi bốn tâm theo sự phân loại theo thọ (*vedanā*), trí (*ñāṇa*), và sự thúc giục (*saṃkhāra*).

Hướng dẫn §16

Tâm dục giới hữu nhân gồm ba loại là thiện (*kusala*), quả (*vipāka*) và duy tác (*kiriya/ kriyā*), và mỗi phần này được chia thành tám thông qua việc hoán vị thọ hỷ hoặc thọ xả, bằng cách có mặt hay vắng mặt của trí tuệ và bằng cách tự phát hoặc được nhắc nhở. Như vậy, có tất cả 24 tâm: mười hai tâm liên quan đến trí tuệ có ba nhân, mười hai tâm kia có

hai nhân. Ba nhóm này thường được gọi là *mahākusalas*, *mahāvīpākas*, và *mahākiriya*s - “tâm đại thiện”, “tâm đại quả” và “tâm đại duy tác” - mặc dù nhiều vị thầy đưa ra những giải thích khác nhau về tiền tố *mahā*-, có nghĩa là “đại/ lớn”.

§17. Tóm Tắt Tâm Dục Giới

Kāme tevīsapākāni puññāpuññāni vīsati
Ekādasa kriyā cā ti catupaññāsa
sabbathā.

Trong cõi dục giới, có hai mươi ba tâm quả, hai mươi tâm thiện và bất thiện và mười một tâm duy tác. Như vậy, có tất cả năm mươi bốn tâm.

Hướng dẫn §17

Tất cả các tâm dục giới tổng cộng là 54 tâm. Được phân loại như sau:

- Phân theo loại:
 - + 8 tâm đại thiện
 - + 12 tâm bất thiện
 - + 23 tâm quả:
 - 7 tâm quả bất thiện
 - 8 tâm quả vô nhân
 - 8 tâm quả đại thiện
- 11 tâm duy tác:
 - 3 tâm duy tác vô nhân
 - 8 tâm đại duy tác
- Phân theo cảm thọ
 - 18 tâm thọ hỷ
 - 32 tâm thọ xả
 - 2 tâm thọ ưu
 - 1 tâm thọ lạc
 - 1 tâm thọ khổ
- Tương ứng với trí và kiến:
 - 16 tâm hợp
 - 16 tâm ly
 - 22 tâm không hợp cũng không ly
- Bởi sự dẫn dắt, xúi dục:

- 17 tâm vô trợ
- 17 tâm hữu trợ
- 20 tâm không vô trợ cũng không hữu trợ

Cách giảng dạy Vi Diệu Pháp (Abhidhamma) truyền thống của tu viện khuyến khích học viên không chỉ suy ngẫm về những danh sách này mà còn phải thuộc lòng chúng. Chúng rất quan trọng khi người ta nghiên cứu các tâm sở (*cetasika*) bao gồm trong các loại tâm này, như được giải thích trong chương tiếp theo và trong Tạng Vi Diệu Pháp.

Tâm Sắc Giới (*rūpāvacaracittāni*) — 15

§18. Tâm thiện sắc giới (*rūpāvacara-vipākacittāni*) — 5

1. Tâm thiện sơ thiền đồng sanh với tầm (*vitakka*), tứ (*vicāra*), hỷ (*pīti*), lạc (*sukha*), định (*ekaggatā*).
2. Tâm thiện nhị thiền đồng sanh với tứ (*vicāra*), hỷ (*pīti*), lạc (*sukha*), định (*ekaggatā*).
3. Tâm thiện tam thiền đồng sanh với hỷ (*pīti*), lạc (*sukha*), định (*ekaggatā*).
4. Tâm thiện tứ thiền đồng sanh với lạc (*sukha*), định (*ekaggatā*).
5. Tâm thiện ngũ thiền đồng sanh với xả (*upekkhā*) và định (*ekaggatā*).

Đây là năm loại tâm thiện sắc giới.

§19. Tâm quả sắc giới (*rūpāvacara-vipākacittāni*) — 5

1. Tâm quả sơ thiền đồng sanh với tầm (*vitakka*), tứ (*vicāra*), hỷ (*pīti*), lạc (*sukha*), định (*ekaggatā*).
2. Tâm quả nhị thiền đồng sanh với tứ (*vicāra*), hỷ (*pīti*), lạc (*sukha*), định (*ekaggatā*).
3. Tâm quả tam thiền đồng sanh với hỷ (*pīti*), lạc (*sukha*), định (*ekaggatā*).
4. Tâm quả tứ thiền đồng sanh với lạc (*sukha*), định (*ekaggatā*).
5. Tâm quả ngũ thiền đồng sanh với xả (*upekkhā*) và định (*ekaggatā*).

Đây là năm loại tâm quả sắc giới.

§20. Tâm duy tác sắc giới (*rūpāvacara-kriyācittāni*) — 5

1. Tâm duy tác sơ thiền đồng sanh với tầm (*vitakka*), tứ (*vicāra*), hỷ (*pīti*), lạc (*sukha*), định (*ekaggatā*).
2. Tâm duy tác nhị thiền đồng sanh với tứ (*vicāra*), hỷ (*pīti*), lạc (*sukha*), định (*ekaggatā*).

3. Tâm duy tác tam thiên đồng sanh với hỷ (*pīti*), lạc (*sukha*), định (*ekaggatā*).
4. Tâm duy tác tứ thiên đồng sanh với lạc (*sukha*), định (*ekaggatā*).
5. Tâm duy tác ngũ thiên đồng sanh với xả (*upekkhā*) và định (*ekaggatā*).

Đây là năm loại tâm duy tác sắc giới.

Như vậy là kết thúc tất cả mười lăm loại tâm thiện, quả và duy tác thuộc sắc giới.

Hướng dẫn §§18—20

Tâm sắc giới (*rūpāvacaracittāni*): Lĩnh vực tâm thức này bao gồm tất cả các tâm “di chuyển trong” hoặc liên quan đến cõi sắc giới (*rūpabhūmi*), cõi giới mà trong đó không có vật chất thô và chỉ có vật chất vi tế. Tái sinh vào những cõi này đạt được bằng cách chứng đắc các tầng thiên được gọi là *jhāna*^[34], là sự thành tựu cao trong việc phát triển định (*samadhi*). Các tâm “thường xuyên” ở cõi này, vì chúng được kết nối về mặt chất lượng, được gọi là “tâm sắc giới”.

Mười lăm tâm được phân loại như sau: năm tâm thiện, năm tâm quả và năm tâm duy tác. Những tâm thiện sắc giới được kinh nghiệm bởi phàm nhân (*puthujjana*) và bậc Hữu Học (*sekha*), những người phát triển các tầng thiên trong chính kiếp sống này. Kết quả tương ứng của chúng (*vipāka*) chỉ phát sinh trong cõi sắc giới ở những chúng sinh đã tái sinh ở đó do kết quả của việc chứng đắc các tầng thiên. Năm tâm duy tác sắc giới (*kiriya/ kriyā*) chỉ được kinh nghiệm bởi chư vị A-la-hán đã đắc các tầng thiên.

Một mặt, các nhà chú giải trích dẫn từ *jhāna* trong tiếng Pāli từ một ngữ căn có nghĩa là “quán tưởng” và mặt khác, từ một ngữ căn khác có nghĩa là “đốt cháy”. Như vậy, các tầng thiên được gọi như vậy bởi vì chúng quán sát đối tượng một cách chặt chẽ và bởi vì chúng đốt cháy những trạng thái bất lợi đối lập với định.^[35] Những trạng thái bất lợi là năm chướng ngại (*nīvaraṇa*): (1) ham muốn thỏa mãn các giác quan (*kāma-chanda*), (2) sân hận (*vyāpāda*), (3) lười biếng và buồn ngủ (*thīna-middha*), (4) phóng dật và lo lắng (*uddhacca-kukkucca*) và (5) hoài nghi (*vicikicchā*).

Các tầng thiên đạt được bằng phương pháp thiên được gọi là “sự phát triển tĩnh lặng”, “sự an trụ”, hay “sự bình an” (*samathabhāvanā*).

Loại thiền này liên quan đến việc củng cố năng lực định (*samādhi*). Bằng cách tập trung tâm trí vào một đối tượng duy nhất, tất cả sự phân tán tinh thần sẽ bị loại bỏ. Các chướng ngại (thiền cái) bị đè nén và tâm hoàn toàn an trú vào đối tượng. Sự phát triển của an tịnh sẽ được đề cập chi tiết sau (Chương 9, §§2—21).

Đối tượng của tâm thiền là một hình ảnh tinh thần được gọi là “quang tướng” (*paṭibhāganimitta*). Dấu hiệu được coi là một đối tượng chế định (*paññatti*), nhưng nó thường phát sinh trên cơ sở của một hình thức có thể nhìn thấy được, và do đó những tầng thiền này liên quan đến cõi sắc giới. Hành giả khao khát chứng thiền có thể chọn tập trung vào một đề mục hoàn tịnh gọi là “*kasīna*” chẳng hạn như một đĩa màu và chú tâm lên đó. Khi định thuần thực, thiết bị vật chất này sẽ làm phát sinh một bản sao hình dung của chính nó được gọi là “thô tướng” (*uggahanimitta*), và đến lượt nó, làm phát sinh quang tướng (*paṭibhāganimitta*) được hiểu như là đối tượng của tầng thiền (*jhāna*).

Tâm thiền sắc giới: Loại này bao gồm năm tâm được phân biệt theo cách của năm tầng thiền, mỗi tầng thiền cấu thành một loại tâm riêng biệt. Các tầng thiền được liệt kê theo thứ tự đã cho vì hai lý do: (1) vì khi một người hành thiền để chứng đắc các tầng thiền thì người đó đạt được chúng theo thứ tự này; và (2) bởi vì Đức Phật đã dạy theo thứ tự này.

Tâm thiền sơ thiền: Mỗi tầng thiền (*jhāna*) được xác định bằng cách chọn lọc các tâm sở gọi là “các chi thiền” (*jhānanga*) của nó. Trong số nhiều tâm sở trong mỗi tâm thiền, chính những yếu tố này phân biệt tầng thiền cụ thể nào đó với các tầng thiền khác và đưa đến tiến trình định. Sơ thiền bao gồm năm yếu tố như được liệt kê trong bản văn. Để đạt được sơ thiền, tất cả năm yếu tố này phải có mặt một cách quân bình, quán sát đối tượng một cách chặt chẽ và “đốt cháy” năm chướng ngại (*nīvaraṇa*)^[36] cản trở sự an định.

Tâm (*vitakka*): Trong những bài kinh, từ *vitakka* thường được dùng theo nghĩa là “tâm” lỏng lẻo, nhưng trong Vi Diệu Pháp, nó được dùng theo nghĩa kỹ thuật chính xác để chỉ tâm sở gắn kết hoặc điều hướng tâm vào đối tượng.^[37] Giống như người thân cận của một vị vua có thể dẫn một người dân làng đến cung điện, cũng vậy, tâm hướng tâm

vào đối tượng. Trong việc thực hành để đắc thiền, tâm có nhiệm vụ đặc biệt là chế ngự chướng ngại lười biếng và buồn ngủ (*thīna-middha*).

Tứ (*vicāra*): Từ *vicāra* thường có nghĩa là “thăm tra/ xem xét”, nhưng ở đây nó có nghĩa là hướng tâm liên tục lên đối tượng. Trong khi tâm là sự điều hướng của tâm và các tâm sở đi kèm với đối tượng, thì tứ là sự tập trung liên tục của tâm vào đối tượng. Các Chú giải đưa ra nhiều ví dụ khác nhau để làm nổi bật sự khác biệt giữa hai chi thiền này: Tâm (*vitakka*) giống như một con chim đang dang rộng đôi cánh (chưa bay), trong khi tứ (*vicāra*) giống như một con chim đã bay trên không trung với đôi cánh dang rộng. Tâm (*vitakka*) giống như con ong lao về phía bông hoa, trong khi tứ (*vicāra*) giống như con ong vo ve trên bông hoa. Tâm (*vitakka*) giống như bàn tay cầm một cái đĩa kim loại bị hoen ố, trong khi tứ giống như bàn tay lau cái đĩa.^[38] Trong các tầng thiền, tứ dùng để tạm thời ngăn chặn chướng ngại hoài nghi (*vicikicchā*).

Hỷ (*pīti*): *Pīti* có nguồn gốc từ động từ *pīnayati*, có nghĩa là “làm sáng khoái”, có thể được giải thích là sự thích thú hoặc vui sướng đối với đối tượng. Thuật ngữ này thường được dịch là “hỷ”, một cách diễn đạt phù hợp với vai trò của nó như một chi thiền nhưng có thể không đủ rộng để bao hàm tất cả các sắc thái của nó.^[39] Các nhà chú giải phân biệt năm loại hỷ sinh khởi khi tu tập định: (1) tiểu đản hỷ; (2) sát-na hỷ; (3) hải triều hỷ; (4) khinh thăng hỷ và (5) sung mãn hỷ. Tiểu đản hỷ có thể dựng lên những sợi lông trên cơ thể. Sát-na hỷ giống như tia chớp. Hải triều hỷ tuôn trào khắp cơ thể hết lần này đến lần khác giống như những đợt sóng trên bờ biển. Khinh thăng hỷ có thể khiến cơ thể bay lên. Và sung mãn hỷ lan tỏa tràn ngập toàn bộ cơ thể như một cơn lũ lấp đầy một hang động. Loại hỷ sau được xác định là *pīti* hiện diện trong một tầng thiền (*jhāna*).^[40] Là một chi thiền, *pīti* ngăn cản chướng ngại sân hận (*vyāpāda*).

Lạc (*sukha*): Chi thiền này là cảm giác dễ chịu của tâm. Nó đồng nhất với *somanassa*, “thọ lạc”, nhưng không giống với *sukha* của cảm giác thân thể dễ chịu đi kèm với tâm thân thức quả thiện. *Sukha* này cũng được dịch là “hạnh phúc”, được sinh ra từ sự tách rời khỏi những dục lạc giác quan; do đó nó được giải thích là *nirāmisasukha*, “hạnh phúc siêu thế” hay “hạnh phúc tâm linh”. Nó chống lại chướng ngại phóng dật và lo lắng (*uddhaacca-kukkucca*).

Mặc dù *pīti* và *sukha* có mối liên hệ chặt chẽ với nhau, nhưng chúng được phân biệt ở chỗ *pīti* là yếu tố hình thành thuộc về hành uẩn (*saṃkhāra-kkhandha*), trong khi *sukha* là cảm giác thuộc về thọ uẩn (*vedanā-kkhandha*). *Pīti* được so sánh với niềm vui mà một du khách mệt mỏi sẽ trải nghiệm khi băng qua một ốc đảo, *sukha* là sự thỏa mãn sau khi tắm và uống nước. ^[41]

Nhất tâm (*ekaggatā*): Thuật ngữ Pāli *ekaggatā* có nghĩa đen là “một (*eka*) điểm (*agga*) trạng thái (*tā*)”. Tâm sở này là thành phần chính trong tất cả năm tầng thiền và cốt lõi của định (*samādhi*). Nhất tâm tạm thời ức chế ham muốn dục lạc giác quan, một điều kiện cần thiết cho bất kỳ sự chứng đắc thiền định nào. *Ekaggatā* thực hiện chức năng quan sát đối tượng, đặc tính nổi bật của *jhāna*, nhưng nó không thể thực hiện chức năng này một mình. Nó đòi hỏi tác động chung của bốn chi khác, mỗi chi thiền thực hiện chức năng đặc biệt của riêng mình: (1) tầm (*vitakka*), “hướng tâm đến đối tượng”, cố định tâm trên đối tượng; (2) tứ (*vicāra*), “tác dụng duy trì” - duy trì tâm ở đó; (3) hỷ (*pīti*), “vui thích”, đem lại sự thích thú đối với đối tượng; và (4) lạc (*sukha*), “hạnh phúc”, trải nghiệm hạnh phúc trong thiền (*jhāna*).

Tâm thiện nhị thiền, v.v...: Các bậc thiền cao hơn đạt được bằng cách lần lượt loại bỏ các chi thiền thô hơn và bằng cách tinh lọc các chi thiền vi tế hơn thông qua định được tăng cường. Trong các bài kinh, Đức Phật giải thích có bốn tầng thiền bằng cách dạy về việc loại bỏ đồng thời tầm và tứ trong quá trình chuyển từ sơ thiền sang nhị thiền. Trong Vi Diệu Pháp thì phân chia thành năm tầng thiền bằng cách bao gồm một tầng thiền trung gian, trong đó tầm đã bị loại bỏ trong khi tứ vẫn còn. Đây là nhị thiền trong lược đồ Vi Diệu Pháp.

Trong tam thiền, tứ (*vicāra*) cũng bị loại bỏ; ở tầng thiền thứ tư, hỷ (*pīti*) được làm cho tan biến; và trong tầng thiền thứ năm, *upekkhā*, “xả” hay “cảm thọ trung tính,” thay thế cho *sukha*, “hạnh phúc” là cảm thọ đồng hành. Như vậy, trong khi tâm của bốn tầng thiền (*jhāna*) đầu tiên tương ứng với thọ hỷ (*somanassasahita*) thì tâm của ngũ thiền tương ứng với thọ xả (*upekkhāsahita*).

Theo phương pháp Kinh Tạng liệt kê bốn tầng thiền thuộc sắc giới, tầng thiền đầu tiên đồng nhất về mọi mặt với tầng thiền đầu tiên của phương pháp Vi Diệu Pháp. Tuy nhiên, nhị thiền của phương pháp Kinh

Tạng đạt được bằng cách đồng thời loại bỏ tầm (*vitakka*) và tứ (*vicāra*), và do đó, chỉ có ba chi thiền là hỷ (*pīti*), lạc (*sukha*) và nhất tâm (*ekaggatā*) giống như tam thiền của phương pháp Vi Diệu Pháp. Tam thiền theo Tạng Kinh có hai chi là lạc và nhất tâm, tứ thiền có hai chi là xả và nhất tâm. Hai tầng thiền này tương ứng với tầng thiền thứ tư và thứ năm của phương pháp Vi Diệu Pháp.

Mặc dù các bài kinh không đề cập đến việc phân tích năm tầng thiền một cách rõ ràng nhưng chúng cung cấp một cơ sở ngầm cho sự phân tích này trong sự phân biệt của Đức Phật giữa ba loại định: (1) định đi kèm với cả tầm và tứ (*savitakka savicāra samādhi*); (2) định không có tầm nhưng có tứ (*avitakka vicāramatta samādhi*); và (3) định không có tầm lẫn tứ (*avitakka avicāra samādhi*) (Trung Bộ Kinh 128/iii, 162). Loại thứ nhất rõ ràng là sơ thiền trong cả hai phương pháp, loại thứ ba là nhị thiền và tầng thiền cao hơn của phương pháp Kinh Tạng, là tam thiền và tầng thiền cao hơn của phương pháp Vi Diệu Pháp. Tuy nhiên, loại thứ hai không được làm rõ trong chính Kinh điển và chỉ trở nên dễ hiểu khi là tầng thiền thứ hai theo phương pháp Vi Diệu Pháp.

§21. Tóm tắt tâm sắc giới

Pañcadhā jhānabhedena rūpāvacaramānasam

Puññapākakriyābhedā tam pañcadasadhā

bhave.

Tâm sắc giới có năm phân khi được phân chia theo các tầng thiền. Nó trở thành mười lăm loại khi được chia (thêm nữa) theo tâm thiện, tâm quả và tâm duy tác.

Hướng dẫn §21

Năm tầng thiền trở thành mười lăm loại bằng cách xuất hiện như những tâm thiện, tâm quả và tâm duy tác. Mỗi tâm thiện ở cùng mức độ được xác định bởi cùng một nhóm chi thiền, dù là thiện (*kusala*), quả (*vipāka*), hay duy tác (*kiriya/ kriyā*). Tất cả các tâm thuộc sắc giới (*rūpāvacara*) đều hợp trí (*ñāṇasampayutta*) mặc dù trí không phải là một chi thiền cụ thể và không được đề cập trong các công thức. Như vậy, tất cả các tâm sắc giới đều có ba nhân: (1) vô tham (*alobha*); (2) vô sân (*adosa*) và (3) vô si (*amoha*).

Cần lưu ý rằng, trái ngược với các tâm thiện và tâm bất thiện dục giới, các tâm sắc giới không được phân biệt bằng cách thúc đẩy (hữu

trợ) hay không thúc đẩy (vô trợ) (*sasamkhārika-asamkhārika*). Sự phân biệt tương tự cũng bị bỏ qua trong phần trình bày về tâm siêu thế và tâm vô sắc. Sự thiếu sót này được thực hiện bởi vì khi một người đang thực hành thiền (*bhāvanā*) để chứng thiền (*jhāna*), đạo (*magga*), hoặc quả (*phala*), chừng nào người đó còn phụ thuộc vào sự xúi giục của người khác hoặc vào sự tự thúc đẩy của bản thân thì tâm chưa ở trong điều kiện thích hợp để đạt đến sự chứng đắc. Sự phân biệt giữa vô trợ và hữu trợ là thích hợp trong mối quan hệ với giai đoạn ban đầu của việc thực hành dẫn đến sự chứng đắc, nhưng các tâm mà nhờ đó sự chứng đạt thực sự diễn ra không thể bao hàm sự thúc đẩy hoặc xúi giục. Như vậy, trong trường hợp không có khả năng thực sự của sự chứng thiền và chứng đắc siêu thế, thì chính sự phân biệt giữa hữu trợ và vô trợ trở nên không thể đứng vững được liên quan đến các loại tâm này.

Quan điểm mà chúng tôi trình bày ở đây khác với quan điểm thường được chấp nhận của Chú Giải *Vibhāvinī* là vì tất cả các tầng thiền chứng đều cần một số nỗ lực ban đầu (*pubbābhisamkhāra*) nên các tâm thiền không bao giờ có thể được gọi là vô trợ mà chỉ là hữu trợ. Quan điểm này dường như không thể đứng vững được bởi vì nỗ lực sơ bộ dẫn đến chứng thiền không nên được đồng nhất là “thúc đẩy” đi kèm với chính các tâm thiền. Vì vậy, bất chấp sự xác tín của Chú Giải *Vibhāvinī* thì vẫn có vẻ thích hợp hơn khi coi sự phân biệt vô trợ-hữu trợ không liên quan đến các loại tâm (thuộc lớp) cao hơn.

Tuy nhiên, Ngài Ledi Sayādaw cho rằng sự phân biệt này có thể được hiểu là áp dụng cho các trạng thái thiền và siêu thế do sự phân biệt được tạo ra trong các bản văn theo phương thức tiến bộ (*paṭipadā*) mà nhờ đó chứng đạt được. Bộ Pháp Tụ (*Dhammasaṅgaṇī*) phân biệt những thành tựu đạt được do tiến bộ khó khăn (*dukkhapaṭipadā*), khi những phiền não (*kilesa*) chỉ có thể bị dập tắt bằng sự phấn đấu mãnh liệt và nhiều nỗ lực, và với sự tiến bộ dễ dàng (*sukhapaṭipadā*), khi những phiền não có thể bị dập tắt dễ dàng theo một phương thức dễ chịu. Ngài Ledi Sayādaw coi các tâm thiền hoặc tâm siêu thế của một người đạt được sự chứng đắc bằng tiến bộ khó khăn tương ứng với tâm hữu trợ ở cõi dục giới, và tâm thiền hoặc tâm siêu thế của người đạt được bằng sự tiến bộ dễ dàng tương ứng với tâm vô trợ.

Tuy nhiên, trong khi quan điểm của Ngài Ledi Sayādaw thật đáng lưu tâm thì sự thật vẫn là: (1) Bộ Pháp Tụ (*Dhammasaṅgī*) ban đầu phân loại các tâm thiện và tâm siêu thế mà không đề cập đến phương thức tiến bộ nào và (2) trong phần giới thiệu sự phân loại theo phương thức tiến bộ, nó không sử dụng sự phân biệt này làm cơ sở để liệt kê các loại tâm thiện hoặc tâm siêu thế riêng biệt. Do đó, có vẻ tốt hơn là nên loại trừ hoàn toàn sự phân biệt vô trợ - hữu trợ khỏi các tâm thiện cũng như khỏi các tâm đạo và quả.

Tâm Vô Sắc Giới (*arūpāvacaracittāni*) — 12

§22. Tâm thiện vô sắc giới (*arūpāvacara-kusalacittāni*) — 4

1. *Tâm thiện không vô biên xứ (*ākāsānañcāyatana-kusalacitta*)*
2. *Tâm thiện thức vô biên xứ (*viññāṇañcāyatana-kusalacitta*)*
3. *Tâm thiện vô sở hữu xứ (*ākiñcaññāyatana-kusalacitta*)*
4. *Tâm thiện phi tướng phi phi tướng xứ (*n'evasaññān'āsaññāyatana-kusalacitta*)*

Đây là bốn loại tâm thiện vô sắc giới.

§23. Tâm Quả Vô Sắc Giới (*arūpāvacara-vipākacittāni*) — 4

5. *Tâm quả không vô biên xứ (*ākāsānañcāyatana-vipākacitta*)*
6. *Tâm quả thức vô biên xứ (*Viññāṇañcāyatana-vipākacitta*)*
7. *Tâm quả vô sở hữu xứ (*ākiñcaññāyatana-vipākacitta*)*
8. *Tâm quả phi tướng phi phi tướng xứ (*N'evasaññān'āsaññāyatana-vipākacitta*)*

Đây là bốn loại tâm quả vô sắc giới.

§24. Tâm Duy Tác Vô Sắc Giới (*arūpāvacara-kriyācittāni*) — 4

9. *Tâm duy tác không vô biên xứ (*ākāsānañcāyatana-kriyācitta*)*
10. *Tâm duy tác thức vô biên xứ (*Viññāṇañcāyatana-kriyācitta*)*
11. *Tâm duy tác vô sở hữu xứ (*ākiñcaññāyatana-kriyācitta*)*
12. *Tâm duy tác phi tướng phi phi tướng xứ (*N'evasaññān'āsaññāyatana-kriyācitta*)*

Đây là bốn loại tâm duy tác vô sắc giới.

Như vậy là kết thúc tất cả mười hai loại tâm thiện, tâm quả và tâm duy tác trong cõi vô sắc giới.

Hướng dẫn §§22—24

Tâm vô sắc giới (*arūpāvacaracittāni*): Tâm này bao gồm các tâm liên quan đến cõi vô sắc giới (*arūpabhūmi*), bốn cõi trong đó vật chất

(*rūpa*) đã được loại bỏ hoàn toàn và chỉ còn tâm (*citta*) và tâm sở (*cetasika*). Tái sinh vào bốn cõi này xảy ra nhờ chứng đắc bốn tầng thiền vô sắc (*arūpajjhāna*) đạt được bằng cách phát triển định vượt qua năm tầng thiền của cõi sắc giới. Vô sắc giới bao gồm mười hai tâm: bốn tâm thiện mà phàm nhân và bậc Hữu Học kinh nghiệm được những thành tựu vô sắc; bốn tâm quả phát sinh do tái sinh trong các cõi vô sắc; và bốn tâm duy tác xảy ra với chư vị A-la-hán, những người chứng đắc các tầng thiền vô sắc.

Hư không vô biên xứ (*ākāśānañcāyatana*): Tầng thiền đầu tiên trong bốn tầng thiền vô sắc giới là chứng đắc hư không vô biên xứ. Để đạt được điều này, một hành giả đã làm chủ được tầng thiền sắc giới thứ năm dựa trên một đề mục *kaṣiṇa* mở rộng quang tướng (*paṭibhāganimitta*) của *kaṣiṇa* đó cho đến khi nó trở nên vô lượng. Sau đó, vị ấy loại bỏ *kaṣiṇa* bằng cách chỉ quan tâm đến không gian mà nó tràn ngập, quán xét rằng “không gian là vô tận”. Qua sự chú ý lặp đi lặp lại được thực hiện theo cách này, cuối cùng sẽ phát sinh một tâm lấy khái niệm về không gian vô tận (*ākāśānañcāyatana*) làm đối tượng và chứng thiền. Cụm từ “hư không vô biên”, nói một cách chính xác, đề cập đến khái niệm không gian vô hạn đóng vai trò là đối tượng của tâm vô sắc giới đầu tiên. Ở đây, từ *āyatana*, “căn” có nghĩa là môi trường sống, hay nơi trú ngụ cho tâm của thiền (*jhāna*). Tuy nhiên, theo một nghĩa phát sinh thì thành ngữ “hư không vô biên” cũng được mở rộng cho chính bản thân tầng thiền đó.

Thức vô biên xứ (*viññāṇañcāyatana*): Tâm vô biên xứ được nhắc đến ở đây là tâm của tầng thiền vô sắc thứ nhất. Vì tầng thiền vô sắc (*arūpajjhāna*) đầu tiên có đối tượng là không gian vô tận, điều này ngụ ý rằng tâm thức tràn ngập không gian đó với tư cách là đối tượng của nó cũng tham gia vào tính vô tận đó. Do vậy, để chứng tầng thiền này, hành giả lấy (tâm) thức làm đối tượng và xem (tâm) thức mới thực sự là vô biên và quán nó là “thức vô biên” cho đến khi nhập định vào tầng thiền vô sắc thứ hai.

Vô sở hữu xứ (*ākīñcaññāyatana*): tầng thiền vô sắc thứ ba có đối tượng là sự không hiện hữu hiện tại, tánh Không, hay sự vắng mặt của tâm liên quan đến cơ sở không gian vô tận. Bằng cách chú ý đến sự vắng mặt của tâm thức đó, tầng thiền vô sắc giới thứ ba phát sinh lấy đối

tượng của nó là khái niệm vô sở hữu (*natthibhāva-paññatti*), hay hư vô đối với tâm vô sắc giới đầu tiên.

Phi tướng phi phi tướng xứ (*n'evasaññān'āsaññā-yatana*): Tầng thiền vô sắc thứ tư và cũng là cuối cùng được gọi như vậy bởi vì nó không thể được nói là bao gồm hay không bao gồm nhận thức (tướng). Trong loại tâm này, yếu tố nhận thức/ tướng (*saññā*) đã trở nên vi tế đến mức nó không còn có thể thực hiện chức năng quyết định của nhận thức nên trạng thái này không thể nói là có nhận thức. Tuy nhiên, nhận thức (tướng) không hoàn toàn vắng mặt mà vẫn ở dạng tàn dư; do đó, không thể nói là không có nhận thức (tướng). Mặc dù chỉ đề cập đến nhận thức (tướng), nhưng tất cả các thành phần tâm sở khác trong tâm này cũng tồn tại trong một trạng thái cực kỳ vi tế đến mức chúng không thể được mô tả là tồn tại hay không tồn tại. Tầng thiền vô sắc thứ tư này lấy đối tượng của nó là thức của vô sở hữu xứ, tầng thiền vô sắc thứ ba.

§25. Tóm tắt tâm vô sắc giới

Ālambanappabhedena catudh'ārūppamānasam

Puññapākakriyābheda puna dvādasadhā ṭhitam.

Tâm vô sắc giới có bốn loại khi được phân loại theo đối tượng. Khi được chia theo cách của thiện, quả và duy tác thì nó có mười hai tâm.

Hướng dẫn §25

Khi phân loại theo đối tượng: Liên quan đến từng loại tâm vô sắc giới, có hai loại đối tượng (*ālambana*) cần được hiểu: một là đối tượng được tâm trực tiếp nắm bắt (*ālambitabba*); hai là đối tượng được vượt trội hơn (*atikkamitabba*).

Các tầng thiền vô sắc (*rūpajjhāna*) khác với các tầng thiền sắc giới (*rūpajjhāna*) ở một số khía cạnh quan trọng. Trong khi các tầng thiền sắc giới (*rūpajjhāna*) có thể nắm bắt nhiều đối tượng khác nhau chẳng hạn như các đề mục hoàn tịnh (*kasīna*),.. thì mỗi tầng thiền vô sắc (*rūpajjhāna*) chỉ nắm bắt một đối tượng cụ thể cho chính nó mà thôi. Ngoài ra, các tầng thiền sắc giới (*rūpajjhāna*) khác nhau về các chi thiền của chúng: tầng thiền đầu tiên có năm chi, tầng thiền thứ hai có bốn chi, v.v. Hành giả muốn chứng các tầng thiền (*jhāna*) cao hơn sẽ giữ cùng một đối tượng và loại bỏ liên tiếp từng chi thiền (*jhānanga*) vi tế hơn cho đến khi vị ấy đạt đến ngũ thiền. Tuy nhiên, để tiến triển từ tầng

thiền sắc giới (*rūpajjhāna*) thứ năm đến tầng thiền vô sắc (*arūpajjhāna*) thứ nhất, và từ tầng thiền vô sắc (*arūpajjhāna*) này sang tầng thiền vô sắc (*arūpajjhāna*) tiếp theo, không còn chi thiền nào cần vượt qua nữa. Thay vào đó, hành giả tiến bộ bằng cách vượt qua từng đối tượng vi tế hơn một cách liên tiếp.

Các tâm thiền vô sắc giới (*arūpajjhāna*) đều có hai chi thiền giống như tầng thiền sắc giới (*rūpajjhāna*) thứ năm. Các tâm này khác nhau bởi vì chúng liên quan đến cõi giới khác và có những loại đối tượng khác với ngũ thiền. Nhưng bởi vì xét theo tầng thiền thì chúng được cấu thành bởi hai chi thiền giống nhau, nên đôi khi chúng được các vị thầy Vi Diệu Pháp coi là phương thức của tầng thiền thứ năm.

Nói chung, mười lăm tâm sắc giới và mười hai tâm vô sắc giới được gọi là tâm đạo đại - tâm siêu phàm, cao cả, hay cao quý bởi vì chúng thoát khỏi những chướng ngại (*nīvaraṇa*) và là những trạng thái tâm thanh tịnh, cao cả, vĩ đại.

