

Chú Giải BỘ PHÁP TỰ (Atthasālinī)

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

Bản tiếng Việt: TỖ-KHUU THIÊN MINH

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

Quyển I

TÂM XUẤT HIỆN

PHẦN I – MẪU ĐỀ (MĀTIKĀ)

Chương I

MẪU ĐỀ TAM

[36] Giờ đây, đến cơ hội chúng ta diễn giải về Vi-Diệu-Pháp (*Abhidhamma*) theo như những gì chúng ta đã thống nhất (trong chương Giới Thiệu) ở trên:

*‘Hãy chú tâm lắng nghe ta chú giải.
Vi-Diệu-Pháp gồm Tuệ giác cùng huyền thoại.
Dẫu khó nghe, vì bản chất Vi-Diệu-Pháp là thế đó.
Giống như người đệ tử tin thành chú tâm lắng nghe’*

Đến đây chúng ta đã biết toàn bộ Vi-Diệu-Pháp (*Abhidhamma*) gồm bảy bộ, bắt đầu với Bộ *Dhammasaṅgani*. Bộ *Dhammasaṅgani* lại chia làm bốn phân đoạn: Tâm xuất hiện như thế nào, và những phân đoạn còn lại. Phân đoạn bàn về việc Tâm xuất hiện, lại chia thành hai phần: Mẫu đề và những Phân loại theo thuật ngữ. Trong hai phần này, bắt đầu với Mẫu đề và được chia thành danh mục các Mẫu đề tam và danh mục các Mẫu đề nhị. Trong phần này, bắt đầu với danh mục các Mẫu đề tam và mỗi Mẫu đề tam đều được mở đầu bằng những Pháp thiện. Trong Mẫu đề tam được mở đầu bằng pháp thiện, những từ ‘pháp thiện’ đều xuất hiện ở đầu câu. Do đó:

*Ôi đệ tử trung thành,
với tâm hồn thành kính và chân thật,
hãy lắng nghe Vi Diệu Pháp đầy sâu sắc.
Bộ này được bắt đầu như sau:*

Mẫu đề tam nói về ‘tâm thiện, tâm bất thiện và tâm vô ký’ được gọi là Mẫu đề tam về tâm thiện theo sau câu mở đầu. Mẫu đề tam về ‘lạc thọ, khổ thọ, không lạc không khổ’, được gọi là các Mẫu đề tam về cảm thọ theo sau từ ‘cảm thọ’, phổ biến đối với cả ba vế. Như vậy đó là tên của toàn bộ các Mẫu đề tam này, chúng ta nên nhớ rằng những tựa đề hoặc theo từ đầu tiên của mẫu đề, hoặc là theo từ được dùng chung cho toàn bộ các vế của mẫu đề.

Toàn bộ các Mẫu đề tam và các Mẫu đề nhị đều đã được tách thành 15 phân đoạn – Một phân đoạn Mẫu đề tam và 14 phân đoạn Mẫu đề nhị. [1] sáu phân đoạn Mẫu đề nhị bắt đầu bằng mẫu đề về ‘các pháp nhân, các pháp phi nhân’ có thể được gọi là nhóm Nhân (Condition-group), bởi vì chúng đứng chung với nhau, giống như một bó hoa, do tính liên đới với nhau cả về mặt kinh văn lẫn ý nghĩa. Kế đó, bảy phân đoạn Mẫu đề nhị bắt đầu bằng mẫu đề về ‘các pháp hữu duyên, các pháp vô duyên’, không liên kết với nhau, [37] và nên hiểu đây là những Mẫu đề nhị Tiểu đỉnh (Lesser Intermediate), bởi vì chúng đã được chọn lựa một cách đơn giản như những Mẫu đề nhị bình thường và được phân

loại một cách riêng rẽ giữa các ‘Nhóm’, và bởi vì chúng ít hơn về số lượng so với những Mẫu đề nhị Đại đỉnh (Greater Intermediate).

Tiếp theo là Nhóm Lậu Hoặc (Intoxicant-group) phải được hiểu là do 6 phân đoạn Mẫu đề nhị, được bắt đầu bằng mẫu đề về những Lậu hoặc. Tương tự như vậy đối với nhóm kiết sử [(Fetter-group) phải được hiểu là do những Mẫu đề nhị nói về Kiết sử v.v...

Và tương tự như vậy là nhóm Phược[2] (Knot-group), nhóm-Bộc Luru (Flood-group), nhóm Phối (Bond-group), nhóm triền Cái (Hindrance-group), chúng ta nên hiểu tất cả những nhóm này nhờ những Mẫu đề nhị nói về những Phược, Bộc Luru, Phối, và Cái.

Chúng ta phải hiểu Nhóm Khinh Thị (Reversion-group) nhờ có năm Mẫu đề nhị bắt đầu bằng mẫu đề về khinh thị[3]. Do đó, chúng ta nên hiểu bảy nhóm trên chung với nhau.

Xa hơn nữa, có đến 14 phân đoạn Mẫu đề nhị Đại đỉnh, bắt đầu bằng những mẫu đề nói về ‘các pháp hữu cảnh’.

Kế đó là nhóm Thủ (Grasping-group), với sáu đoạn mẫu đề nhị bắt đầu bằng những mẫu đề nói về Thủ.

Sau đó lại có nhóm-Phiền não (Corruption-group), với tám đoạn Mẫu đề nhị bắt đầu bằng mẫu đề về những Phiền não.

Rồi đến mười tám Mẫu đề nhị bắt đầu với mẫu đề nói về ‘các pháp cần phải do tri kiến đoạn trừ, được gọi là những Mẫu đề nhị Chung Cuộc (Final), được đặt ở phân cuối cùng của mẫu đề trong Vi-Diệu-Pháp (*Abhidhamma*).

Nhưng lại có bốn mươi hai Mẫu đề nhị bắt đầu bằng mẫu đề về ‘các pháp phân minh và các pháp phân vô minh có tên gọi là những Mẫu đề nhị của Kinh Tạng (*SuttanTikā*).

Như vậy toàn bộ những Mẫu đề tam và những Mẫu đề nhị đều được tách ra thành 15 phân đoạn. Khi được tách ra như vậy, chúng hợp thành hai phân, tùy theo việc nghiên cứu từng phần hoặc toàn phần. Nói rộng ra: Trong số mẫu đề này, có chín Mẫu đề tam và bảy mươi một Mẫu đề nhị được giới hạn theo cách ‘nghiên cứu từng phần’, bởi vì Các pháp nghiên cứu từng phần và các pháp còn lại, là hiện trạng tâm lý và sắc pháp[4], vẫn cần phải được lưu tâm đến. Mười ba Mẫu đề tam và bảy mươi một Mẫu đề nhị còn lại đều ‘hoàn chỉnh, không có đoạn nào dư cả. Trong số các Mẫu đề tam, có 9 mẫu đề: đó là những mẫu đề nói về cảm thọ, ứng dụng tâm ban đầu, hỷ, pháp quả, quả khứ, và bốn Mẫu đề tam về cảnh, đều được ‘nghiên cứu từng phần’. Trong số những Mẫu đề nhị, có ba kệ ở phần kết luận thuộc chín nhóm, bắt đầu bằng nhóm-Nhân và kết thúc bằng nhóm- Thủ.

[38] Bốn Mẫu đề nhị ở phần cuối của nhóm-Phiền não; Hai Mẫu đề nhị Đại đỉnh về ‘Các pháp tương ưng với tâm và các pháp bất tương ưng với tâm, và các pháp hòa với tâm và các pháp không hòa với tâm’; ba mươi tám Mẫu đề nhị còn lại trong các Mẫu đề nhị thuộc kinh Tạng, ngoại trừ bốn Mẫu đề nhị có những từ đồng nghĩa, khái niệm, định nghĩa về từ Danh và Sắc – tất cả những kệ này đều được ‘nghiên cứu từng phần’. Tất cả các Mẫu đề tam và Mẫu đề nhị nên được coi như là ‘hoàn chỉnh’.

*

Bây giờ, đến phần chú giải từng từ một về các thuật ngữ trong mẫu đề, bắt đầu bằng ‘những Pháp thiện’.