Tất cả tám mươi một tâm được thảo luận cho đến nay được gọi là tâm hiệp thế (*lokiyacitta*), “tâm thế gian” bởi vì chúng liên quan đến Tam giới: Dục giới (*kāmaloka*), Sắc giới (*rūpaloka*) và Vô sắc giới (*arūpaloka*).

Tâm Siêu thế (*lokuttaracittāni*) — 8

§26. Tâm thiện siêu thế (*lokuttara-kusalacittāni*) — 4

1. Tâm đạo Nhập Lưu (*Sotāpatti-maggacitta*)
2. Tâm đạo Nhất Lai (*Sakadāgāmi-maggacitta*)
3. Tâm đạo Bất Lai (*Anāgāmi-maggacitta*)
4. Tâm đạo A-la-hán (*Arahatta-maggacitta*)

Đây là bốn loại tâm thiện siêu thế.

§27. Tâm quả siêu thế (*lokuttara-vipākacittāni*) — 4

5. Tâm quả Nhập Lưu (*Sotāpatti-phalacitta*)
6. Tâm quả Nhất Lai (*Sakadāgāmi-phalacitta*)
7. Tâm quả Bất Lai (*Anāgāmi-phalacitta*)
8. Tâm quả A-la-hán (*Arahatta-phalacitta*)

Đây là bốn tâm quả siêu thế.

Như vậy là chấm dứt tất cả tám tâm thiện và tâm quả siêu thế.

§28. Tóm tắt Tâm Siêu Thế

Catumaggappabhedena catudhā kusalam tathā

Pākam tassa phalattā ti aṭṭhadh'ānuttaram matam.

Tâm thiện có bốn, chia theo bốn đạo. Tâm quả cũng vậy, được chia theo quả của chúng. Như vậy, tâm siêu thế nên được hiểu là có tám.

Hướng dẫn §§26—28

Tâm siêu thế (*lokuttaracittāni*): Tâm siêu thế là tâm liên quan đến tiến trình siêu thoát (*uttara*) thế giới (*loka*) gồm ngũ uẩn thủ (*upādānakkhandha*). Loại tâm này dẫn đến sự giải thoát khỏi vòng luân hồi sinh tử (*samsāra*) và đạt đến Niết Bàn (*Nibbāna*), sự chấm dứt đau khổ. Có tám tâm siêu thế.

Những điều này liên quan đến bốn giai đoạn giác ngộ: (1) Nhập Lưu (*sotāpatti*), (2) Nhất Lai (*sakadāgāmi*), (3) Bất Lai (*anāgāmi*) và (4) A-la-hán (*Arahatta*). Mỗi giai đoạn liên quan đến hai loại tâm - tâm đạo (*maggacitta*) và tâm quả (*phalacitta*). Tất cả các tâm siêu thế lấy pháp vô vi (thực tại không điều kiện) tức Niết Bàn làm đối tượng, nhưng chúng khác nhau ở Đạo hoặc Quả tùy theo chức năng của chúng. Tâm đạo có chức năng diệt trừ (hay vĩnh viễn làm giảm bớt^[42]) phiền não và tâm quả có chức năng kinh nghiệm mức độ giải thoát có thể thực hiện được bằng con đường tương ứng. Tâm đạo là một tâm thiện (*kusalacitta*), một trạng thái lành mạnh; tâm quả là một tâm quả (*vipākacitta*), một kết quả.

Mỗi tâm đạo chỉ sinh khởi một lần và chỉ tồn tại trong một sát-na tâm; nó không bao giờ lặp lại trong dòng tâm thức của người đạt được nó. Tâm quả tương ứng ban đầu sinh khởi ngay sau sát-na đạo và tồn tại trong hai hoặc ba sát-na tâm. Sau đó, nó có thể được lặp lại và với sự thực hành thì nó có thể tồn tại trong nhiều sát-na tâm, trong thiền định siêu thế được gọi là “chứng đắc quả” (*phalasangama* - xem bên dưới, Chương 4, §22; Chương 9, §42).

Đạo và Quả đạt được bằng phương pháp thiền gọi là “tu tập tuệ” (*vipassanābhāvanā*). Loại thiền này liên quan đến việc củng cố khả năng trí tuệ (*paññā*). Bằng cách duy trì sự chú ý đến những hiện tượng thay đổi của thân và tâm, hành giả học cách phân biệt các đặc tính thực sự của chúng là vô thường (*anicca*), khổ (*dukkha*) và vô ngã (*anattā*). Khi những tuệ giác này đạt được sự chín muồi hoàn toàn, chúng sinh ra các đạo và quả siêu thế (xem Chương 9, §§22 - 44).

Tâm đạo Nhập Lưu (*sotāpatti-maggacitta*): Lối vào con đường giải thoát bất thối chuyển được gọi là “nhập dòng” và tâm kinh nghiệm sự chứng đắc này là tâm đạo Nhập Lưu. Dòng (*sota*) là Bát Chánh Đạo với tám chi phần là Chánh Kiến (*Sammā Ditṭhi*), Chánh Tư Duy (*Sammā Saṃkappa*), Chánh Ngữ (*Sammā Vācā*), Chánh Nghiệp (*Sammā Kammanta*), Chánh Mạng (*Sammā Ājīva*), Chánh Tinh Tấn (*Sammā Vāyāma*), Chánh Niệm (*Sammā Sati*), và Chánh Định (*Sammā Samādhi*). Cũng như dòng sông Hằng chảy không ngừng từ dãy Hy Mã Lạp Sơn đến đại dương, Bát Chánh Đạo siêu thế cũng trôi chảy không ngừng từ lúc phát sinh Chánh Kiến cho đến khi đạt được Niết Bàn (*Nibbāna*) tối thượng.

Mặc dù các chi phần của Bát Chánh Đạo có thể sinh khởi trong các tâm thiện hiệp thế của những người phàm tục (*puthujjana*) nhưng những yếu tố này không cố định ở đích đến của chúng, vì một người phàm tục có thể thay đổi tính cách và quay lưng lại với Giáo Pháp (*Dhamma*). Nhưng trong một vị thánh đệ tử đã nhập dòng Thánh thì các nhánh của Bát Chánh Đạo trở nên cố định và trôi chảy như một dòng nước hương đến Niết Bàn (*Nibbāna*).

Tâm đạo Nhập Lưu có chức năng cắt đứt ba trói buộc đầu tiên (*saṃyojana*): (1) “thân kiến” (*sakkāya-ditṭhi*) hay tà kiến về tự ngã; (2) hoài nghi (*vicikicchā*) về Tam Bảo và (3) Giới cấm thủ/ dính mắc vào nghi thức và nghi lễ (*sīlabbata-parāmāsa*) với niềm tin rằng chúng có thể dẫn đến giải thoát. Nó tiếp tục cắt đứt mọi tham (*lobha*), sân (*dosa*) và si (*moha*) đủ mạnh để dẫn đến sự tái sinh làm người. Tâm này cũng loại trừ vĩnh viễn năm tâm khác, đó là bốn tâm tham kết hợp với tà kiến (*ditṭhi*) và tâm gốc si (*moha*) kết hợp với hoài nghi (*vicikicchā*). Một người đã nhập dòng thánh chắc chắn sẽ đạt đến sự giải thoát cuối cùng trong tối đa bảy kiếp sống và không bao giờ bị tái sinh vào bất kỳ cõi khổ nào.

Tâm đạo Nhất Lai (*sakadāgāmi-maggacitta*): Tâm này là tâm tương ưng với Bát Chánh Đạo đưa đến cảnh giới của một vị Nhất Lai. Trong khi nó không đoạn trừ bất kỳ trói buộc (kiết sử) nào nhưng tâm này làm suy giảm các hình thức thô thiển của tham dục (*kāma-rāga*) và sân hận (*vyāpāda*). Người đã đạt đến giai đoạn này sẽ được tái sinh

trong thế giới này nhiều nhất là một lần nữa trước khi đạt được giải thoát hoàn toàn.

Tâm đạo Bất Lai (*anāgāmi-maggacitta*): Người đạt được đạo lộ thứ ba sẽ không bao giờ tái sinh vào cõi dục giới nữa. Nếu một người như vậy không đạt đến quả vị A-la-hán ngay trong kiếp sống đó thì họ sẽ tái sinh trong cõi sắc giới và đạt được mục đích ở đó. Tâm bất lai cắt đứt trói buộc (kiết sử) tham dục (*kāma-rāga*) và sân hận (*vyāpāda*); nó cũng vĩnh viễn loại bỏ hai tâm gốc sân.

Tâm đạo A-la-hán (*arahatta-maggacitta*): Một vị A-la-hán là một vị hoàn toàn giải thoát, một người đã tiêu diệt (*hata*) kẻ thù (*ari*) bao gồm tất cả những phiền não (*kilesa*). Tâm đạo của quả vị A-la-hán là tâm phát sinh trực tiếp trong sự giải thoát hoàn toàn của quả vị A-la-hán. Tâm này phá hủy năm trói buộc (kiết sử) vi tế: (1) ham muốn hiện hữu ở cõi dục (*rūpa-rāga*); (2) ham muốn hiện hữu cõi vô sắc (*arūpa-rāga*); (3) ngã mạn (*māna*); (4) phóng dật (*uddhacca*) và (5) vô minh (*avijjā*). Nó cũng loại bỏ những tâm bất thiện còn lại: bốn tâm gốc tham không hợp tà kiến và một tâm gốc si liên kết với phóng dật.

Tâm quả (*phalacitta*): Mỗi tâm đạo (*maggacitta*) tự động phát sinh quả tương ứng của nó trong cùng lộ trình tâm, nối tiếp ngay lập tức sau tâm đạo. Sau đó, tâm quả có thể sinh khởi nhiều lần khi vị thánh đệ tử nhập thiên chứng quả. Tâm quả, như đã đề cập trước đó, được phân loại theo loại là quả (*vipāka*). Cần lưu ý rằng không có tâm duy tác (*kiriya/ kriyā*) siêu thế nào. Điều này là do khi một vị A-la-hán nhập vào thánh quả thì các tâm xuất hiện trong lúc đó thuộc về loại quả, là quả của đạo siêu thế.

§29. Tóm tắt toàn diện về tâm

Dvādas ’ākusalan ’evam kusalan ’ekavīsati

Chattims ’eva vipākāni kriyācittāni vīsati.

Catupaññāsadhā kāme rūpe paṇṇaras ’īraye

Cittāni dvādas ’āruppe atthadh ’ānuttare

tathā.

Như vậy, có mười hai tâm bất thiện và hai mươi một tâm thiện. Số lượng tâm quả là ba mươi sáu, và tâm duy tác là hai mươi.

Có năm mươi bốn tâm dục giới và mười lăm tâm sắc giới. Có mười hai tâm vô sắc giới và tám tâm siêu thế.

Hướng dẫn §29

Trong những câu kệ này, Ngài Ācariya Anuruddha tóm tắt tất cả tám mươi chín trạng thái tâm mà Ngài đã giải thích cho đến nay trong Bản tóm tắt các tâm này. Trong bài kệ đầu tiên, Ngài chia những thứ này theo bản chất, hay loại (*jāti*) của chúng thành bốn loại:

12 tâm bất thiện (*akusala*);

21 tâm thiện (*kusala*);

36 tâm quả (*vipāka*);

20 tâm duy tác (*kiriya/ kriyā*)

Hai tâm cuối cùng được nhóm lại với nhau thành bất định nghiệp (*abyākata*) vì chúng không thiện cũng không bất thiện.

54 tâm dục giới (*kāmāvacara*);

15 tâm sắc giới (*rūpāvacara*);

12 tâm vô sắc giới (*arūpāvacara*);

8 tâm siêu thế (*lokuttara*).

Như vậy, mặc dù tâm có đặc tính là nhận thức đối tượng nhưng nó trở nên đa dạng khi được chia thành nhiều loại theo các tiêu chí khác nhau.

121 Tâm (*ekavīsasatāni cittāni*)

§30. Ngắn gọn

Ittham ekūnanavutippabhedam pana mānasam

Ekavīsasatam v'ātha vibhajanti vicakkhaṇā.

Những loại tâm khác nhau này, con số là tám mươi chín được người trí chia thành một trăm hai mươi một.

§31. Cụ thể

Làm thế nào mà tâm được phân tích thành tám mươi chín lại trở thành một trăm hai mươi một?

1. Tâm Nhập Lưu Đạo sơ thiền, đồng phát sanh cùng tầm (*vitakka*), tứ (*vicāra*), hỷ (*pīti*), lạc (*sukha*) và nhất tâm (*ekaggatā*);
2. Tâm Nhập Lưu Đạo nhị thiền, đồng phát sanh cùng tứ (*vicāra*), hỷ (*pīti*), lạc (*sukha*) và nhất tâm (*ekaggatā*);
3. Tâm Nhập Lưu Đạo tam thiền, đồng phát sanh cùng hỷ (*pīti*), lạc (*sukha*) và nhất tâm (*ekaggatā*);

4. Tâm Nhập Lưu Đạo tứ thiền, đồng phát sanh cùng lạc (*sukha*) và nhất tâm (*ekaggatā*);
5. Tâm Nhập Lưu Đạo ngũ thiền, đồng phát sanh cùng xả (*upekkhā*) và nhất tâm (*ekaggatā*).

Đây là năm tâm đạo Nhập Lưu. Đối với tâm đạo Nhất Lai, Bất Lai và A-la-hán cũng vậy, tạo thành hai mươi tâm đạo. Tương tự, có hai mươi tâm quả. Như vậy, có bốn mươi tâm siêu thế.

Hướng dẫn §§30—31

Tất cả hành giả đều đạt đến các đạo và quả siêu thế thông qua sự phát triển trí tuệ (*paññā*) - tuệ giác về ba đặc tính vô thường (*anicca*), khổ (*dukkha*) và vô ngã (*anattā*). Tuy nhiên, chúng khác nhau về mức độ phát triển định (*samādhi*). Những người phát triển tuệ giác mà không có nền tảng thiền định được gọi là hành giả thuần quán (*sukkhavipassaka*). Khi họ đạt đến đạo và quả, tâm đạo và quả của họ xuất hiện ở mức độ tương ứng với sơ thiền.

Những người phát triển tuệ giác dựa trên cơ sở các tầng thiền (*jhāna*) đạt được đạo và quả tương ứng với tầng thiền mà họ đã chứng trước khi đắc đạo. Các vị thầy ngày xưa đưa ra những quan điểm khác nhau về câu hỏi yếu tố nào quyết định mức độ các tầng thiền (*jhāna*) của đạo và quả. Một trường phái tư tưởng cho rằng đó là thiền căn bản (*pādakajjhāna*), tức là thiền được sử dụng làm cơ sở để định tâm trước khi phát triển tuệ giác tột đỉnh trong việc chứng đắc đạo siêu thế. Lý thuyết thứ hai cho rằng cấp độ thiền (*jhāna*) của đạo được xác định bởi thiền (*jhāna*) được sử dụng như một đối tượng sự khảo sát bằng tuệ giác, được gọi là “thiền định” (*sammasitajjhāna*) hay “*jhāna* được suy xét”. Vẫn còn một trường phái tư tưởng thứ ba cho rằng khi một hành giả đã thuần thực một số tầng thiền, người đó có thể kiểm soát cấp độ thiền của đạo bằng mong muốn hoặc khuynh hướng cá nhân của mình (*ajjhāsaya*).^[43]

Tuy nhiên, bất kể cách giải thích nào được chấp nhận đi nữa thì đối với hành giả thuần quán cũng như hành giả thiền định, tất cả các tâm đạo và tâm quả đều được coi là các loại tâm siêu thế. Chúng được xem xét như vậy bởi vì chúng xảy ra trong phương thức quán sát đối tượng (của chúng) với sự nhập định hoàn toàn giống như các tầng thiền hiệp thế, và bởi vì chúng sở hữu các chi thiền với cường độ tương ứng với các tầng

thiền đối trọng của chúng trong các tầng thiền hiệp thế. Các tầng thiền siêu thế của đạo và quả khác với các tầng thiền hiệp thế ở một số khía cạnh quan trọng. Thứ nhất, trong khi các tầng thiền hiệp thế lấy khái niệm nào đó làm đối tượng, chẳng hạn như tướng của các đề mục hoàn tịnh *kasīna* thì các tầng thiền siêu thế lấy Niết Bàn (*Nibbāna*), thực tại vô vi, làm đối tượng. Thứ hai, trong khi các tầng thiền hiệp thế chỉ đơn thuần là đè nén phiền não trong khi vẫn giữ nguyên các hạt giống tiềm ẩn của chúng, thì các tầng thiền siêu thế của đạo diệt trừ các phiền não để chúng không bao giờ có thể phát sinh trở lại. Thứ ba, trong khi các tầng thiền hiệp thế dẫn đến tái sinh trong cõi sắc giới và do đó duy trì sự hiện hữu trong vòng luân hồi (*samsāra*) thì các tầng thiền của đạo cắt đứt những kiết sử trói buộc một người vào vòng luân hồi và do đó đưa đến sự giải thoát khỏi vòng trầm luân sinh tử. Cuối cùng, trong khi vai trò của trí tuệ trong các tầng thiền hiệp thế phụ thuộc vào vai trò của định, thì trong các tầng thiền siêu thế, trí tuệ và định rất cân bằng, với định tập trung tâm vào pháp vô vi và trí tuệ thấu hiểu ý nghĩa sâu xa của Tứ Thánh Đế.

Theo sự sắp xếp của các chi thiền của chúng, các tâm đạo và tâm quả được xếp loại theo thang của năm tầng thiền. Như vậy, thay vì liệt kê tâm siêu thế thành tám theo các đạo và quả suông thì mỗi tâm đạo và tâm quả có thể được liệt kê thành năm phần tùy theo mức độ thiền (*jhāna*) mà nó có thể xảy ra. Khi điều này được thực hiện, tám tâm siêu thế, mỗi tâm ở tất cả năm tầng thiền, trở thành con số bốn mươi.

§32. Kết luận Tóm tắt

Jhānangayogabhedena katv'ekekan tu pañcadhā

Vuccat'ānuttaram cittaṃ cattāḷīsavidhan ti ca.

Yathā ca rūpāvacaram gayhat'ānuttaram tathā

Paṭhamādijhānabhede āruppañ cā pi pañcame.

Ekādasavidham tasmā paṭhamādikam īritam

Jhānam ekekan ante tu tevīsatividham bhavē.

Sattatimsavidham puññam dvipaññāsavidham tathā

Pākam icc'āhu cittāni ekavīsasatam budhā ti.

Chia mỗi tâm (siêu thế) thành năm loại tùy theo các chi thiền khác nhau, tâm siêu thế trở thành bốn mươi.

Vì tâm sắc giới được xử lý bằng cách phân chia thành tâm sơ thiền và v.v., tâm siêu thế cũng vậy. Tâm vô sắc giới được bao gồm trong tầng thiền thứ năm.

Như vậy, người ta nói rằng các tầng thiền bắt đầu từ thứ nhất đến thứ mười một. Tầng thiền (*jhāna*) cuối cùng (tức là ngũ thiền) có tổng cộng là hai mươi ba.

Ba mươi bảy tâm thiện, năm mươi hai tâm quả; do đó, người trí nói rằng có một trăm hai mươi một tâm.

Hướng dẫn §32

Tâm vô sắc giới được bao gồm trong ngũ thiền: Như đã giải thích trước đó, thiền vô sắc giới (*arūpajjhāna*) có hai chi thiền giống như ngũ thiền sắc giới và do đó, được coi là cách thức của ngũ thiền. Như vậy, khi một hành giả sử dụng thiền vô sắc giới (*arūpajjhāna*) làm nền tảng để phát triển tuệ giác, tâm đạo và quả của vị ấy trở thành các tâm siêu thế ngũ thiền.

Thiền (*jhāna*) bắt đầu từ thứ nhất đến thứ mười một: Mỗi tầng thiền sắc giới, từ tầng thiền thứ nhất đến thứ tư, có một thiện, quả và duy tác (= 3) và mỗi đạo và quả thì có bốn tầng thiền (= 8), do đó là mười một.

Thiền cuối cùng (tức là ngũ thiền) tổng cộng là hai mươi ba: Tầng thiền thứ năm được coi là bao gồm cả tầng thiền sắc giới (*rūpajjhāna*) cuối cùng (ngũ thiền) và bốn tầng thiền vô sắc giới (*arūpajjhāna*), do đó có tổng cộng là năm, mỗi tầng đều có thiện, quả và duy tác (= 15) và tám là siêu thế, tổng cộng là hai mươi ba.

Ba mươi bảy tâm thiện và năm mươi hai tâm quả có được bằng cách thay thế bốn tâm thiện siêu thế và bốn tâm quả siêu thế bằng hai mươi tâm mỗi nhóm. Như vậy, tổng số tâm trong Bản Tóm Tắt Các Tâm tăng từ 89 lên 121.

Iti Abhidhammatthasangahe

Cittasangahavibhāgo nāma

paṭhamo paricchedo.

*Như vậy là kết thúc chương đầu tiên
trong Cẩm nang Vi Diệu Pháp Tập Yếu*

“Bản Tóm Tắt Các Tâm”

CHƯƠNG 2

Bản Tóm Tắt Các Tâm Sở (*Cetasikasangahavibhāga*)

§1. Giới thiệu

Ekuppāda-nirodhā ca ekālabhāna-vatthukā

Cetoyuttā dvipaññāsa dhammā cetasikā matā.

Năm mươi hai trạng thái liên kết với tâm, chúng cùng sinh và cùng diệt (với tâm), có cùng đối tượng và đồng nương một căn (như tâm), được gọi là “các tâm sở” (*cetasika*).

Hướng dẫn §1

Các trạng thái liên kết với tâm (*cetoyuttā dhammā*): Chương thứ hai của Vi Diệu Pháp Tập Yếu (*Abhidhammattha Sangaha*) được dành để phân loại pháp chân đế (thực tại tối hậu) thứ hai, *cetasika*, hay “các tâm sở”. Tâm sở là những hiện tượng tinh thần xảy ra trực tiếp cùng với tâm, hay “ý thức”, và hỗ trợ tâm bằng cách thực hiện các nhiệm vụ cụ thể hơn trong toàn bộ hoạt động nhận thức. Các tâm sở không thể sinh khởi mà không có tâm, tâm cũng không thể sinh khởi hoàn toàn tách biệt với các tâm sở. Tuy nhiên, mặc dù cả hai độc lập về mặt chức năng, nhưng tâm được coi là chính, bởi vì các tâm sở hỗ trợ cho việc nhận thức đối tượng phụ thuộc vào tâm, là yếu tố nhận thức chính. Mỗi quan hệ giữa tâm và tâm sở được so sánh với mối quan hệ giữa một vị vua và đoàn tùy tùng của vua. Tuy người ta nói “nhà vua đang đến”, nhưng nhà vua không đến một mình mà luôn có những người hầu cận tháp tùng. Tương tự, bất cứ khi nào một tâm sinh khởi, nó không bao giờ sinh khởi một mình mà luôn kèm theo đoàn tùy tùng sở hữu của nó.^[44]

Trong Bản Tóm Tắt Các Tâm Sở, Ngài Ācariya Anuruddha trước tiên liệt kê tất cả các tâm sở theo những nhóm thích hợp (§§2 - 9). Sau đó, ông suy xét các tâm sở từ hai quan điểm bổ sung cho nhau. Phương pháp đầu tiên trong số này được gọi là “phương pháp liên kết” (*sampayoganaya*). Phương pháp này lấy các tâm sở làm cơ sở xem xét và tìm cách xác định loại tâm nào mà mỗi tâm sở liên kết cùng (§§10 - 17). Quan điểm thứ hai được gọi là “phương pháp phối hợp, hay bao gồm” (*sangahanaya*). Phương pháp này lấy tâm làm chính và tìm cách xác định mỗi loại tâm xem những tâm sở nào được kết hợp với nó (§§18 - 29).

Cùng sinh và diệt (với tâm): Đoạn kệ đầu tiên định nghĩa bốn đặc tính chung cho tất cả các tâm sở bằng:

1. Sinh lên cùng với tâm (*ekuppāda*);
2. Diệt đi cùng với tâm (*ekanirodha*);
3. Có cùng đối tượng với tâm (*ekālabana*);
4. Nương cùng vật với tâm (*ekavatthuka*).

Bốn đặc tính này mô tả mối quan hệ giữa tâm (*citta*) và các tâm sở (*cetasika*) đi kèm với nó. Nếu chỉ đề cập đến “sinh cùng nhau” thì định nghĩa sẽ trở nên sai lệch khi xem các sắc pháp do tâm và nghiệp tạo ra cũng là tâm sở. Tuy nhiên, các sắc pháp này không phải tất cả đều diệt cùng lúc với tâm đồng sinh mà phần lớn tồn tại trong mười bảy sát-na tâm. Do đó, để loại trừ các sắc pháp này, đặc tính “diệt đi cùng nhau” được giới thiệu.

Lại nữa, có hai sắc pháp: thân biểu tri và ngữ biểu tri^[45] - sinh và diệt cùng với tâm. Tuy nhiên, các sắc pháp này không có đối tượng, và điều này giúp phân biệt danh pháp (gồm tâm và tâm sở) với sắc pháp: tất cả các danh pháp đều kinh nghiệm một đối tượng; Tâm đồng sinh và tâm sở kinh nghiệm cùng một đối tượng, trong khi các sắc pháp không kinh nghiệm bất kỳ đối tượng nào cả. Do đó, đặc điểm thứ ba được nêu, đó là có cùng một đối tượng.

Cuối cùng, trong những cõi mà sắc uẩn được tìm thấy, tức là cõi Dục và cõi Sắc giới, tâm (*citta*) và các tâm sở (*cetasikas*) nương nhờ cùng một vật, nghĩa là chúng phát sinh với sự hỗ trợ chung của một trong các cơ quan cảm giác vật chất hay sắc-ý-vật (trái tim).^[46] Đây là đặc tính thứ tư của tâm sở.

Năm Mười Hai Tâm Sở

Các Tâm Sở Tợ Tha (*aññasamānacetāsika*) — 13

§2. Tâm sở phổ quát (*sabbacittasādhāraṇa*) - 7

Như thế nào? I. (1) Xúc (*phassa*), (2) thọ (*vedanā*), (3) tưởng (*saññā*), (4) tư (*cetanā*), (5) nhất tâm (*ekaggatā*), (6) mạng quyền (*jīvitindriya*), và (7) tác ý (*manasikāro*) - bảy tâm sở này được gọi là “phổ quát”, tức là phổ biến, áp dụng chung cho mọi tâm.

Hướng dẫn §2

Năm mươi hai tâm sở: Triết học Vi Diệu Pháp ghi nhận năm mươi hai tâm sở (*cetasika*) được phân thành bốn loại lớn:

1. Bảy tâm sở phổ quát;
2. Sáu tâm sở biệt cảnh;

3. Mười bốn tâm sở bất thiện; và

4. Hai mươi lăm tâm sở tịnh hảo.

Các tâm sở tợ tha (*aññasamānacetāsika*): Hai nhóm tâm sở đầu tiên: bảy tâm sở phổ quát và sáu tâm sở biệt cảnh được hợp nhất dưới tên gọi “*aññasamāna*” được dịch tự do ở đây là “có thể thay đổi về mặt đạo đức”. Cụm từ này có nghĩa đen là “chung với nhau”. Tâm vô tịnh hảo được gọi là “khác” (*añña*) liên quan đến tâm tịnh hảo, và tâm tịnh hảo được gọi là “khác” liên quan đến tâm vô tịnh hảo. Mười ba tâm sở của hai nhóm đầu là chung (*samāna*) cho cả tâm tịnh hảo và tâm vô tịnh hảo và đảm nhận phẩm chất đạo đức được các tâm sở khác truyền đạt cho tâm, đặc biệt là các nhân tương ưng (*hetu*). Trong các tâm thiện, chúng trở thành thiện, trong các tâm bất thiện, chúng trở thành bất thiện và trong các tâm bất định nghiệp thì chúng trở thành bất định nghiệp. Vì lý do này mà chúng được gọi là “chung với nhau”, nghĩa là “có thể thay đổi về mặt đạo đức”.

Bảy tâm sở phổ quát (*sabbacittasādhāraṇa*): Bảy tâm sở phổ quát là sở hữu chung (*sādhāraṇa*) cho tất cả các tâm (*sabbacitta*). Các tâm sở này thực hiện các chức năng nhận thức cơ bản và thiết yếu nhất, mà nếu không có chúng thì việc nhận thức về một đối tượng sẽ hoàn toàn không thể thực hiện được.

(1) **Xúc (*phassa*):** Từ *phassa* bắt nguồn từ động từ *phusati* có nghĩa là “chạm”, nhưng xúc không nên được hiểu là tác động vật lý đơn thuần của đối tượng lên thân vật lý. Đúng hơn nó là yếu tố tinh thần mà qua đó tâm thức “chạm” vào đối tượng tinh thần đã xuất hiện, từ đó khởi nguồn cho toàn bộ sự kiện nhận thức. Xét về bốn phương tiện xác định được sử dụng trong các Chú giải Pāli, xúc^[47] có đặc điểm là xúc chạm. Chức năng của nó là tác động trong chừng mực khiến cho tâm và đối tượng (của tâm) tác động lẫn nhau. Biểu hiện của nó là sự gặp gỡ của căn (giác quan), cảnh (đối tượng) và thức. Nguyên nhân gần của nó là một lĩnh vực khách quan đã được chú trọng.^[48]

(2) **Thọ (*vedanā*):** Thọ là tâm sở cảm nhận đối tượng: nó là phương thức xúc cảm mà đối tượng được kinh nghiệm. Từ *vedanā* trong tiếng Pāli không có nghĩa là “cảm xúc” (dường như là một hiện tượng phức tạp liên quan đến nhiều tâm sở khác nhau) mà chỉ đơn thuần là phẩm chất cảm xúc trần trụi của một trải nghiệm, có thể là dễ chịu (*sukhā-*

vedanā), khó chịu (*dukkhā-vedanā*), hay trung tính (*adukkha-m-asukhā-vedanā*). Cảm thọ được cho là có đặc tính là được cảm nhận (*vedayita*). Chức năng của nó là trải nghiệm hay tận hưởng khía cạnh hài lòng của đối tượng. Biểu hiện của nó là sự thích thú với các tâm sở tương ưng. Nguyên nhân gần của nó là sự tĩnh lặng.^[49] Trong khi các tâm sở khác kinh nghiệm đối tượng một cách mô phỏng/ bất chước thì thọ kinh nghiệm đối tượng một cách trực tiếp và trọn vẹn. Về mặt này, các tâm sở khác được so sánh với một đầu bếp chuẩn bị một món ăn cho nhà vua và chỉ nếm thử thức ăn trong khi chuẩn bị, trong khi thọ được so sánh với vị vua thưởng thức bữa ăn nhiều như ông ấy thích.

(3) Tưởng (*saññā*): Đặc tính của tưởng là nhận thức được các phẩm chất của đối tượng. Chức năng của nó là tạo ra một dấu hiệu như một điều kiện để có thể nhận thức lại rằng “cái này giống nhau” hay chức năng của nó là nhận ra những gì đã được nhận thức trước đó. Biểu hiện của tưởng là sự giải thích đối tượng (*abhinivesa*) bằng các đặc điểm đã được lĩnh hội. Nguyên nhân gần của nó là đối tượng khi nó xuất hiện. Quy trình của nó được so sánh với việc một người thợ mộc nhận ra một số loại gỗ nhờ vào những dấu mà anh ta đã đánh (dấu) trên đó.

(4) Tư (*cetanā*): *Cetanā* cùng gốc với *citta*, là tâm sở liên quan đến việc hiện thực hóa một mục tiêu, tức là khía cạnh ghi nhận hay chủ ý của nhận thức. Do đó, nó được dịch là “ý chí”. Các Chú giải giải thích rằng tâm sở tư (*cetanā*) tổ chức các tâm sở tương ưng của nó để tác động lên đối tượng. Đặc tính của nó là trạng thái sẵn sàng, chức năng của nó là tích lũy nghiệp (*kamma*), và biểu hiện của nó là phối hợp. Nguyên nhân gần của nó là các trạng thái liên quan. Giống như một lớp trưởng đọc bài học của mình và cũng khiến các học sinh khác đọc thuộc bài học của họ, nên khi tư (chủ ý) bắt đầu hoạt động trên đối tượng của nó thì nó cũng khiến các trạng thái liên quan thực hiện nhiệm vụ của chính chúng. Tư (chủ ý) là yếu tố tinh thần quan trọng nhất trong việc tạo nghiệp, vì chính tư (chủ ý) quyết định phẩm chất đạo đức của hành động.

(5) Nhất tâm (*ekaggatā*): Đây là sự hợp nhất của tâm trên đối tượng của nó. Mặc dù tâm sở này trở nên nổi bật trong các tầng thiền, nơi nó đóng vai trò như một chi thiền (*jhānanga*), Vi Diệu Pháp dạy rằng mầm mống của khả năng hợp nhất tâm đó có mặt trong mọi loại

tâm, ngay cả loại tâm thô sơ nhất. Nó có chức năng là cố định tâm trên đối tượng của nó. Nhất tâm có đặc điểm là không lang thang, hay không phân tâm như chính đặc tính của nó. Chức năng của nó là tập hợp, hoặc hợp nhất các tâm sở liên quan. Nó được biểu hiện dưới dạng bình an (*upekkhā*), và nguyên nhân gần của nó là lạc (*sukha*).^[50]

(6) Mạng quyền (*jīvitindriya*): Có hai loại mạng quyền: (1) danh mạng quyền, nuôi dưỡng các trạng thái tinh thần tương ứng, và (2) sắc mạng quyền, duy trì các hiện tượng vật chất. Chỉ riêng danh mạng quyền được xác định là tâm sở. Đặc tính của nó là duy trì những tâm sở đồng sanh. Chức năng của nó là làm cho chúng xảy ra. Biểu hiện của nó là thiết lập sự hiện diện của những tâm sở đồng sanh. Nguyên nhân gần của nó là những tâm sở cần được duy trì.