Trước tiên là từ ‘*Kulasa*’ *thiện pháp* có nghĩa là liên quan đến ‘sức khỏe’, ‘không có bệnh tật (khiếm khuyết), ‘giới giang’, ‘tạo ra những thành quả đem lại cảm giác hạnh phúc’, v.v... Trong những kệ văn như: ‘Lòng sùng kính của ta có phải là *thiện pháp* không?’. ‘Lòng sùng kính của ta có thoát khỏi nỗi trầm luân[5] không?’ – *thiện pháp* mang ý nghĩa là ‘có sức khỏe tốt’. Trong những đoạn văn như: ‘Quý vị, hành vi của *thiện pháp* là gì?’. ‘Thưa đại vương, đó là tư cách không thể chê trách[6] vào đâu được’, và một lần nữa trong câu ‘Này Chư Tỳ-khuru, theo như Đức Thế Tôn đã dạy, quả thật không thể so sánh Các pháp với sự tôn trọng đối với những hành vi thiện pháp’[7] được – *Thiện pháp* có nghĩa là ‘không có khiếm khuyết (dị tật). Trong những đoạn văn như: ‘Bạn tỏ ra *Hoàn Chỉnh*

trong những bộ phận đa dạng trong một chiếc xe kéo[8]; ‘những phụ nữ kiều diễm đã được giáo dục (huân luyện) tốt và có khiếu ca hát và khiêu vũ *hoàn chỉnh* v. v[9]... – *thiện pháp* còn có nghĩa là ‘tài giỏi’. Trong những đoạn văn như, ‘Nầy Chư Tỳ-khuru, (công đức xuất phát từ) nguyên nhân do những *thiện pháp*[10] tập hợp lại, –(Nhân thức xuất hiện) là do ta đã thực hiện và tích lũy được nhân thức này từ *Tác Nghiệp* mang đặc tính *thiện pháp*[11] mà có. *Thiện pháp* còn mang một ý nghĩa khác nữa là ‘tạo ra những thành quả hạnh phúc’. Giờ đây, trong cụm từ ‘Pháp thiện’, ‘lành mạnh’, ‘vô tỳ vết’, ‘đem lại thành quả hạnh phúc’ mang những ý nghĩa phù hợp với từ Kusala (có nghĩa là thiện).

Và từ dhamma (*Pháp*) được sử dụng theo ý nghĩa là ‘Kinh tạng’, ‘căn nguyên’, ‘đức hạnh’, ‘thiếu vắng thực thể, hữu thể v.v...’. Trong những đoạn văn như: ‘Người này nghiên cứu các pháp (dhamma), khế Kinh (sutta) và Ứng tụng (Geyya)[12]’. – *Dhamma* có nghĩa là ‘tam tạng’. Trong những đoạn văn như. ‘Tuệ giác về căn nguyên (root-conditions) chính là do phân tích *Các pháp* (*Dhamma*)[13] mà ra, – *Các pháp* (*Dhamma*) còn có nghĩa là ‘căn nguyên, hay nhân duyên’ Trong những đoạn văn như sau,

‘Pháp (*Dhamma*) và *phi pháp* (*adhamma*) chẳng giống nhau,
cả hai Thành Quả trăm phần khác xa.
Một đàng dẫn đến thiên đàng.
Đàng kia ‘Địa Ngục’ muôn ngàn khổ đau.

Các pháp có nghĩa là ‘đức hạnh’ hoặc ‘phẩm chất tốt[14]’.

Trong những đoạn văn như: ‘Ngay thời điểm tâm xuất hiện, thì *Các pháp* (*Dhamma*) cũng xảy ra’[15]; và còn nữa, ‘kẻ nào thao thức vài ba *Các pháp* (*Dhamma*) nào đó’ - *Các pháp* (*Dhamma*) ở đây có nghĩa là ‘vắng bóng thực thể, hữu thể nào đó’. [39] Và trong *Dhammasaṅgānī*, *Các pháp* (*Dhamma*) được hiểu theo nghĩa trên là rất phù hợp.

Nhưng để có được định nghĩa từ: *thiện pháp* được hiểu theo nghĩa Thiện pháp tạo ra cho những điều đê tiện khiến ta phải run sợ [16], giao động, náo động rối loạn và bị huỷ diệt. Hoặc giả, *kusa* là những (thói hư tật xấu) nằm trong con người khi có những nguyên nhân[17] tội tệ. Và những *thiện pháp*[18] (*kusala*’s) được gọi như vậy, là bởi vì chúng cắt bỏ đi, tĩa bớt đi những gì được coi như là bất thiện (*a-kusala*’s = *những điều bất thiện*) Hoặc giả, Tuệ giác cũng được gọi là *kusa*[19], là do giảm thiểu hoặc tiêu huỷ những điều tội tệ, và *sự thiện* (*kusala*)[20] được gọi như vậy, là bởi vì vạn vật nên được hiểu, được nắm bắt, được chuyển động do thiện pháp (*kusa*) *vậy*. Hoặc giả như cỏ *kusa* có thể cắt đứt tay của bạn bằng hai cạnh lá sắc như lưỡi dao cạo. Cũng vậy, một số điều có thể loại bỏ được những phần tử thối nát bằng hai cách, đối với những gì đã bộc lộ ra, hoặc đối với điều chưa lộ ra. Do đó *những thiện pháp* (*kusala*’s) được gọi như vậy, là bởi vì chúng có thể cắt tĩa đi những điều tội tệ thối nát giống như cỏ *kusa* vậy.

Dhamma có thể được định nghĩa như là Các pháp mang bản chất nội tại tự nhiên riêng của chúng, hoặc Các pháp do các căn nguyên-trong-mỗi tương quan sinh ra, hoặc Các pháp được phát sinh tùy thuộc vào các đặc điểm của riêng chúng.

‘*Bất thiện*’ (*akusala*) có nghĩa là ‘không có thiện pháp’. Cũng như trái ngược lại với sự thân thiện là sự thù địch, hoặc trái ngược với tham lam là tính vô vị lợi v.v... như vậy ‘*bất thiện*’ trái ngược với ‘*thiện*’.

‘*Vô ký*’ (*avyākata*) có nghĩa là ‘không được công khai ra’. Ý nghĩa của sự ‘*vô ký*’ là người ta không thể nói là điều đó dựa theo thiện hoặc bất thiện; đây là điều vô hạn. Trong số này, những Pháp thiện hoặc những gì có các đặc điểm ‘hoàn hảo’ và ‘đem lại kết quả là hạnh phúc’, bất thiện là ‘có tỳ vết’ hay ‘đem lại hậu quả xấu’, và vô ký là ‘không đem lại kết quả tốt’ vậy.

Phải chăng những thuật ngữ ‘*pháp thiện* và ‘*các pháp*’ có một hay nhiều ý nghĩa tương tự, hoặc khác nhau? (Câu hỏi này đề cập) một điều đó cần phải đề cập đến ở đây[21]). Nếu ‘*pháp thiện* và *Các pháp* có cùng một nghĩa, thế nên có thể là ‘*pháp thiện* là *pháp thiện*’. Nếu chúng có ý nghĩa khác nhau, thì các Mẫu đề tam và Mẫu đề nhị sẽ tạo nên các mẫu đề lục và các mẫu đề tứ, và sẽ không có sự liên kết nào giữa các thuật ngữ kể trên. Để minh họa: Nếu chúng ta chỉ đơn giản nói rằng: ‘Đạo đức, vật chất, người chứng kiến’, thì sẽ không có mối tương quan (hợp lý) giữa các thuật ngữ với nhau do chẳng có sự liên lạc gì trong các từ này với nhau xét dưới góc độ tư tưởng cả; như vậy ở đây cũng

chẳng có mối tương quan nào (giữa ‘pháp thiện’ và Các pháp). Những thuật ngữ nào không có bất cứ mối tương quan nào giữa tiền đề và hậu quả thì không mang lại mục đích hữu ích nào cả. Câu hỏi này sẽ trái ngược lại với câu hỏi sau đây: ‘Các pháp nào mang tính thiện pháp?’. Bởi vì (theo quan điểm này những ý nghĩa khác nhau), không bao giờ có thể đồng nhất với Pháp thiện cả. Nhưng có thể nêu lên câu hỏi khác như: ‘Các pháp nào mang tính luân lý?’.

Còn có một phương pháp khác nữa: Nếu những thuật ngữ ‘thiện’ và Các pháp có cùng một nghĩa, (nghĩa là biểu thị chỉ một điều duy nhất hoặc tương tự), thì những thuật ngữ ‘thiện’, ‘bất thiện’ và ‘vô ký’ sẽ chỉ có một nghĩa duy nhất và một nghĩa tương tự mà thôi, bởi vì cả ba thuật ngữ đó đều có cùng một nghĩa là đó là Các pháp mà thôi. Nói rộng ra: từ Các pháp đến sau từ ‘thiện’ v.v..., có một ý nghĩa theo nghĩa của ‘các pháp đó. Do đó, cả ba từ ‘thiện’ v.v..., không khác biệt gì với ba từ Các pháp theo sau, cũng sẽ có cùng một nghĩa; nghĩa là điều gì là thiện thì cũng có thể bất thiện và vô ký nữa. Nhưng nếu tính duy nhất trong cùng một nghĩa của cả ba từ này bao gồm trong từ Các pháp không được chấp nhận, và nếu nhất thiết là từ Các pháp đi với từ ‘thiện’ mang một ý nghĩa,[40] đó là ‘bất thiện’ mang ý nghĩa khác, và ‘vô ký’ mang ý nghĩa khác nữa, thì có thể nói rằng Các pháp là sự hiện hữu; và bất cứ điều gì khác với sự hiện hữu đều là không-hiện hữu. Do đó, sự hiện hữu được biểu thị bằng Các pháp đi với từ ‘bất thiện’, khác biệt với sự hiện hữu được biểu thị bằng Các pháp đi với từ ‘thiện’, sẽ trở thành không-hiện hữu. Cũng tương tự như vậy, đối với sự hiện hữu, khi được biểu thị bằng Các pháp, đi với từ ‘bất thiện’. Ngoài ra, sự hiện hữu được biểu thị bằng Các pháp đi với từ ‘thiện’, sẽ là không thực tế, trên quan điểm rằng nó khác biệt với hai từ kia về mặt ý nghĩa. Và những từ ‘thiện’ v.v..., không khác biệt gì với từ Các pháp, từ đó đã trở thành không-hiện hữu, thì tự bản thân chúng sẽ trở thành không-hiện hữu.

Tất cả những lý do đối kháng tưởng tượng này đều không hợp lý. Tại sao vậy? Thưa bởi vì nói chung, người ta sử dụng các từ này theo cách thức phù hợp với quy ước. Bởi vì ‘việc sử dụng’ được thực hiện do những dấu hiệu theo quy ước, thông qua đó, ‘việc sử dụng’ được chấp nhận do sự thỏa thuận chung, để diễn tả hoặc biểu thị một số ý nghĩa nào đó. Tương tự như vậy đối với ‘những Pháp thiện’ v.v..., từ Các pháp đứng trước từ ‘thiện’ và từ ‘thiện’ theo sau từ Các pháp không được chấp nhận theo cùng một cách thức như là tương đồng về mặt ý nghĩa như là ‘thiện là thiện, cũng không tùy thuộc vào nhau về mặt ý nghĩa như trong các từ ‘đạo đức, hình sắc, người chứng kiến’. Nhưng ở đây, trong cụm từ ‘những Pháp thiện’ v.v... , từ ‘thiện’ đã được chấp nhận như là điều ‘hoàn hảo’ và ‘mang kết quả hạnh phúc’; và ‘bất thiện’ có nghĩa là ‘sai lầm’; ‘vô ký’ mang ý nghĩa là ‘không đem lại kết quả gì’; và Các pháp có nghĩa là ‘mang bản chất nội tại riêng của từng việc.’

Những từ này, được đề cập đến ngay sau từ Các pháp, phản ánh ý nghĩa tổng quát của từ Các pháp so với những từ này, bởi vì tất cả chúng đều là ‘Các pháp’ nhờ đặc điểm chung mang bản chất nội tại riêng của mỗi từ v.v... Và những từ ‘thiện’ v.v... được đề cập đến ngay sau từ Các pháp, phản ánh ý nghĩa đặc biệt của chúng đối với từ này, bởi vì một Các pháp vừa là thiện, bất thiện, hoặc vô ký. Do đó, khi được phát biểu tách biệt ra, những từ này biểu thị ý nghĩa riêng của chúng, và khi được phát biểu cùng với từ Các pháp, thì cả ba từ này đều biểu thị những ý nghĩa đặc biệt và tổng quát của riêng chúng. Và người ta đã chấp nhận cách sử dụng này. Do đó, nhờ cách tìm kiếm-khuyết điểm, tất cả những gì được phát biểu về sự đồng nhất và khác biệt về mặt ý nghĩa đều không hợp lý.

Tương tự như vậy đối với cách giải thích theo từng từ đối với những thuật ngữ trong Mẫu đề tam, bắt đầu bằng ‘thiện’. Cần phải hiểu theo cùng một phương pháp trong các Mẫu đề nhị và ba câu. Nhưng từ nay trở đi, chúng ta sẽ chỉ nói về những phân biệt nơi các Mẫu đề tam đó với những gì đã được đề cập đến ở trên.

Từ *An Lạc* (sukha) ‘tương ứng với thọ lạc v.v... Trước tiên mang ý nghĩa là ‘cảm thọ sung sướng, ‘nguồn gốc hạnh phúc’, ‘đối tượng sáng khoái, ‘nguyên nhân hạnh phúc’, ‘mục tiêu tạo sung sướng, ‘thoát khỏi những bận tâm’ và ‘hạnh phúc nơi Niết Bàn’ v.v... Để khai triển: Trong những đoạn như: ‘Bằng cách loại bỏ *an lạc*[22], - *an lạc* có nghĩa là ‘cảm giác sáng khoái. Trong những đoạn như: ‘*An lạc* là sự xuất hiện của chư Phật[23]!’, ‘*an lạc* là hiện trạng thoát khỏi thèm khát dục vọng trên cõi đời[24] này’ - *an lạc* có nghĩa là ‘nguồn hạnh phúc’[41]. Trong những đoạn như: ‘Bởi vì vấn đề là *an lạc*, nên Mahali hạ thấp và đáp xuống trên *an lạc*[25]’ - *an lạc* có nghĩa là ‘đối tượng sáng khoái’. Trong những đoạn như: ‘Hỡi chư vị Tỳ-khuru, từ công đức đồng nghĩa với từ *an lạc*[26]’ – *an lạc* là ‘điều kiện hạnh phúc’. Trong những đoạn như: ‘Hỡi các Tỳ khuru, thật không dễ thành công trong việc mô tả hạnh phúc nơi cõi trời[27] là như thế nào; lại nữa,

Họ chẳng nếm được hạnh phúc vì không chứng kiến được Nandana[28]

‘Niềm hạnh phúc (Sukha) tột đỉnh có nghĩa là “nơi tạo ra hạnh phúc”. Trong những đoạn như: ‘Các pháp này tạo nên cuộc sống *an lạc* ngay trên cõi đời này’ [29]– *an lạc* có nghĩa là ‘thoát khỏi những bận tâm lo lắng’. Trong những đoạn như: ‘Niết Bàn là *an lạc*[30] tối thượng’ - *an lạc* có nghĩa là ‘hạnh phúc nơi Niết Bàn’. Nhưng ở đây, có ý muốn nói đến ‘cảm giác sáng khoái’ mà thôi.

Trong những đoạn như: ‘Hãy biểu lộ *thọ* (vedana) xảy đến với tôi– từ *thọ* (vedana) ở đây có nghĩa là ‘điều ta cảm nhận được.’

Từ *khổ* (dukkha) mang ý nghĩa ‘cảm giác đau đớn, ‘nguồn gốc đau khổ’, ‘có đối tượng là điều ác làm cơ sở cho điều bất hạnh, ‘cội nguồn và nguyên nhân của những điều ác’, ‘mục tiêu của điều ác là căn nguyên’ v.v... Đề minh họa: ‘Bằng cách diệt *khổ*’ [31], - *khổ* ở đây có nghĩa là ‘cảm giác đau đớn. Trong những đoạn như: ‘Sinh là *khổ*’ [32] - *khổ* lại có nghĩa là ‘nguồn gốc đau đớn. Trong những đoạn như: ‘Bởi vì Sắc tạo ra *khổ*, thế nên Mahali đã tấn công và diệt *khổ*’ [33] - *khổ* có nghĩa là ‘đối tượng gây đau đớn. Trong những đoạn như: ‘*khổ* chính là việc tích lũy điều ác [34]’- *khổ* có nghĩa là ‘nguyên nhân gây đau đớn hay bệnh tật’ Trong những đoạn như: ‘Nầy chư Tỳ-khuru, thật không dễ gì thành công trong việc miêu tả *khổ* tại địa ngục [35] là như thế nào’ - *khổ* có nghĩa là ‘nơi gây ra nỗi đau đớn. Nhưng ở đây, chỉ có ý muốn nói đến ‘cảm giác đau đớn’ mà thôi. Những định nghĩa của từ như sau: Điều gì đem lại hạnh phúc là sự thích thú hoặc sáng khoái; và điều gì gây đau khổ là nỗi đau đớn hoặc bệnh tật. Điều gì không mang lại đau khổ cũng không đem đến sáng khoái là ‘vô ký’ (*adukkham-asukka*), trong đó, mẫu tự ‘*m*’ được đưa vào theo các quy tắc của sự kết hợp (triết học). Tất cả ba loại này đều mang thuật ngữ là ‘cảm thọ’, bởi vì việc cảm nghiệm một sự vật là cảm giác đã được trải qua hoặc vui hưởng.

Trong số đó, điều sáng khoái mang đặc tính bộ qua cảm giác về một đối tượng giác quan đáng ước ao; nỗi đau khổ là: đau đớn, một đối tượng không đáng ước ao; cái gọi là phi lạc phi khổ (xã) lại đối nghịch với cả hai đối tượng trên.

Cách diễn tả ‘tương ứng với’ được sử dụng cho cả ba thuật ngữ. Hiểu theo nghĩa đen là nói kết lại ngang bằng nhau hoặc cùng với nhau bằng nhiều cách khác nhau’. Bằng cách nào vậy? ‘Bằng nhiều cách có nguồn gốc chung’ v.v... [42] (Trong Thuyết Luận Sự (Kathavathu) có câu hỏi [36] như sau –: ‘Phải chăng một số pháp có tương ứng với một số pháp (khác)?’. Câu hỏi này được trả lời là ‘Không’, (phái Theravadin nói tiếp): ‘Khi bác bỏ điều này, phải chăng không có pháp nào khác được kèm theo với pháp cùng tồn tại, hay pha trộn với một số các pháp khác, lại cùng có nguồn gốc chung, cùng cách chấm dứt chung, cùng một nền tảng chung, và cùng một đối tượng giác quan chung hay sao? Ý nghĩa của từ “tương ứng” được giải thích là có chung một nguồn gốc, có cùng một cách chấm dứt chung, cùng một nền tảng chung v... Do đó, ‘tương ứng (chung) với’ có nghĩa là ‘tương ứng chung lại với nhau bằng nhiều cách khác nhau có cùng chung một nguồn gốc.