(7) Tác ý (*manasikāra*): Từ Pāli *manasikāra* có nghĩa đen là “làm trong tâm”. Tác ý là tâm sở chịu trách nhiệm cho tâm chú ý đến đối tượng, nhờ nó mà đối tượng hiện diện trong ý thức. Đặc tính của nó là dẫn dắt (*sāraṇa*) các tâm sở đồng sanh hướng đến đối tượng. Chức năng của nó là kết nối các tâm sở đồng sanh với đối tượng. Nó được biểu hiện như sự đối đầu với một đối tượng. Nguyên nhân gần của nó là đối tượng. Tác ý giống như bánh lái của một con tàu hướng đến đích, hay giống như một người đánh xe đưa những con ngựa đã được huấn luyện tốt (tức là các tâm sở đồng sanh) đến đích của chúng (đối tượng). *Manasikāra*, “tác ý” nên được phân biệt với *vitakka*, “tâm” - trong khi tác ý hướng những tâm sở đồng sanh với nó về phía đối tượng, thì tâm gắn chúng lên đối tượng. *Manasikāra* là một yếu tố nhận thức tất yếu hiện diện trong tất cả những trạng thái tâm thức; Tầm (*vitakka*) là một yếu tố chuyên môn vốn không phải là cần thiết cho sự nhận thức.

§3. Tâm sở Biệt Cảnh (*pakiṇṇaka*) — 6

(1) Tầm (*vitakka*), (2) Tư (*vicāra*), (3) Thắng giải (*adhimokkha*), (4) Cần (*viriya*), (5) Hỷ (*pīti*), và (6) Dục (*chanda*) - sáu tâm sở này được gọi là “biệt cảnh”. Như vậy, mười ba tâm sở này nên được hiểu là những yếu tố khả biến về mặt đạo đức.

Hướng dẫn §3

Cá

c tâm sở biệt cảnh (*pakiṇṇaka*): Sáu tâm sở (*cetasika*) trong nhóm này tương tự như các tâm sở phổ quát ở chỗ là chúng có thể thay đổi về mặt

đạo đức, mang tính chất đạo đức của tâm như được xác định bởi những tâm sở đồng sinh khác. Chúng khác với tâm sở phổ quát ở chỗ chúng chỉ được tìm thấy trong các loại tâm cụ thể chứ không phải trong tất cả tâm.

(1) **Tâm (*vitakka*):** Tâm (*vitakka*) đã được giới thiệu trong phần thảo luận về các tầng thiền, ở đó nó xuất hiện như là chi đầu tiên trong năm chi thiền^[51]. Tâm (*vitakka*) là sự áp dụng tâm vào đối tượng. Đặc tính của nó là hướng tâm vào đối tượng.^[52] Chức năng của nó là tấn công và đập vào đối tượng. Biểu hiện của nó là dẫn dắt tâm vào một đối tượng. Mặc dù các Chú giải không đề cập đến nguyên nhân gần của tâm nhưng đối tượng có thể được hiểu là nguyên nhân gần của nó.

Tâm (*vitakka*) thông thường chỉ đơn giản là áp đặt tâm vào đối tượng. Nhưng khi tâm được trau dồi qua định (*samādhi*) thì nó trở thành một chi thiền (*jhānanga*). Khi đó nó được gọi là “*appanā*”, “sự an trụ của tâm vào đối tượng.” *Vitakka* còn được gọi là “*samkappa*”, “ý định” và như vậy được phân biệt giữa *micchāsamkappa*, hay “tà tư duy” và *sammāsamkappa*, hay “chánh tư duy.” Cái sau là chi phần thứ hai của Bát Chánh Đạo.

(2) **Tứ (*vicāra*):** Tứ cũng là một chi thiền có đặc tính là tiếp tục áp chế lên đối tượng,^[53] theo nghĩa là xem xét đối tượng. Chức năng của nó là áp dụng liên tục các hiện tượng tinh thần liên quan đến đối tượng. Biểu hiện của nó là sự neo đậu của các hiện tượng đó vào đối tượng. Đối tượng có thể được hiểu là nguyên nhân gần của nó. Sự khác biệt giữa tâm và tứ đã được thảo luận trong Chương 1 (§§18—20).

(3) **Thăng giải (*adhimokkha*):** Từ *adhimokkha* có nghĩa đen là “sự giải phóng tâm trí vào đối tượng.” Do đó, nó đã được chuyển thành “quyết định” hoặc “giải pháp”. Nó có đặc tính của niềm tin, chức năng là không mò mẫm, và biểu hiện là sự quyết đoán. Nguyên nhân gần của nó là một điều cần được quan tâm. Nó được so sánh với một cột đá do tính quyết tâm không lay chuyển của nó đối với đối tượng.

(4) **Cần/ Tinh tấn (*virīya*):** *Virīya* là trạng thái hay hành động của một người mạnh mẽ. Đặc điểm của nó là hỗ trợ, nỗ lực và hướng dẫn. Chức năng của nó là hỗ trợ những trạng thái có liên quan. Biểu hiện của nó là không sụp đổ. Nguyên nhân gần của nó là cảm giác cấp bách hoặc động tâm (*samvega*) hay căn cứ để khơi dậy nguồn năng lượng, tức là bất cứ thứ gì thúc đẩy người ta hành động mạnh mẽ. Giống như những

thanh gỗ mới được thêm vào một ngôi nhà cũ giúp nó không bị sụp đổ, hay giống như một lực lượng tiếp vệ giúp quân đội của nhà vua đánh bại kẻ thù, cũng vậy *viriya* nâng đỡ và hỗ trợ tất cả những trạng thái liên quan và không cho phép chúng lui sụt.

(5) **Hỷ (*pīti*):** Đã được đề cập là một trong những chi thiên, *pīti* có đặc tính đáng mến (*sampiyāyana*). Chức năng của nó là làm sáng khoái tâm trí và cơ thể, hay chức năng của nó là lan tỏa (làm rung động với niềm hạnh phúc). Biểu hiện của nó là phấn khởi. Thân và tâm (*nāmarūpa*) là nguyên nhân gần của nó.

(6) **Dục (*chanda*):** *Chanda* ở đây có nghĩa là “mong muốn hành động” (*kattu-kamyatā-chanda*), nghĩa là “thực hiện một hành động” hoặc “đạt được một kết quả nào đó”. Loại ham muốn này phải được phân biệt với ham muốn theo nghĩa đáng chê trách, tức là với tham lam (*lobha*) và dục vọng (*rāga*).^[54] Trong khi các thuật ngữ sau luôn luôn là bất thiện thì *chanda* là một yếu tố có thể thay đổi về mặt đạo đức^[55], khi được kết hợp với những tâm sở thiện, nó có thể hoạt động như ước muốn đạo đức để đạt được một mục tiêu thiện lành. Đặc tính của *chanda* là khao khát được hành động. Chức năng của nó là truy tìm đối tượng. Biểu hiện của nó là nhu cầu có đối tượng. Chính đối tượng đó là nguyên nhân gần của nó. Nó nên được coi là sự vươn bàn tay (của tâm) về phía đối tượng.

§4. Tâm Sở Bất thiện (*akusalacetasika*) — 14

II. (1). Si (*moha*), (2). Vô tà (*ahiri*), (3). Vô úy (*anottappa*), (4). Phóng Dật (*uddhacca*), (5). Tham (*lobha*), (6). Tà kiến (*ditṭhi*), (7). Ngã mạn (*māna*), (8). Sân (*dosa*), (9). Tật đố (*issā*), (10). Xan lạn (*macchariya*), (11). Hối hận (*kukkucca*), (12). Lười biếng (*thīna*), (13). Buồn ngủ (*middha*), (14). Hoài Nghi (*vicikicchā*) - mười bốn tâm sở này được gọi là “bất thiện”.

Hướng dẫn §4

(1) **Si (*moha*):** *Moha*, “si” là một từ đồng nghĩa với *avijjā*, “vô minh”. Đặc điểm của nó là sự mù quáng về tinh thần hay sự không hiểu biết (*aññāna*). Chức năng của nó là không thâm nhập hay che giấu bản chất thực sự của đối tượng. Biểu hiện của nó là sự vắng mặt của chánh kiến hay được ví như bóng tối tinh thần. Nguyên nhân gần của nó là suy

tư không hợp lý (*ayoniso manasikāra*). Nó nên được xem là gốc rễ của mọi bất thiện.

(2) **Vô tầm (*ahirika*)** và (3) **Vô úy (*anottappa*)**: Đặc tính của vô tầm là không biết thẹn trước những tà hạnh về thân và khẩu. Đặc điểm của vô úy là không biết sợ hãi đối với những việc làm sai trái, hay sự liêu lĩnh về mặt đạo đức. Cả hai đều có chức năng làm điều ác. Biểu hiện của chúng là không lùi bước trước cái ác. Nguyên nhân gần của chúng là do thiếu tôn trọng bản thân và thiếu tôn trọng người khác.^[56]

(4) **Phóng dật (*uddhacca*)**: Phóng dật (hay kích động) có đặc tính bất an, giống như nước bị gió cuốn đi. Chức năng của nó là làm cho tâm bất an, như gió làm tấm phướn bị gợn sóng. Biểu hiện của nó là sự hỗn loạn. Nguyên nhân gần của nó là sự chú ý thiếu khôn ngoan/ suy tư không hợp lý đến sự bất an về mặt tinh thần.

(5) **Tham (*lobha*)**: Tham lam, gốc rễ bất thiện đầu tiên, bao trùm mọi mức độ của ham muốn ích kỷ, khao khát, chấp thủ và bám víu. Đặc tính của nó là nắm bắt một đối tượng. Chức năng của nó là dính, như thịt dính vào chảo nóng. Biểu hiện của nó là không bỏ cuộc. Nguyên nhân gần của nó là thấy thích thú với những thứ dẫn đến sự ràng buộc.

(6) **Tà kiến (*ditṭhi*)**: *Ditṭhi* ở đây có nghĩa là “thấy sai”. Đặc điểm của nó là giải thích sự vật một cách thiếu khôn ngoan (không chính đáng). Chức năng của nó là giả định trước. Biểu hiện của nó là sự giảng giải hoặc niềm tin sai lầm. Nguyên nhân gần của nó là không muốn gặp các bậc thánh (*ariya*), v.v.^[57]

(7) **Ngã mạn (*māna*)**: Ngã mạn có đặc tính kiêu căng, ngạo mạn. Chức năng của nó là sự tự tôn vinh. Biểu hiện của nó là sự tự kiêu quá đáng.^[58] Nguyên nhân gần của nó là lòng tham xa rời những quan điểm. Nó nên được coi là một hình thức điên rồ.^[59]

(8) **Sân (*dosa*)**: Sân hận, gốc bất thiện thứ hai, bao gồm tất cả các loại và mức độ ác cảm, sân hận, tức giận, khó chịu, phiền toái và thù địch. Đặc điểm của nó là hung dữ. Chức năng của nó là phát tán hay đốt cháy chỗ dựa của chính nó, tức là thân và tâm nơi nó sinh khởi. Biểu hiện của nó là sự bức hại (khổ sở), và nguyên nhân gần của nó là nền tảng của sự khó chịu.^[60]

(9) **Tật đố (*issā*)**: Tật đố có đặc điểm là ghen tỵ với thành công của người khác. Chức năng của nó là không hài lòng với thành công của

người khác. Biểu hiện của nó là ác cảm đối với điều đó. Nguyên nhân gần của nó là thành công của người khác.

(10) Xan lận (*macchariya*): Đặc điểm của xan lận^[61] (hay keo kiệt) là che giấu thành công của chính mình khi nó đã đạt được hoặc có thể đạt được. Chức năng của nó là không chịu chia sẻ những thứ này với người khác. Biểu hiện của nó là sự thu mình lại (không chia sẻ) và là sự hèn mọn hoặc cảm giác chua chát. Nguyên nhân gần của nó là thành công của chính mình.

(11) Lo lắng (*kukkucca*): *Kukkucca*^[62] là lo lắng hay hối hận sau khi đã làm điều sai trái. Đặc điểm của nó là sự hối tiếc về sau. Chức năng của nó là đau khổ về những gì đã làm và chưa làm được. Biểu hiện của nó là sự hối hận. Nguyên nhân gần của nó là chuyện đã làm và chuyện chưa làm (nghĩa là sự lầm lỗi khi làm hoặc bỏ qua điều gì đó).

(12) Lười biếng (*thīna*): Lười biếng là sự chậm chạp hoặc uể oải của tâm trí. Đặc điểm của nó là thiếu năng lực lèo lái. Chức năng của nó là xua tan năng lượng. Biểu hiện của nó là sự nhấn chìm của tâm trí. Nguyên nhân gần của nó là sự chú ý thiếu khôn ngoan đến sự nhàm chán, uể oải, v.v.

(13) Buồn ngủ (*middha*): buồn ngủ là trạng thái suy nhược của các tâm sở. Đặc điểm của nó là khó sử dụng (chậm chạp hay nặng nề). Chức năng của nó là bóp nghẹt/ nghẹt thở. Biểu hiện của nó là chùng xuống, hoặc gật gù và buồn ngủ. Nguyên nhân gần của nó cũng giống như nguyên nhân gần của sự lười biếng.

Lười biếng và buồn ngủ luôn xảy ra cùng nhau và trái ngược với tinh tấn (*virīya*). Lười biếng được xác định là sự bệnh hoạn của tâm (*cittagelañña*) còn buồn ngủ là sự bệnh hoạn của tâm sở (*cetasikagelañña*). Là một cặp, chúng tạo thành một trong năm chướng ngại, những chướng ngại này được chế ngự bởi tầm (*vitakka*).

(14) Hoài nghi (*vicikicchā*): Hoài nghi ở đây có nghĩa là nghi ngờ về mặt tâm linh theo quan điểm của Phật giáo, tức là không có khả năng đặt niềm tin vào Đức Phật, Giáo pháp, Tăng đoàn và sự tu tập. Đặc điểm của nó là nghi ngờ. Chức năng của nó là dao động. Biểu hiện của nó là sự thiếu quyết đoán và đứng về nhiều phía. Nguyên nhân gần của nó là sự chú ý thiếu khôn ngoan.

§5. 19 Tâm Sở Tịnh Hảo Phổ Quát (*sobhanasādhāraṇa*) — 19

III. (1) Tín (*saddhā*), (2) Niệm (*sati*), (3) Tàm (*hiri*), (4) Úy (*ottappa*), (5) Vô tham (*alobha*), (6) Vô sân (*adosa*), (7) Hành xả (*tatramajjhataṭṭā*), (8) Tịnh thân (*kāyapassaddhi*), (9) Tịnh tâm (*cittapassaddhi*), (10) Khinh thân (*kāyalahutā*), (11) Kinh tâm (*cittalahutā*), (12) Nhu thân (*kāyamudutā*), (13) Nhu tâm (*cittamudutā*), (14) Thích thân (*kāyakammaññatā*), (15) Thích tâm (*cittakammaññatā*), (16) Thuần thân (*kāyapāguññatā*), (17) Thuần tâm (*cittapāguññatā*), (18) Chánh thân (*kāyujjukatā*), và (19) Chánh tâm (*cittujjukatā*) — mười chín tâm sở này được gọi là “những tâm sở tịnh hảo phổ quát.”

Hướng dẫn §5

Các tâm sở tịnh hảo phổ quát (*sobhanasādhāraṇa*): Các tâm sở tịnh hảo được chia thành bốn nhóm. Đầu tiên là các tâm sở tịnh hảo phổ quát gồm có mười chín tâm sở luôn hiện diện trong mọi tâm tịnh hảo. Theo sau đây là ba nhóm tâm sở tịnh hảo vốn là những phần bổ sung mang tính chất thay đổi, không nhất thiết phải được kết hợp trong tâm tịnh hảo.

(1) **Tín (*saddhā*):** Tâm sở đầu tiên trong số các tâm sở tịnh hảo là tín hay đức tin^[63] (cũng được dịch là “sự tin tưởng”) có đặc tính là đặt niềm tin vào hoặc tin tưởng. Chức năng của nó là làm trong sạch, như viên ngọc trong nước làm cho nước đục trở nên trong; hoặc chức năng của nó là sẵn sàng, giống như một người sẵn sàng vượt qua một con lũ.^[64] Biểu hiện của nó là không mù mờ, nghĩa là loại bỏ những bất tịnh của tâm, hoặc là sự giải pháp. Nguyên nhân gần của nó là điều gì đó để đặt niềm tin vào hoặc lắng nghe Chánh pháp, v.v., tức là các yếu tố đưa đến chứng đắc Nhập Lưu (*sotāpatti*).

(2) **Niệm (*sati*):** Từ *sati* bắt nguồn từ ngữ căn có nghĩa là “nhớ”, nhưng với tư cách là một tâm sở thì nó biểu thị sự hiện diện của tâm, sự chú ý đến hiện tại thay vì khả năng ghi nhớ về quá khứ. Nó có đặc tính không dao động, nghĩa là không chệch khỏi đối tượng.^[65] Chức năng của nó là sự vắng mặt của sự bối rối hoặc không lãng quên. Biểu hiện của nó là sự bảo hộ, hoặc trạng thái trực diện với nhiều đối tượng. Nguyên nhân gần của nó là sự ghi nhận mạnh mẽ (*thirasaññā*) hay Tứ Niệm Xứ (xem Chương 7, §24).

(3) Tàm (*hiri*) và (4) Úy (*ottappa*): (Tàm là hổ thẹn tội lỗi, úy là ghê sợ tội lỗi). Tàm có đặc tính ghê tởm trước hành vi sai trái của thân và khẩu. Úy có đặc tính là khiếp sợ đối với hành vi sai trái như vậy. Cả hai đều có chức năng không làm điều ác và được biểu hiện là tránh xa điều ác. Nguyên nhân gần của chúng lần lượt là tôn trọng bản thân và tôn trọng người khác. Đức Phật gọi hai trạng thái này là những pháp bảo hộ thế gian vì chúng bảo vệ thế giới khỏi rơi vào tình trạng vô đạo đức tràn lan.

(5) Vô tham (*alobha*): Vô tham có đặc điểm là tâm không ham muốn đối tượng của nó, hay không dính mắc vào đối tượng như giọt nước trên lá sen. Chức năng của nó là không nắm giữ, và biểu hiện của nó là tách rời, buông xả. Nên hiểu rằng vô tham không phải chỉ là không có tham, mà là sự hiện diện của những đức tính tích cực như bố thí và xả ly.

(6) Vô sân (*adosa*): Vô sân có đặc điểm là không hung dữ, hay không chống đối. Chức năng của nó là loại bỏ sự khó chịu, hoặc loại bỏ cơn sốt, và biểu hiện của nó là dễ chịu. Vô sân bao gồm những đức tính tích cực như lòng từ mẫn, sự dịu dàng, tình hữu nghị, sự thân thiện, v.v.

Khi vô sân xuất hiện như là tâm từ (*mettā*) trong tứ vô lượng tâm thì nó có đặc tính thúc đẩy hạnh phúc của chúng sinh. Chức năng của nó là thích thú với hạnh phúc của chúng sinh. Biểu hiện của nó là loại bỏ sân hận. Nguyên nhân gần của nó là thấy chúng sinh đáng thương mến. Lòng từ ái như vậy phải được phân biệt với tình cảm ích kỷ vốn được xem là “kẻ thù gần” của nó.

(7) Hành xả (*tatramajjhataṭṭā*): Thuật ngữ Pāli cho tâm sở này có nghĩa đen là “ở trong trạng thái trung dung”. Nó đồng nghĩa với xả (*upekkhā*) nhưng không phải là cảm giác trung lập mà là một thái độ tinh thần cân bằng, vô ưu và vô tư. Đặc điểm của nó chuyển tải tâm và các tâm sở một cách đồng đều. Chức năng của nó là ngăn chặn sự thiếu hụt và dư thừa, hoặc ngăn chặn sự thiên vị. Biểu hiện của nó là sự trung lập. Nó nên được xem là trạng thái quan sát bình thản trong tâm (*citta*) và những tâm sở (*cetasika*), giống như người đánh xe nhìn những con ngựa thuần chủng tiến về phía trước với tâm bình thản.

Sự trung lập của tâm trí trở thành tâm xả (trong tứ vô lượng tâm) hướng đến tất cả chúng sinh. Như vậy, nó đối xử với chúng sinh không

có sự phân biệt bỉ thử, không có thích và ghét, xem tất cả đều bình đẳng. Tâm xả này không nên bị nhầm lẫn với “kẻ thù gần” của nó, tức là sự thờ ơ lãnh cảm của thế gian do vô minh (*avijjā*).

Mười hai tâm sở tịnh hảo phổ quát tiếp theo chia thành sáu cặp, mỗi cặp chứa một thuật ngữ liên quan đến “cơ thể tinh thần” (*kāya*) và một thuật ngữ khác liên quan đến tâm (*citta*). Trong văn cảnh này, cơ thể tinh thần là tập hợp các tâm sở liên đới, được gọi là “thân” theo nghĩa “nhóm/ tập hợp”.

(8), (9) Tĩnh lặng (*passaddhi*): Sự tĩnh lặng này có đặc điểm là làm lắng dịu những xáo trộn (*daratha*) trong thân và tâm, tương ứng với tịnh thân (*kāyapassaddhi*) và tịnh tâm (*cittapassaddhi*). Chức năng của nó là nghiền nát những khuấy nhiễu đó. Biểu hiện của chúng là sự yên bình và mát mẻ. Nguyên nhân gần của nó là cơ thể tinh thần và tâm thức. Nó nên được coi là trái ngược với những phiền não như phóng dật và lo lắng vốn tạo ra đau khổ.

(10), (11) Nhẹ nhàng (*lahutā*): Sự nhẹ nhàng của cặp này có đặc điểm là sự vui dịu đi sự nặng nề (*garubhāva*) của thân và tâm, tương ứng với khinh thân (*kāyalahutā*) và khinh tâm (*cittalahutā*). Chức năng của nó là nghiền nát sự nặng nề. Biểu hiện là không uể oải. Nguyên nhân gần là cơ thể tinh thần và tâm thức. Nó nên được coi là trái ngược với những phiền não như lười biếng và buồn ngủ vốn là những thứ tạo ra sự nặng nề.

(12), (13) Nhu hòa/ Tính dễ uốn nắn (*mudutā*): Tính dễ uốn nắn của cặp này có đặc điểm là làm lắng dịu tính cứng nhắc (*thambha*) của thân và tâm, tương ứng với nhu thân (*kāyamudutā*) và nhu tâm (*cittamudutā*). Chức năng của nó là nghiền nát sự cứng nhắc. Biểu hiện là không kháng cự, và nguyên nhân trực tiếp là cơ thể tinh thần và tâm thức. Nó nên được coi là đối lập với những phiền não (*kilesa*) như tà kiến (*diṭṭhi*) và ngã mạn (*māna*) vốn tạo ra sự cứng nhắc.

(14), (15) Tính dễ thích nghi (*kammaññatā*): Tính dễ sử dụng của cặp này có đặc điểm là làm giảm bớt tính chất của sự không thích nghi (*akammaññabhāva*) của thân và tâm, tương ứng với thích thân (*kāyakammaññatā*) và thích tâm (*cittakammaññatā*). Chức năng của nó là nghiền nát sự không thích nghi. Biểu hiện là sự thành công của cơ thể tinh thần và tâm thức trong việc biến một cái gì đó thành đối tượng.

Nguyên nhân gần của nó là cơ thể tinh thần và tâm thức. Nó nên được coi là trái ngược với những chướng ngại còn lại, tức là những chướng ngại tạo ra trạng thái không thích nghi của cơ thể tinh thần và tâm thức.

(16), (17) Sự thành thạo/ thuần thục (*pāguññatā*): Sự thành thạo của cặp này có đặc điểm là sự khỏe mạnh của thân và tâm, tương ứng là thuần thân (*kāyapāguññatā*) và thuần tâm (*cittapāguññatā*). Chức năng của nó là nghiền nát sự không lành mạnh của cơ thể tinh thần và tâm thức. Biểu hiện của nó là sự vắng mặt của ham muốn. Nguyên nhân gần của nó là cơ thể tinh thần và tâm thức. Nó nên được coi là trái ngược với thiếu đức tin, v.v., gây ra tình trạng không lành mạnh của cơ thể tinh thần và tâm thức.

(18), (19) Chính trực (*ujjukatā*): Chính trực là sự ngay thẳng. Sự ngay thẳng của cặp này có đặc điểm là sự chính trực/ liêm khiết của thân và tâm, tương ứng là chánh thân (*kāyapāguññatā*) và chánh tâm (*cittapāguññatā*). Chức năng của nó là nghiền nát sự quanh co của cơ thể tinh thần và tâm thức, và biểu hiện của nó là sự không cong vẹo. Nguyên nhân gần của nó là cơ thể tinh thần và tâm thức. Nó nên được coi là trái ngược với đạo đức giả và lừa đảo, v.v., tạo ra sự quanh co, không thật thà trong cơ thể tinh thần và ý thức.

§6. Giới phần (*virati*) — 3

IV. (1) Chánh ngữ (*Sammāvācā*), (2) Chánh nghiệp (*sammākammanta*), (3) Chánh mạng (*sammā-ājīva*) - ba điều này được gọi là “sự kiêng khem” (hay Giới phần).

Hướng dẫn §6

Giới phần: Giới phần (*virati*) là ba tâm sở tịnh hảo chịu trách nhiệm cho việc cố ý ngăn tránh những hành vi sai trái bằng hành động, lời nói và sinh kế. Trong tâm hiệp thể, *virati* chỉ hoạt động trong trường hợp khi một người cố ý tránh xa việc thực hiện những hành vi sai trái khi có cơ hội. Khi một người tránh xa những hành động xấu xa mà không có cơ hội để thực hiện việc kiêng tránh ấy thì đây không phải là trường hợp *virati* mà là hành vi đạo đức trong sạch (*sīla*).

Các nhà chú giải phân biệt ba loại *virati*: (1) tiết chế tự nhiên; (2) tiết chế bằng cách giữ giới; và (3) tiết chế bằng cách đoạn trừ (phiền não).^[66]

1. Tiết chế tự nhiên (*sampattavirati*) là tiết chế không làm những việc ác khi có cơ hội để thực hiện chúng, do suy tư về địa vị xã hội, tuổi tác, trình độ học vấn, v.v. của một người. Một ví dụ là kiềm chế không trộm cắp vì lo sợ tiếng tăm sẽ bị hủy hoại nếu bị bắt.
2. Tiết chế bằng cách giữ giới (*samādānavirati*) là sự tiết chế khỏi các hành động tội lỗi bởi vì người đó đã phát nguyện thọ trì các điều giới, chẳng hạn như năm giới (*pañca-sīla*) là không sát sinh, trộm cắp, tà dâm, nói dối và dùng các chất say.
3. Tiết chế bằng cách đoạn trừ (*sammucchedavirati*) là sự tiết chế liên quan đến tâm đạo siêu thế phát sinh để đoạn trừ những khuynh hướng làm ác. Trong khi hai tâm sở giới phần trước là thế tục, thì tâm sở giới phần này là siêu thế.

Giới phần bao gồm ba tâm sở riêng biệt được đề cập trong bản văn là: (1) Chánh Ngữ, (2) Chánh Nghiệp và (3) Chánh Mạng.

(1) Chánh Ngữ (*sammāvācā*): Chánh ngữ là cố ý không tà ngữ - nói sai sự thật, nói lời vu khống, nói lời thô ác và nói lời phù phiếm.

(2) Chánh Nghiệp (*sammākammanta*): Chánh nghiệp là cố ý tránh xa những hành động sai trái của thân như sát sinh, trộm cắp và tà dâm.

(3) Chánh mạng (*sammā-ājīva*): Chánh mạng là việc cố ý tránh xa các tà mạng, chẳng hạn như buôn bán thuốc độc, chất say, vũ khí, nô lệ và động vật để giết mổ.

Ba tâm sở giới phần (*virati*) này có đặc điểm tương ứng là không vi phạm những hành động sai trái bởi thân, bởi tà ngữ và bởi tà mạng. Nhiệm vụ của chúng là rút lui khỏi những hành động xấu xa. Biểu hiện của chúng là sự tiết chế những hành động như vậy. Nguyên nhân gần của chúng là những phẩm chất đặc biệt của tín, tầm (thẹn), úy (ghê sợ tội lỗi), thiếu dục tri túc, v.v. Chúng nên được coi là sự ác cảm của tâm đối với việc làm sai trái.

§7. Vô lượng phần (*appamaññā*) — 3

VI. (1) Tâm bi (*Karuṇā*), (2) tâm hỷ (*muditā*) - những điều này được gọi là “vô lượng phần/ không giới hạn.”

Hướng dẫn §7

Vô lượng phần (*appamaññā*): Có bốn thái độ đối với chúng sinh được gọi là “không giới hạn” (hay “vô lượng”) bởi vì chúng được phát

triển đối với tất cả chúng sinh và do đó phạm vi hoạt động của chúng là vô hạn. Bốn trạng thái vô lượng là: (1) tâm từ (*mettā*); (2) tâm bi (*karuṇā*); (3) tâm hỷ (*muditā*) và (4) tâm xả (*upekkhā*). Bốn trạng thái này còn được gọi là “*brahmavihāra*” (tứ vô lượng tâm), tức “chỗ ở thiêng liêng” hay “trạng thái siêu phàm”.

Mặc dù tứ vô lượng tâm được công nhận là thái độ lý tưởng đối với chúng sinh nhưng chỉ có hai điều - tâm bi và tâm hỷ - được đề cập là tâm sở vô lượng theo tiêu đề này. Điều này là do tâm từ, như chúng ta đã thấy, là một phương thức của tâm sở vô sân (*adosa*), và tâm xả là một phương thức của tâm sở hành xả (*tatramajjhataṭṭā*). Vô sân không nhất thiết phải biểu hiện thành tâm từ, nó cũng có thể xuất hiện trong các phương thức khác. Nhưng khi tâm từ khởi lên trong tâm, nó mang tính chất biểu hiện của tâm sở vô sân. Một mối quan hệ tương tự tồn tại giữa tính tâm sở hành xả và xả vô lượng tâm như là sự không thiên vị đối với chúng sinh.

Hai tâm sở vô lượng phần - tâm bi và tâm hỷ - xuất hiện như những tâm sở với quyền riêng của chúng chứ không phải là những biểu hiện của những tâm sở khác. Trong khi vô sân và hành xả - những yếu tố làm cơ sở cho tâm từ và tâm xả - hiện diện trong tất cả các tâm tịnh hảo, thì tâm bi và tâm hỷ chỉ hiện diện vào những thời điểm khi các chức năng của chúng được thực hiện một cách riêng lẻ.

(1) **Tâm bi:** *Karuṇā* hay “lòng trắc ẩn” có đặc điểm là thúc đẩy việc loại bỏ đau khổ của người khác. Chức năng của nó là không thể chịu đựng sự đau khổ của người khác. Biểu hiện của nó là không độc ác. Nguyên nhân gần của nó là nhìn thấy sự bất lực ở những người bị đau khổ lẫn át. Nó thành công khi làm giảm bớt sự tàn ác và nó thất bại khi nó tạo ra đau khổ.

(2) **Tâm hỷ:** *Muditā* hay “niềm vui trân trọng” có đặc tính vui mừng trước thành công của người khác. Chức năng của nó là không ghen tỵ với thành công của người khác. Biểu hiện của nó là sự loại bỏ sự sân hận/ ác cảm. Nguyên nhân gần của nó là nhìn thấy thành công của người khác. Nó thành công khi nó làm giảm bớt ác cảm và nó thất bại khi nó sản sinh ra sự vui thích.

§8. Vô si (*amoha*) — 1

VII. Cùng với tâm sở trí tuệ (*paññā*), tổng cộng 25 yếu tố này được hiểu là những tâm sở tịnh hảo.

Hướng dẫn §8

Trí tuệ: *Paññā* là trí tuệ hay sự thấy biết mọi thứ như chúng thực sự là. Ở đây nó được gọi là một căn quyền bởi vì nó chiếm ưu thế trong việc lĩnh hội các sự vật như đúng bản chất của nó. Trong Vi Diệu Pháp, ba thuật ngữ “trí tuệ” (*paññā*), “sự hiểu biết” (*ñāṇa*) và “vô si” (*amoha*) có thể hoán đổi cho nhau, nghĩa là chúng được coi như những từ đồng nghĩa. Trí tuệ có đặc tính là hiểu thấu hay xuyên thấu sự vật theo bản chất nội tại của chúng (*yathāsabhāvapaṭivedha*). Chức năng của nó là làm sáng tỏ đối tượng giống như một ngọn đèn. Biểu hiện của nó là không hoang mang. Nguyên nhân gần của nó là sự suy tư hợp lý (*yoniso manasikāra*).

§9. Tóm tắt

Ettāvatā ca:

*Teras ’aññasamānā ca cuddas ’ākusalā tathā
Sobhanā pañcavīsā ti dvipaññāsa pavuccare.*

Như vậy:

Mười ba tâm sở tợ tha, mười bốn tâm sở bất thiện. Hai mươi lăm tâm sở tịnh hảo. Như vậy, năm mươi hai tâm sở đã được liệt kê.

Sự Kết Hợp Các Tâm Sở (*cetasikasampayoganaya*) — 16

§10. Kệ Giới Thiệu

*Tesaṃ cittāviyuttānaṃ yathāyogam ito
param Cittuppādesu paccekam
sampayogo pavuccati*

*Satta sabbattha yujjanti yathāyogam pakiṇṇakā
Cuddas ’ākusalesv ’eva sobhanesv ’eva sobhanā.*

Trong phần tiếp theo, chúng tôi sẽ giải thích mối liên hệ của từng tâm sở với các trạng thái tâm khác nhau theo những cách thích hợp.

Bảy tâm sở (phổ quát) liên kết với mọi loại tâm. Sáu tâm sở (biệt cảnh) được liên kết theo những cách thích hợp. Mười bốn tâm sở chỉ được liên kết với những tâm bất thiện, và các tâm sở tịnh hảo chỉ kết hợp với các tâm tịnh hảo.

Các tâm sở phổ quát (*aññasamānacetasika*) — 7

§11. Phân tích

Bằng cách nào?

1. *Trước hết, bảy tâm sở phổ quát được tìm thấy trong tất cả tám mươi chín tâm.*

Trong số các tâm sở cụ thể:

2. *Tâm sở tầm phát sinh trong năm mươi lăm tâm: trong tất cả các tâm dục giới ngoại trừ ngũ song thức ($54 - 10 = 44$); và cả trong mười một tâm sơ thiên ($44 + 11 = 55$).*

3. *Tâm sở tứ sinh khởi trong sáu mươi sáu tâm: trong năm mươi lăm tâm trên và trong mười một tâm nhị thiên ($55 + 11 = 66$).*

4. *Tâm sở thắng giải phát sinh trong tất cả các tâm ngoại trừ ngũ song thức và tâm (si) hợp hoài nghi ($89 - 11 = 78$).*

5. *Tâm sở cần phát sinh trong tất cả các tâm ngoại trừ tâm hướng ngũ môn, ngũ song thức, (2) tâm tiếp thấu và (3) tâm suy xét ($89 - 16 = 73$).*

6. *Tâm sở hỷ khởi lên trong tất cả các tâm ngoại trừ những tâm đi kèm với thọ ưu và thọ xả, thân thức và tâm tứ thiên ($121 - [2 + 55 + 2 + 11] = 51$).*

7. *Tâm sở dục phát sinh trong tất cả các tâm ngoại trừ tâm vô nhân và hai tâm gốc si ($89 - 20 = 69$).*

Hướng dẫn §11

Tầm: ngũ song thức là những loại tâm thô sơ nhất không chứa bất kỳ tâm sở nào có chức năng phức tạp hơn để thực hiện ngoài bảy tâm sở phổ quát. Tầm (*vitakka*) bị loại trừ khỏi các tâm này vì bản chất cơ bản của chúng, và khỏi tất cả các tâm siêu thế và các tâm thiên từ nhị thiên trở lên vì tầm đã bị chế ngự bởi sự phát triển thiên định. Có mười một tâm sơ thiên, xem Chương 1, §32 và Hướng dẫn §32.

Tứ: Tứ có mặt trong nhị thiên nhưng bị loại trừ khỏi tất cả các bậc thiên cao hơn.

Thắng giải: Thắng giải bị loại trừ khỏi tâm hoài nghi bởi vì một quyết định không thể được đưa ra trong khi tâm trí bị sự hoài nghi cản trở.

Cần: Cần bị loại trừ khỏi tâm hướng ngũ môn, hai tâm tiếp thấu và ba tâm suy xét (xem Chương 1, §§1—10) bởi vì các tâm này vẫn còn có bản chất tương đối yếu và thụ động.

Hỷ: Hỷ luôn đi kèm với những tâm thọ hỷ (*somanassa*), nhưng các tâm của tứ thiên có thọ hỷ mà không có tâm sở hỷ này.

Dục: Ở đây, dục có nghĩa là mong muốn được hành động, mong muốn đạt được mục đích, và hai tâm gốc si quá dày đặc đến mức loại trừ hành động có mục đích.

§12. Tóm tắt

Te pana cittuppādā yathākkamaṃ:

Chasatṭhi pañcapaññāsa ekādasā ca soḷasa

Sattati vīsati c'eva pakinṇakavivajjitā

Pañcapaññāsa chasatṭhi 'tṭhasattati tisattati

Ekapaññāsa c'ekūnasattati sapakinṇakā.

Những loại tâm đó theo thứ tự là:

Sáu mươi sáu, năm mươi lăm, mười một, mười sáu, bảy mươi và hai mươi mà không có tâm sở biệt cảnh.

Năm mươi lăm, sáu mươi sáu, bảy mươi tám, bảy mươi ba, năm mươi một và sáu mươi chín tâm có tâm sở biệt cảnh đi kèm.

Hướng dẫn §12

Dòng đầu tiên của bản tóm tắt trích dẫn số lượng tâm không có mỗi một trong số sáu tâm sở biệt cảnh; dòng thứ hai trích dẫn số tâm có tâm sở biệt cảnh đi cùng. Cần lưu ý, bằng cách thêm vào hai con số thì sơ đồ 121 tâm đã được sử dụng khi việc tính toán có liên quan đến các tầng thiên của tâm đạo và quả, sơ đồ 89 tâm được sử dụng khi không đề cập đến sự phân biệt như vậy.

Các tâm sở bất thiện (*akusalacetasika*) — 5

§13. Phân tích

1. *Akusalesu pana moha ahirikaṃ, anottappaṃ, uddhaccañ cā ti cattāro ' me cetasikā sabbākusalasādhāraṇā nāma. Sabbesu pi dvādas ' ākusalesu labbhanti.*

2. *Lobho aṭṭhasu lobhasahagatesv'eva labbhati.*

3. *Diṭṭhi catūsu diṭṭhigatasampayuttetu.*

4. *Māno catūsu diṭṭhigatavippayuttetu.*

5. *Doso, issā, macchariyaṃ, kukkucçañ ca dvīsu paṭighasampayuttacittesu.*

6. *Thīnaṃ, middhaṃ pañcasu sasamkhārikacittesu.*

7. *Vicikicchā vicikicchāsahagatacittu yeva labbhatī ti.*

1. Trong các tâm sở bất thiện, bốn tâm sở này — si, vô tà, vô úy và phóng dật — được gọi là “các tâm sở bất thiện phổ quát”. Chúng được tìm thấy trong tất cả mười hai tâm bất thiện.
2. Tham chỉ được tìm thấy trong tám tâm tham.
3. Tà kiến phát sinh trong bốn tâm tham hợp tà kiến.
4. Ngã mạn được tìm thấy trong bốn tâm tham không hợp tà kiến (bốn tâm tham ly tà).
5. Sân, Tật đố, Xan lận, Lo lắng được tìm thấy trong hai tâm sân.
6. Lười biếng và buồn ngủ được tìm thấy trong năm tâm hữu trợ (cần thúc đẩy).
7. Hoài nghi chỉ được tìm thấy trong tâm hợp hoài nghi.

Hướng dẫn §13

Các tâm sở bất thiện phổ quát: Bốn tâm sở này xảy ra trong tất cả mười hai tâm bất thiện, vì mỗi tâm bất thiện đều liên quan đến sự mù quáng về mặt tinh thần đối với mối nguy hiểm trong điều ác (tức là si mê), thiếu sự hổ thẹn (tà) và ghê sợ tội lỗi (úy), và một dòng kích động tiềm ẩn (đó là bồn chồn).

Tà kiến, ngã mạn: Cả hai tâm sở này chỉ được tìm thấy trong các tâm gốc tham (*lobha*) vì chúng liên quan đến một mức độ nào đó của việc nắm giữ ngũ uẩn (*khandha*). Tuy nhiên, cả hai thể hiện những phẩm chất trái ngược nhau và do đó, chúng không thể cùng tồn tại trong cùng một tâm. Tà kiến xảy ra trong hình thức nhận thức sai lầm, nghĩa là diễn giải sự vật theo cách trái ngược với thực tế; ngã mạn xảy ra trong phương thức tự đánh giá, nghĩa là tự coi mình ưu việt hơn, bằng hoặc thua kém hơn người khác. Trong khi tà kiến nhất thiết phải hiện diện trong bốn tâm tham hợp tà (kiến) thì ngã mạn không phải là một tâm sở cần thiết của bốn tâm tham ly tà. Nó không sinh khởi ngoài những tâm này, nhưng những tâm này có thể xảy ra mà không có ngã mạn.

Sân, Tật đố, Xan lận, Lo lắng: Bốn tâm sở này chỉ xảy ra trong các tâm tương ưng với hận. Sân, đồng nghĩa với chán ghét hay ác cảm, nhất thiết phải được tìm thấy trong hai tâm này; ba tâm sở bất thiện còn lại thì thay đổi tùy thuộc vào điều kiện. Cả ba đều có đặc tính ác cảm: Tật đố liên quan đến sự phẫn nộ trước thành công của người khác; Xan lận liên quan đến việc không chia sẻ những gì mình có với người khác;

lo lắng ở đây có nghĩa là “hối hận” — tự kiểm điểm về những sai sót và thiếu sót của chính mình.

Lười biếng và buồn ngủ: Hai tâm sở này làm cho tâm buồn tẻ và uể oải. Do đó, chúng không thể phát sinh trong các tâm vô trợ vốn nhạy bén và năng động một cách tự nhiên, mà chỉ phát sinh trong các tâm bất thiện hữu trợ.

§14. Tóm tắt

Sabbāpuññesu cattāro lobhamūle tayo gatā

Dosamūlesu cattāro sasamkhāre dvayam tathā

Vicikicchā vicikicchācitte cā ti catuddasa

Dvādas’ākusalesv’eva sampayujjanti pañcadhā.

Bốn tâm sở được tìm thấy trong tất cả các tâm bất thiện, ba tâm sở trong những tâm tham, bốn tâm sở trong những tâm sân, và hai tâm sở trong những tâm hữu trợ.

Hoài nghi được tìm thấy trong tâm hợp hoài nghi. Như vậy, mười bốn (tâm sở) chỉ kết hợp với mười hai (tâm) bất thiện theo năm cách.

Tâm Sở Tịnh Hảo (*sobhanacetāsika*) — 4

§15. Phân tích

1. *Sobhanesu pana sobhanasādhāraṇā tāva ekūnavīsati ime cetāsikā sabbesu pi ekūnasatthi sobhanacittesu samvijjanti.*
 2. *Viratiyo pana tisso pi lokuttaracittesu sabbathā pi niyatā ekato’va labbhanti. Lokiyesu pana kāmāvacarakusalesv’eva kadāci sandissanti visum visum.*
 3. *Appamaññāyo pana dvādasasū pañcamajjhānavajjita-mahaggatacittesu c’eva kāmāvacarakusalesu ca sahetukā-kāmāvacarakiriyacittesu cā ti — atthavīsaticittesv’eva — kadāci nānā hutvā jāyanti. Upekkhāsahagatesu pan’ettha karuṇā muditā na santī ti keci vadanti.*
 4. *Paññā pana dvādasasū nāṇasampayutta-kāmāvacaracittesu c’eva sabbesu pañcatimsa mahaggata-lokuttaracittesu cā ti sattacattālīsa cittesu sampayogaṃ gacchatī ti.*
1. Về tâm sở tịnh hảo, thứ nhất, mười chín tâm sở tịnh hảo được tìm thấy trong tất cả năm mươi chín tâm tịnh hảo.
 2. Ba tâm sở giới phần nhất thiết phải được tìm thấy cùng nhau một cách trọn vẹn trong tất cả tâm siêu thế. Nhưng trong các

tâm thiện dục giới, chúng chỉ thỉnh thoảng hiện diện một cách riêng biệt (sau đó) ($8 + 8 = 16$).

3. *Các tâm sở vô lượng phần khởi sinh vào những thời điểm khác nhau trong hai mươi tám tâm - cụ thể là mười hai tâm đạo đại không bao gồm ngũ thiện, (tám) tâm thiện dục giới, và (tám) tâm dục giới duy tác hữu nhân ($12 + 8 + 8 = 28$). Tuy nhiên, một số người nói rằng tâm bi và tâm hỷ không hiện diện trong các tâm đi kèm thọ xả.*
4. *Tâm sở trí tuệ kết hợp với bốn mươi bảy tâm - cụ thể là mười hai dục giới hợp trí và ba mươi lăm tâm đạo đại và siêu thế ($12 + 25 = 47$).*

Hướng dẫn §15

Ba tâm sở Giới phần: Trong các tâm đạo và quả siêu thế, các tâm sở giới phần như Chánh ngữ, Chánh nghiệp, Chánh mạng của Bát Chánh Đạo luôn hiện diện cùng nhau. Nhưng trong các tâm Dục giới thì chúng chỉ hiện diện, như đã giải thích trước đó, vào những hoàn cảnh khi một người cố ý kiềm chế không làm điều sai trái. Bởi vì một người cố tình kiềm chế không thực hiện hành động bất thiện với tâm nhận biết được cơ hội để phạm giới, nên sự tiết chế xét về mặt thế tục chỉ có thể xảy ra trong các tâm thiện ở cõi dục giới mà thôi; chúng không thể xảy ra trong các tâm đạo đại lấy quang tướng (*paṭibhāganimitta*) của thiền (*jhāna*) làm đối tượng, chúng cũng không thể xảy ra trong các tâm quả dục giới, vốn không thực hiện chức năng kiềm chế. Chúng cũng không xảy ra trong các tâm đại duy tác của một vị A-la-hán, bởi vì một vị A-la-hán đã hoàn toàn không còn khuynh hướng phạm giới và do đó không cần tiết chế.

Trong các tâm siêu thế, ba tâm sở giới phần nhất thiết có mặt (*niyata*). Trong tâm đạo, chúng hiện diện như ba yếu tố đạo đức của Bát Chánh Đạo thực hiện chức năng diệt trừ tương ứng khuynh hướng tà ngữ, tà nghiệp và tà mạng. Trong các tâm quả, chúng xuất hiện tượng trưng cho sự trong sạch đạo đức về lời nói, hành động và sinh kế được hoàn thành nhờ công việc của đạo.

Vì sự vi phạm trong lời nói, hành động và sinh kế có phạm vi khác nhau nên trong tâm hiệp thế, ba tâm sở giới phần loại trừ lẫn nhau: có một tâm sở này thì phải vắng mặt hai tâm sở còn lại. Hơn nữa, bất kỳ sự

tiết chế nào phát sinh chỉ có thể phát sinh một phần, như được xác định bởi loại vi phạm mà người ta kiềm chế: nếu một người gặp cơ hội để sát sinh, thì C hánh nghiệp chỉ phát sinh từ việc không sát sinh; nếu một người gặp cơ hội để trộm cắp, thì nó phát sinh như là sự cố ý tránh xa sự trộm cắp mà thôi. Tuy nhiên, khi ba tâm sở giới phần sinh khởi trong tâm siêu thế thì chúng luôn luôn xảy ra cùng nhau (*ekato*) hay hiện diện đồng thời. Và khi hiện diện thì mỗi tâm sở hoạt động hết chức năng của nó (*sabbathā*) nghĩa là Chánh ngữ loại bỏ các khuynh hướng đối với mọi hình thức tà ngữ, Chánh nghiệp đối với mọi hình thức tà nghiệp và Chánh mạng loại bỏ mọi hình thức tà mạng.

Tâm sở vô lượng phần: Trong khi sô sên và hành xả cũng có thể trở thành những tâm sở vô lượng của tâm từ (*mettā*) và tâm xả (*upekkhā*) - hiện diện trong tất cả các tâm thiện thì hai tâm sở vô lượng khác: tâm bi (*karuṇā*) và tâm hỷ (*muditā*) chỉ hiện diện khi tâm xuất hiện trong phương thức thích hợp: hoặc là cảm thông với những nỗi khổ niềm đau của tha nhân khi lòng trắc ẩn (tâm bi) phát sinh, hoặc là vui mừng trước vận may của người khác khi tâm hỷ phát sinh.

Mười hai loại tâm đạo đại ở đây là bốn tầng thiền đầu tiên trong ba khía cạnh: thiện, quả và duy tác. Hai tâm vô lượng này (cũng như tâm từ) không sinh khởi trong các tâm ngũ thiền bởi vì ở cấp độ thiền thì chúng nhất thiết liên quan đến thọ hỷ (*somanassa*) mà thọ hỷ (*somanassa*) trong tầng thiền thứ năm được thay thế bằng Thọ Xả (*upekkhā*). Một số vị thầy phủ nhận rằng những tâm sở vô lượng phần được tìm thấy trong các tâm dục giới Thọ Xả, nhưng từ việc tác giả sử dụng thành ngữ “tuy nhiên, có một số người nói,” rõ ràng là ông không đồng ý quan điểm của họ.^[67]

Trí tuệ: Đặc tính của trí tuệ thay đổi tùy theo các loại tâm mà nó sinh khởi, nhưng tất cả các tâm tịnh hảo vô trí đều bao gồm một mức độ hiểu biết đúng đắn nào đó.

§16. Tóm tắt

Ekūnavīsati dhammā jāyant’ekūnasatthisu
Tayo soḷasacittesu aṭṭhavīsatiyaṃ dvayaṃ
Paññā pakāsītā sattacattāḷisavidhesu pi
Sampayuttā catudh’evaṃ sobhanesv’eva sobhanā.

Mười chín (tâm sở) sinh khởi trong năm mươi chín tâm, ba trong mười sáu, hai trong hai mươi tám tâm.

Trí tuệ được tuyên bố là có trong bốn mươi bảy tâm. Như vậy, những (tâm sở) tịnh hảo chỉ được tìm thấy trong những (tâm) tịnh hảo, được kết hợp theo bốn cách.

§17. Tâm sở nhất định và bất định (*niyatāniyatabheda*)

Issā-macchera-kukkucca-viratī-

karunādayo

Nānā kadāci māno ca thīna-middham tathā saha.

Yathāvuttānusārena sesā niyatayogino

Sangahañ ca pavakkhāmi tesaṃ dāni yathārahaṃ.

Tật đố, xan tham, lo lắng, ngã mạn, 3 tâm sở giới phần, 2 tâm sở vô lượng phần (tâm bi, tâm hỷ), lười biếng và buồn ngủ phát sinh riêng lẻ và thỉnh thoảng nhưng kết hợp với nhau. (Tâm sở bất định)

Các tâm sở còn lại, ngoài những tâm sở đã đề cập ở trên (52 – 11 = 41) là những tâm sở cố định. Bây giờ tôi sẽ nói về sự kết hợp của chúng cho phù hợp.

Hướng dẫn §17

Trong số năm mươi hai tâm sở (*cetasika*), mười một tâm sở được gọi là “các tâm sở không cố định” (*aniyatayogī*) bởi vì chúng không nhất thiết sinh khởi trong các loại tâm mà chúng liên kết cùng. Năm mươi một tâm sở còn lại^[68]* được gọi là “các tâm sở cố định” (*niyatayogī*) bởi vì chúng luôn sinh khởi trong các loại tâm đã được quy định sẵn của chúng.

Trong các phần tiếp theo, Ngài Ācariya Anuruddha sẽ phân tích từng tâm trong số 121 tâm theo cách sắp xếp các tâm sở tương ứng của nó. Phương pháp phân tích này được gọi là “*sangahanaya*”, “phương pháp kết hợp.”

Sự kết hợp của các Tâm sở (*cetasikasangahanaya*) — 33

§18. Kế Giới Thiệu

Chattims’ānuttare dhammā pañcatimsa mahaggate

Aṭṭhatimsā pi labbhanti kāmāvacarasobhane.

Sattavīsaty’apuññamhi dvādas’āhetuke ti ca

Yathāsambhavayogena pañcadhā tattha sangaho.

Ba mươi sáu tâm sở phát sinh trong tâm siêu thế, ba mươi lăm trong tâm đạo đại, ba mươi tám trong tâm dục giới tịnh hảo.

Hai mươi bảy trong tâm bất thiện, mười hai trong tâm vô nhân. Theo cách chúng phát sinh thì có năm sự kết hợp.

Tâm Siêu Thế (lokuttaracittāni) — 5

§19. Phân tích

Katham?

1. *Lokuttaresu tāva aṭṭhasu paṭhamajjhānikacittesu aññasamānā terasa cetasikā appamaññāvajjitā tevīsati sobhanacetasikā cā ti chattimsa dhammā sanghaṃ gacchanti.*

2. *Tathā dutiyajjhānikacittesu vitakkavajjā.*

3. *Tatijjhānikacittesu vitakka-vicāravajjā.*

4. *Catutthajjhānikacittesu vitakka-vicāra-pītivajjā.*

5. *Pañcamajjhānikacittesu pi upekkhāsahagatā te eva sangayhantī ti. Sabbathā pi aṭṭhasu lokuttaracittesu pañcakajjhānavasena pañcadhā va sangaho hotī ti.*

Như thế nào?

1. Thứ nhất, trong tám tâm sơ thiên siêu thế, ba mươi sáu tâm sở kết hợp cùng, cụ thể là mười ba tâm sở tợ tha và hai mươi ba tâm sở tịnh hảo, ngoại trừ hai tâm sở vô lượng phần (13 + 23 = 36).

2. Tương tự như vậy, trong các tâm nhị thiên siêu thế, tất cả những tâm sở đề cập ở trên đều được bao gồm ngoại trừ tâm sở tầm (35).

3. Trong các tâm tam thiên, (tất cả những tâm sở trên) ngoại trừ tâm sở tầm và tứ (34).

4. Trong các tâm tứ thiên, (tất cả những tâm sở trên) ngoại trừ tâm sở tầm, tứ và hỷ (33).

5. Trong các tâm ngũ thiên, những tâm đó (cùng các tâm sở của tứ thiên) được bao gồm kèm theo xả (thay vì lạc) (33)

Như vậy, tổng cộng, đối với tám tâm siêu thế, có năm sự kết hợp được thực hiện dựa theo năm tầng thiên (jhāna).

Hướng dẫn §19

Tâm sơ thiên siêu thế: về các tâm thiên siêu thế, xem Chương 1, §§31—32.

Không bao gồm hai tâm sở vô lượng phần: Tâm bi và tâm hỷ vô lượng không thể tìm thấy trong các tâm siêu thế bởi vì chúng luôn lấy khái niệm chúng sinh làm đối tượng, trong khi các tâm đạo và quả lấy Niết Bàn (*Nibbāna*) làm đối tượng.^[69] Các trường hợp ngoại lệ trong mục từ (2) đến (5) nên được hiểu theo cách loại bỏ các chi thiên thô ở các mức độ khác nhau của thiên siêu thế.

§20. Tóm tắt

Chattimsa pañcatimsā ca catuttimsa yathākkamaṃ

Tettimsa dvayam icc'evaṃ pañcadh'ānuttare ʃhitā.

Tương ứng, có ba mươi sáu, ba mươi lăm, ba mươi bốn và ba mươi ba trong hai (tâm) cuối cùng (tức là tâm tứ thiên và ngũ thiên). Như vậy, theo năm cách, chúng hiện hữu trong (tâm) siêu thế.

Tâm Đáo Đại (*mahaggatacittāni*) — 5

§21. Phân tích

Mahaggatesu pana:

1. *Tīsu paṭhamajjhānikacittesu tāva aññasamānā terasa cetasikā viratittayavajjitā dvāvīsati sobhanacetasikā cā ti pañcatimsa dhammā sanghaṃ gacchanti. Karuṇā-muditā pan'ettha paccekam eva yojetabbā.*

2. *Tathā dutiyajjhānikacittesu vitakkavajjā.*

3. *Tatijjhānikacittesu vitakka-vicāravajjā.*

4. *Catutthajjhānikacittesu vitakka-vicāra-pītivajjā.*

5. *Pañcamajjhānikacittesu pana paṇṇarasasu appamaññāyo na labbhantī ti.*

Sabbathā pi sattavīsati mahaggatacittesu pañcakajjhānavasena pañcadhā va sangaho hotī ti.

1. Trong các loại tâm đáo đại, đầu tiên trong ba loại tâm sơ thiên, có ba mươi lăm tâm sở kết hợp, đó là mười ba tâm sở tợ tha và hai mươi hai tâm sở tịnh hảo, không bao gồm ba tâm sở giới phần ($13 + 22 = 35$). Nhưng ở đây, tâm bi và tâm hỷ nên được kết hợp riêng rẽ.

2. Tương tự như vậy, trong tâm nhị thiên (tất cả những tâm sở đó được bao gồm) ngoại trừ tâm sở tầm (34).

3. Trong tâm tam thiên, tất cả (những tâm sở đó) ngoại trừ tâm sở tầm và tứ (33).

4. Trong tứ thiền, tất cả (những tâm sở đó) ngoại trừ tâm sở tầm, tứ, và hỷ (32).

5. Trong mười lăm (loại) tâm ngũ thiền, không bao gồm hai tâm sở vô lượng phần (30).

Như vậy, tổng cộng, đối với 27 tâm đạo đại, có năm sự kết hợp được thực hiện dựa vào năm tầng thiền (jhāna).

Hướng dẫn §21

Ba loại tâm sơ thiền: Đó là thiện, quả và duy tác.

Loại trừ ba tâm sở giới phần: Những tâm sở giới phần không được bao gồm trong tâm đạo đại bởi vì một người nhập thiền vào thời điểm đó không cố ý tránh làm những hành vi sai trái nào cả.

Tâm bi và tâm hỷ nên được kết hợp riêng rẽ: Tâm bi lấy đối tượng là những chúng sinh đang đau khổ, tâm hỷ lấy đối tượng là những chúng sinh đã đạt được thành công và hạnh phúc. Tâm bi xảy ra trong phương thức giao tiếp, tâm hỷ xảy ra trong phương thức vui mừng. Do đó, vì đối tượng và phương thức của chúng xảy ra trái ngược nhau nên cả hai không thể cùng tồn tại trong cùng một tâm được. Trong khi tâm sở này hoặc tâm sở kia có thể được kết hợp với tâm này, thì cả hai có thể vắng mặt.

§22. Tóm tắt

Pañcatimsa catuttimsa tettiṃsa ca yathākkamaṃ

Battimsa c'eva tiṃseti pañcadhā va mahaggate.

Lần lượt có ba mươi lăm, ba mươi bốn, ba mươi ba, ba mươi hai và ba mươi.

Có năm sự kết hợp trong tâm đạo đại.

Tâm Tịnh Hảo Dục Giới (kāmāvacara-sobhanacittāni) — 12

§23. Phân tích

1. *Kāmāvacara-sobhanesu pana kusalesu tāva paṭhamadvaye aññasamānā terasa cetasikā pañcavīsati sobhanacetāsikā cā ti aṭṭhatimsa dhammā sangahaṃ gacchanti. Appamaññā viratiyo paṇ' ettha pañca pi paccekam eva yojetabbā.*

2. *Tathā dutiyadvaye ñāṇavajjitā.*

3. *Tatīyadvaye ñāṇasampayuttā pītivajjitā.*

4. *Catutthadvaye ñāṇapītivajjitā te eva sangayhanti.*

*Kiriyacittesu pi virativajjitā tath'eva catūsu pi dukesu
catudhā va sangayhanti.*

Tathā vipākesu ca appamañña-virati-vajjitā te eva sangayhantī ti.

*Sabbathā pi catuvīsati kāmāvacara-sobhanacittesu
dukavasena dvādasadhā va sangaho hotī ti.*

1. Trong các tâm tịnh hảo dục giới, đầu tiên trong các tâm thiện, trong câu kệ đầu tiên, ba mươi tám tâm sở kết hợp cùng, cụ thể là mười ba tâm sở tợ tha và hai mươi lăm tâm sở tịnh hảo (13 + 25 = 38). Nhưng ở đây, (hai) tâm sở vô lượng phân và (ba) tâm sở giới phân nên được kết hợp riêng rẽ.
2. Tương tự như vậy trong câu đối thứ hai, (tất cả những tâm sở đó được bao gồm) ngoại trừ tâm sở trí tuệ (37).
3. Trong câu đối thứ ba, tương ứng với trí, (tất cả những tâm sở đó được bao gồm) ngoại trừ hỷ (37)
4. Trong câu đối thứ tư, (tất cả) những tâm sở đó được bao gồm ngoại trừ tâm sở trí tuệ và hỷ (36).

Trong các tâm duy tác, trong bốn câu đối, những tâm sở đó được bao gồm trong bốn cách giống nhau, chỉ khác là ba tâm sở giới phân bị loại trừ (35, 34, 34, 33).

Cũng vậy, trong các tâm quả, những tâm sở đó được bao gồm ngoại trừ ba tâm sở giới phân và hai tâm sở vô lượng phân bị loại trừ (33, 32, 32, 31).

Như vậy, tổng cộng, đối với hai mươi bốn tâm tịnh hảo dục giới, có mười hai sự kết hợp được thực hiện bằng các câu đối.

Hướng dẫn §23

Câu đối thứ nhất: Các câu đối được đề cập trong đoạn văn này là cặp tâm hữu trợ và vô trợ. Chúng không khác nhau về thành phần sở hữu (tâm sở) nên có thể được phân tích cùng nhau.

Ba tâm sở giới phân nên được kết hợp một cách riêng biệt: Bởi vì các tâm sở giới phân có những lĩnh vực áp dụng khác nhau: lời nói, hành động và sinh kế, chỉ có một điều có thể xảy ra trong bất kỳ tâm nào, được xác định bởi loại hành động sai trái mà người đó đang có ý định tránh xa. Bởi vì những tâm sở giới phân chỉ phát sinh trong những trường hợp có sự kiềm chế có chủ ý, nên chúng không cần phải hiện diện trong loại tâm này.

Trừ hỷ: Câu đối thứ ba và thứ tư là những tâm thọ xả (*upekkhā*); những tâm này loại trừ hỷ (*pīti*), mà hỷ chỉ có thể xảy ra (với những tâm) liên quan đến thọ hỷ (*somanassa*).

Các tâm duy tác: Các tâm duy tác tịnh hảo chỉ khởi lên nơi các vị A-la-hán. Những tâm này không kết hợp với ba tâm sở giới phần bởi vì chư vị A-la-hán đã đoạn trừ mọi phiền não nên không cần phải cố ý tránh làm các điều ác.

Các tâm quả: Các tâm quả dục giới không kết hợp với các tâm sở vô lượng phần vì chúng chỉ lấy các hiện tượng trong dục giới làm đối tượng, trong khi các tâm sở vô lượng phần lấy khái niệm chúng sinh làm đối tượng của chúng; chúng loại trừ các tâm sở giới phần bởi vì không có sự kiềm chế những hành động sai trái trong trường hợp xuất hiện các quả dục giới.

§24. Tóm tắt

Aṭṭhatimsa sattatimsa dvayaṃ chattimsakam subhe

Pañcatimsa catuttimsa dvayaṃ tettiṃsakam kriye.

Tettiṃsa pāke battimsa dvay'ekatimsakam bhava

Sahetukāmāvacara puñña-pāka-kriyā mane.

Đối với tâm dục giới hữu nhân - thiện, quả và duy tác - có ba mươi tám (cặp thứ nhất) khởi lên trong tâm thiện, hai lần ba mươi bảy (trong cặp thứ hai và thứ ba) và ba mươi sáu (trong cặp thứ tư). Trong tâm duy tác, có ba mươi lăm (ở cặp thứ nhất), hai lần ba mươi bốn (ở cặp thứ hai và thứ ba) và ba mươi ba (ở cặp thứ tư). Trong tâm quả, có ba mươi ba (ở cặp thứ nhất), hai lần ba mươi hai (ở cặp thứ hai và thứ ba) và ba mươi một (ở cặp thứ tư).

§25. Sự khác biệt giữa các loại (tâm) tịnh hảo

Na vijjant'ettha viratī kriyāsu ca mahaggate

Anuttare appamaññā kāmapāke dvayaṃ tathā.

Anuttare jhānadhammā appamaññā ca majjhime

Viratī ñāṇapīti ca parittesu visesakā.

Ở đây, những tâm sở giới phần không được tìm thấy trong tâm duy tác hay tâm đạo đại, những tâm sở vô lượng phần cũng không được tìm thấy trong tâm siêu thế, cặp đôi (sở hữu giới phần và vô lượng phần) cũng không hiện diện trong các tâm quả dục giới.

Ở mức tối thượng (nghĩa là siêu thế), các chi thiên là nền tảng của sự phân biệt, ở mức trung bình (nghĩa là đáo đại), các tâm sở vô lượng phân (và các chi thiên), và ở mức hữu hạn (tức là tịnh hảo dục giới) thì tâm sở giới phân, trí tuệ và hỷ là cơ sở của sự phân biệt.

Hướng dẫn §25

Vibhāvinī-Tīkā bổ sung rằng trong “các tâm giới hạn” tức là các tâm dục giới, những tâm sở vô lượng phân (tâm bi và tâm hỷ) cũng là cơ sở để phân biệt vì chúng phân biệt những tâm thiện và tâm duy tác, trong đó chúng có thể được tìm thấy từ các tâm quả, do đó chúng nhất thiết phải vắng mặt.

Tâm bất thiện (*akusalacittāni*) — 7

§26. Phân tích

1. Trong các tâm bất thiện, đầu tiên là những tâm gốc tham, trong tâm vô trợ thứ nhất, mười chín tâm sở kết hợp với chúng, đó là mười ba tâm sở tợ tha và bốn tâm sở bất thiện phổ quát (si, vô tà, vô úy, phóng dật), tạo thành mười bảy, cùng với tham và tà kiến ($13 + 4 + 2 = 19$).
2. Tương tự như vậy, trong tâm vô trợ thứ hai, (17 tâm sở được tìm thấy cùng nhau) với tham và ngã mạn ($13 + 4 + 2 = 19$).
3. Tương tự như vậy, trong tâm vô trợ thứ ba, có mười tám tâm sở, cùng với tham và tà kiến nhưng loại trừ hỷ ($12 + 4 + 2 = 18$).
4. Tương tự, trong tâm vô trợ thứ tư, (có mười tám) với tham và ngã mạn ($12 + 4 + 2 = 18$).
5. Trong tâm vô trợ thứ năm liên kết với sân hận, hai mươi trạng thái này kết hợp với nhau - các tâm sở trên không bao gồm hỷ nhưng bao gồm bốn tâm sở: sân, tật đố, xan tham và lo lắng. Nhưng ở đây, tật đố, xan tham và lo lắng nên được kết hợp riêng biệt ($12 + 4 + 4 = 20$).
6. Trong năm tâm hữu trợ, các tâm sở trên nên được kết hợp tương tự, chỉ có khác biệt là lười biếng và buồn ngủ được bao gồm (do đó: 21; 21; 20; 20; 22).
7. Trong tâm hợp phóng dật, mười lăm tâm sở xảy ra, cụ thể là mười một tâm sở tợ tha, loại trừ tham và sân, và bốn tâm sở bất thiện phổ quát (si, vô tà, vô úy, phóng dật) ($11 + 4 = 15$).