Trong Mẫu đề tam nói về ‘dị thực quả’ [37], tức là những ảnh hưởng thiện và (những ước muốn) bất thiện tách biệt hoàn toàn khỏi nhau lại được gọi là ‘dị thực quả’, là một cái tên đặt cho một vài Danh pháp đã đạt đến trưởng thành (thông qua một số nhân duyên riêng biệt được gọi là những ước muốn thiện và bất thiện.

‘Các pháp dị thực quả’ có nghĩa là ‘Các pháp dị thực nhân’ [38]. Tương tự như những chúng sanh, nhờ bản chất nội tại của mình, mà tương ứng được với sinh và diệt, thì được cho là khó tránh khỏi cảnh sinh và diệt, vì thế cho nên Các pháp nào bởi lý do chúng tạo ra được những hậu quả nên được hiểu theo nghĩa là những ‘các pháp chứa đựng bản chất gây ra những hậu quả’ Thuật ngữ thứ ba (nghĩa là ‘Các pháp không phải là nguyên nhân cũng không phải là hậu quả) là do cách thể phủ nhận của cả hai [39] hiện trạng trên mà thôi.

Trong Mẫu đề tam nói về ‘thành do thủ và cảnh thủ, Từ ‘thủ’ (grasped) ở đây có nghĩa là nắm bắt hay hiểu được kết quả do nghiệp chướng (kamma), can dự vào hành vi ái dục và tà kiến bằng cảm giác hoặc trong suy nghĩ về một đối tượng nào đó. *Upādāniyā* có nghĩa là ‘cảnh thủ, vì liên kết với hành vi chấp thủ thành do thủ và các đối tượng phát sanh. Thuật ngữ này được áp dụng với các đối tượng bị chấp thủ. ‘thành do thủ’ và (*Upadinnupādāniyā*) là danh xưng dành cho các pháp danh sắc phát sinh nghiệp chướng mà ra, kèm theo những ‘nhân tố đắm chìm (hay những *lậu hoặc* - *āsava*). Chúng ta nên hiểu ý nghĩa của hai thuật ngữ còn lại bằng cách này, nhưng theo nghĩa tiêu cực.

Trong Mẫu đề tam nói về ‘phiền toái (upakkhilesa) và cảnh phiền não, ‘phiền toái’ có nghĩa là ‘điều tạo ra phiền não’ (nghĩa là đàn áp và tra tấn một sinh linh nào đó). ‘phiền toái có nghĩa là ‘điều phát sinh hoặc diễn ra cùng với những điều phiền não đó. ‘Phiền toái có nghĩa là – có khả dĩ trở thành phiền não bằng cách coi bản ngã là đối tượng, hoặc thường xuyên gắn gũi với Phiền não do thiếu khả năng thoát khỏi trạng thái đối tượng hiện hữu phiền toái. Đây là một danh xưng được dành cho những đối tượng phiền não. Cáo pháp[40] phiền toái nào (đồng thời) là những đối tượng của phiền não được gọi là ‘phiền toái và cảnh phiền não’. Chúng ta nên hiểu ý nghĩa của hai thuật ngữ còn lại theo cùng cách như thế trong Mẫu đề tam trên đây (nghĩa là theo nghĩa phủ định).

[43] Trong Mẫu đề tam về ‘Tâm’, Hữu Tâm có nghĩa là ‘xảy ra cùng với tâm, do kết hợp với điều đó’; ‘Tứ’ có nghĩa là ‘xảy ra cùng với tứ’. ‘Hữu Tâm và Tứ’ có nghĩa là ‘xảy ra cùng một lúc với cả hai Tâm và Tứ’. ‘Không có tâm và tứ’ có nghĩa là ‘không có cả hai’. ‘Hữu Tứ’ có nghĩa là ‘chỉ có Tứ, ngoài hai loại tâm và tứ, như là mức độ của nó’. Điều này có nghĩa là các pháp như vậy không kết hợp với tâm ở trên và vượt trên Tứ’. ‘vô Tâm hữu Tứ’ có nghĩa là ‘có Tứ như là mức độ của nó, mà không có Tâm’.

Trong Mẫu đề tam bàn về ‘Hỷ’ ‘câu hành hỷ’ có nghĩa là ‘thâm nhập vào một hiện trạng có chung một nguồn gốc v.v..., với hỷ’, nghĩa là ‘tương ứng với hỷ’. Nên giải thích hai thuật ngữ còn lại theo cùng cách thế như nhau.

Nhưng trong Mẫu đề tam và thuật ngữ sau cùng ‘Thọ xả’ có nghĩa là cảm giác trung hoà. Có thể định nghĩa từng chữ về thuật ngữ này như là ‘có quan điểm giống nhau về diễn biến những khía cạnh gây khổ và lạc, và do đó, được phóng đại lên nhiều lần; ‘phát xuất từ điều kiện trung gian, bằng cách chiếm lĩnh một vị trí trung hoà. Từ đó, Mẫu đề tam này được diễn tả để chứng tỏ sự khác biệt giữa lạc với hỷ, và lạc mà không hỷ, bằng cách rút ra hai thuật ngữ từ Mẫu đề tam về cảm thọ.

Trong Mẫu đề tam về ‘tri kiến, ‘do tri kiến’ có nghĩa là ‘theo Đạo của bậc thánh Nhập Lưu’. Người ta gọi là tri kiến, là do cái nhìn thoáng qua đầu tiên về Niết Bàn.

Nhưng mặc dù ‘chuyển tánh’[41] có được cái nhìn đầu tiên về Niết Bàn như vậy, cũng giống như một người vì một công việc nào đó, đã đến trình diện với đức vua, từ xa anh đã nhìn thấy đức vua đang cưỡi voi trên đường về hoàng cung, khi được hỏi anh có nhìn thấy nhà vua hay không, anh trả lời rằng không, bởi vì anh chưa thực hiện xong công việc định làm (là gặp nhà vua). Tương tự như vậy, mặc dù một người đã nhìn thấy Niết Bàn, vẫn không thể nói rằng anh ta có được tri kiến về (Niết Bàn đó), là bởi vì anh ta phải loại bỏ những điều Phiền não chưa bị loại xong. Quả thật Tuệ giác đó xét dưới góc độ Đạo[42], là nơi tâm hướng về (mục đích của nó).

‘Do tu tiến’ có nghĩa là ‘nhờ ba Đạo còn lại’, bởi vì chúng phát sinh do việc trau dồi (hoặc phát triển) Tứ Diệu Đế đã có Sơ Đạo nhận ra. Cả ba chẳng nhận ra được bất kỳ điều gì đã nhìn thấy trước; do đó, chúng được gọi là ‘tu tiến’ hay phát triển. Thuật ngữ thứ ba được diễn tả bằng cách loại bỏ cả hai.

Trong Mẫu đề tam tiếp theo ngay sau đó, cách diễn tả ‘Hữu nhân cần phải do tri kiến đoạn trừ’ ám chỉ đến các pháp hữu nhân cần phải đoạn trừ như vậy ta nên giải thích cụm từ thứ hai cùng một cách như trên. Nhưng vì thuật ngữ thứ ba ‘phi hữu nhân cần phải do tri kiến và tu tiến đoạn trừ. (đòi hỏi phải được nghiên cứu thêm). Không nên hiểu rằng thuật ngữ đó ám chỉ các pháp hữu nhân không phải do tri kiến cũng không phải do[43] tu tiến đoạn trừ. Mà phải được hiểu các pháp phi nhân cần phải do tri kiến và[44] tu tiến đoạn trừ.[44] bằng không ta không thể gộp được trong đó các pháp vô nhân. Vì các pháp này là phi nhân cần phải do tu tiến và tri kiến đoạn trừ. Hơn thế nữa điều này muốn ám chỉ nhờ tri kiến và tu tiến khác hẳn với những nhân nơi các pháp, chứ không phải chính bản thân những nhân [45]đó nhưng không ám chỉ đến các pháp nào khác *không có nhân duyên khởi*. Ta không có ý đề cập đến những giải thích như vậy. Do đó, cụm từ thứ ba nên được hiểu là các pháp không có căn có thể nhờ vào tri kiến và tu tiến đoạn trừ pháp không phải là nhân do tri kiến và tu tiến đoạn trừ như vậy.

Trong Mẫu đề tam nói về ‘dẫn việc tích lũy[46]’, ‘tích lũy’(accumulation) có nghĩa là ‘những gì do nghiệp chướng (kamma) và Phiền não (corruptions) mà tích lũy được. Đây là một tên (danh xưng) đặt cho qui trình sinh và diệt. ‘Dẫn đến việc tích lũy’ chính là những ‘nhân duyên xuất hiện nơi những nhân vật nào đó đã tiến tới được hay được dẫn tới cái vòng luân hồi tái sinh đó’. Đây là một danh xưng (tên) đặt cho những Pháp thiện hoặc bất thiện hữu lậu. Níp Bàn là thoát khỏi ‘những ‘tôn

chứa' đó, việc 'tồn chứa' ở đây lại là một từ khác để chỉ 'việc tích lũy', được gọi là 'tích diệt'[\[47\]](#). 'Đẫn đến tích diệt' có nghĩa là 'hướng đến tích diệt làm đối tượng cho mình'. 'Đây là một danh xưng (tên) dành để gọi Thánh Đạo. 'Đẫn đến việc tích lũy' chính là những 'hiện trạng đang lo sắp xếp (việc sanh và tử) một cách rạch ròi cái vòng định mệnh đó, giống như người thợ nề đang sắp xếp những viên gạch, theo lớp lang cẩn thận thành bức tường'. 'Đẫn đến tích diệt' chính là các pháp phá bỏ chính cái vòng định mệnh đó, giống như một người cứ liên tục gỡ bỏ đi những viên gạch người thợ xây đã sắp xếp thành bức tường. Thuật ngữ thứ ba này có thể dùng để bác bỏ cả hai thuật ngữ đã nói đến ở trên.

Trong Mẫu đề tam liên quan đến 'hữu học', cụm từ này có nghĩa là 'việc diễn ra giữa tam học'. Các pháp liên đới này cũng có tên là 'hữu học', bởi vì chúng đều nằm trong bảy bậc hữu học, và vì tự bản chất cả ba đã tạo thành chủ đề nghiên cứu, bởi lẽ qui trình nghiên cứu đó chưa được hoàn tất. Từ chỗ không có được một cuộc nghiên cứu nào cao hơn, một số hiện trạng được gọi là 'vô học'. Hoặc các pháp tu tiến trong việc nghiên cứu kỹ lưỡng được gọi theo danh xưng này, đồng nghĩa với những điều tạo ra Thánh Quả A-la-hán[\[48\]](#) (Arahantship). Cụm từ thứ ba được sử dụng bằng cách loại bỏ cả hai.

Trong Mẫu đề tam nói về 'hy thiếu', từ 'hy thiếu' được áp dụng cho một khối lượng nhỏ, như trong 'một khối nhỏ hoặc một ít phân bố'[\[49\]](#) v.v..., do bởi hiện trạng kết thúc tất cả các vòng định mệnh. Các pháp, do bởi chỉ có sức mạnh nhỏ nhoi riêng như các cảnh như vậy, được gọi là 'hy thiếu', một danh xưng dành cho những gì có liên quan đến cõi dục giới. 'Đáo đại' có nghĩa là 'đã đạt được điều vĩ đại', từ khả năng 'diệt' được những điều Phiền não, xuất phát từ những thành quả phong phú, trong quá trình thời gian; hoặc có nghĩa là 'đã đạt được nhờ những con người vĩ đại', nghĩa là những người có lòng cao thượng, có năng lực, cùng với xung lực và hiểu biết cao độ.

[\[45\]](#) các pháp như khát ái v.v..., tạo nên một giới hạn, được gọi là 'Hữu lượng (finite)' 'Vô lượng' có nghĩa là 'không có thứ giới hạn đó nơi những đối tượng căn hoặc tương ưng', hoặc có nghĩa là 'trái ngược với giới hạn'. Trong Mẫu đề tam nói về 'những đối tượng căn có giới hạn', cách diễn tả này có nghĩa là 'các pháp có cảnh hy thiếu'. Tương tự như vậy trong hai thuật ngữ còn lại.

Trong Mẫu đề tam nói về 'ty hạ, từ này có nghĩa là 'hèn hạ, đê tiện' và được áp dụng cho các pháp bất thiện; 'Trung bình' có nghĩa là các pháp 'tồn tại giữa mức thấp và mức cao', và được áp dụng cho Các pháp còn lại của ba cõi. 'Tinh lương' có nghĩa là 'xuất sắc và vô giới hạn' và được áp dụng cho các pháp siêu thế.

Trong Mẫu đề tam nói về 'tà', từ này ý muốn nói về 'bản chất tà', một phần do không thực hiện được những kỳ vọng ước mơ, như thể 'chúng sẽ chẳng đem lại lợi lộc và hạnh phúc gì cho tôi cả' mặt khác do tính cách trái nghịch lại với vẻ đẹp v.v... do những mặt trái của chúng. Một khi gây ra những hậu quả mang tính chất tà, một số hiện trạng được gọi là 'cố định', vì những (hiện trạng) đó tất yếu gây ra những hậu quả khó tránh khỏi ngay lập tức sau khi tan rã các uẩn[\[50\]](#) Do đó, 'bản chất tà và cố định' có nghĩa là 'tà (về bản chất) và cố định (trong việc tạo ra những hậu quả)'. Trái ngược với điều nói đến ở trên, 'chánh' có nghĩa là 'có bản chất chân chính'. 'Chân chánh và cố định có nghĩa là 'chân chánh và cố định trong việc tạo ra thành quả ngay tức khắc sau đó. 'Phi cố định' có nghĩa là 'không cố định theo cả hai cách thức'.

Trong Mẫu đề tam nói về 'Đạo là cảnh', 'Đạo' có nghĩa là 'điều dẫn đến, nghĩa là tìm kiếm Niết Bàn, hoặc dẫn đến Niết Bàn bằng cách diệt bỏ những điều thói nát hư hỏng (Phiền não)'. 'Đạo là cảnh' là 'Các pháp lấy Chánh Đạo làm đối tượng. 'Các pháp do Đạo chi phối' nghĩa là (a) 'lấy Bát Chánh Đạo gấp làm nhân duyên đặc biệt, trong duyên hệ đối với những nhân duyên. hoặc (b) 'Những nhân tương ưng, hoặc xảy ra nơi Đạo'. Do vậy cách diễn giải đó có nghĩa là 'có nhân duyên tương ưng là Đạo' vì chính chánh kiến ngay tức khắc đã trở thành Đạo và nhân. 'Đạo là trường' có nghĩa là 'ưu thế nơi Đạo xuất phát từ thế áp đảo đối tượng chi phối (dominated)'.

Trong Mẫu đề tam nói về việc 'Hiện sanh' từ này có nghĩa là nổi lên hoặc xuất hiện, nghĩa là đạt được (một hiện trạng) nào đó, từ lúc phát sinh cho đến lúc bị diệt. 'Vị sanh' có nghĩa là chưa xuất hiện. 'chuẩn sanh' ám chỉ Giáo pháp chắc chắn sẽ xuất hiện với tư cách là một phần nhân duyên hoàn chỉnh.

Trong Mẫu đề tam nói về ‘Quá khứ’, từ này có nghĩa là đã trải qua vượt ra ngoài (a) chính bản chất riêng của mình, hoặc (b) Các pháp nhất thời nổi lên ngay lúc mới xuất hiện. ‘Tương lai’ có nghĩa là ‘chưa đạt được hai điều kiện đó’. ‘Hiện tại’ có nghĩa là ‘xuất hiện tùy thuộc vào nguyên nhân này hay nguyên nhân khác’.

Trong Mẫu đề tam ngay sau đó nói về ‘có cảnh quá khứ’ có nghĩa là ‘có một đối tượng đã qua’. Và cũng tương tự như vậy đối với hai thuật ngữ còn lại (tức là hiện tại và tương lai).

[46] Trong Mẫu đề tam nói về ‘Nội phần’, từ này ám chỉ Giáo pháp xảy ra sau khi đã tạo ra được một địa vị cho bản thân mình, như thể ta ngầm hiểu ‘chúng ta sẽ cân nhắc hoặc coi như những điều đó đã tồn tại theo đúng nghĩa của nó. để đồng nhất với chính bản thân chúng ta’. Từ ‘nội phần’ (*ajjhatta*) có bốn nội dung cụ thể như sau: mang tính cá nhân về mọi mặt, ám chỉ (bản ngã) riêng, (ám chỉ) là cá nhân riêng rẽ, cá biệt trong cùng một lãnh vực.

Trong những câu như, ‘Hỡi Ananda tôn giả, hãy lưu ý tập trung chú ý đến vị Tỳ-khuru cá biệt đó, cụ thể là chỉ nên lưu ý đến tư cách ‘cá biệt’ (*ajjhatta*) của vị đó đã được tu luyện[51] trước đó mà thôi; ‘Nổi sung sướng vô ngân từ nội tâm (*ajjhatarato*)[52] và dồn hết tâm trí vào (điều gì đó), từ *ajjhatta* lại có nghĩa là ‘nội phần’ trong mọi lãnh vực’. Trong những đoạn như: ‘Ngài sống trong sự trầm ngâm suy tư về Các pháp, ngay cả những gì hiện trạng đem lại sáng khoái với tư cách cá biệt (*ajjhatta*)[53], *ajjhatta* có nghĩa là ‘chủ cách’. Trong những đoạn như: ‘Sáu xứ[54] nội phần’, từ *ajjhatta* có nghĩa là ‘nội phần’. Trong những đoạn như: ‘Hỡi Ananda tôn giả, đây là cuộc đời đã được Như Lai hoàn tất được, nghĩa là bất chấp tất cả những dấu hiệu và biểu tượng gây kích thích, ngài đã đạt đến được tịch diệt (Void) *ajjhatta* và ngài đã kiên định về mặt ấy, *ajjhatta* ở đây lại có nghĩa là ‘nội phần’ theo ý nghĩa là ‘sức mạnh thống lãnh.’ Thành tích Chánh Quả chính là tên đặt cho việc thống lãnh nơi chư Phật, nhưng ở đây, bao hàm cả ý nghĩa ‘nội phần trong đó. Do đó, Các pháp nào đang xảy ra nơi chính cách liên tục tồn tại của chính ta, và có liên quan đến mỗi cá nhân nên được hiểu như là ‘nội phần’[55] vậy.