8. Trong tâm hợp hoại nghi, mười lăm tâm sở có được tương tự bằng cách loại trừ thẳng giải và kết hợp hoại nghi ($10 + 4 + 1 = 15$).

Như vậy, tổng cộng, đối với mười hai tâm bất thiện, có bảy sự kết hợp khi được tính toán theo các tâm sở khác nhau của chúng.

Hướng dẫn §26

Những tâm gốc tham: Tâm tham vô trợ thứ nhất và thứ ba luôn bao gồm tà kiến; tâm thứ ba, được đi kèm với hành xả, loại trừ hỷ. Tâm thứ hai và thứ tư có thể bao gồm ngã mạn nhưng không phải là điều tất yếu. Như vậy, khi ngã mạn vắng mặt, chúng sẽ gồm mười tám và mười bảy tâm sở tương ứng.

Tâm tương ưng với hận: Loại tâm này bao gồm mười hai tâm sở tợ tha, bốn bất thiện phổ quát và bốn tâm sở sân phần - sân, tật đố, xan tham, lo lắng. Ba cái cuối cùng loại trừ lẫn nhau và tất cả đều có thể vắng mặt trong tâm.

Tâm liên kết với phóng dật: Hai tâm gốc si loại trừ tâm sở dục vì chúng không có khả năng duy trì hành động có mục đích. Trong tâm hoại nghi, tâm sở thẳng giải được thay thế bằng hoại nghi, cả hai không tương thích lẫn nhau.

§27. Tóm tắt

Ekūnavīs'atthārasa vīs'ekavīsa vīsati

Dvāvīsa paṇṇarase ti sattadh'ākusale thitā.

Sādhāraṇā ca cattāro samānā ca dasā'pare

Cuddas'ete pavuccanti sabbākusalayogino.

Mười chín, mười tám, hai mươi, hai mươi mốt, hai mươi, hai mươi hai, mười lăm — như vậy, có bảy cách kết hợp trong tâm bất thiện.

Mười bốn tâm sở này, cụ thể là bốn bất thiện phổ quát và mười tâm sở tợ tha được cho là có liên quan đến tất cả các tâm bất thiện.

Tâm Vô Nhân (*ahetukacittāni*) — 4

§28. Phân tích

1. *Ahetukesu pana hasanacitte tāva chandavajjitā aññasamānā dvādasa dhammā sangahaṃ gacchanti.*

2. *Tathā votthapane chanda-pīti-vajjitā.*

3. *Sukhasantīraṇe chanda-viriya-vajjitā.*

4. *Manodhātuttika-ahetukapaṭisandhiyugale chanda-pīti-viriya-vajjitā.*

5. *Dvipañcaviññāṇe pakīṇṇakavajjitā te yeva sangayhantī ti. Sabbathā pi aṭṭhārasasu ahetukesu gaṇanavasena catudhā va sangaho hotī ti.*

1. Trong các tâm vô nhân, đầu tiên là trong tâm ứng cúng sinh tiếu, mười hai tâm sở tợ tha, ngoại trừ tâm sở dục, được kết hợp ($7 + 5 = 12$).
2. Tương tự như vậy, chúng xảy ra trong tâm xác định, loại trừ tâm sở dục và hỷ ($7 + 4 = 11$).
3. Trong tâm suy xét thọ hỷ, tất cả những tâm sở trên ngoại trừ tâm sở dục và cần ($7 + 4 = 11$).
4. Trong ba ý giới tâm (*manodhātuttika*) và trong cặp tâm tục sinh vô nhân, tất cả những tâm sở trên ngoại trừ dục, hỷ và cần ($7 + 3 = 10$).
5. Trong các tâm ngũ song thức, tất cả những loại này kết hợp với nhau ngoại trừ các tâm sở biệt cảnh (7).

Như vậy, tổng cộng, đối với mười tám tâm vô nhân, những sự kết hợp xét theo số lượng tạo thành bốn nhóm.

Hướng dẫn §28

Tâm xác định (*votthapana*): Tâm này giống như tâm hướng ý môn, trong năm căn, nó đảm nhiệm chức năng xác định đối tượng.

Tâm suy xét thọ hỷ: Tâm này là một quả nghiệp thiện phát sinh liên quan đến một đối tượng được ưa thích đặc biệt, bao gồm hỷ bởi vì cảm thọ tương ứng là hỷ. Trong tâm này và những tâm tiếp theo, tâm sở cần bị loại trừ bởi vì những tâm vô nhân này yếu ớt và thụ động.

Ba ý giới tâm (*manodhātuttika*): Đây là một thuật ngữ chung cho tâm hướng ngũ môn (*pañcadvārāvajjana*) và hai tâm tiếp thâu (*sampañicchana*).

Cặp tâm tái tục vô nhân (*paṭisandhi*): Đây là hai tâm suy xét thọ xả. Vai trò của chúng trong việc tục sinh được giải thích trong Chương 3, §9.

§29. Tóm tắt

Dvādas'ekādasa dasa satta cā ti catubbidho
Aṭṭhāras'āhetukesu cittuppādesu sangaho.

*Ahetukesu sabbattha satta sesā yathārahāṃ
Iti vitthārato vutto tettiṃsavidhasangaho.*

Mười hai, mười một, mười, bảy — như vậy, có bốn sự kết hợp của mười tám tâm vô nhân.

Trong tất cả tâm vô nhân, bảy tâm sở phổ quát xảy ra. Phần còn lại (tâm sở biệt cảnh) phát sinh tùy theo loại. Do đó, tính một cách chi tiết thì có ba mươi ba cách kết hợp.

§30. Kết luận

*Itthaṃ cittāviyuttānaṃ sampayogañ ca sangahaṃ
Ñatvā bhedaṃ yathāyogaṃ cittaena samam uddise.*

Như vậy, hiểu được sự liên kết và kết hợp của các tâm sở, hãy để một người giải thích sự phân loại của chúng thông qua sự kết hợp của chúng với tâm sao cho phù hợp.

Hướng dẫn §30

Sự liên kết ... của các tâm sở: Điều này đề cập đến sự liên kết của mỗi tâm sở (*cetasika*) với các tâm (*citta*) khác nhau mà nó được tìm thấy trong đó, như được giải thích trong §§10—17.

Sự kết hợp của các tâm sở: Điều này đề cập đến việc phân tích từng tâm (*citta*) thành các tâm sở (*cetasika*) thành phần của nó, như được giải thích trong §§18—29.

Hãy để một người giải thích sự phân loại của chúng, v.v.: Tác giả khuyến học viên nên phân loại tâm sở (*cetasika*) theo các loại tâm mà chúng liên quan. Ví dụ, bảy tâm sở phổ quát đi kèm trong tám mươi chín tâm vì chúng sinh khởi trong tất cả các tâm. Tâm sở tầm là năm mươi lăm vì nó sinh khởi trong năm mươi lăm tâm. Các tâm sở có thể được phân chia thêm theo mức độ, loại, liên kết, v.v., tùy theo tâm chủ của chúng.

*Iti Abhidhammatthasangahe
Cetasikasangahavibhāgo nāma
dutiyo paricchedo.*

*Như vậy là kết thúc chương thứ hai
trong Cẩm nang Vi Diệu Pháp có tựa đề
“Bản Tóm Tắt Các Tâm Sở.”*

CHƯƠNG 3

Bản Tóm Tắt Các Tạp Vật

(Pakiṇṇakasangahavibhāga)

§1. Kệ Giới Thiệu

*Sampayuttā yathāyogaṃ tepaṇṇāsa sabhāvato
Cittacetāsikā dhammā tesam dāni
yathārahaṃ. Vedanā-hetuko kicca-dvar'-ālabhana-
vatthuto Cittuppādavasen'eva sangaho nāma nīyate.*

Theo đó, sau khi đã giải thích năm mươi ba trạng thái tương ứng (sampayutta) - tâm (citta) và tâm sở (cetasika) - liên quan đến bản chất nội tại (sabhāva) của chúng, bây giờ, chỉ xét riêng về tâm, chúng ta sẽ giải quyết chính xác sự phân loại của nó tùy theo cảm thọ (vedanā), nhân (hetu), chức năng (kicca), môn (dvāra), đối tượng (ālabhana), và vật (vatthu).

Hướng dẫn §1

Năm mươi ba trạng thái tương ứng: Mặc dù 89 (hoặc 121) tâm được công nhận trong Vi Diệu Pháp, nhưng chúng được coi chung là một pháp hay một thực tại, bởi vì chúng đều có cùng một đặc tính đó là hay biết đối tượng. Tuy nhiên, năm mươi hai tâm sở (cetasika) được coi là mỗi thực tại riêng biệt bởi vì chúng đều có những đặc tính khác nhau. Như vậy, tổng cộng có năm mươi ba hiện tượng tinh thần tương ứng.

Chỉ xem xét tâm (cittuppādavasen'eva): Thuật ngữ Pāli *cittuppāda* có nghĩa đen là “sự phát sinh của tâm”. Trong những ngữ cảnh khác, nó ám chỉ tâm cùng với tập hợp tâm sở của nó, nhưng ở đây, nó ám chỉ chính tâm mà thôi. Tuy nhiên, nên hiểu rằng tâm và tâm sở luôn xảy ra trong sự kết hợp không thể tách rời vốn thường tạo thành cơ sở cho việc phân tích và phân loại tâm sở.

Bản Tóm Tắt Cảm Thọ (vedanāsaṅgaha)

§2. Phân tích cảm thọ

*Tattha vedanāsaṅgahe tāva tividhā vedanā: sukhā, dukkhā,
adukkhamasukhā cā ti. Sukhaṃ, dukkhaṃ, somanassaṃ,
domanassaṃ, upekkhā ti ca bhedenā pana pañcadhā hoti.*

Trong Bản tóm tắt Cảm thọ, có ba loại cảm thọ (vedanā), đầu tiên đó là lạc (sukha), khổ (dukkha) và không khổ không lạc (adukkha-masukha). Một lần nữa, thọ (vedanā) được phân tích thành năm loại: lạc (sukha), khổ (dukkha), hỷ (somanassa), ưu (domanassa) và xả (upekkhā).

Hướng dẫn §2

Phân tích cảm thọ: Như chúng ta đã thấy, thọ (*vedanā*) là một tâm sở phổ quát, tâm sở này có chức năng kinh nghiệm “hương vị” của đối tượng. Vì một số loại cảm thọ đi kèm với mọi tâm (*citta*) nên cảm thọ đóng vai trò là một biến số quan trọng để có thể phân loại tâm. Trong phần này, mỗi quan tâm chính của tác giả là phân loại tổng thể các tâm theo cảm thọ đồng hành của chúng.

Ba loại cảm thọ: Cảm thọ có thể được phân tích thành ba hoặc năm loại. Khi nó được phân tích đơn giản theo đặc tính hấp dẫn của nó thì nó có ba phần: thọ lạc, thọ khổ và thọ không khổ không lạc. Trong sự phân chia ba loại thọ này, thọ lạc bao gồm cả sự khoan khoái của thân và sự hoan hỷ của tâm, và thọ khổ bao gồm cả nỗi đau của thân và thọ ưu/ sự không hài lòng của tâm.

Cảm thọ được phân tích thành năm loại: Khi cảm thọ được phân tích bằng quyền chi phối (*indriya*), nó trở thành năm loại. Năm loại cảm thọ này được gọi là quyền bởi vì chúng thực hiện quyền thống trị (*indra*) hay kiểm soát các trạng thái liên quan của chúng trên phương thức cảm tính của việc trải nghiệm đối tượng.

Khi xem xét việc phân tích năm loại cảm thọ, thọ lạc trong ba loại cảm thọ được chia thành thọ lạc nơi thân và thọ hỷ nơi tâm; và cảm thọ không khổ không lạc trở nên đồng nhất với thọ xả, hay cảm thọ trung tính.

Trong Kinh điển, đôi khi Đức Phật cũng nói về cảm thọ gồm có hai là lạc thọ (*sukha*) và khổ thọ (*dukkha*). Đây là một phương pháp phân tích lỏng lẻo hay mang tính ẩn dụ, đạt được bằng cách kết hợp cảm thọ trung tính không đáng trách trong thọ lạc và cảm thọ trung tính đáng trách trong thọ khổ. Đức Phật còn tuyên bố rằng bất cứ điều gì được cảm nhận đều là khổ (*yam kiñci vedayitam tam dukkhasmim* [cf. Tương Ưng Bộ Kinh - *Samyutta Nikāya* 36:11/iv, 216]). Trong câu này, từ *dukkha* không mang nghĩa hẹp là “cảm giác đau khổ” mà mang nghĩa rộng hơn đó là “sự đau khổ có hữu trong mọi pháp hữu vi (*sabbe saṃkhārā*) do tính chất vô thường (*anicca*) của chúng.”

Thọ lạc (*sukha*): Thọ lạc có đặc tính trải nghiệm một đối tượng hữu hình đáng mong muốn, có chức năng tăng cường các trạng thái liên

đới, và biểu hiện là sự hưởng thụ về thể chất. Nguyên nhân gần của nó là cơ thể.

Thọ khổ (*dukkha*): thọ khổ có đặc tính trải qua một đối tượng xúc chạm không mong muốn, chức năng làm khô héo các trạng thái liên đới và biểu hiện dưới dạng đau khổ về thể chất. Nguyên nhân gần của nó cũng là cơ thể.

Hỷ (*somanassa*): Hỷ có đặc tính kinh nghiệm một đối tượng đáng mong muốn, có chức năng là tham gia vào khía cạnh đáng mong muốn của đối tượng, và biểu hiện là sự thích thú về mặt tinh thần. Nguyên nhân gần của nó là sự tĩnh lặng.^[70]

Ưu (*domanassa*): thọ ưu có đặc tính kinh nghiệm một đối tượng không ưa thích, chức năng là tham gia vào khía cạnh không ưa thích của đối tượng, và biểu hiện là phiền não về mặt tinh thần. Nguyên nhân gần của nó là ý vật.^[71]

Xả (*upekkhā*): Xả có đặc tính là cảm nhận sự trung tính, có chức năng là không làm tăng trưởng cũng không làm suy yếu các trạng thái tương ứng, và biểu hiện là sự bình an. Nguyên nhân gần của nó là tâm không say mê, thích thú.^[72]

§3. Phân loại theo tâm

Tattha sukhasahagataṃ kusalavipākaṃ kāyaviññāṇaṃ ekam eva. Tathā dukkhasahagataṃ akuslavipākaṃ kāyaviññāṇaṃ.

Somanassasahagatacittāni pana lobhamūlāni cattāri, dvādasā kāmāvacarasobhanāni, sukhasantīraṇa-hasanāni ca dve ti aṭṭhārasa kāmāvacaracittāni c'eva paṭhama-dutiya-tatiya-catutthajjhāna-saṃkhātāni catucattālīsa mahaggatalokuttaracittāni cā ti dvasaṭṭhividhāni bhavanti.

Domanassasahagatacittāni pana dve paṭighasampayuttacittān'eva. Sesāni sabbāni pi pañcapaññāsa upekkhāsahagatacittān'evā ti.

Trong số chúng, tâm thân thức quả thiện là tâm duy nhất đi kèm với thọ lạc.

Tương tự như vậy, tâm thân thức quả bất thiện là tâm duy nhất đi kèm với thọ khổ.

Có sáu mươi hai tâm đi kèm thọ hỷ, đó là:

1. Mười tám tâm dục giới - bốn tâm tham, mười hai tâm tịnh hảo dục giới và hai tâm vô nhân (tâm suy xét thọ hỷ và tâm ứng cúng sinh tiếu) (4 + 12 + 2).
2. Bốn mươi bốn tâm đạo đại và siêu thế liên quan đến sơ thiên, nhị thiên, tam thiên và tứ thiên (12 + 32).

Chỉ có hai tâm liên quan đến sân hận là đi kèm với thọ khổ.

Tất cả năm mươi lăm tâm còn lại đều đi kèm với thọ xả.

Hướng dẫn §3

Năm mươi lăm tâm còn lại: Những tâm đi kèm với thọ xả là:

1. Sáu tâm bất thiện: bốn tâm tham (*lobha*), hai tâm si (*moha*);
2. Mười bốn tâm vô nhân;
3. Mười hai tâm tịnh hảo dục giới (bốn tâm thiện, bốn tâm quả và bốn tâm duy tác);
4. Ba tâm ngũ thiên;
5. Mười hai tâm thiên vô sắc giới; và
6. Tám tâm siêu thế, tức là các đạo và quả liên quan đến ngũ thiên siêu thế.

§4. Tóm tắt

Sukhaṃ dukkhaṃ upekkhā ti tividhā tattha vedanā

Somanassaṃ domanassaṃ iti bhedenā pañcadhā.

Sukhaṃ ekattha dukkhañ ca domanassaṃ dvaye ṭhitam̐

Dvāsaṭṭhīsu somanassaṃ pañcapaññāsake 'tarā.

Ở đây, thọ có ba, đó là lạc (*sukha*), khổ (*dukkha*) và xả (*upekkhā*).

Cùng với hỷ (*somanassa*) và ưu (*domanassa*), tạo thành năm loại thọ.

Thọ lạc và thọ khổ mỗi thứ được tìm thấy trong một tâm, thọ ưu trong hai tâm, thọ hỷ trong sáu mươi hai tâm, và phần còn lại (tức là thọ xả) trong năm mươi lăm tâm.

Hướng dẫn §4

Thọ lạc và khổ mỗi thứ được tìm thấy trong một tâm: Cần lưu ý rằng trong khi bốn cặp thức giác quan (nhãn nhĩ, tỷ, thiệt thức) đi kèm với thọ xả, thì thân thức sinh khởi liên quan đến thọ lạc hoặc thọ khổ. Chú Giải Bộ Pháp Tụ (*Aṭṭhasālinī*) giải thích rằng trong trường hợp của bốn căn (mắt, tai, mũi và lưỡi), đối tượng của giác quan, là vật chất phát sinh, ảnh hưởng đến căn, cũng là vật chất phát sinh. Khi điều này xảy ra thì tác động không mạnh, ví như khi bốn cục bông đặt trên đe bị bốn cục

bông khác đập vào. Do đó, cảm thọ kết quả là trung tính. Nhưng trong trường hợp cơ thể, đối tượng bao gồm ba yếu tố chính - đất (*paṭhavī*), lửa (*tejo*), và gió (*vāyo*). Như vậy, khi đối tượng tác động đến thân-thanh-triệt (sự nhạy cảm của cơ thể) thì tác động của nó rất mạnh và được truyền đến các phần tử chính của cơ thể. Điều này có thể so sánh với bốn cục bông bị búa đập vào - chiếc búa xuyên qua bông và đập vào đe. Trong trường hợp một đối tượng đáng ham muốn thì thân thức là một quả thiện và những cảm thọ đi cùng là lạc thân; trong trường hợp đối tượng bất như ý, thân thức là quả bất thiện và thọ là khổ thân.^[73]

Mặc dù dường như thọ lạc và thọ khổ cũng đi kèm với bốn loại thức giác quan khác, nhưng Vi Diệu Pháp cho rằng khoảnh khắc trực tiếp của thức giác quan trong những trường hợp này nhất thiết phải đi kèm với thọ xả. Trong giai đoạn đông lực (*javana*) thuộc cùng một lộ trình tâm như thời điểm của thức giác quan, và trong các lộ ý môn tiếp theo lấy cùng một đối tượng, thọ hỷ (tức là *somanassa*, hay “hỷ”) có thể phát sinh đối với một hình ảnh, âm thanh dễ chịu, mùi hoặc vị; thọ ưu (nghĩa là *domanassa*, hay “không hài lòng”) có thể phát sinh đối với một hình ảnh, âm thanh, mùi hoặc vị khó chịu; và xả (*upekkhā*) hay cảm giác vô tư, có thể khởi sinh đối với một đối tượng được xem xét với sự trung lập hoặc không dính mắc. Tuy nhiên, đây là những cảm giác thuộc về tinh thần chứ không phải cảm giác thuộc về thể chất, và chúng phát sinh sau khoảnh khắc của tâm giác quan đơn thuần chứ không phải liên kết ngay lập tức với tâm giác quan đơn thuần. Vì chúng xảy ra trong giai đoạn đông lực (*javana*) nên những cảm thọ này được kết hợp với tâm thiện hoặc bất thiện, hoặc trong trường hợp thọ hỷ và xả mà các vị A-la-hán kinh nghiệm với các tâm duy tác.^[74]

Bản Tóm Tắt các Nhân (*hetusangaha*)

§5. Phân tích về nhân

Hetusangahe hetū nāma lobho doso moho alobho adoso amoho cā ti chabbidhā bhavanti.

Trong tập hợp các nhân (*hetu*), có sáu nhân, đó là tham (*lobha*), sân (*dosa*), si (*moha*), vô tham (*alobha*), vô sân (*adosa*) và vô si (*amoha*).

Hướng dẫn §5

Phân tích về nhân: Trong phần này, tất cả các tâm được phân loại theo nhân (*hetu*), hay “gốc rễ” đồng hành của chúng. Trong Kinh điển, từ *hetu* được dùng theo nghĩa chung là “nguyên nhân” (*kāraṇa*), hay “lý do”. Ở đó, “*hetu*” đồng nghĩa với từ *paccaya*, “điều kiện/ nhân duyên” mà nó thường được gắn liền, và nó áp dụng cho bất kỳ hiện tượng nào có chức năng là nguyên nhân hay lý do cho những thứ khác. Tuy nhiên, trong Vi Diệu Pháp, *hetu* chỉ được sử dụng theo nghĩa chuyên biệt của “gốc” (*mūla*) và nó bị hạn chế áp dụng cho sáu tâm sở đại diện cho những phẩm chất có ý nghĩa đạo đức (tức sáu tâm sở biệt cảnh).

Được định nghĩa một cách chính thức, từ “gốc” là một tâm sở thiết lập sự vững chắc và ổn định trong các tâm (*citta*) và tâm sở (*cetasika*) mà nó liên kết cùng.^[75] Vì người ta nói rằng những tâm có gốc thì vững chắc và ổn định giống như cây cối vậy, trong khi những tâm không có gốc thì yếu và không ổn định giống như rong rêu.^[76]

Trong số sáu gốc được liệt kê trong bản văn, ba gốc - tham, sân và si hoàn toàn là bất thiện, trong khi ba gốc - vô tham, vô sân, và vô si hoặc là thiện hoặc vô ký. Chúng là thiện khi chúng sinh khởi trong các tâm thiện và vô ký khi chúng sinh khởi trong các tâm quả và tâm duy tác. Trong cả hai trường hợp, dù thiện hay vô ký thì ba nhân này đều là sở hữu (*cetasika*) tịnh hảo (*sobhana*).

§6. Phân loại theo tâm

Tattha pañcadvārāvajjana-dvipañcaviññāṇa-sampaticchana- santīraṇa-votthapana-hasana-vasena atthārasa ahetukacittāni nāma. Sesāni sabbāni pi ekasattati cittāni sahetukān’eva.

Tatthā pi dve momūhacittāni ekahetukāni. Sesāni dasa akusala- cittāni c’eva ñāṇavippayuttāni dvādasa kāmāvacarasobhanāni cā ti dvāvīsati dvihetukacittāni.

Dvādasa ñāṇasampayutta-kāmāvacarasobhanāni c’eva pañcatimsa mahaggata-lokuttaracittāni cā ti sattacattālīsa tihetukacittāni.

Trong đó, mười tám tâm vô nhân (*ahetuka*), đó là tâm hướng ngũ môn, tâm ngũ song thức, tâm tiếp thân, tâm suy xét, tâm xác định và tâm ứng cúng sinh tiểu (1 + 5 + 5 + 2 + 3 + 1 + 1 = 18). Tất cả bảy mươi một tâm còn lại đều có nhân (*sahetuka*).

Trong số đó, hai tâm gốc si chỉ có một nhân. Mười tâm bất thiện còn lại và mười hai tâm tịnh hảo dục giới ly trí - như vậy tổng cộng là hai mươi hai tâm - đều có hai nhân.

Mười hai tâm tịnh hảo dục giới hợp trí và ba mươi lăm tâm đạo đại và siêu thế - như vậy tổng cộng là bốn mươi bảy tâm - đều có ba nhân.

Hướng dẫn §6

Mười tâm bất thiện còn lại: Tám tâm tham có tham và si làm gốc; hai tâm sân có sân và si làm gốc.

Mười hai ... ly trí: Những tâm tịnh hảo dục giới - bốn tâm thiện, quả và duy tác - được tạo điều kiện bởi vô tham và vô sân; vô si bị loại trừ bởi vì chúng ly trí (không kết hợp với trí tuệ).

Bốn mươi bảy ... có ba nhân: Các tâm này được duyên bởi ba gốc tịnh hảo.

§7. Tóm tắt

Lobho doso ca moho ca hetū akusalā tayo

Alobhādosāmoho ca kusalābyākatā tathā

Ahetuk'atthāras'ekahetukā dve dvāvīsati

Dvihetukā matā sattacattālīsa tihetukā.

Tham, sân, si là ba gốc bất thiện. Vô tham, vô sân, vô si là (ba gốc) thiện và vô ký.

Nên hiểu rằng mười tám tâm vô nhân, hai tâm một nhân, hai mươi hai tâm hai nhân và bốn mươi bảy tâm ba nhân.

Bản tóm tắt các Chức năng (*kiccasangaha*)

§8. Phân tích chức năng

Kiccasangaha kiccāni nāma paṭisandhi-bhavanga-

āvajjana- dassana-savana-ghāyana-sāyana-phusana-

sampaticchana-santīraṇa- votthapana-javana-tadārammaṇa-

cutivasena cuddasavidhāni bhavanti.

Paṭisandhi-bhavanga-āvajjana-pañcaviññāṇa-

ṭṭhānādivasena pana tesam dasadhā ṭhānabhedo veditabbo.

Trong bản tóm tắt các chức năng, có mười bốn chức năng, cụ thể là: (1) tục sinh (*paṭisandhi*); (2) hộ kiếp (*bhavanga*); (3) hướng tâm (*āvajjana*); (4) thấy (*dassana*); (5) nghe (*savana*); (6) nghĩ (*ghāyana*); (7) ném (*sāyana*); (8) đưng (*phusana*); (9) tiếp thâu (*sampaticchana*);

(10) suy xét (*santīraṇa*); (11) xác định (*votthapana*); (12) đồng lực (*javana*); (13) na cảnh (*tadārammaṇa*) và (14) tử (*cuti*).

Sự phân loại thêm của chúng nên được hiểu theo cách chia thành mười giai đoạn, cụ thể là: (1) tục sinh, (2) hộ kiếp, (3) hướng tâm, (4) ngũ song thức, và kể từ đó trở đi.

Hướng dẫn §8

Phân tích chức năng: Trong phần này, tám mươi chín tâm được phân loại theo chức năng. Vì Diệu Pháp thừa nhận tổng cộng mười bốn chức năng được thực hiện bởi các loại tâm khác nhau. Những điều này được thực hiện hoặc ở các giai đoạn khác nhau trong lộ trình tâm (3-13) hoặc trong những sát-na khi tâm xảy ra bên ngoài tiến trình nhận thức, nghĩa là ngoài lộ trình tâm (*vīthimutta*) (1, 2, 14).

(1) **Tục sinh (*paṭisandhi*):** Chức năng này được thực hiện khi thụ thai, được gọi là “liên kết tái sinh” bởi vì nó liên kết sự hiện hữu mới với sự hiện hữu trước đó. Tâm thực hiện chức năng này gọi là *paṭisandhicitta* hay “tâm tục sinh” chỉ xảy ra một lần trong bất kỳ sự hiện hữu riêng biệt nào vào thời điểm tái sinh.

(2) **Hộ kiếp (*bhavanga*):** Từ *bhavanga* có nghĩa là “yếu tố (*anga*) của sự hiện hữu (*bhava*),” nghĩa là “điều kiện tất yếu của sự hiện hữu”. *Bhavanga* là chức năng của tâm theo đó tính liên tục của cá nhân được duy trì trong suốt thời gian tồn tại của bất kỳ sự hiện hữu đơn lẻ nào, từ khi thụ thai cho đến khi chết. Sau khi tâm tục sinh (*bhavangacitta*) sinh rồi diệt, tiếp theo là tâm hộ kiếp (*bhavangacitta*), là tâm quả cùng loại với tâm tục sinh nhưng thực hiện một chức năng khác, cụ thể là chức năng duy trì sự liên tục của kiếp sống. Tâm hộ kiếp (*bhavangacitta*) sinh và diệt trong từng khoảnh khắc trong cuộc đời bất cứ khi nào không có lộ trình tâm chủ động diễn ra. Loại tâm này thể hiện rõ nhất trong giấc ngủ sâu không mộng mị, nhưng nó cũng xảy ra nhất thời trong lúc tỉnh thức vô số lần giữa các sát-na nhận thức chủ động.

Khi một đối tượng chạm vào một cửa giác quan, hộ kiếp (*bhavanga*) bị bắt giữ và một lộ trình tâm chủ động xảy ra với mục đích nhận thức đối tượng. Ngay sau khi lộ trình tâm hoàn tất, hộ kiếp (*bhavanga*) lại giám sát và tiếp tục cho đến khi lộ trình tâm tiếp theo phát sinh. Sinh và diệt tại mọi thời điểm trong giai đoạn thụ động này

của tâm, *bhavanga* trôi chảy như một dòng suối (*sota*) luôn thay đổi, không giữ nguyên trạng thái tĩnh trong hai sát-na liên tiếp.

(3) Hướng tâm (*āvajjana*): Khi một đối tượng tiếp xúc vào một trong các cửa giác quan hoặc vào ý môn, sẽ xảy ra một sát-na tâm gọi là “*bhavanga-calana*” tức “sự rung động của dòng hộ kiếp” nhờ đó tâm hộ kiếp (*bhavanga*) “rung động” trong một khoảnh khắc. Tiếp theo là một sát-na khác được gọi là “*bhavanga-upaccheda*” tức “sự ngừng lại của dòng hộ kiếp” qua đó dòng chảy hộ kiếp (*bhavanga*) bị cắt đứt. Ngay sau đó, một tâm sinh khởi hướng về đối tượng, ở một trong năm căn giác quan (ngũ môn) hoặc ý môn. Chức năng chuyển sang đối tượng này được gọi là “hướng tâm”.

(4 - 8) Thấy, v.v...: Trong một lộ trình tâm ở các cửa giác quan, sau sát-na hướng tâm, có một tâm nhận biết trực tiếp đối tượng sắp xảy ra. Tâm này và các chức năng cụ thể mà nó thực hiện được xác định bởi bản chất của đối tượng. Nếu đối tượng là hình sắc thấy được thì nhãn thức sinh khởi để thấy nó; nếu đó là âm thanh thì nhĩ thức phát sinh khi nghe thấy âm thanh đó; và cứ như vậy mà hiểu. Trong bối cảnh này, các chức năng nhìn và nghe, v.v., không đề cập đến các hành vi nhận thức xác định rõ ràng các đối tượng của thị giác và thính giác, v.v.,. Thay vào đó, chúng biểu thị các sát-na nhất thời thô sơ của tâm mà qua đó dữ liệu giác quan được trải nghiệm trong nó ngay lập tức và đơn giản trước tất cả hoạt động nhận thức xác định nào.

(9 - 11) Tiếp thu, v.v.: Trong trường hợp một lộ trình tâm xảy ra qua bất kỳ cửa nào của ngũ môn, theo sau tâm thực hiện chức năng thấy, v.v., sẽ có các tâm nối tiếp nhau đảm nhận chức năng tiếp thu (*sampaticchana*), suy xét (*santīraṇa*) và xác định (*voṭṭhapana*) đối tượng. Trong trường hợp lộ trình tâm xảy ra ở ý môn một cách độc lập với các giác quan vật lý thì ba chức năng này không xảy ra; đúng hơn, hướng tâm theo sau ngay khi cắt đứt hộ kiếp (*bhavanga*) mà không có bất kỳ chức năng trung gian nào.

(12) *Javana*: “*Javana*” là một thuật ngữ kỹ thuật được sử dụng trong Vi Diệu Pháp mà tốt nhất là không nên dịch. Nghĩa đen của từ này là “chạy nhanh”. Là một chức năng của tâm, nó áp dụng cho giai đoạn của lộ trình tâm ngay sau giai đoạn xác định^[77] và bao gồm một loạt tâm (thường là bảy tâm, tất cả đều giống nhau) “chạy nhanh” qua đối tượng

với hành động là nắm bắt đối tượng đó. Giai đoạn *javana* (đồng lực) là quan trọng nhất theo quan điểm đạo đức, vì chính tại thời điểm này, các tâm thiện hoặc bất thiện bắt nguồn. ^[78]

(13) Na cảnh/ tâm mót (*tadārammaṇa*): Từ *tadārammaṇa* có nghĩa đen là “có đối tượng đó” và biểu thị chức năng lấy đối tượng đã được các tâm đồng lực nắm bắt làm đối tượng. Chức năng này được thực hiện trong hai sát-na tâm ngay sau giai đoạn đồng lực (*javana*) trong một lộ trình tâm ở cõi dục giới khi đối tượng hoặc là rất nổi bật đối với các giác quan hoặc là rõ ràng đối với tâm. Khi đối tượng thiếu sự nổi bật hoặc rõ ràng đặc biệt, cũng như trong các lộ trình tâm khác ngoài lộ trình ngũ môn thì chức năng này hoàn toàn không được thực hiện. Theo sau tâm na cảnh (hoặc sau giai đoạn *javana* khi tâm na cảnh không xảy ra) thì dòng tâm thức trôi trở lại vào *bhavanga*.

(14) Tử (*cuti*): Tâm tử là tâm cuối cùng xảy ra trong một kiếp sống, nó là tâm đánh dấu sự chấm dứt một kiếp sống cụ thể. Tâm này cùng loại với tâm tục sinh và hộ kiếp, và giống như chúng, tâm tử liên quan đến khía cạnh ngoài-lộ-trình của sự hiện hữu, tức là dòng tâm thức thụ động nằm bên ngoài một lộ trình nhận thức chủ động. Tâm tử khác với tâm tục sinh và hộ kiếp ở chỗ nó thực hiện một chức năng khác, cụ thể là chức năng kết thúc hay chấm dứt kiếp sống.