Nhưng các pháp nào nằm ngoài tính cách nội phần đó, mặc dù có gắn liền với những khả năng kiểm chế hay không, đều chỉ mang tính cách ‘ngoại phần’ mà thôi. Thuật ngữ thứ ba được đề cập đến nhờ vào cả hai yếu tố trên.

Mẫu đề tam tiếp ngay sau đó ám chỉ các pháp đang xảy ra trong hành vi can dự vào ba loại hiện trạng (nghĩa là: cá biệt, ngoại vi, ngoại vi cá biệt) với tư cách là những đối tượng.

Trong Mẫu đề tam nói về ‘Hữu kiến’, các pháp nào nổi lên nơi tầm nhìn của ta, nghĩa là mang đặc tính rõ rệt, thì được gọi là ‘Hữu kiến’. các pháp nổi lên đối lập với điều này được gọi là ‘tác động’ thì được gọi là ‘đối chiếu’ (*patihanna*)[56]. Một số pháp được gọi là ‘hữu kiến hữu đối chiếu’. Các pháp nào mà mắt không nhìn thấy được gọi là ‘Vô kiến’. Một số pháp là vô kiến hữu đối chiếu như đã mô tả ở trên. Thuật ngữ thứ ba được sử dụng để loại bỏ cả hai ý trên.

Đến đây việc chú giải từng chữ một về các thuật ngữ trong Mẫu đề về những Mẫu đề tam xin được kết thúc tại đây.

-ooOoo-

Chương II

MẪU ĐỀ NHỊ

Trong Mẫu đề, đề cập về những Mẫu đề nhị, chúng ta sẽ bình luận về những từ không nằm trong các Mẫu đề tam đã bình luận đến ở trên.

Trước hết, trong Nhóm-Nhân (Condition Group)[57], *Pháp Nhân* (*hetu Dhammā*) là các pháp được gọi là những nguyên nhân (đặc biệt) theo nghĩa các căn nguyên duyên khởi (roots). [47] Thuật ngữ ‘phi nhân’ được sử dụng để loại bỏ các nguyên nhân trên. ‘Hữu nhân’ có nghĩa là ‘xảy ra cùng với những căn nguyên duyên khởi bằng cách tương ứng’. ‘Phi nhân’ có nghĩa là ‘không có những căn nguyên khởi xảy ra cùng một cách tương tự như vậy. Những pháp tương ứng với các căn nguyên bằng cách có chung một nguồn gốc v.v... được coi là có ‘tương ứng với những nguyên nhân’ các pháp

tách biệt khỏi các căn nguyên đó được gọi là ‘bất tương ưng với những căn nguyên đó. Mặc dù không có sự khác biệt về mặt ý nghĩa giữa hai loại Mẫu đề nhị (nghĩa là ‘Hữu nhân và ‘tương ưng với những nguyên nhân), từ đó, chúng đã được xác định rõ một phần nào, bằng cách tô điểm cho đẹp thêm bằng những Pháp, và một phần bằng cách đáp ứng nhu cầu cho các vị đã đạt đến giác ngộ. Tiếp theo sau Mẫu đề nhị vừa đề cập đến bằng cách phối hợp với Mẫu đề nhị thứ nhất, thứ hai và thứ ba. Ba Mẫu đề nhị khác nữa cũng được đọc lên đúng theo phong cách cần thiết, nhờ những thuật ngữ như ‘nhân’ và ‘phi nhân v.v... Trong trường hợp này, như cụm từ ‘cả những pháp nhân lẫn hữu nhân’ đều xuất hiện trong kinh văn, cũng chính vì thế ‘các pháp nhân và vô nhân’ có thể được tạo thành tương tự như vậy. Hơn nữa, một khi ‘các pháp hữu nhân nhưng phi nhân xuất hiện thì cũng vậy các pháp phi nhân nhưng không có nhân có thể được tạo mới như vậy. Trong việc liên kết (những nguyên nhân duyên khởi và những phi nguyên nhân) với Mẫu đề nhị nói về việc ‘tương ưng với những nguyên nhân duyên khởi.’

Cho dù cách diễn giải, ‘các pháp nào phi nhân mà hữu nhân duyên hoặc vô nhân duyên có thể đáp ứng đủ với một cụm từ đặc biệt được sử dụng như ‘Nhưng quả thật’ khi cụm từ này được dùng trong kinh văn như, ‘Nhưng quả thật các pháp nào phi nhân v.v... Ta nên hiểu rằng ý nghĩa bổ sung lại bao hàm trong việc sử dụng cụm từ này. Bằng cách nào vậy? Không chỉ có các pháp phi nhân (*hetu*) được phân loại thành hữu nhân nhân hoặc nhân, nhưng các pháp khác cũng được phân loại như vậy. Không chỉ có vậy, chẳng phải chỉ có loại nguyên nhân trước đó mới được phân loại như vậy, mà cả những nguyên nhân khác cũng có thể phân loại theo cách đó. Ý muốn nói ở đây là: chỉ có các pháp nào phi nhân khởi mới được coi là hữu nhân hay vô nhân, mà ngay cả các pháp nhân nữa. Lại nữa, chính vì những nguyên nhân trước đó được phân loại theo các pháp có thể phân loại thành hữu nhân hoặc vô nhân, nên chúng có thể được phân loại bằng cách ‘tương ưng nhân, và ‘nhân.. Đó là ý nghĩa đặc biệt.

Trong Mẫu đề nhị nói về giáo pháp tiểu đĩnh (Lesser Intermediate) diễn ra trong mối tương quan hệ với đầy đủ duyên hệ hoàn chỉnh riêng biệt, thì được gọi là ‘hữu duyên’. các pháp nào không có bất cứ duyên hệ nào vào thời điểm hình thành hoặc thời gian tồn tại thì được gọi là ‘tuyệt đối’ (hay ‘vô duyên). ‘Hữu vi’ [58] nghĩa là được thực hiện do sự trùng lặp với nhau trong các tương quan nhân quả. ‘Vô vi’ có nghĩa là không được thực hiện hoặc không có tương quan.

Các pháp (hoặc bộ phận) nào có những thuộc tính Sắc trong một hiện trạng không thể phân lý được, thì được gọi là ‘Sắc’ [59]. Các pháp nào không có những thuộc tính phẩm chất Sắc, thì được gọi là ‘phi Sắc’. Hoặc, các pháp nào có đặc tính Sắc mang đặc điểm luôn biến đổi về mặt thể lý, thì được gọi là ‘Sắc’. Các pháp nào không thay đổi, thì được gọi là ‘phi Sắc’.

Trong cách diễn đạt ‘các pháp hiệp thế’, ‘vòng luân hồi (round of rebirth) được gọi là ‘thế gian’ (*loka*), do đặc tính phân huỷ và mỏng dòn của nó (*lujjana*, v.v...) Các pháp nào liên kết với cõi trần thế này được gọi là các “pháp hiệp thế” [60]. [48] Để vượt ra ngoài hiện trạng ‘phàm tục’, nhất thiết phải là phi phàm tục (tức là không thuộc cõi đời này), nghĩa đen là nằm ‘ngoài tầm quan sát.’ Các pháp đã vượt ra khỏi cõi ‘phàm tục,’ không còn tồn tại trong đó nữa, lại được gọi là cõi ‘siêu thế’ (nghĩa đen là cõi ưu việt’ [61])

Đặc tính ‘nhận biết được hoặc bất kỳ ai cũng nhận ra’ nghĩa là có thể nhận thức được v.v... bằng bất kỳ cách nào do nhận thức hay nhãn thức... Phần ngược lại tiếp theo đó và hoàn tất nhị đề.

Trong Nhóm Lậu hoặc (Intoxicant-group), ‘Lậu hoặc là ‘những thứ tuôn trào ra’ [62], nghĩa là tuôn trào và xuất hiện từ các căn và tâm. Hoặc, ta có thể định nghĩa những Phiền não như là những sự kiện, giống như các pháp ‘tuôn trào ra.’ Có nghĩa là chúng xuất hiện bằng cách giữ cho các pháp [63] này luôn được tồn tại trong giới hạn thế gian. Thật ra, tiếp đầu ngữ *ā* trong từ *āsava* (Lậu hoặc) được sử dụng theo nghĩa ‘luôn tồn tại trong Lậu hoặc). Hoặc, giống như nước ép của những trái cây *madira* [64] v.v... trở thành những chất say bằng cách lên men trong một thời gian, chính vì thế những pháp nào giống như những chất say này được gọi lậu hoặc ‘*āsava*’. Người ta quen gọi những loại rượu vang *madira* được ủ men trong một thời gian v.v... là những chất say. Nếu nhờ quá trình lên men trong một thời gian dài, nên chúng được gọi là những chất say, thì các pháp tâm này cũng xứng với danh xưng đó. Bởi vì trong Kinh tạng có câu: ‘Này chư Tỳ-khưu, chẳng có điểm vô minh tội bực nào lại rõ ràng cả, chính vì thế, người ta có thể nói “đã có thời chẳng còn vô minh”’. Hoặc ‘những Phiền não là các pháp đưa đến kết quả hoặc gây ra đau khổ nơi đại dương tái sanh (ocean of births) trong một thời gian. Các pháp nào khác với các pháp này là phi lậu. Các pháp ‘cảnh lậu’ là các pháp

xảy ra cùng một lúc với những lậu hoặc nảy sinh, với chính bản thân chúng (các pháp cùng cảnh lậu) làm đối tượng[65]. Các pháp nào không có những lậu hoặc (làm chủ thể), đều là phi cảnh lậu. Chúng ta nên hiểu phần còn lại như đã được giải thích trong Nhân Duyên (Conditon-group) nhưng với điểm khác biệt này là: Trong nhóm đó, ta có kệ hai câu cuối cùng ‘Nhưng quả thật các pháp nào phi nhân (root-condition), thì đều có hữu nhân hoặc vô nhân’ bằng cách đặt thuật ngữ thứ hai của Mẫu đề nhị đầu tiên vào phần mở đầu; nhưng ở đây trong nhóm này, không có Mẫu đề nhị cuối cùng nào như ‘Bây giờ, các pháp phi lậu có hoặc không có những lậu hoặc’ được trình bày một cách rõ ràng. Mặc dù không được diễn tả ra như vậy, nhưng Mẫu đề nhị này và những sự phân biệt khác đều sẽ được hiểu như đã được đề cập đến trước đây.

Trong nhóm-Kiết sử (Fetter-group), các pháp cột chặt hay trói buộc nơi vòng luân hồi tái sinh (rounds of births) liên tiếp người nào tồn tại trong hiện trạng đó được gọi bị ‘kiết sử’ bị ‘triền’. Các pháp khác với các pháp này được gọi là ‘phi kiết sử’. Các pháp đã trở thành đối tượng giác quan, giúp những kiết sử kiềm chế này phát triển bằng cách liên kết với điều đó thì được gọi là ‘cảnh kiết sử’[66]. Đây là tên dành cho những đối tượng có những kiết sử kiềm chế. Các pháp nào không phải là đối tượng giác quan, được gọi là ‘phi cảnh kiết sử’. [49] Chúng ta nên hiểu phần còn lại giống như cách thức như trong nhóm Nhân (Conditon-group).

Trong nhóm-phược (Knot-group), Các pháp nào nối kết hoặc ràng buộc trong vòng luân hồi tái sinh liên tiếp nơi kẻ nào tồn tại trong đó bằng cách sinh và diệt, được gọi là ‘phược’. Các pháp khác được kể là hiện trạng ‘phi phược’. Các pháp vướng mắc hoặc bị trói buộc bằng những ràng buộc do trở thành đối tượng, thì được gọi là ‘cảnh phược’. Phần còn lại nên được hiểu theo cùng một cách thức như trong nhóm-Nhân (Conditon-group). Cùng một cách am hiểu thông qua những quan hệ mật thiết cần được theo dõi đối với điều chưa được nói ra nơi các cặp khác.

Trong nhóm-Bộc Lưu (Flood-group)[67] Các pháp nào khiến ta phải lặn hụp hoặc bị nhận chìm xuống trong chính cái vòng luân hồi tái sinh liên tiếp nhiều lần, thì được gọi là ‘những bộc lưu’. Các pháp nào có khả năng trở thành giống như những đối tượng bị những bộc lưu này tràn ngập gọi là bị ‘cảnh bộc lưu’. Chỉ[68] nên coi Giáo pháp nào là đối tượng của bộc lưu mà thôi.

Trong nhóm-phôi (Yoke-group), Các pháp nào gông ách cột cổ con người trong vòng luân hồi tái sinh liên tiếp được gọi là ‘phôi.’ Chúng ta nên hiểu khả năng ‘cảnh phôi’ theo cùng một cách thức như đã nói ở trên.

Trong nhóm-Cái (Hindrance-group), Các pháp nào cản trở trí tuệ con người được gọi là ‘các pháp cái’. Chúng ta nên hiểu khả năng ‘cảnh cái’ theo cùng một cách thức như đã nói ở trên..

Trong nhóm-Khinh thị (Reversion-group)[69], Các pháp nào vượt khỏi ngưỡng cửa vô thường v.v... là hiện trạng đích thực nơi vạn vật. bằng cách thừa nhận vạn vật đều là vô thường v.v... và luận giải chúng một cách ngược lại, ta gọi đó là ‘khinh thị’. Những gì là đối tượng giác quan được luận giải một cách khinh thị như vậy được gọi là ‘cảnh khinh thị’.

Trong những kệ thuộc loại Đại Đỉnh (Greater Intermediate), Các pháp nào được gọi là “hữu cảnh”[70] ngay từ lúc xuất hiện chung với những đối tượng khác, vì Các pháp này không thể tồn tại mà không có đối tượng đi kèm. Các pháp nào không có đối tượng thì được gọi là ‘vô cảnh. ‘Tâm’(citta) được coi như là một chủ thể như vậy, ngay từ trong tư tưởng về đối tượng đó, hoặc giả tư tưởng đã được đa dạng hoá (citta, citra). Các pháp nào liên kết với tâm một cách bền vững (không tách rời được) được gọi là có ‘sở hữu tâm’. Các pháp nào hòa lẫn với tâm ngay từ giai đoạn phôi thai, được gọi là ‘tương ưng với tâm[71]’. Các pháp nào hoàn toàn hòa lẫn với tâm ngay từ giai đoạn mới xuất hiện (sinh) cho đến lúc kết thúc (diệt) được gọi là ‘hoà với tâm’ Các pháp nào không hoàn toàn hòa trộn trong tâm, được gọi là ‘không hòa với tâm’.

Một số hiện trạng qua đó một vài vật nổi lên được gọi là ‘nguồn gốc’. Các pháp có tâm là ‘nguồn gốc’ được gọi là những vật được ‘tâm sở cảnh[72]’ mà ra.

Các pháp nào diễn ra đồng thời với nhau được gọi là ‘đồng hiện hữu’. Các pháp nào diễn ra đồng thời với tâm, thì được gọi là đồng hiện hữu với tâm’.

Các pháp nào luôn đi kèm với Các pháp khác, được gọi là ‘những tiếp nối không thể tránh khỏi’. Đi kèm với gì vậy? Thừa với tâm. Các pháp đó được gọi là ‘tùy chuyển với’ tâm’

Các pháp nào hoàn toàn hòa trộn với tâm và xuất phát từ tâm mà ra, được gọi là ‘hóa sở sanh với tâm’.

[50] Các pháp nào hoàn toàn hòa trộn với tâm, từ tâm mà ra và phát sinh cùng với tâm, lại được gọi là ‘hóa sở sanh đồng hiện hữu với tâm trong hóa sở sanh đồng hiện hữu với tâm. Các pháp nào hoàn toàn hòa trộn với, cùng xuất phát và luôn đi kèm theo với tâm, được gọi là ‘hóa sở sanh tùy chuyển với tâm’ mà ra.

Toàn bộ những thuật ngữ còn lại nên được hiểu ngược lại với những thuật ngữ đã được giải thích ở trên.

Đối với những điều đã đề cập đến trong Mẫu đề tam về ‘nội’, liên quan đến sáu căn, chỉ có những giác quan ‘chủ quan’ này được gọi là ‘nội phần’. Các pháp nào ở bên ngoài Các pháp này được gọi là ‘ngoại phần’.

(Các pháp hoặc những đặc tính Sắc nào) gắn kết với Bốn đại hiện[73], nhưng không gắn chặt vào những thành tố đi với tư cách là những Đại hiện, thì được gọi là ‘y sinh’. [Các pháp] nào không chỉ gắn chặt với, mà còn bị gắn chặt[74], thì được gọi là ‘phi y sinh’.

Trong nhóm-Thủ (Grasping-group), Các pháp nào gắn chặt với (những đối tượng giác quan) theo nghĩa nắm thật chắc, thì được gọi là ‘Thủ’. Các pháp nào khác với chúng, thì được gọi là ‘không tham lam.’

Trong nhóm-Phiền não (Corruption-group) chúng ta nên hiểu ý nghĩa của từ này theo cùng một cách thức giống như trong Mẫu đề tam nói về ‘hư hỏng thối nát’.