Phân chia theo mười giai đoạn: Từ “giai đoạn” (*thāna*) có nghĩa là một khoảnh khắc (sát-na), hoặc dịp, giữa hai tâm khác mà tại đó một tâm nhất định có thể sinh khởi. Mặc dù tâm có mười bốn chức năng, nhưng năm chức năng của giác quan là thấy, v.v., tất cả đều chiếm cùng một sát-na của quá trình nhận thức, giữa hai sát-na hướng tâm và tiếp thân. Như vậy, mười bốn chức năng có thể được cô đọng thành mười sát-na tâm.

§9. Phân loại theo tâm

Tattha dve upekkhāsahagatasantīraṇāni c’eva aṭṭha mahāvīpākāni ca nava rūpārūpavīpākāni cā ti ekūnavīsati cittāni paṭisandhi-bhavanga- cutikiccāni nāma.

Āvajjanakiccāni pana dve. Tathā dassana-savana-ghāyana- sāyana-phusana-sampaticchanakiccāni ca.

Tīṇi santīraṇakiccāni.

Manodvārāvajjanam eva pañcadvāre votthapanakiccaṃ sādheti.

*Āvajjanadvayavajjitāni kusalākusala-phala-kriyā
cittāni pañcapaññāsa javanakiccāni.*

*Aṭṭha mahāvīpākāni c'eva santīraṇattayañ cā ti
ekādasa tadārammaṇakiccāni.*

Trong số đó, mười chín tâm thực hiện các chức năng tục sinh (*paṭisandhi*), hộ kiếp (*bhavanga*) và tử (*cuti*). Đó là: hai tâm suy xét thọ xả (*upekkhāsahagatasantīraṇā*), tám tâm đại quả (*mahāvīpākā*) và chín tâm quả sắc giới (*rūpavīpākā*) và vô sắc giới (*arūpavīpākā*) (2 + 8 + 9 = 19).

Hai tâm thực hiện chức năng hướng tâm (āvajjana).

Tương tự, hai tâm thực hiện từng chức năng thấy (dassana), nghe (savana), ngủi (ghāyana), ném (sāyana), đưng (phusana) và tiếp thu (sampaṭicchana).

Ba tâm thực hiện chức năng suy xét (santīraṇa).

Ý môn hướng tâm (manodvārāvajja) thực hiện chức năng xác định (votthapana) trong ngũ môn (pañcadvāra).

Ngoài trừ hai tâm hướng tâm (āvajjana), năm mươi lăm tâm bất thiện (akusala), tâm thiện (kusala), tâm quả (phala), và tâm duy tác (kriyā) thực hiện chức năng đồng lực (javana).

Tám tâm đại quả (mahāvīpākā) và ba tâm suy xét (santīraṇa), tổng cộng là mười một tâm thực hiện chức năng na cảnh (tadārammaṇa).

Hướng dẫn §9

Phân loại theo tâm: Phần này sẽ ít gây nhầm lẫn hơn nếu nhận thấy có sự phân biệt giữa một loại tâm và chức năng mà sau đó nó được gọi tên một cách phổ biến. Mặc dù một số loại tâm được đặt tên theo một chức năng duy nhất mà chúng thực hiện, nhưng cái tên được chọn để thuận tiện cho việc gọi tên đó không có nghĩa là loại tâm được đặt tên như vậy chỉ giới hạn trong chức năng cụ thể đó mà thôi. Ngược lại, một loại tâm nhất định có thể thực hiện nhiều chức năng hoàn toàn khác với chức năng mà nó được đặt tên.

Chức năng của tâm tục sinh, hộ kiếp và tử: Như đã đề cập ở trên, trong bất kỳ kiếp sống riêng lẻ nào, cùng một loại tâm thực hiện ba chức năng tục sinh, hộ kiếp và tử. Vào thời điểm thụ thai, loại tâm này phát sinh để liên kết kiếp sống mới và kiếp sống cũ; trong suốt cuộc đời, chính loại tâm này phát sinh vô số lần như dòng chảy *bhavanga* thụ

động nhằm duy trì sự liên tục của kiếp sống; và khi chết, cùng loại tâm này lại xảy ra để chấm dứt kiếp sống cũ.

Có mười chín tâm thực hiện ba chức năng này. Tâm suy xét quả bất thiện (*santīraṇa*) thực hiện ba chức năng như vậy trong trường hợp những chúng sinh tái sinh vào các cõi khổ - địa ngục, súc sinh, ngạ quỷ và A-tu-la. Tâm suy xét quả thiện thọ xả thực hiện các chức năng này trong trường hợp tái sinh làm người bị khuyết tật bẩm sinh như mù, điếc, câm, v.v., cũng như trong một số hạng chư thiên và chúng sinh vô hình thấp kém hơn. Trong khi bản thân sự khác biệt đó là do bất thiện nghiệp, thì tái sinh làm người là kết quả của thiện nghiệp, mặc dù ở mức độ tương đối yếu. Không nên nghĩ rằng tâm suy xét đó xảy ra vào thời điểm tái sinh hoặc trong dòng họ kiếp của kiếp sống, vì một tâm thức chỉ có thể thực hiện một chức năng tại một thời điểm mà thôi.

Tám tâm đại quả - những tâm quả dục giới tịnh hảo có hai và ba nhân thực hiện ba chức năng này cho những người tái sinh trong các cõi thiện dục giới như sinh làm chư thiên và người không có những khiếm khuyết bẩm sinh.

Mười tâm trên liên quan đến tái sinh trong cõi giác quan (cõi ngũ uẩn).

Năm tâm quả sắc giới đóng vai trò là tâm tục sinh, hộ kiếp và tử đối với những chúng sinh tái sinh trong cõi sắc giới và bốn tâm quả vô sắc đối với những chúng sinh tái sinh vào các cõi vô sắc tương ứng.

Chức năng hướng tâm: Tâm hướng ngũ môn (*pañcadvārāvajjana*) thực hiện chức năng này khi một đối tượng giác quan tác động lên một trong năm cửa giác quan (năm môn). Ý môn hướng tâm (*manodvārāvajjana*) làm như vậy khi một đối tượng khởi lên ở ý môn. Cả hai tâm này đều là những tâm duy tác vô nhân (*ahetukakiriya*).

Chức năng thấy, v.v.: Hai tâm thực hiện mỗi chức năng trong năm chức năng này là tâm nhãn thức quả thiện và tâm nhãn thức quả bất thiện, v.v.

Tiếp thấu: Chức năng tiếp thấu được thực hiện bởi hai tâm tiếp thấu (*sampaticchanacitta*).

Chức năng suy xét: Ba tâm thực hiện chức năng này là hai tâm quả vô nhân thọ xả - một là quả thiện, một là quả bất thiện - và tâm quả thiện vô nhân thọ hỷ.

Chức năng xác định: Không có tâm cụ thể nào được gọi là “tâm xác định”. Nó cũng là loại tâm - một tâm duy tác vô nhân thọ xả (xem Chương 1, §10) - thực hiện chức năng hướng tâm qua ý môn và chức năng quyết định trong một lộ trình ngũ môn.

Chức năng đồng lực (javana): Năm mươi lăm tâm có chức năng đồng lực (javana) là mười hai tâm bất thiện, hai mươi một tâm thiện, bốn tâm quả (nghĩa là các quả siêu thế) và mười tám tâm duy tác (hai tâm hướng tâm được loại trừ).

Chức năng na cảnh (mốt lại cảnh trước đó): Mười một tâm này là tâm quả. Khi ba tâm suy xét thực hiện chức năng na cảnh thì chúng không đồng thời thực hiện chức năng suy xét.

§10. Phân loại theo số chức năng

Tesu pana dve upekkhāsahagatasantīraṇacittāni paṭisandhi-bhavanga-cuti-tadārammaṇa-santīraṇavasena pañcakiccāni nāma.

Mahāvīpākāni aṭṭha paṭisandhi-bhavanga-cuti-tadārammaṇavasena catukiccāni.

Mahaggatavīpākāni nava paṭisandhi-bhavanga-cutivasena tikiccāni.

Somanassasahagataṃ santīraṇaṃ santīraṇa-tadārammaṇavasena dukiccaṃ.

Tathā votthapanañ ca votthapanāvajjanavasena.

Sesāni pana sabbāni pi javana-manodhātuttika-dvipañcaviññānāni yathāsambhavam ekakiccāni ti.

Trong đó, hai tâm suy xét thọ xả thực hiện năm chức năng: tục sinh, hộ kiếp, tử, na cảnh và suy xét.

Tám tâm đại quả thực hiện bốn chức năng: tục sinh, hộ kiếp, tử và na cảnh.

Chín tâm quả đáo đại thực hiện ba chức năng: tục sinh, hộ kiếp và tử.

Tâm suy xét thọ hỷ thực hiện hai chức năng: suy xét và na cảnh.

Tương tự như vậy, tâm xác định thực hiện hai chức năng: quyết định và hướng tâm.

Tất cả các tâm còn lại - đồng lực (javana), ba ý giới tâm và ngũ song thức - chỉ thực hiện một chức năng khi chúng phát sinh.

Hướng dẫn §10

Đổng lực (javana): Năm mươi lăm tâm thực hiện chức năng đổng lực chỉ xảy ra trong vai trò đổng lực và không thực hiện bất kỳ chức năng nào khác.

Ba ý giới tâm: bao gồm tâm hướng ngũ môn (*pañcadvārāvajjana*) và hai tâm tiếp thấu (*sampañicchana*).

§11. Tóm tắt

Paṭisandhādayo nāma kiccabhedenā cuddasa

Dasadhā thānabhedenā cittuppādā pakāsītā

Aṭṭhasatṭhi tathā dve ca nav'atṭha dve yathākkamaṃ

Eka-dvi-ti-catu-pañca kiccaṭṭhānāni niddise.

Phân theo chức năng thì có mười bốn loại tâm như tâm tục sinh v.v., và có mười loại khi phân tích theo các giai đoạn.

Người ta nói rằng những tâm thực hiện một chức năng là sáu mươi tám tâm; hai chức năng có hai tâm; ba chức năng có chín tâm; bốn chức năng có tám tâm; và năm chức năng có hai tâm.

Bản Tóm Tắt các Cửa/ Căn (*dvārasangaha*)

§12. Phân tích cửa/ căn

*Dvārasangahe dvārāni nāma cakkhudvāraṃ sotadvāraṃ
ghānavdāraṃ jivhādvāraṃ kāyadvāraṃ manodvāraṃ cā ti
chabbidhāni bhavanti.*

Tattha cakkhum eva cakkhudvāraṃ tathā sotādayo sotadvārādīni.

Manodvāraṃ pana bhavangan ti pavuccati.

Trong Bản Tóm Tắt các Căn, có sáu căn, đó là: nhãn căn, nhĩ căn, tỷ căn, thiệt căn, thân căn và ý căn.

Trong đó, chính con mắt là nhãn căn, và tương tự đối với nhĩ căn và các căn khác.

Nhưng tâm hộ kiếp được gọi là “ý căn”.

Hướng dẫn §12

Phân tích các căn/ cửa/ môn: Thuật ngữ “cửa” (*dvāra*) được sử dụng một cách ẩn dụ trong Vi Diệu Pháp để biểu thị phương tiện mà qua đó tâm tương tác với thế giới khách quan. Ba cánh cửa của hành động được chỉ định - thân, khẩu và ý vốn là các kênh mà qua đó tâm trí tác động lên thế giới (xem Chương 5, §§22 - 24). Một lần nữa, sáu cửa nhận thức được xác định: sáu cửa giác quan mà qua đó tâm và tâm sở đi ra ngoài để gặp đối tượng và qua đó đối tượng đi vào phạm vi của tâm và

tâm sở. Trong phần này, trước tiên tác giả sẽ liệt kê sáu cửa/ căn. Sau đó, tác giả sẽ xác định các tâm sinh khởi qua mỗi cửa/ căn và phân loại các tâm theo số lượng căn mà chúng sinh khởi.

Bản thân con mắt là nhãn căn: Trong số các căn, có năm căn là sắc pháp (*rūpa*), cụ thể là phần vật chất nhạy cảm hay sắc thân kinh (*pasādarūpa*) trong mỗi năm giác quan. Mỗi cái trong số này phục vụ như một cánh cửa mà qua đó tâm (*citta*) và tâm sở (*cetasika*) xuất hiện trong một tiến trình nhận thức tiếp cận được đối tượng của chúng, và nhờ đó tâm (*citta*) và tâm sở (*cetasika*) có thể tiếp cận được đối tượng. Phần nhạy cảm ở mắt (thần kinh nhãn) là cửa cho các tâm thuộc lộ trình nhãn căn, giúp chúng nhận biết các cảnh sắc thấy được qua mắt. Điều tương tự cũng xảy ra đối với những phần vật chất nhạy cảm khác của các căn khác liên quan đến các quá trình và đối tượng tương ứng của chúng.

Hộ kiếp được gọi là ý căn: Không giống như năm căn đầu tiên, ý căn (*manodvāra*) không phải là sắc (*rūpa*) mà là danh (*nāma*), cụ thể là tâm hộ kiếp (*bhavanga*). Khi một đối tượng được nhận thức bởi lộ trình tâm, các tâm thuộc tiến trình đó tiếp cận đối tượng chỉ qua ý căn mà không phụ thuộc ngay vào bất kỳ căn giác quan nào khác.

Các chú giải khác nhau bày tỏ những quan điểm trái ngược nhau về sự biểu thị chính xác của ý căn. *Vibhāvinī-Tīkā* nói rằng tâm hộ kiếp (*bhavanga citta*) ngay trước ý môn hướng tâm, tức là hộ kiếp dứt dòng (*bhavanga-upaccheda*) là ý căn. Các chú giải Vi Diệu Pháp khác xác định ý môn là tâm hộ kiếp (*bhavanga citta*) cùng với ý môn hướng tâm. Tuy nhiên, Ngài Ledi Sayādaw và Chú giải Bộ Phân Tích (*Vibhanga*) đều nói rằng toàn bộ *bhavaṅga* (tức là *atita-bhavanga* (*bhavanga* vừa qua), *bhavanga-calana* (*bhavanga* rung động) và *bhavanga-upaccheda* (*bhavanga* dứt dòng)) là ý căn. Ngài Ācariya Anuruddha không đưa ra bất kỳ chi tiết nào mà chỉ nói đơn giản rằng hộ kiếp được gọi là “ý căn”.

§13. Phân loại theo tâm

Tattha pañcadvārāvajjana-cakkhuviññāṇa-sampaticchana-santīraṇa-votthapana-kāmāvacarajavana-tadārammaṇavasena chacattālīsa cittāni cakkhudvāre yathārahaṃ uppajjanti. Tathā pañcadvārāvajjana-sotaviññāṇādivasena sotadvārādīsu pi

*chacattālīs' eva bhavantī ti. Sabbathā pi pañcadvāre
catupaññāsa cittāni kāmāvacarān' evā ti veditabbāni.*

*Manodvāre pana manodvārāvajjana-
pañcapaññāsajavana- tadārammaṇavasena sattasaṭṭhi
cittāni bhavanti.*

Ekūnavīsati paṭisandhi-bhavanga-cutivasena dvāravimuttāni.

Trong đó, bốn mươi sáu tâm sinh khởi nơi nhãn căn tùy theo hoàn cảnh: ngũ môn hướng tâm, nhãn thức, tiếp thâu, suy xét, xác định, đồng lực dục giới và na cảnh.

Tương tự như vậy ở nhĩ căn, v.v..., bốn mươi sáu tâm sinh khởi, ngũ môn hướng tâm, nhĩ thức, v.v...

Nên hiểu rằng có tổng cộng năm mươi bốn tâm dục giới xảy ra trong năm căn.

Ở ý căn, sáu mươi bảy tâm sinh khởi: ý môn hướng tâm, năm mươi lăm tâm đồng lực và tâm na cảnh.

Mười chín tâm không căn xuất hiện với chức năng là tâm tục sinh, hộ kiếp và tử.

Hướng dẫn §13

Bốn mươi sáu tâm sinh khởi nơi nhãn căn: Bốn mươi sáu tâm đó là:

1 tâm hướng ngũ môn

2 tâm nhãn thức

2 tâm tiếp thâu

3 tâm suy xét

1 tâm xác định

29 tâm đồng lực (*javana*) dục giới (12 tâm bất thiện, 8 tâm thiện, 8 tâm duy tác tịnh hảo, 1 tâm duy tác ứng cúng sinh tiểu)

8 tâm na cảnh (= các tâm quả tịnh hảo dục giới; ba tâm còn lại gồm các tâm suy xét - xem §9)

Các loại tâm tương tự phát sinh trong bốn cửa giác quan khác với các đối tượng tương ứng của chúng, ngoại trừ trong mỗi trường hợp, cặp tâm giác quan sẽ được thay thế trong mỗi tương quan với cửa giác quan.

Tùy theo hoàn cảnh (*yathāraham*): Mặc dù có tổng cộng bốn mươi sáu tâm sinh khởi nơi nhãn căn nhưng chúng không thể đồng loạt sinh khởi trong một lộ trình mà chỉ do các điều kiện quyết định. Ngài

Ledi Sayādaw xác định những điều kiện này là: (1) đối tượng, (2) cõi hiện hữu, (3) cá nhân, và (4) sự chú ý.

(1) Ví dụ, nếu đối tượng là bất khả ái thì nhãn thức, tiếp thân, suy xét và na cảnh là những quả bất thiện, trong khi nếu đối tượng đáng ưa thích thì chúng là những quả thiện. Nếu đối tượng đặc biệt đáng ưa thích thì các tâm suy xét và na cảnh đi kèm với thọ hỷ, trong khi nếu đối tượng đáng ưa thích ở mức độ vừa phải thì chúng đi kèm với thọ xả.

(2) Nếu một lộ trình nhãn căn xảy ra trong cõi dục giới (*kāmaabhūmi*) thì tất cả bốn mươi sáu tâm có thể sinh khởi, nhưng nếu lộ trình ấy xảy ra trong cõi sắc giới (*rūpabhūmi*) thì tâm na cảnh không thể sinh khởi, chức năng na cảnh bị giới hạn trong cõi dục.

(3) Nếu cá nhân là phàm phu^[79] hoặc một bậc Hữu học (*sekha*)^[80] thì các tâm đồng lực (*javana citta*) sẽ là thiện hoặc bất thiện (tùy theo mức độ chứng đắc trong trường hợp của các vị)^[81] trong khi, nếu cá nhân đó là một vị A-la-hán thì các tâm đồng lực sẽ là duy tác.

(4) Nếu một phàm phu hay một bậc hữu học khéo suy tư hợp lý (*yoniso manasikāra*) thì các tâm đồng lực (*javana*) thiện sẽ sinh khởi, trong khi nếu suy tư không hợp lý (*ayoniso manasikāra*) thì các tâm đồng lực (*javana*) bất thiện sẽ sinh khởi.

Tương tự như vậy, tâm vô trợ hay hữu trợ sinh khởi cũng bị chi phối bởi hoàn cảnh.

Năm mươi bốn tâm dục giới xảy ra trong các căn đầu tiên: Trong bất kỳ một căn nào, tất cả các tâm dục giới xảy ra ngoại trừ bốn cặp tâm liên quan đến bốn căn khác. Như vậy, khi những điều này được cộng lại, tất cả các loại tâm dục giới xảy ra trong năm căn.

Trong ý căn: Tất cả năm mươi lăm tâm đồng lực (*javana*) xảy ra trong ý căn. Chỉ có hai mươi hai tâm không sinh khởi trong ý căn, đó là: ngũ môn hướng tâm, ngũ song thức, hai tâm tiếp thân, năm tâm quả sắc giới và bốn tâm quả vô sắc giới.

Không căn (*dvāravimutta*): Mười chín tâm này được liệt kê trong §9, được gọi là “không căn” bởi vì các chức năng đặc biệt của chúng là tục sinh, hộ kiếp (*bhavanga*) và tử không xảy ra trong các căn giác quan và bởi vì chúng không nhận được bất kỳ đối tượng mới mà chỉ lĩnh hội đối tượng được xác định bởi tiến trình nhận thức cuối cùng của kiếp sống trước (xem §17 bên dưới).

§14. Phân loại theo số lượng căn

Tesu pana dvipañcaviññānāni c'eva mahaggata-lokuttarajavanāni cā ti chattimsa yathārahaṃ ekadvārikacittāni nāma.

Manodhātuttikaṃ pana pañcadvārikaṃ.

Sukhasantīraṇa-votthapana-kāmāvacarajavanāni chadvārika-cittāni.

Upekkhāsahagatasantīraṇa-mahāvīpākāni chadvārikāni c'eva dvāravimuttāni ca.

Mahaggatavīpākāni dvāravimuttān'evā ti.

Trong số đó (phát sinh qua các căn), ba mươi sáu tâm gồm ngũ song thức, và các tâm đồng lực đáo đại và siêu thế — tương ứng với một căn.

Ba ý giới tâm (gồm tâm hướng ngũ môn và hai tâm tiếp thâu) sinh khởi qua năm căn

Tâm suy xét thọ hỷ, tâm xác định và các tâm đồng lực dục giới phát sinh qua sáu căn.

Tâm suy xét thọ xả và các tâm đại quả phát sinh hoặc qua sáu căn hoặc không qua căn nào.

Các tâm quả đáo đại luôn phát sinh không qua căn nào.

Hướng dẫn §14

Theo đó: Các tâm ngũ song thức chỉ sinh khởi trong các căn tương ứng của chúng; các tâm đồng lực (*javana*) đáo đại và siêu thế chỉ khởi lên trong ý căn.

Tâm suy xét thọ hỷ: Tâm này sinh khởi với chức năng suy xét và na cảnh trong ngũ căn và với chức năng na cảnh riêng trong ý căn.

Tâm xác định: Tâm này đảm nhiệm chức năng quyết định trong ngũ căn và chức năng hướng tâm trong ý căn.

Các tâm đại quả: Tám tâm này, giống như hai tâm suy xét thọ xả, phát sinh qua sáu căn với vai trò là na cảnh, và không có căn khi chúng làm nhiệm vụ tục sinh, hộ kiếp và tử.

Các tâm quả đáo đại: Chín tâm, gồm năm tâm quả sắc giới và bốn tâm quả vô sắc giới, chỉ phát sinh trong các cõi tương ứng của chúng vào lúc tục sinh, hộ kiếp và tâm tử. Do đó, chúng luôn không có căn.

§15. Tóm tắt

Ekadvārikacittāni pañcadvārikāni ca

*Chadvārikavimuttāni vimuttāni ca sabbathā
Chattimsati tathā tīṇi ekatimsa yathākkamaṃ
Dasadhā navadhā cā ti pañcadhā paridīpaye.*

Ba mươi sáu tâm sinh khởi qua một căn, ba tâm qua năm căn, ba mươi một tâm qua sáu căn, mười tám qua sáu căn hoặc không có căn, chín tâm hoàn toàn không có căn. Như vậy, theo năm cách, chúng được hiển thị.

Bản Tóm Tắt các Đối tượng/ Cảnh (*ālambanasangaha*)

§16. Phân tích đối tượng/ cảnh

*Ālambanasangahe ālambanāni nāma rūpārammaṇaṃ
saddāram- maṇaṃ gandhārammaṇaṃ rasārammaṇaṃ
phoṭṭhabbārammaṇaṃ dhammārammaṇaṃ cā ti chabbidhāni
bhavanti.*

*Tattha rūpaṃ eva rūpārammaṇaṃ. Tathā saddādayo
saddāram- maṇādīni. Dhammārammaṇaṃ pana pasāda-
sukhumarūpa-citta-cetasika- nibbāna-paññattivaseṇa chadhā
sangayhanti.*

Trong danh mục đối tượng (cảnh), có sáu loại đối tượng (cảnh), đó là đối tượng sắc (cảnh sắc), đối tượng âm thanh (cảnh thính), đối tượng mùi (cảnh mùi), đối tượng vị (cảnh vị), đối tượng xúc chạm (cảnh xúc) và đối tượng tinh thần (cảnh pháp).

Trong đó, đối tượng nhìn thấy được là cảnh sắc. Tương tự như vậy, âm thanh, v.v., là cảnh thính, v.v. Nhưng cảnh pháp (*dhammārammaṇa*) thì có sáu phần: sắc thân kinh (*pasādarūpa*), sắc tế (*sukhumarūpa*), tâm (*citta*), tâm sở (*cetasika*), Niết Bàn (*Nibbāna*) và khái niệm (*paññatti*).

Hướng dẫn §16

Phân tích đối tượng/ cảnh: Mọi loại tâm cùng với các tâm sở liên quan của nó nhất thiết phải có một đối tượng, vì bản thân tâm chủ yếu bao gồm trong một hoạt động nhận biết đối tượng. Trong tiếng Pāli, có hai từ chính được dùng để chỉ một đối tượng. Một là *ārammaṇa*, bắt nguồn từ ngữ căn có nghĩa là “thích thú”. Từ còn lại là *ālambana*, bắt nguồn từ một ngữ căn hoàn toàn khác có nghĩa là “bám vào”. Như vậy, đối tượng là cái mà tâm và những tâm sở đi kèm với nó thích thú hoặc cái mà chúng bám vào. Trong phần này, đầu tiên tác giả sẽ chỉ rõ các loại đối tượng/ cảnh. Sau đó, tác giả sẽ xác định những loại đối tượng

nào xảy ra qua từng căn trong sáu căn cũng như tâm không có căn. Cuối cùng, ông sẽ xác định phạm vi đối tượng được ghi nhận bởi mỗi loại tâm.

Sáu loại đối tượng/ sáu cảnh: Trong Vi Diệu Pháp, sáu cảnh được nhận diện tương ứng với sáu căn. Năm cảnh đầu tiên đều được bao gồm trong phạm trù sắc pháp.^[82] Bốn trong số này - sắc, thính, mùi và vị - được coi là các loại vật chất phát sinh (*upādā rūpa*), nghĩa là các hiện tượng vật chất thứ cấp (tức 24 sắc y đại sinh) phụ thuộc vào vật chất chính (tức tứ đại).^[83] Bản thân cảnh sắc được đồng nhất với ba trong số bốn đại: (1) đất, hay tính rắn chắc, được cảm nhận bằng xúc giác là cứng hoặc mềm; (2) lửa, được cảm nhận là nóng hoặc lạnh và (3) gió, được cảm nhận như sự trương phồng hoặc áp suất. Đại thứ tư, yếu tố nước, có đặc tính kết dính và theo Vi Diệu Pháp thì nó không thể được kinh nghiệm như một dữ kiện xúc chạm mà chỉ có thể được nhận thức qua ý căn.

Sáu cảnh pháp/ sáu đối tượng tinh thần: Mỗi cảnh trong số năm cảnh đầu tiên có thể được nhận thức theo bất kỳ cách nào trong ba cách: (1) thông qua lộ trình ngũ môn tương ứng của chính nó; (2) qua lộ trình ý môn; và (3) bởi các tâm nằm ngoài lộ trình, xảy ra với vai trò là tục sinh, hộ kiếp và tử. Các đối tượng tinh thần - các đối tượng thuộc loại thứ sáu (cảnh pháp) hoàn toàn không thể nhận thức được qua lộ trình ngũ môn. Chúng chỉ có thể được nhận biết bởi các tâm của lộ trình ý môn hoặc bởi các tâm nằm ngoài lộ trình xảy ra độc lập với các căn.

Sáu loại đối tượng thuộc danh mục cảnh pháp (*dhammārammaṇa*): sắc thần kinh (*pasādarūpa*) là chất tiếp nhận cảm giác trong năm giác quan; nó có năm phần: nhãn căn, nhĩ căn, v.v. Sắc tế (*sukhumarūpa*) bao gồm mười sáu loại hiện tượng vật chất được liệt kê dưới đây (Chương 6, §6), trong số đó có yếu tố nước. Tâm cũng là một cảnh pháp. Mặc dù tâm kinh nghiệm đối tượng nhưng ngược lại, tâm có thể trở thành đối tượng. Cần lưu ý rằng một tâm, trong tính tức thời của nó, không thể trở thành đối tượng của chính nó, vì người nhận thức không thể nhận thức chính nó; nhưng một tâm trong một dòng tâm thức riêng lẻ có thể kinh nghiệm những tâm trước đó trong cùng dòng tương tục đó cũng như tâm của những chúng sinh khác. Năm mươi hai tâm sở cũng có thể trở thành đối tượng của lộ trình ý môn, chẳng hạn

như khi một người nhận thức được các cảm giác, hành vi và cảm xúc của mình. Niết Bàn (*Nibbāna*) trở thành đối tượng của các tâm xuất hiện trong các lộ trình tâm của các bậc thánh, ở các vị thánh hữu học lần A-la-hán. Các khái niệm - loại thực tại quy ước, những thứ không tồn tại theo nghĩa tối hậu - cũng thuộc loại đối tượng tinh thần (cảnh pháp).

§17. Phân loại theo các căn

Tattha cakkhudvārikacittānaṃ sabbesam pi rūpam eva ārammaṇaṃ.

Tañ ca paccuppannaṃ eva. Tathā sotadvārikacittādīnaṃ pi saddādīni. Tāni ca paccuppannāni yeva.

Manadvārikacittānaṃ pana chabbidham pi paccuppannaṃ atītaṃ anāgataṃ kālavimuttañ ca yathārahaṃ ālambanaṃ hoti.

Dvāravimuttānañ ca pana paṭisandhi-bhavanga-cuti-saṃkhātānaṃ chabbidham pi yathāsambhavaṃ yebhuyyena bhavantare chadvāragahitaṃ paccuppannaṃ atītaṃ paññattibhūtaṃ vā kamma-kammanimitta- gatinimittasammatam ālambanaṃ hoti.

Đối với tất cả các tâm nhãn căn, chỉ có sắc hữu hình là đối tượng và chỉ liên quan đến hiện tại. Tương tự như vậy, âm thanh, v.v., là đối tượng của nhĩ căn, v.v., và những âm thanh đó cũng chỉ liên quan đến hiện tại.

Nhưng đối tượng của ý căn có sáu loại, và đối tượng đó có thể là hiện tại, quá khứ, tương lai, hoặc không phụ thuộc vào thời gian, tùy theo hoàn cảnh.

Hơn nữa, trong trường hợp tâm không có căn - nghĩa là tâm tục sinh, hộ kiếp và tử - thì đối tượng có sáu phần và tùy theo tình huống mà (đối tượng đó) thường được nắm bắt trong (một trong) sáu căn trong kiếp trước, như một đối tượng quá khứ hay hiện tại hay như một khái niệm. Nó được gọi là “nghiệp” (*kamma*) hay “nghiệp tướng” (*kammanimitta*) hay “thú tướng” (*gatinimitta*).

Hướng dẫn §17

Tất cả tâm nhãn căn: Trong bất kỳ tiến trình nhận thức nào của nhãn căn, tất cả các tâm liên quan đến lộ trình đó đều lấy sắc hữu hình làm đối tượng của chúng. Sắc hữu hình không phải là đối tượng duy nhất của nhãn thức. Các tâm hướng ngũ môn, các tâm tiếp thụ, suy xét, xác định, đồng lực (*javana*) và các tâm na cảnh cũng xảy ra với cùng

một sắc hữu hình như là đối tượng của chúng. Hơn nữa, những tâm này xuất hiện trong lộ trình nhãn căn chỉ lấy “sắc hữu hình” (*rūpam eva*) làm đối tượng mà thôi. Trong quá trình đó, chúng không thể nhận thức bất kỳ đối tượng nào khác.

Và điều đó chỉ liên quan đến hiện tại: Từ “hiện tại” được sử dụng ở đây có nghĩa là “hiện diện trong sát na” (*khaṇikappaccuppanna*) nghĩa là liên quan đến những gì có thực tại thời điểm hiện diện của trải nghiệm. Vì các hiện tượng vật chất có tốc độ thay đổi chậm hơn so với các hiện tượng tinh thần, nên một sắc hữu hình có thể duy trì sự hiện diện đối với tất cả các tâm trong một lộ trình xảy ra ở nhãn căn. Đối với các cảnh của các căn khác cũng vậy. (Xem bên dưới, Chương 4, Hướng dẫn §6.)

Đối tượng của ý căn: Các tâm sinh khởi trong một lộ trình ý môn có thể nhận biết bất kỳ đối tượng nào trong năm đối tượng giác quan cũng như tất cả cảnh pháp mà tâm không thể tiếp cận được trong một lộ trình ngũ môn. Các tâm hướng ý môn cũng có thể nhận thức một đối tượng thuộc về bất kỳ thời nào trong ba thời - quá khứ, hiện tại và tương lai - hoặc một thời không phụ thuộc vào thời gian (*kālavimutta*). Cách diễn đạt sau cùng này áp dụng cho Niết Bàn (*Nibbāna*) và các khái niệm. Niết Bàn (*Nibbāna*) nằm ngoài thời gian bởi vì bản chất nội tại của nó (*sabhāva*) là không sinh, không thay đổi và không diệt; các khái niệm cũng nằm ngoài thời gian bởi vì chúng không có bản chất nội tại.

Theo hoàn cảnh: *Vibhāvinī-Tīkā* giải thích rằng hoàn cảnh thay đổi tùy theo các tâm, liệu đó là tâm đồng lực dục giới, các tâm đồng lực thân thông, các tâm đạo đại còn lại, v.v. Các tâm đồng lực dục giới, ngoại trừ tâm ứng cúng sinh tiểu, lấy các đối tượng của ba thời và các đối tượng phi thời gian. Tâm ứng cúng sinh tiểu chỉ lấy đối tượng của ba thời. Tâm thông (hay *abhiññā* - xem Hướng dẫn §18) lấy các đối tượng của ba thời cũng như các đối tượng phi thời gian. Các tâm đồng lực đạo đại lấy các đối tượng phi thời gian (tức là các khái niệm), ngoại trừ các tâm thiên vô sắc thứ hai và thứ tư lấy các tâm quá khứ làm đối tượng. Các tâm đồng lực siêu thế lấy một đối tượng phi thời gian là Niết Bàn (*Nibbāna*).

Trong trường hợp tâm không có căn (tâm vô môn), v.v...: Tâm vô môn là tâm trong bất kỳ kiếp sống đơn lẻ nào, thực hiện ba chức năng tái tục, hộ kiếp và tử. Nó có mười chín tâm như đã giải thích trước

đó (§9). Đối tượng của tâm này có thể có sáu loại - nó có thể là bất kỳ cảnh nào trong năm cảnh giác quan, hoặc quá khứ hoặc hiện tại, hoặc nó có thể là một cảnh pháp. Trong cả ba chức năng của nó, tâm này giữ cùng một đối tượng từ sát-na tục sinh cho đến sát-na tử. Cũng đối tượng đó được nắm bắt tại thời điểm tục sinh bởi thức tái sinh; trong suốt cuộc đời, nó được nắm giữ bởi mỗi tâm hộ kiếp (*bhavanga citta*) và vào lúc chết, nó được nắm giữ bởi tâm tử.

Đối tượng của tâm vô môn trong bất kỳ kiếp sống cụ thể nào nói chung là đồng nhất với đối tượng của lộ trình tâm cuối cùng trong kiếp sống ngay trước đó. Khi một người sắp chết, trong giai đoạn cuối cùng của tâm chủ động, một đối tượng nào đó sẽ xuất hiện trong lộ trình tâm, được quyết định bởi nghiệp quá khứ và hoàn cảnh hiện tại. Đối tượng này có thể là một trong ba loại:

1. Nó có thể là nghiệp (*kamma*), một hành động thiện hoặc bất thiện được thực hiện trước đó trong cùng một kiếp sống.

2. Nó có thể là nghiệp tướng (*kammanimitta*), nghĩa là một đối tượng hoặc hình ảnh liên quan đến hành động thiện hoặc bất thiện sắp quyết định tái sinh hoặc một công cụ được sử dụng để thực hiện nó. Ví dụ, một người mộ đạo có thể nhìn thấy hình ảnh của một nhà sư hay một ngôi chùa, một bác sĩ có thể nhìn thấy hình ảnh của những bệnh nhân, một người đồ tể có thể nghe thấy tiếng rên rỉ của những con gia súc bị giết hoặc nhìn thấy hình ảnh của một con dao giết mổ.

3. Nó có thể là thú tướng (*gatinimitta*), nghĩa là một biểu tượng của cảnh giới mà người sắp chết sắp tái sinh vào. Ví dụ, một người sắp tái sinh ở cõi trời có thể nhìn thấy lâu đài trên trời, một người sắp tái sinh ở cõi súc sinh có thể nhìn thấy rừng hoặc đồng ruộng, một người sắp tái sinh ở địa ngục có thể nhìn thấy lửa địa ngục.

Theo tình huống (*yathāsambhavaṃ*): *Vibhāvinī-Tīkā* giải thích cụm từ này có nghĩa là đối tượng được tâm vô môn nhận thức, thay đổi tùy theo căn môn mà nó được nhận biết ban đầu bởi lộ trình tâm cuối cùng của kiếp sống trước; tùy theo đó là đối tượng hiện tại hay quá khứ hay một khái niệm, và tùy theo đó là nghiệp, nghiệp tướng hay thú tướng. Lời giải thích như sau:

Trong trường hợp tái sinh vào cõi dục giới, bất kỳ một trong năm cảnh giác quan nào được nắm bắt ở bất kỳ sáu căn nào trong lộ trình

đồng lực (*javana*) cuối cùng của kiếp trước có thể trở thành một đối tượng như là nghiệp tướng. Một đối tượng như vậy, trong sát-na tục sinh và chuỗi hộ kiếp đầu tiên có thể là quá khứ hoặc hiện tại. Nó có thể hiện diện bởi vì cảnh giác quan được nắm bắt bởi lộ trình đồng lực cuối cùng của kiếp sống trước có thể vẫn tồn tại trong vài sát-na tâm đầu tiên của kiếp sống mới. Sau đó, đối với tâm hộ kiếp (*bhavanga*) và tâm tử của kiếp sống mới, đối tượng đó nhất thiết phải là quá khứ.

Một cảnh pháp được nắm bắt trong ý căn trong lộ trình đồng lực (*javana*) cuối cùng của kiếp sống trước có thể trở thành một đối tượng của tâm tục sinh, hộ kiếp (*bhavanga*) và tâm tử của kiếp sống mới như là nghiệp (*kamma*) hoặc nghiệp tướng của quá khứ. Nếu đối tượng phải là thú tướng (*gatinimitta*) thì nó thường là một sắc hữu hình được nắm bắt trong ý căn và đang hiện diện.

Trong trường hợp tái sinh ở cõi sắc giới, đối tượng của ba tâm vô môn là một cảnh pháp được nắm bắt trong lộ trình ý môn của kiếp trước; nó là một khái niệm (nên nằm ngoài thời gian) và được coi là một nghiệp tướng. Cũng vậy, trong trường hợp tái sinh vào cõi vô sắc thứ nhất và thứ ba. Trong trường hợp tái sinh vào cõi vô sắc thứ hai và thứ tư thì đối tượng là tâm, là một cảnh pháp; nó là quá khứ và cũng được coi là nghiệp tướng.

Thông thường (*yebhuyyena*): Tính chất này được thêm vào để chỉ những chúng sinh tái sinh sau khi mạng chung ở cõi Vô Tướng (*asaññasattā*), một cõi trong cõi sắc giới nơi hoàn toàn không có tâm (xem Chương 5, §31). Đối với những chúng sinh như vậy, đối tượng của tâm vô môn không thể là cái gì đó được nắm bắt trong kiếp sống ngay trước đó, bởi vì trong kiếp sống đó không có tâm. Đối với những chúng sinh này, đối tượng tự nó xuất hiện với tâm tục sinh, hộ kiếp và tử như là một nghiệp tướng, v.v., hoàn toàn thông qua năng lực của một nghiệp quá khứ từ một kiếp sống trước đó trong cõi Vô Tướng.

§18. Phân Loại Theo Các Loại Tâm

*Tesu cakkhuvīññāṇādīni yathākkamaṃ rūpādi-
ekekālabanān'eva. Manodhātuttikaṃ pana
rūpādipañcālabanaṃ. Sesāni kāmāva- caravipākāni
hasanacittañ cā ti sabbathā pi kāmāvacarālabanān'eva.*

*Akusalāni c'eva ñāṇavippayuttakāmāvacarajavanāni
cā ti lokuttaravajjita-sabbālambanāni.*

*Ñāṇasampayuttakāmāvacarakusalāni c'eva
pañcamajjhāna- saṃkhātāṃ abhiññākusalañ cā ti
arahattamaggaphalavajjita- sabbālambanāni.*

*Ñāṇasampayuttakāmāvacarakriyā c'eva kriyābhiññā-
votthapanañ cā ti sabbathā pi sabbālambanāni.*

*Āruppesu dutiyacatutthāni mahaggatālambanāni. Sesāni
mahaggatacittāni pana sabbāni pi paññattālambanāni.
Lokuttaracittāni nibbānālambanāni ti.*

*Trong số này, nhãn thức, v.v., mỗi thứ bắt một đối tượng tương ứng,
như mắt bắt cảnh sắc, v.v. Nhưng ba tâm ý giới lấy (tất cả) năm đối
tượng (giác quan), cảnh sắc, v.v. Những tâm còn lại chỉ có các đối
tượng ở cõi giác quan.*

*(Tâm) bất thiện và động lực dục giới ly trí bắt mọi đối tượng ngoại
trừ các trạng thái siêu thế.*

*(Tâm) thiện dục giới hợp trí, và tâm thông thiện bao gồm trong ngũ
thiền lấy tất cả đối tượng ngoại trừ đạo và quả A-la-hán.*

*Các tâm duy tác dục giới hợp trí, tâm thông duy tác, và tâm xác
định đều có thể bắt mọi loại đối tượng.*

*Trong số (tâm) vô sắc giới, tâm vô sắc thứ hai và thứ tư bắt những
đối tượng đáo đại. Tất cả các tâm đáo đại còn lại lấy những khái niệm
làm đối tượng. Các tâm siêu thế lấy Niết Bàn (Nibbāna) làm đối tượng.*

Hướng dẫn §18

Ba tâm ý giới: Tâm hướng ngũ môn và hai tâm tiếp thân được gọi chung là ba tâm ý giới - nhận tất cả năm loại đối tượng giác quan, như cảnh sắc, v.v., vì chúng sinh khởi trong cả năm căn.

Các tâm quả dục giới còn lại: Những tâm quả này - ba tâm suy xét và tám tâm đại quả - nhận tất cả các loại đối tượng ở dục giới hiện diện ở sáu căn khi chúng xảy ra bằng cách buông bỏ. Lại nữa, những tâm quả này, không gồm tâm suy xét thọ hỷ, lấy sáu đối tượng vô môn khi chúng xảy ra như là tục sinh, hộ kiếp và tử. Tâm ứng cúng sinh tiểu các vị A-la-hán cũng tiếp nhận tất cả sáu loại đối tượng của dục giới.

Bất thiện, v.v.: Chín trạng thái siêu thế - bốn đạo và bốn quả của chúng, và Niết Bàn - bởi vì sự thanh tịnh và sâu sắc tột cùng của chúng

nên không có tâm nào, dù là tâm thiện, bất thiện hay tâm duy tác ly trí có thể hiểu được.

Tâm thiện dục giới, v.v.: Phạm phu và bậc hữu học không thể biết tâm đạo và tâm quả của một vị A-la-hán. Vì bản thân họ không đạt được những trạng thái này nên hai tâm này vẫn không thể tiếp cận được với các tâm thiện dục giới hợp trí phát sinh trong lộ tâm của họ.

Các tâm đạo và tâm quả của bậc hữu học không thể tiếp cận được với tâm của phạm phu. Tâm đạo và quả của bậc thánh hữu học cao hơn không thể tiếp cận được với tâm của thánh hữu học ở bậc thấp hơn. Các tâm thiện dục giới hợp trí có thể biết các tâm đạo và quả cũng như Niết Bàn khi các vị hữu học xem xét các thành tựu siêu thế của chính họ. Cũng chính những tâm này lấy Niết Bàn làm đối tượng trong sát-na được gọi là chuyên-tộc (*gotrabhū*) ngay trước sự xuất hiện của (tâm) đạo siêu thế (xem Chương 9, §34).

Tâm thông thiện: tâm thông (*abhiññā*) là những loại trí cao hơn có thể tiếp cận được đối với những người đã thông thạo năm tầng thiền chứng. Năm loại thần thông thế tục (ngũ thông) được đề cập trong các bản văn là: (1) biến hóa thông; (2) thiên nhĩ thông; (3) tha tâm thông; (4) sanh tử thông; và (5) thiên nhãn thông (xem Chương 9, §21). Những thắng trí này có được thông qua một sự thực hành đặc biệt của tâm thiền thứ năm, nó là tâm thiện trong trường hợp của phạm phu và bậc hữu học, nhưng là tâm duy tác trong trường hợp của các vị A-la-hán. Bằng tâm thông thứ ba, hành giả thuần thực ngũ thiền có thể biết được tuệ đạo và quả của bậc hữu học ở cùng cấp độ hoặc thấp hơn mình, nhưng họ không thể biết được tâm đạo và tâm quả của những bậc hữu học ở cấp độ cao hơn. Tâm đạo và quả của A-la-hán hoàn toàn vượt khỏi phạm vi của tâm thông thiện.

Tâm duy tác dục giới, v.v.: Nhờ các tâm duy tác dục giới hợp trí, một vị A-la-hán có thể biết các tâm đạo và quả của chính mình khi xem xét sự chứng đắc của mình, và nhờ tâm thông duy tác, vị ấy có thể biết tâm đạo và tâm quả của các vị thánh nhân khác, cả bậc hữu học và A-la-hán. Tâm quyết định nắm bắt năm cảnh giác quan trong lộ trình ngũ môn và tất cả sáu cảnh khi nó làm vai trò là tâm hướng ý môn.

Trong số các tâm vô sắc, v.v.: Tâm vô sắc thứ hai lấy tâm vô sắc thứ nhất làm đối tượng, trong khi tâm vô sắc thứ tư lấy tâm thứ ba làm đối tượng. Như vậy, hai tâm này lấy các thực thể đáo đại làm đối tượng.

Tất cả tâm đáo đại còn lại: Các tâm thiên sắc giới lấy một thực thể khái niệm làm đối tượng như quang tướng (*patibhāganimitta*) trong trường hợp các đề mục hoàn tịnh *kasina* (xem Chương 1, Hướng dẫn §§18—20) hoặc lấy chúng sinh làm đối tượng trong trường hợp của các tâm vô lượng phân. Tâm vô sắc thứ nhất lấy khái niệm không gian phi vật chất làm đối tượng; tâm thứ ba lấy khái niệm hư vô hay không hiện hữu làm đối tượng.

§19. Tóm tắt

Pañcavāsa parittamhi cha cittāni mahaggate

Ekavāsati vohāre aṭṭha nibbānagocare.

Vīsānuttaramuttamhi aggamaggaphalujjhite

Pañca sabbattha chacceti sattadhā tattha

sangaho.

Hai mươi lăm tâm được kết nối với các đối tượng thấp hơn; sáu với đáo đại; hai mươi một với các khái niệm; tám với Niết Bàn.

Hai mươi tâm được kết nối với tất cả các đối tượng ngoại trừ siêu thế; năm với tất cả ngoại trừ đạo và quả cao nhất; và sáu với tất cả. Vì vậy, có bảy cách phân chia theo nhóm.

Hướng dẫn §19

Hai mươi lăm: Hai mươi ba tâm quả dục giới, ngũ môn hướng tâm, và tâm ứng cúng sinh tiêu bắt đối tượng chỉ ở cõi dục giới.

Sáu tâm với đáo đại: Đây là các tâm thiên vô sắc thứ hai và thứ tư, được xem là tâm thiện, quả và duy tác.

Hai mươi một với các khái niệm: Đây là năm tâm thiên sắc giới và tâm thiên vô sắc thứ nhất và thứ ba, tất cả đều được coi là thiện, quả và duy tác.

Tám với Niết Bàn (*Nibbāna*): Đây là những tâm đạo và quả.

Hai mươi ... ngoại trừ siêu thế: Mười hai tâm bất thiện, bốn tâm thiện và bốn tâm duy tác ly trí.

Năm: bốn tâm thiện dục giới hợp trí và tâm thông thiện.

Sáu với tất cả: bốn tâm đại duy tác hợp trí, tâm thông thiên duy tác và tâm xác định

Vật Tập Yếu (*vatthusangaha*)

§20. Phân tích các Vật/ Xứ

Vatthusangahe vatthūni nāma cakkhu-sota-ghāna-jivhā-kāya-hadayavatthu cā ti chabbidhāni bhavanti.

Tāni kāmaloke sabbāni pi labbhanti. Rūpaloke pana ghānādit-tayaṃ natthi. Arūpaloke pana sabbāni pi na saṃvijjanti.

Tóm tắt các vật, có sáu vật, đó là nhãn vật, nhĩ vật, tỷ vật, thiệt vật, thân vật và ý vật.

Tất cả những điều này cũng được tìm thấy ở cõi dục. Nhưng trong cõi sắc giới, những vật này - mũi, lưỡi và thân - không được tìm thấy. Trong cõi vô sắc, không có vật nào cả.

Hướng dẫn §20

Phân tích các vật: Trong những cõi hiện hữu mà sắc pháp có được, các tâm (*citta*) và tâm sở (*cetasika*) khởi sinh phụ thuộc vào một điều kiện gọi là “vật” (*vatthu*). Vật là chỗ dựa vật lý cho tâm xuất hiện. Mặc dù năm vật đầu tiên trùng khớp với năm căn đầu tiên, cụ thể là sắc thân kinh của năm căn, nhưng vật không đồng nhất với căn vì nó đóng một vai trò khác trong việc tổ chức tâm. “Căn” (*dvāra*) là một kênh mà thông qua đó các tâm (*citta*) và tâm sở (*cetasika*) của một lộ trình tâm tiếp cận được đối tượng, còn “vật” (*vatthu*) là chỗ dựa vật lý cho sự xuất hiện của tâm (*citta*) và tâm sở (*cetasika*).

Sự khác biệt về chức năng này bao hàm những hệ quả quan trọng. Trong lộ trình nhãn môn, nhiều tâm ngoài nhãn thức xảy ra với sắc thân kinh thị giác như là căn của chúng; nhưng sắc thân kinh thị giác chỉ là nền tảng của nhãn thức chứ không phải của các tâm khác sử dụng nhãn căn. Liên quan đến các căn, các tâm khác nhau có chức năng tục sinh, hộ kiếp (*bhavanga*) và tử được coi là “vô môn”, nghĩa là xảy ra mà không có căn. Nhưng trong những cảnh giới có cả danh pháp và sắc pháp thì không có tâm nào xảy ra mà không có vật.

Trong phần này, tác giả sẽ liệt kê các vật và phân loại các tâm theo các vật mà chúng phụ thuộc vào.

Ý vật/ Sắc trái tim (*hadayavatthu*): Theo các nhà chú giải Pāli thì trái tim đóng vai trò là chỗ dựa vật chất cho tất cả các tâm, ngoại trừ ngũ song thức lấy sắc thân kinh tương ứng của chúng làm vật. Trong Tạng

Vi Diệu Pháp, ý vật không được đề cập rõ ràng. Bộ Vị Trí (*Paṭṭhāna*), bộ sách cuối cùng của Vi Diệu Pháp Tạng, chỉ đơn giản đề cập rằng “vật chất mà ý giới và ý thức giới xuất hiện tùy thuộc vào đó” (i, 4). Tuy nhiên, các Chú giải sau đó chỉ rõ “vật chất đó” là ý vật (sắc trái tim), một khoang nằm trong trái tim vật lý.^[84]

Ở cõi dục giới v.v...: Ở cõi dục giới có đủ cả sáu vật, trừ trường hợp những người mù hay điếc bẩm sinh. Trong cõi sắc giới, không có ba vật là mũi, lưỡi và thân vốn được xem là những hỗ trợ cho những trải nghiệm giác quan tương ứng, vì những loại kinh nghiệm giác quan này có tính chất thô hơn hai loại kia (nhìn và nghe) và do đó bị loại trừ khỏi cõi hiện hữu vi tế này. Các nhà chú giải nói rằng chúng sinh ở đó sở hữu các dạng vật chất của các cơ quan này, nhưng các cơ quan này thiếu nhạy cảm nên không thể dùng làm cơ sở để ngửi, nếm và chạm, bản thân của những trải nghiệm giác quan này không xảy ra trong cõi sắc giới. Trong cõi vô sắc (phi vật chất), không có vật nào tồn tại, bởi vì tất cả vật được làm bằng vật chất.

§21. Phân loại theo tâm

Tattha pañcaviññāṇadhātuyo yathākkamaṃ ekantena pañcap- pasādavatthūni nissāy’eva pavattanti.

Pañcadvārāvajjana- sampaticchanasamkhātā pana manodhātu ca hadayaṃ nissitā yeva pavattanti. Avasesā pana manoviññāṇadhātusamkhātā ca santīraṇa- mahāvīpāka- paṭighadvaya- paṭhamamagga- hasana- rūpāvacaravasena hadayaṃ nissāy’eva pavattanti.

Avasesā kusal’-ākusala- kriyā’-nuttaravasena pana nissāya vā anissāya vā. Āruppavīpākavasena hadayaṃ anissāy’evā ti.

Trong đó, năm giới của tâm xuất hiện hoàn toàn tùy thuộc vào năm sắc thần kinh (của các cơ quan cảm giác) như là vật tương ứng của chúng ($2 \times 5 = 10$). Nhưng ý giới - cụ thể là tâm hướng ngũ môn và (hai) tâm tiếp thân - xảy ra tùy thuộc vào trái tim. Tương tự như vậy, những tâm còn lại - cụ thể là ý thức giới bao gồm tâm suy xét, tâm đại quả, hai tâm tương ứng với sân hận, tâm nhất đạo, tâm ứng cúng sinh tiểu và tâm sắc giới - xảy ra phụ thuộc vào trái tim. ($3 + 3 + 8 + 2 + 1 + 1 + 15 = 33$).

Các loại tâm còn lại, dù là thiện, bất thiện, duy tác hay siêu thế, có thể hoặc phụ thuộc vào, hoặc độc lập với ý vật (12 + 10 + 13 + 7 = 42). Các tâm quả vô sắc thì độc lập với ý vật (4).

Hướng dẫn §21

Năm thức giới của tâm giác quan, v.v.: Trong Vi Diệu Pháp, tất cả tám mươi chín tâm được phân bố trong bảy thức giới (*viññānadhātu*).

Ba tâm được gọi là “ý giới” (*manodhātu*) liên quan đến một sự nắm bắt đối tượng rất yếu, đó là ngũ môn hướng tâm, bởi vì nó bắt gặp một đối tượng hoàn toàn mới lạ và được theo sau bởi một tâm với một vật khác; và hai tâm tiếp theo bởi vì nó đi theo một tâm với một vật khác. Năm thức giới của tâm giác quan mạnh hơn một chút vì chúng trực tiếp thấy, nghe, ngửi, nếm hoặc xúc chạm đối tượng, nhưng chúng vẫn tương đối yếu vì chúng đến giữa hai tâm có các vật khác với chúng. Các tâm được thu thập dưới ý thức giới (*manoviññānadhātu*) đi trước và theo sau bởi các tâm có chung vật của chúng, có khả năng nắm bắt nhận thức đầy đủ hơn và rõ ràng hơn về đối tượng của chúng.

Nhưng ý giới... xảy ra phụ thuộc vào trái tim: Ba mươi ba tâm được liệt kê ở đây không phát sinh trong cõi vô sắc, mà chỉ trong cõi nào có sự tồn tại của sắc pháp. Do đó, chúng luôn luôn được hỗ trợ bởi ý vật. Các tâm đi kèm với sân không xảy ra trong cõi sắc giới và vô sắc giới bởi vì sân đã được chế ngự tốt như một điều kiện tiên quyết để đắc thiền. Tâm đạo thứ nhất hay tâm đạo Nhập Lưu không thể xảy ra trong các cõi vô sắc vì nó phụ thuộc vào việc nghe Pháp (nhĩ căn) vốn đã được giả định trước đó. Tất nhiên, tâm ứng cúng sinh tiểu đòi hỏi một cơ thể có thể thể hiện nụ cười.

Các loại tâm còn lại: Đó là mười tám tâm bất thiện (bao gồm cả hai tâm đi kèm với sân), tám tâm đại thiện, tám tâm đại duy tác, bốn tâm thiện vô sắc, bốn tâm duy tác vô sắc, bảy tâm siêu thế (không kể tâm đạo đầu tiên) và ý môn hướng tâm - tổng cộng là bốn mươi hai. Những tâm này phụ thuộc vào ý vật khi chúng xuất hiện trong các cõi tồn tại sắc pháp, nghĩa là trong cõi dục và cõi sắc giới, và độc lập với ý vật khi chúng xuất hiện trong cõi vô sắc giới. Các quả vô sắc chỉ xảy ra trong cõi vô sắc và do đó không phụ thuộc vào bất kỳ vật nào. (Về những cõi này, xem Chương 5, §§3—7.)

§22. Tóm tắt

Chavatthum nissitā kāme satta rūpe catubbidhā Tivatthum nissit'āruppe dhātv'ekānissitā matā. Tecattālīsa nissāya dvecattālīsa jāyare

Nissāya ca anissāya pāk'āruppā anissitā ti.

Cần lưu ý rằng, trong cõi dục, bảy giới tùy thuộc vào sáu vật, trong cõi sắc giới, bốn giới tùy thuộc vào ba vật, trong cõi vô sắc, một giới duy nhất không tùy thuộc vào bất kỳ vật nào.

Bốn mươi ba (tâm) sinh khởi tùy thuộc vào một vật. Bốn mươi hai phát sinh hoặc có hoặc không có vật. Các quả vô sắc sinh khởi không có vật nào.

Hướng dẫn §22

Trong cõi dục, v.v...: Trong cõi dục, năm thức giới sinh khởi, mỗi giới đều tùy thuộc vào vật của chúng, ý giới và ý thức giới đều tùy thuộc vào ý vật. Ở cõi sắc giới, tử vật, thiết vật và thân vật cùng với các thức giới tương ứng của chúng vắng mặt. Trong cõi vô sắc, chỉ có thức giới xuất hiện và nó không có vật nào.

*Iti Abhidhammatthasangahe
Pakiṇṇakasangahavibhāgo nāma
tatiyo paricchedo.*

*Như vậy là kết thúc chương thứ ba
trong Cẩm nang Vi Diệu Pháp có tựa đề
“Bản tóm tắt các tạp vật”.*

Mục Lục

Mục Lục	0
Lời nói đầu	1
Nhận xét sơ bộ	4
Vi Diệu Pháp (Abhidhamma)	4
Hai phương pháp	7
Đặc điểm nổi bật của Vi Diệu Pháp (Abhidhamma)	8
Nguồn gốc của Tang Vi Diệu Pháp	10
Bảy Bộ Sách của Tang Vi Diệu Pháp	11
Chú giải	13
Vi Diệu Pháp Tập Yếu	14
Chú Giải của Sangaha	16
Sơ lược về Sangaha	17

<u>Hướng dẫn §1</u>	<u>19</u>
<u>Hướng dẫn §2</u>	<u>21</u>
<u>Hướng dẫn §3</u>	<u>22</u>
<u>Hướng dẫn §4</u>	<u>25</u>
<u>Hướng dẫn §5</u>	<u>26</u>
<u>Hướng dẫn §6</u>	<u>27</u>
<u>§7. Tóm tắt những tâm bất thiện</u>	<u>28</u>
<u>Hướng dẫn §7</u>	<u>28</u>
<u>Hướng dẫn §8</u>	<u>29</u>
<u>Hướng dẫn §9</u>	<u>30</u>
<u>Hướng dẫn §10</u>	<u>30</u>
<u>§11. Tóm tắt tâm vô nhân</u>	<u>32</u>
<u>Hướng dẫn §12</u>	<u>32</u>
<u>Hướng dẫn §13</u>	<u>33</u>
<u>Hướng dẫn §14</u>	<u>34</u>
<u>Hướng dẫn §15</u>	<u>34</u>
<u>§16. Tóm tắt Tâm Tinh Hảo Dục Giới</u>	<u>35</u>
<u>Hướng dẫn §16</u>	<u>35</u>
<u>§17. Tóm Tắt Tâm Dục Giới</u>	<u>35</u>
<u>Hướng dẫn §17</u>	<u>35</u>
<u>Hướng dẫn §§18—20</u>	<u>37</u>
<u>§21. Tóm tắt tâm sắc giới</u>	<u>39</u>
<u>Hướng dẫn §21</u>	<u>40</u>
<u>Hướng dẫn §§22—24</u>	<u>41</u>
<u>§25. Tóm tắt tâm vô sắc giới</u>	<u>42</u>
<u>Hướng dẫn §25</u>	<u>42</u>
<u>§28. Tóm tắt Tâm Siêu Thế</u>	<u>43</u>
<u>Hướng dẫn §§26—28</u>	<u>43</u>
<u>§29. Tóm tắt toàn diện về tâm</u>	<u>44</u>
<u>Hướng dẫn §29</u>	<u>45</u>
<u>§30. Ngã gon</u>	<u>45</u>
<u>§31. Cu thể</u>	<u>45</u>
<u>Hướng dẫn §§30—31</u>	<u>45</u>
<u>Hướng dẫn §32</u>	<u>47</u>
<u>§1. Giới thiệu</u>	<u>48</u>

<u>Hướng dẫn §1</u>	48
<u>Hướng dẫn §2</u>	49
<u>Hướng dẫn §3</u>	51
<u>Hướng dẫn §4</u>	52
<u>Hướng dẫn §5</u>	54
<u>§6. Giới phân (<i>virati</i>) — 3</u>	<u>56</u>
<u>Hướng dẫn §6</u>	56
<u>Hướng dẫn §7</u>	57
<u>§8. Vô si (<i>amoha</i>) — 1</u>	<u>58</u>
<u>Hướng dẫn §8</u>	58
<u>§9. Tóm tắt</u>	58
<u>§10. Kê Giới Thiệu</u>	<u>58</u>
<u>§11. Phân tích</u>	59
<u>Hướng dẫn §11</u>	59
<u>§12. Tóm tắt</u>	59
<u>Hướng dẫn §12</u>	60
<u>§13. Phân tích</u>	60
<u>Hướng dẫn §13</u>	60
<u>§14. Tóm tắt</u>	61
<u>§15. Phân tích</u>	61
<u>Hướng dẫn §15</u>	62
<u>§16. Tóm tắt</u>	62
<u>Hướng dẫn §17</u>	63
<u>§18. Kê Giới Thiệu</u>	<u>63</u>
<u>§19. Phân tích</u>	63
<u>Hướng dẫn §19</u>	64
<u>§20. Tóm tắt</u>	64
<u>§21. Phân tích</u>	65
<u>Hướng dẫn §21</u>	65
<u>§22. Tóm tắt</u>	65
<u>§23. Phân tích</u>	66
<u>Hướng dẫn §23</u>	66
<u>§24. Tóm tắt</u>	67
<u>§25. Sự khác biệt giữa các loại (tâm) tịnh hảo</u>	<u>67</u>
<u>Hướng dẫn §25</u>	67

<u>§26. Phân tích</u>	<u>67</u>
<u>Hướng dẫn §26</u>	<u>68</u>
<u>§27. Tóm tắt</u>	<u>68</u>
<u>§28. Phân tích</u>	<u>68</u>
<u>Hướng dẫn §28</u>	<u>69</u>
<u>§29. Tóm tắt</u>	<u>69</u>
<u>§30. Kết luận</u>	<u>69</u>
<u>Hướng dẫn §30</u>	<u>69</u>
<u>§1. Kệ Giới Thiệu</u>	<u>71</u>
<u>Hướng dẫn §1</u>	<u>71</u>
<u>§2. Phân tích cảm thọ</u>	<u>71</u>
<u>Hướng dẫn §2</u>	<u>72</u>
<u>§3. Phân loại theo tâm</u>	<u>73</u>
<u>Hướng dẫn §3</u>	<u>73</u>
<u>§4. Tóm tắt</u>	<u>73</u>
<u>Hướng dẫn §4</u>	<u>74</u>
<u>§5. Phân tích về nhân</u>	<u>75</u>
<u>Hướng dẫn §5</u>	<u>75</u>
<u>§6. Phân loại theo tâm</u>	<u>75</u>
<u>Hướng dẫn §6</u>	<u>76</u>
<u>§7. Tóm tắt</u>	<u>76</u>
<u>§8. Phân tích chức năng</u>	<u>76</u>
<u>Hướng dẫn §8</u>	<u>77</u>
<u>§9. Phân loại theo tâm</u>	<u>78</u>
<u>Hướng dẫn §9</u>	<u>79</u>
<u>§10. Phân loại theo số chức năng</u>	<u>80</u>
<u>Hướng dẫn §10</u>	<u>80</u>
<u>§11. Tóm tắt</u>	<u>81</u>
<u>§12. Phân tích cửa/ căn</u>	<u>81</u>
<u>Hướng dẫn §12</u>	<u>81</u>
<u>§13. Phân loại theo tâm</u>	<u>82</u>
<u>Hướng dẫn §13</u>	<u>82</u>
<u>§14. Phân loại theo số lượng căn</u>	<u>84</u>
<u>Hướng dẫn §14</u>	<u>84</u>
<u>§15. Tóm tắt</u>	<u>84</u>

§16. Phân tích đối tượng/ cảnh	85
Hướng dẫn §16	85
§17. Phân loại theo các căn	86
Hướng dẫn §17	87
§18. Phân Loại Theo Các Loại Tâm	88
Hướng dẫn §18	89
§19. Tóm tắt	90
Hướng dẫn §19	90
§20. Phân tích các Vật/ Xứ	91
Hướng dẫn §20	91
§21. Phân loại theo tâm	92
Hướng dẫn §21	92
§22. Tóm tắt	93
Hướng dẫn §22	93

[1] *Cẩm nang Vi diệu pháp, Abhidhammattha Sangaha: An Outline of Buddhist Philosophy (Đại cương triết học Phật giáo)*. Tái bản lần thứ tư, 1979. Kuala Lumpur, Malaysia: The Buddhist Missionary Society.

[2] Sri Lanka, cuối thế kỷ XII.

[3] Miến Điện (Myanmar), xuất bản lần đầu năm 1897.

[4] *Paññābhūmi*, XIV—XVII.

[5] Theo trường phái Theravādin, Kinh điển Pāli chứa đựng những lời nói đích thực của Đức Phật (và một số đệ tử của Ngài). Những người theo truyền thống Theravādin cho rằng chỉ có trường phái của họ là chính thống và tất cả những trường phái khác đều là sự thoái hóa và băng hoại của giáo lý nguyên thủy.

[6] Patna hiện đại.

[7] “Pāli” có nghĩa đen là “dòng, hàng” do đó, là “văn bản”.

[8] Tiếng Sanskrit là *sūtra*, nghĩa là “bài kinh, lời dạy.”

[9] Thế kỷ X (sau CN).

[10] Thế kỷ XI (sau CN).

[11] *Aṭṭhasālinī* (chú giải Bộ Pháp Tụ - *Dhammasaṅgaṇī*) 2; *The Expositor* (bản dịch của *Aṭṭhasālinī*), trang 3.

[12] *Aṭṭhasālinī* (chú giải Bộ Pháp Tụ - *Dhammasaṅgaṇī*) 2- 3; *The Expositor*, trang. 3 - 4.

[13] Bộ Pháp Tụ (*Dhammasaṅgāṇī*) cũng bao gồm một ma trận Kinh điển bao gồm bốn mươi hai mẫu đề nhị (bộ đôi) được lấy từ Kinh điển. Tuy nhiên, đây là phần phụ trợ cho Vi Diệu Pháp mà thôi và nó phục vụ nhiều hơn với tư cách là một phần phụ lục để cung cấp các định nghĩa ngắn gọn về các thuật ngữ chính của Kinh Tạng. Hơn nữa, bản thân các định nghĩa không được đóng khung theo các phạm trù của Vi Diệu Pháp, và ma trận Kinh điển không được sử dụng trong bất kỳ bộ sách tiếp theo nào của Tạng Vi Diệu Pháp.

[14] Ví dụ, hãy xem các tác phẩm sau: A. K. Warder, *Indian Buddhism (Phật giáo Ấn Độ)*, Ấn bản hiệu đính lần 2 (Delhi: Motilal Banarsidass [1980]), trang 218 - 224; Fumimaro Watanabe, *Philosophy and its Development in the Nikāyas and Abhidhamma (Triết học và sự phát triển của nó trong Kinh điển và Vi Diệu Pháp)* (Delhi: Motilal Banarsidass [1983]), trang 18 - 67; và tiểu luận “Abhidhamma Literature” (“Văn học Vi diệu pháp”) của Kogen Mizuno trong *Encyclopaedia of Buddhism (Bách Khoa Thư Phật Giáo)*, Fasc. 1 (Chính phủ Tích Lan [1961])

[15] Chú Giải Bộ Pháp Tụ (*Aṭṭhasālinī* 410); *The Expositor*, trang 519.

[16] Cụ thể là Bộ Pháp Tụ (*Dhammasaṅgāṇī*), Bộ Phân Tích (*Vibhanga*), Bộ Chất Ngữ (*Dhātukathā*), Bộ Nhân Chế Định (*Puggalapaññatti*), Bộ Ngữ Tông (*Kathāvatthu*), Bộ Song Đối (*Yamaka*) và Bộ Vị Trí (*Paṭṭhāna*) nhưng không phải là sự bác bỏ chi tiết các tà kiến được tìm thấy trong Bộ Ngữ Tông (*Kathāvatthu*), được cho là của Trưởng lão Moggaliputta Tissa, người chủ trì Hội đồng kết tập Tam tạng Kinh điển lần thứ ba được diễn ra tại Patna bởi Hoàng đế Asoka vào giữa thế kỷ thứ ba trước Tây lịch.

[17] Chú Giải Bộ Pháp Tụ (*Aṭṭhasālinī*) 13; *The Expositor*, trang 16 - 17.

[18] Chú Giải Bộ Pháp Tụ (*Aṭṭhasālinī*) 16; *The Expositor*, p. 20.

[19] Ví dụ, theo nguồn tiếng Trung, cuốn sách Vi Diệu Pháp đầu tiên của Phái Nhất Thiết Hữu Bộ (Sārvastivādin Abhidharma), *Saṅgītiparyāya*, được gán cho Ngài Sāriputta (chứ không phải theo nguồn tiếng Phạn và tiếng Tây Tạng), trong khi cuốn thứ hai, *Dharmaskandha*, được gán cho ngài (Sariputta) theo nguồn tiếng Phạn và tiếng Tây Tạng (nhưng không phải nguồn tiếng Trung).

Kinh điển Trung Quốc cũng có một tác phẩm mang tên *Sāriputra Abhidharma Śāstra* nhưng không rõ nguồn gốc.

[20] Chúng được rút gọn thành tám mươi chín tâm (*citta*) quen thuộc bằng cách nhóm năm tâm lại với nhau, trong đó mỗi tâm đạo và tâm quả được phân chia bằng sự liên kết với từng tầng thiền trong số năm tầng thiền.

[21] Bộ Song Đôi (*Yamaka*), trong chương “*Citta-yamaka*” (Tâm song) sử dụng thuật ngữ *khāṇa* để chỉ những phần nhỏ của một sát-na và cũng giới thiệu *uppāda-khāṇa* và *bhanga-khāṇa*, những sát-na phụ của sự sinh và diệt. Tuy nhiên, sơ đồ ba sát-na phụ dường như xuất hiện đầu tiên trong các bản Chú giải.

[22] Trưởng lão Devananda Adhikarana Nayaka Thero, trong Lời tựa cho cuốn *Paramattha-vinicchaya* và *Paramattha-vibhāvinī-vyākhyā* (Ceylon: Vidyā Sāgara Press [1926]), tr. iii.

[23] G. P. Malalasekera, *The Pāli Literature of Ceylon* (Colombo: M. D. Gunasena [tái bản 1959]), trang 168—170. Malalasekera chỉ ra rằng trong ấn bản *Buddhaghosuppatti* của James Gray đã đưa ra một danh sách theo thứ tự thời gian về những bậc thánh và những vị uyên bác ở miền Nam Ấn Độ lấy từ các ghi chép của Talaing, và ở đó chúng ta thấy Ngài Anuruddha được nhắc đến sau các tác giả được cho là sống muộn hơn thế kỷ thứ bảy hoặc thế kỷ thứ tám. Kể từ khi Ngài Bhadanta Sāriputta Mahāsāmi biên soạn một bản chú giải *Abhidhammattha Sangaha* bằng tiếng Sinhalese dưới triều đại của Đại đế Parākrama-Bāhu (1164–1197), điều này ngụ ý rằng Anuruddha sống sớm hơn giữa thế kỷ 12 sau Tây lịch.

[24] Xem tiểu luận “Anuruddha (5)” trong *Encyclopaedia of Buddhism (Bách Khoa Toàn Thư Phật Giáo)*, Fasc. 4 (Chính phủ Tích Lan, 1965). Quan điểm của Ngài Buddhadatta cũng được chấp nhận bởi Warder, *Indian Buddhism (Phật Giáo Ấn Độ)*, trang 533-534.

[25] Tác giả này thường bị nhầm lẫn với một nhà sư Miến Điện khác tên là Chapada, người đã đến Sri Lanka vào thế kỷ thứ mười hai sau Tây lịch và theo học dưới sự hướng dẫn của Ngài Bhadanta Sāriputta. Trường hợp hai vị Chapada được Đại đức A. P. Buddhadatta lập luận chặt chẽ trong *Corrections to Geiger’s Mahāvamsa, Etc.* (Ambalangoda: Ananda Book Co. [1957]), trang 198–209.

[26] *Paramassa uttamassa nāṇassa attho gocaro. Vibhāvinī-Ṭīkā.*

[27] Theo *Vibhāvinī-Ṭīkā* (Chú Giải Vi Diệu Pháp Tập Yếu), *ditṭhigata* chỉ tà kiến, hậu tố *gata* không có ý nghĩa đặc biệt ở đây.

[28] Trong những bài kinh, thuật ngữ *saṃkhāra* (*sankhāra*, *saṃkhāra*) tùy theo ngữ cảnh có những sắc thái ý nghĩa khác nhau cần được phân biệt một cách cẩn thận. (1) Trong cách sử dụng thường xuyên nhất, thuật ngữ chung “sự tạo tác” có thể được áp dụng với các phẩm chất theo yêu cầu của ngữ cảnh. Thuật ngữ này có thể đề cập đến hành động “tạo tác” hoặc trạng thái thụ động “đã được tạo tác” hoặc cả hai. (A) Là mắt xích thứ hai trong công thức Duyên khởi (*paṭiccasamuppāda*), *saṃkhāra* có khía cạnh tích cực, “tạo tác” và biểu thị nghiệp, tức là hoạt động cố ý (*cetanā*) thiện hoặc bất thiện của thân (*kāya-saṃkhāra*), khẩu (*vacīsaṃkhāra*), hay ý (*cittasaṃkhāra* hay *manosaṃkhāra*). (B) Ba thuật ngữ nói trên, *kāyasaṃkhāra*, *vacīsaṃkhāra* và *cittasaṃkhāra*, đôi khi được sử dụng theo nghĩa hoàn toàn khác đó là, (i) như chức năng của thân, nghĩa là hơi thở vào và hơi thở ra, (ii) như chức năng của lời nói nghĩa là quan niệm-tư duy và tư duy diễn ngôn và (iii) với tư cách là chức năng tinh thần, tức là cảm giác và nhận thức. (C) *Saṃkhāra* cũng biểu thị uẩn thứ tư (Hành uẩn) và bao gồm tất cả những tạo tác tinh thần cho dù chúng có thuộc về tâm “do nghiệp tạo” hay không. (D) *Saṃkhāra* mang nghĩa rộng hơn là bất cứ thứ gì được hình thành hoặc có điều kiện và bao gồm tất cả mọi thứ trên thế gian - tất cả các hiện tượng tồn tại. (2) *Saṃkhāra* đôi khi cũng có nghĩa là “nỗ lực cố ý.” Cf. Nyanatiloka, *Buddhist Dictionary: Manual of Buddhist Terms and Doctrines* (Từ điển Phật giáo: Cẩm nang về Thuật ngữ và Học thuyết Phật giáo - ấn bản sửa đổi lần thứ tư [1980]), trang 190—192.

[29] (1) *vici-* (*vicinanto*) = “thăm vấn” + *kicch-* “bị phiền muộn;” (2) *vi-* = “không có” + *cikicchā* = “biện pháp khắc phục”.

[30] Đó là vật chất phản ứng với các kích thích giác quan - năm cơ quan giác quan vật lý.

[31] Đây là sự hướng tâm về một đối tượng. *Āvajjana* hình thành giai đoạn đầu tiên trong lộ trình tâm. Khi có liên quan đến một đối tượng của năm giác quan, nó được gọi là “tâm hướng ngũ môn”

(*pañcadvārāvajjanacitta*); trong trường hợp đối tượng là tinh thần thì gọi là “tâm hướng ý môn” (*manodvārāvajjanacitta*). Cf, Nyanatiloka, *Buddhist Dictionary: Manual of Buddhist Terms and Doctrines* (Từ điển Phật giáo: Cẩm nang về Thuật ngữ và Học thuyết Phật giáo - ấn bản sửa đổi lần thứ tư [1980]), trang 30—31.

[32] Một đơn vị duy nhất của sự nhận thức nơi các giác quan (ví dụ, nhãn thức) được làm duyên thông qua một cơ quan cảm giác và đối tượng tương ứng của nó, trong thực tế nó hình thành một quá trình cực kỳ phức tạp trong đó tất cả các giai đoạn đơn lẻ của tâm nối tiếp nhau nhanh chóng để thực hiện chức năng tương ứng của chúng, ví dụ:

“Ngay khi một đối tượng cảnh sắc lọt vào phạm vi thị giác, nó tác động lên nhãn thanh triệt (*cakkhu-pasāda*) và nhờ đó kích thích dòng tiềm thức/ hộ kiếp (*bhavanga-sota*) diễn ra.

“Tuy nhiên, ngay sau khi tiềm thức bị phá vỡ, yếu tố tâm duy tác nắm bắt đối tượng và phá vỡ dòng tiềm thức thực hiện chức năng ‘hướng’ (*āvajjana*) tâm đến đối tượng.

“Ngay sau đó, có khởi sinh ở nhãn môn và dựa vào nhãn thanh triệt, nhãn thức, trong khi thực hiện chức năng ‘thấy’ (*dassana*)

“Ngay sau đó, ý giới phát sinh, thực hiện chức năng ‘tiếp nhận’ (*sampaticchana*) đối tượng của thức đó...

“Ngay sau đó, có sự khởi sinh... ý thức, trong khi ‘suy xét’ (*santīraṇa*) đối tượng mà ý giới tiếp nhận...

“Ngay sau đó, ý thức duy tác vô nhân, đi kèm với thọ xả, trong khi thực hiện chức năng ‘xác định’ (*voṭṭhapana*) đối tượng...

“Bây giờ, nếu đối tượng lớn thì ngay sau đó sẽ lóe lên sáu hoặc bảy ‘sát na đồng lực’ (*javana-citta*) được cấu thành bởi một trong tám tâm thiện (*kusala*) hoặc mười hai tâm bất thiện (*akusala*) hoặc chín tâm quả (*kiriya* hoặc *kriyā*).

“Bây giờ, nếu vào cuối các sát-na đồng lực, đối tượng ở ngũ môn rất lớn và ở ý môn rõ ràng thì có một hay hai lần phát sinh một trong tám tâm quả thiện hữu nhân dục giới, hay một trong ba tâm quả vô nhân... Bởi vì sau khi các sát-na đồng lực biến mất, tâm này sở hữu khả năng tiếp tục với đối tượng của tiềm thức, tiếp nhận đối tượng và coi tiềm thức là đối tượng của chính nó, do đó, nó được gọi là tâm na

cảnh (*tadārammaṇa*, nghĩa đen là ‘đối tượng đó’ hoặc ‘có đối tượng đó’).” (*Visuddhimagga* XIV, 115ff.)

Tuy nhiên, nếu đối tượng giác quan yếu thì nó chỉ đạt đến giai đoạn “đồng lực” (*javana*), hoặc “xác định” (*voṭṭhapana*); nếu rất yếu, chỉ có sự kích thích dòng tiềm thức (hộ kiếp) diễn ra mà thôi.

Lộ trình tâm mà không có sự tham gia của năm giác quan vật lý như sau: trong trường hợp đối tượng tâm đi vào ý môn là rõ ràng, thì nó trải qua các giai đoạn “hướng ý môn” (*manodvārāvajjana*), “giai đoạn đồng lực” và “giai đoạn tiếp sâu” trước khi cuối cùng chìm vào dòng tiềm thức. Cf, Nyanatiloka, *Buddhist Dictionary: Manual of Buddhist Terms and Doctrines* (Từ điển Phật giáo: Cẩm nang về Thuật ngữ và Học thuyết Phật giáo - ấn bản sửa đổi lần thứ tư [1980]), trang 227—228.

[33] Tâm duy tác (*kiriya* hay *kriyā citta*), “tâm chức năng” hay “tâm bất tác nghiệp” là tên gọi của những trạng thái tâm không thiện (*kusala*), không bất thiện (*akusala*), cũng không phải quả của nghiệp (*vipāka*); nghĩa là chúng hoạt động độc lập với nghiệp. Như vậy cũng được gọi là tất cả những trạng thái tâm hiệp thế ở vị A-la-hán đi kèm với hai hoặc ba thiện căn (vô tham, vô sân, vô si), không có nghiệp quả ở một vị A-la-hán và tương ứng với những trạng thái thiện nghiệp của một vị không phải là A-la-hán, cũng như tâm ứng cúng sinh tiểu vô nhân (*hasituppāda*) của một vị A-la-hán; hơn nữa, ý giới (*mano-dhātu*) đảm nhiệm chức năng hướng tâm (*āvajjana*) đến đối tượng giác quan, và ý thức giới (*manoviññāṇa-dhātu*) đảm nhiệm chức năng xác định (*voṭṭhapana*) và hướng tâm đến đối tượng. Tất nhiên, hai yếu tố được đặt tên cuối cùng xảy ra trong tất cả chúng sinh.

Cùng với tâm do nghiệp quả (*vipāka*), nó thuộc nhóm “tâm trung tính về nghiệp” (*abyākata*). Cf. Nyanatiloka, *Buddhist Dictionary: Manual of Buddhist Terms and Doctrines* (Từ điển Phật giáo: Cẩm nang về Thuật ngữ và Học thuyết Phật giáo - ấn bản sửa đổi lần thứ tư [1980]), trang 103—104.

[34] Đôi khi còn được gọi là *rūpajjhānas*, “các tầng thiền sắc giới” để phân biệt chúng với các tầng thiền vô sắc giới (*arūpajjhānas*) theo sau.

[35] *Ārammaṇ'upanijjhānato paccanīkajjhāpanato jhānam. Visuddhimagga IV, 119.*

[36] “Chướng ngại” là năm phẩm chất cản trở tâm trí và ngăn tầm nhìn tinh thần của một người. Hành giả không thể đạt cận định (*upacāra-samādhi*) hay kiên cố định (*appanā-samādhi*) khi chướng ngại có mặt và hành giả không thể phân biệt rõ ràng sự thật. Chướng ngại là: ham muốn thỏa mãn các dục lạc giác quan (*kāmacchanda*), sân hận (*vyāpāda*), lười biếng và buồn ngủ (*thīna-middha*), phóng dật và lo lắng (*uddhacca-kukkucca*), và hoài nghi (*vicikicchā*). Việc khắc phục năm chướng ngại này trong tầng thiền (*jhāna*) chỉ là một sự đình chỉ tạm thời, được gọi là “khắc phục thông qua sự kìm nén” (*vikkhambhana-pahāna*). Chúng biến mất vĩnh viễn khi hành giả bước vào bốn con đường siêu thế, tức là chúng đắc Tu Đà Hoàn (*Sotāpanna*) diệt trừ vĩnh viễn hoài nghi; ham muốn thỏa mãn các giác quan (dục lạc giác quan), sân hận và lo lắng về tinh thần sẽ hoàn toàn biến mất khi đạt đến tầng Thánh Bất Lai (*Anāgāmi*); lười biếng, buồn ngủ và phóng dật khi chứng quả A-la-hán (*Arahant*) sẽ không còn nữa. Cf. Nyanatiloka, *Buddhist Dictionary: Manual of Buddhist Terms and Doctrines (Từ điển Phật giáo: Cẩm nang về Thuật ngữ và Học thuyết Phật giáo - ấn bản sửa đổi lần thứ tư [1980])*, trang 129—130.

[37] *So hi ārammaṇe cittaṃ āropeti. Aṭṭhasālinī 114.*

[38] Thanh Tịnh Đạo (*Visuddhimagga*) IV, 89—91.

[39] Thanh Tịnh Đạo, bản dịch *Visuddhimagga* của Tỳ khưu Ñāṇamoli đã dịch nó là “hạnh phúc”. Cách diễn đạt này thường được sử dụng cho *sukha*, chi thiền tiếp theo, và do đó có thể dẫn đến sự nhầm lẫn giữa hai chi thiền này.

[40] Thanh Tịnh Đạo (*Visuddhimagga*) IV, 94—100.

[41] Để có đối chiếu chi tiết hơn, vui lòng xem Chú Giải Bộ Pháp Tụ (*Aṭṭhasālinī*) 117-118, *The Expositor*, trang 155-156.

[42] Phẩm chất này được thực hiện liên quan đến Nhất Lai đạo (như được giải thích bên dưới).

[43] Để biết chi tiết, xem. Henepola Gunaratana, *The Jhānas in Theravāda Buddhist Meditation (Các tầng thiền trong Thiền định Phật giáo Nguyên thủy - Kandy, Sri Lanka: Hội Xuất bản Phật giáo [1988])*. Bánh xe số 351/353, trang 60 - 62.

[44] *Chú Giải Bộ Pháp Tụ (Aṭṭhasālinī)* 67; *The Expositor*, trang 90.

[45] Sắc thân biểu tri (*Kāyaviññatti*), sắc khẩu biểu tri (*vacīviññatti*). Xem chương 6, §3.

[46] Trên các căn, xem Chương 3, §§20—22.

[47] Xem chương 1, §3.

[48] Những giải thích sau đây về các đặc tính, v.v., của các tâm sở (*cetasika*) khác nhau đã được thu thập từ Thanh Tịnh Đạo (*Visuddhimagga*) IV, 88—100; IX, 93—96; XIV, 134—177; và Chú giải Bộ Pháp Tụ (*Aṭṭhasālinī*) 107—133, 247—260. Xem *The Expositor*, trang 142—180, 330—346.

[49] Các Chú giải nói như vậy. Nhưng dường như sự tĩnh lặng là nguyên nhân gần chỉ áp dụng cho cảm thọ dễ chịu khi phát triển định. Một nguyên nhân gần tổng quát hơn của cảm thọ sẽ là xúc, phù hợp với nguyên tắc “xúc duyên cho thọ” (*phassapaccayā vedanā*). Trên thực tế, toàn bộ cách xử lý cảm thọ ở đây chỉ giới hạn trong một loại cảm thọ cụ thể nào đó. Để có cách xử lý đầy đủ hơn về tất cả các loại cảm thọ, hãy xem Chương 3, §§2—4 và Hướng dẫn.

[50] Một lần nữa, hai câu chú giải cuối cùng này dường như chỉ phù hợp với sự nhất tâm đã đạt đến mức độ định sâu.

[51] Xem ở trên, Chương 1, Hướng dẫn §§18—20, chi thiền tâm.

[52] Hay tâm gắn chặt vào đối tượng (*ārammaṇe cittassa abhiniropana*).

[53] Hay tiếp tục vượt ve đối tượng (*ārammaṇ’ānumajjana*)

[54] Trong những bài kinh, *chanda* thường được dùng như một từ đồng nghĩa với *lobha* và *rāga* nên cũng có nghĩa là “ham muốn” theo nghĩa đáng chê trách. Nhưng các bài kinh cũng công nhận *chanda* là một yếu tố có thể mang lại lợi ích, như khi chúng nói về sự khơi dậy lòng ham muốn từ bỏ các trạng thái bất thiện và đạt được các trạng thái thiện. Ví dụ, xem định nghĩa về Chánh Tinh Tấn tại Trường Bộ Kinh (*Dīgha Nikāya*) 22/ii, 312 (= Trung Bộ Kinh (*Majjhima Nikāya*) 141/iii, 251—252).

[55] Là một thuật ngữ tâm lý học trung lập về mặt đạo đức theo nghĩa “ý định”, *chanda* là một trong những tâm sở tổng quát (*cetasika*) được đề cập trong Vi Diệu Pháp, phẩm chất đạo đức của nó được quyết định bởi đặc tính của tâm sở tư (*cetanā*). Chú Giải giải thích nó là “ước

muốn hành động” (*kattu-kamyatā-chanda*). Nếu được tăng cường, nó cũng đóng vai trò là “trưởng duyên”.

Là một phẩm chất bất thiện, *chanda* có nghĩa là “ham muốn” và thường được kết hợp với các thuật ngữ “dục vọng”, “tham lam”, v.v., chẳng hạn, *kāma-chanda* tức “ham muốn dục lạc giác quan”, một trong năm chướng ngại; *rāga-chanda* tức “ham muốn nhục dục.” Khi được sử dụng với ý nghĩa về phẩm chất bất thiện, *chanda* là một trong bốn tà đạo.

Là một phẩm chất thiện, *chanda* là một ý chí hay nhiệt tâm chân chánh (*dhamma-chanda*) và xuất hiện, chẳng hạn, trong công thức của Tứ Chánh Cần: “Vị tỳ khuru khơi dậy ý chí của mình (*chandam janeti*)...” Nếu được tăng cường, loại *chanda* này là một trong bốn con đường dẫn đến năng lực. Cf. Nyanatiloka, *Buddhist Dictionary: Manual of Buddhist Terms and Doctrines* (Từ điển Phật giáo: Cẩm nang về Thuật ngữ và Học thuyết Phật giáo - ấn bản sửa đổi lần thứ tư [1980]), tr. 48.

[56] Vì hai yếu tố này đối lập với tà (thẹn) và úy (sợ hãi) khi làm điều sai trái, nên ý nghĩa của chúng có thể được hiểu đầy đủ hơn khi đối chiếu với những tâm sở tịnh hảo này - xem bên dưới, Hướng dẫn §5, tà (thẹn) và úy (sợ) khi làm điều sai trái.

[57] Bởi vì nhìn thấy các bậc thánh dẫn đến việc nghe được Chánh Pháp, điều này có thể ngăn tà kiến xâm chiếm tâm trí.

[58] *Ketukamyatā* có nghĩa đen là “mong muốn treo biêu ngữ (để quảng cáo bản thân).”

[59] Bởi vì ngã mạn chỉ phát sinh trong các tâm tham ly tà.

[60] Đối với chín nguyên nhân gây khó chịu (hay nguyên nhân của ác tâm, *aghātavatthu*), xem Trường Bộ Kinh (*Dīgha Nikāya*) 33/iii, 262.

[61] “Này các Tỷ kheo, có năm loại keo kiệt (*macchariya*): về chỗ ở, về gia đình, về thành công, về tiếng tăm, và về các pháp” (Tăng Chi Bộ Kinh (*Anguttara Nikāya*), IX, 49; Nhân Thi Thiết Luận (*Puggalapaññatti*) 56).

[62] Bất cứ khi nào lo lắng (*kukkucca*) sinh khởi, nó liên kết với tâm sân hận (bất mãn). Đó là “sự ăn năn về những điều sai trái đã làm và những điều đúng đắn đã bị bỏ bê.” Phóng dật và lo lắng (*uddhacca-*

kukkucca) gộp lại được tính là một trong năm chướng ngại tinh thần (*nīvaraṇa*).

[63] Một Phật tử được cho là có tín tâm (*saddhā*) nếu “anh ta tin vào sự Giác ngộ của Đấng Toàn Giác” hoặc vào Tam Bảo (*ti-ratana*) bằng cách quy y Tam Bảo. Tuy nhiên, đức tin của anh ta phải “có lý trí và bắt nguồn từ sự hiểu biết” và anh ta được yêu cầu tìm hiểu và thử nghiệm đối tượng của đức tin của mình. Đức tin của một Phật tử không mâu thuẫn với tinh thần tìm hiểu - “sự nghi ngờ về những điều đáng ngờ” được thừa nhận và khuyến khích tìm hiểu chúng. “Tín quyền” (*saddhindriya*) nên cân bằng với tuệ quyền (*paññindriya*). Thông qua niềm tin và sự hiểu biết, niềm tin trở thành một sự chắc chắn bên trong và niềm tin chắc chắn dựa trên kinh nghiệm của chính mỗi người.

Niềm tin được gọi là hạt giống của tất cả các trạng thái thiện bởi vì theo sự giải thích của chú giải thì nó truyền cảm hứng cho tâm với sự tự tin và quyết tâm “phóng ra” để vượt qua dòng lũ luân hồi (*samsāra*).

Niềm tin không lay chuyển đạt được khi chứng đắc tầng thánh đầu tiên, Nhập Lưu (*sotāpatti*) khi mà trói buộc hoài nghi (*vicikicchā*) bị cắt đứt. Niềm tin bất thối (*avecca-pasāda*) nơi Tam Bảo (Phật, Pháp và Tăng) là một trong những đặc điểm của một vị Nhập Lưu (*sotāpannassa angāni*). Cf. Nyanatiloka, *Buddhist Dictionary: Manual of Buddhist Terms and Doctrines* (*Từ điển Phật giáo: Cẩm nang về Thuật ngữ và Học thuyết Phật giáo - ấn bản sửa đổi lần thứ tư [1980]*), trang 181—182.

[64] Phiên bản đầy đủ của những ví dụ này được tìm thấy trong Mi Tiên Vấn Đáp (*Milindapañha*) được trích dẫn trong Chú Giải Bộ Pháp Tụ (*Aṭṭhasālinī*) 119—120. Xem *The Expositor*, trang 157—158.

[65] *Apilāpanna* cũng được dịch là “không dao động.” Các nhà chú giải giải thích rằng niệm (*sati*) giữ cho tâm vững vàng như một hòn đá thay vì để nó bồng bênh như một quả bí ngô lênh đênh trên nước.

[66] *Chú Giải Bộ Pháp Tụ* (*Aṭṭhasālinī*) 103—104; *The Expositor*, trang 136—137.

[67] Cần lưu ý rằng trong khi tâm bị liên quan đến sự đồng cảm với những người bị đau khổ bao vây nhưng nó không bao giờ đi kèm với

nỗi buồn hay phiền não, thứ cảm giác chỉ liên quan đến các tâm bất thiện.

[68]* Chúng tôi nghi ngờ rằng chỗ này sẽ là “bốn mươi một tâm sở còn lại” (sau khi trừ đi mười một tâm sở không cố định. (lời người dịch)

[69] Trong khi vô sân và hành xả được tìm thấy trong các tâm siêu thế nhưng chúng không xuất hiện ở đó như là những tâm sở vô lượng phần của tâm từ và tâm xả đối với chúng sinh.

[70] Sự tĩnh lặng (*passaddhi*) dường như chỉ là nguyên nhân gần nhất cho cảm giác hân hoan phát sinh trong quá trình phát triển thiền định.

[71] Ý vật hay sắc trái tim, xem bên dưới, §20.

[72] Những định nghĩa về năm cảm thọ này được tìm thấy ở Thanh Tịnh Đạo (*Visuddhimagga*) XIV, 128.

[73] Chú Giải Bộ Pháp Tụ (*Aṭṭhasālinī*) 263; *The Expositor*, trang 349-350. Năm loại sắc-thanh-triệt được coi là các loại sắc nương nhờ (*upādāya-rūpa*) như là bốn đối tượng giác quan đầu tiên. Tuy nhiên, đối tượng hữu hình bao gồm ba yếu tố chính. Xem Chương 6, §3. Theo Nyanatiloka, *upādāya-rūpa*, “vật chất phát sinh,” có nghĩa là 24 hiện tượng vật chất phụ thuộc vào tứ đại, đó là các giác quan và các đối tượng giác quan. Cf. Nyanatiloka, *Buddhist Dictionary: Manual of Buddhist Terms and Doctrines (Từ điển Phật giáo: Cẩm nang về Thuật ngữ và Học thuyết Phật giáo - ấn bản sửa đổi lần thứ tư [1980])*, tr. 216. Hơn nữa, *upādāya-rūpa* là một thuật ngữ Vi Diệu Pháp, nhưng nó được sử dụng với nghĩa tương tự trong các bài kinh, chẳng hạn như trong Trung Bộ Kinh 9: *catunnañ ca mahābhūtānañ upādāya rūpañ*. Cf. Nyanatiloka, *Buddhist Dictionary: Manual of Buddhist Terms and Doctrines (Từ điển Phật giáo: Cẩm nang về Thuật ngữ và Học thuyết Phật giáo (ấn bản sửa đổi lần thứ tư [1980])*, tr. 254.

[74] Xem phần giải thích về tâm đồng lực (*javana*) trong §8 dưới đây. Thọ hỷ thực sự có trước giai đoạn đồng lực trong tâm suy xét thọ hỷ phát sinh trong trường hợp một đối tượng dễ chịu đặc biệt, nhưng điều này cũng theo sau tâm giác quan đơn thuần.

[75] *Suppatiṭṭhitabhāvasādhanasankhāto mūlabhāvo. Vibhāvinī Tīkā*.

[76] *Thanh Tịnh Đạo (Visuddhimagga) XVII, 70*

[77] Đó là, trong lộ trình ngũ môn. Trong một lộ trình ý môn, giai đoạn đồng lực (*javana*) đi theo ý môn hướng tâm.

[78] Trong trường hợp của những người không phải là A-la-hán thì là như vậy. Đối với các vị A-la-hán, các tâm đồng lực là tâm duy tác. *Javana* được đề cập đầy đủ hơn trong Chương 4.

[79] *Puthujjana*, theo nghĩa đen có nghĩa là “một trong nhiều người”, “người thế tục/ phàm phu”, “người bình thường” là bất kỳ cư sĩ hay nhà sư nào vẫn còn sở hữu tất cả mười kiết xử (*samyojana*) trói buộc một người vào vòng luân hồi sinh tử (*samsāra*) và do đó, chưa đạt đến bất kỳ giai đoạn nào trong bốn tầng Thánh (*ariya-puggala*).

Theo Chú Giải Trung Bộ Kinh (*Majjhima Nikāya*) 9, một “phàm phu” có thể là (1) một người ngoại đạo (không phải Phật tử), nếu tin vào nhân quả đạo đức có thể được cho là có Chánh Kiến ở mức độ đó; nhưng người ấy không có khảo cứu pháp chân đế (*saccanulomikāñāṇa*), hoặc (2) là phàm nhân “ở trong giáo pháp của Đức Phật” (*sāsanika*). Một người thế gian tuyên xưng là Phật tử có thể hoặc là “một người thế gian mù quáng” (*andha-puthujjana*), người không có kiến thức, cũng không quan tâm đến các Giáo lý cơ bản (Tứ diệu đế, Ngũ uẩn, Duyên khởi, v.v.), hoặc anh ta là “một phàm nhân cao quý” (*kalyāṇa-puthujjana*), người có kiến thức như vậy và nỗ lực hết mình để hiểu và thực hành Giáo pháp. Cf. Nyanatiloka, *Buddhist Dictionary: Manual of Buddhist Terms and Doctrines* (Từ điển Phật giáo: Cẩm nang về Thuật ngữ và Học thuyết Phật giáo - ấn bản sửa đổi lần thứ tư [1980]), trang 172—173.

[80] *Sekha* = “một người học cao quý” (Hữu học) một đệ tử học tập cao hơn, nghĩa là, một người theo đuổi tam học (*sikkhā*), là một trong bảy loại đệ tử cao quý (*ariya-puggala*) đã đạt được một trong bốn đạo siêu thế hay ba quả thấp hơn, trong khi người sở hữu quả thứ tư, hay A-la-hán quả (*Arahatta-phala*) được gọi là “người vượt qua sự tu tập” (*asekha*, nghĩa đen, “không cần học nữa”). Phàm phu được gọi là “không phải là một học giả cao quý, cũng không phải là người hoàn hảo trong học tập” (*n'eva-sekha-nāsekha*). Cf. Nyanatiloka, *Buddhist Dictionary: Manual of Buddhist Terms and Doctrines* (Từ điển Phật giáo: Cẩm nang về Thuật ngữ và Học thuyết Phật giáo - ấn bản sửa đổi lần thứ tư [1980]), tr. 198.

[81] Nghĩa là, bốn tâm tham hợp tà và tâm hợp hoại nghi sẽ vắng mặt ở vị Nhập Lưu và Nhất Lai, trong khi hai tâm gốc sân sẽ không có ở vị Bất Lai.

[82] Từ *rūpa* có hai nghĩa chính: (1) sắc, hay vật chất; và (2) dạng hữu hình. Cái trước là một danh mục chung mà cái thứ hai được bao gồm trong đó.

[83] Sự khác biệt giữa tứ đại và các sắc y đại sinh sẽ được đề cập đầy đủ hơn trong Chương 6, §2.

[84] Xem Thanh Tịnh Đạo (*Visuddhimagga*) VIII, 111.