Trong các Mẫu đề nhị Thế giới[75], Các pháp nào hầu như thường xuyên tồn tại nơi giác quan, thì được gọi là *dục giới* (*Kamavacara*). Nói chung Các pháp nào thường xuyên đụng chạm với Sắc, thì được gọi là *sắc giới* (*Rūpāvacara*) [76]. Các pháp nào mang tính cách vô hình, thì được gọi là *cảnh vô sắc giới* (*ārūpāvacara*). Đây chỉ là một khía cạnh trừu tượng thuộc các Mẫu đề nhị Cuối Cùng. Mẫu đề chi tiết sẽ xuất hiện sau này. Các pháp nào bị giới hạn hoặc bao hàm nơi vòng Luân Hồi Sinh Tử thuộc bộ ba cảnh giới hiện hữu, được gọi là ‘hệ thuộc’(included). Các pháp nào không bị giới hạn như vậy, thì được gọi là ‘phi hệ thuộc’(Uincluded). Các pháp nào, đang cất khỏi các căn nguyên Bánh Xe Luân hồi sinh tử (round of repeated births) liên tục và biến Niết Bàn thành đối tượng, thì thoát khỏi các vòng luân hồi sinh tử đó được gọi là ‘dẫn (thoát) ra ngoài’. Các pháp nào không vượt ra khỏi theo cách thức này, thì được gọi là ‘phi dẫn xuất’. Có điều chắc chắn là sẽ mang lại kết quả ngay tức khắc sau khi chết, hay sau chính việc hiện tượng được đó xuất hiện, các hiện tượng như vậy được gọi là ‘cố định’ [77]. Các pháp nào không chắc chắn xảy ra theo cách tương tự như vậy, thì được gọi là ‘phi cố định’.

Các pháp nào vượt xa Các pháp khác, được gọi là ‘cao thượng’. Các pháp nào nổi lên cùng với ‘Các pháp cao thượng’, có khả năng vượt xa Các pháp đó, thì được gọi là ‘hữu thượng’. Các pháp nào không được như vậy được gọi là ‘vô thượng’.

Các pháp nào gây cho các chúng sanh phải than vãn khóc lóc, được gọi là ‘tác hại’ [78]. trong đó tham dục chế ngự hoàn toàn các hữu thể này, và như vậy khiến cho chúng phải than vãn khóc lóc bằng nhiều cách khác nhau. ‘Tác hại’ là tên để gọi tham dục như vậy v.v... Các pháp nào nổi lên cùng với những điều tác hại đó (như là nguyên nhân đau khổ) nhờ liên kết và cùng xác minh chung nơi cùng một đương sự thì được gọi là ‘hữu tranh’. Các pháp nào không có những nguyên nhân tác hại như vậy, thì được gọi là ‘vô tranh’.

-ooOoo-

Chương III

NHỮNG BỘ KINH (SUTTAS)

Trong các Mẫu đề nhị rút ra từ Kinh tạng, nhờ tính kết hợp, các pháp nào gắn liền với trí tuệ, được gọi là ‘phân minh’, cũng do bởi các hiện tượng đó nổi lên là thành phần hay một phần từ nơi trí tuệ mà thôi. Về điểm này có tới 8 loại minh, nghĩa là Tuệ giác Thiền định, Khả năng Thần thông nơi ý chí. Còn sáu loại thắng trí, đều thuộc tính minh. [51] Hiểu theo nghĩa này, chỉ có một trong tám nhân tố là trí tuệ mà thôi, và điều còn lại chỉ là các phân tử thuộc trí tuệ đó mà thôi. Vì vậy, chúng ta nên hiểu trí tuệ và những phân tử liên kết với nó như là các pháp ‘thuộc phân minh’. Nhưng ở đây, chỉ muốn ám chỉ các pháp nào liên kết với trí tuệ mà thôi.

Nhờ mối liên kết đó, các pháp nào ‘thuộc phân vô minh’, được gọi là ‘thuộc phân vô minh’; cũng do bởi các pháp này nổi lên như là những phân tử và thành phần của vô minh. Trong trường hợp đó, có bốn loại vô minh: sự u mê tri giác che mắt khổ đế, khổ tập đế, khổ diệt đế, và cách thức Đạo dẫn tới khổ diệt đế như thế nào.

Theo phương pháp đầu tiên, ‘thuộc phân vô minh’ cũng bao gồm cả các pháp nào liên kết với bốn loại vô minh này. Bất kỳ hiện trạng nào trong số đó cũng đều là vô minh cả, các pháp khác được coi như ‘thuộc phân vô minh’. Do đó, chúng ta nên hiểu rằng vô minh và các pháp liên kết với chúng là ‘thuộc phân vô minh. Nhưng ở đây trong Mẫu đề nhị, chỉ muốn đề cập đến các pháp có liên quan mà thôi.

Lại nữa, Giáo pháp nào không khả năng chế ngự, không thể hủy diệt, cảnh tối tăm do Phiền não gây ra, giống như những ánh chớp lóe sáng lên, thì được gọi là ‘như-điên chớp’. Các pháp nào xuất phát từ khả năng phá huỷ được cảnh tối tăm Phiền não, thì giống như tiếng sét, được gọi là ‘như sấm sét’.

Giáo pháp tạo thành cảnh điên rồ, thì được gọi là ‘ngu’. Chúng được gọi một bóng bảy như vậy theo danh xưng thông thường là ‘ngu nhân’, dành cho những kẻ nào ở trong tình trạng như vậy. Nếu trong hiện trạng trí tuệ, thì được gọi là các pháp ‘trí tuệ’, Chúng được gọi một bóng bảy với tên gọi là ‘hiền trí’, dành cho những kẻ nào mang tính khí này. như vậy hiện trạng ‘ngu nhân’ là do những hành vi điên rồ mà ra, còn hiện trạng ‘hiền trí’ lại xuất phát từ hành vi trí tuệ mà ra vậy.

‘Hắc’ mang ý nghĩa là sự ‘u mê tối tăm’, nghĩa là có khả năng biến tâm thành u mê tối tăm. ‘Bạch’ nghĩa là có khả năng gây tạo cho tâm trở nên trong sáng mỹ miều’. Hoặc, do bởi nguyên nhân tạo tái sanh nơi cảnh khổ, nên các pháp đó được gọi là ‘hắc’; và do nguyên nhân tái sanh trong cảnh hạnh phúc nên các pháp đó được gọi là ‘Bạch’.

Các pháp nào [nói theo kiểu bóng bảy] bị thiêu rụi cả ở cõi đời này lẫn cõi đời sau, được gọi là ‘pháp viêm’. Các pháp nào không bị thiêu rụi như vậy, thì được gọi là ‘phi viêm’.

Ba Mẫu đề tam bắt đầu bằng Mẫu đề nhị ‘định danh’ là Mẫu đề nhị chẳng có bất kỳ ý nghĩa khác biệt nào cả. (hay hoàn toàn đồng nghĩa), có khác chẳng là đối với những từ căn bản mà thôi. những cách diễn tả như ‘tạo may mắn, và ‘đem lại sung túc[79]’ v.v... đều được gọi là ‘định danh’.

Các ‘ngôn ngữ’ phát xuất từ các từ được diễn tả cùng với ý do trong bản định nghĩa các từ như trong ví dụ sau ‘Nây chư Tỳ-khuru, Các Hành (*sankhārās*) là các pháp gồm cái gọi là phức tạp’[80]. Ý nghĩa xuất phát các từ này được gọi là ngôn ngữ ‘*niruttipathā*’.

Các pháp nào mang ý nghĩa (một và cùng một ý tưởng duy nhất) bằng nhiều cách thức khác nhau, ví dụ như tâm *takha*, tứ *vitakha*, tư duy *sankappa*[81], thì được gọi là ‘chế định’. Ý nghĩa của những thành ngữ được gọi là các thứ chế định *paññattipathā*. [52] Trong số ba Mẫu đề nhị này, được gộp lại thành một Mẫu đề nhị (không có ý nghĩa khác biệt so với mẫu đề nhị kia), chúng ta nên hiểu đồng mục tiêu được đề cập đến mẫu đề nhị kia như đã được nói đến trong Nhân (Condition-group) đã trình bày ở trên (Tr. 62).

Trong nhóm Danh và Sắc, thuật ngữ ‘Danh’ (*nāma*) được áp dụng trong các thuộc tính Danh, bởi một khi ‘những tên gọi’ này dành cho chúng đã được ấn định, hoặc do bởi chúng hướng về (*namanti*) các đối tượng, hoặc do bởi với tư cách là các đối tượng, chúng hướng tâm về chính bản thân chúng. ‘Sắc’ thay đổi liên tục hiện trạng hoặc nguyên nhân[82]. Ở đây, ta nên hiểu đây là một đặc tính trừu tượng; bản liệt kê chi tiết sẽ xuất hiện trong chương Tóm Tắt.

Vô minh về khổ đế v.v... được gọi là ‘vô minh’. Ước muốn (tồn tại) sống, được gọi là ‘hữu ái[83]’.

Những ‘hữu kiến’ hay ‘thường kiến,’ ‘phi hữu kiến’ và ‘đoạn kiến’ đều liên quan tương ứng đến các hiện trạng sự sống được đổi mới, sự sống vĩnh hằng, sự tiêu hủy và diệt của sự sống.

Diễn tiến- các lý thuyết thường kiến, thuyết đoạn kiến, thuyết vô biên kiến và hữu biên kiến đều ám chỉ tương ứng đến sự kiện sự sống được đổi mới, sự sống đời đời, sự tiêu hủy và hủy diệt sự sống liên quan đến Linh Hồn và thế giới vĩnh cửu, cõi tiêu hủy, vô tận và hữu hạn.

Quan điểm liên quan đến khởi điểm cơ bản (nơi sự vật) được gọi là ‘hữu tiền kiến’. Quan điểm liên quan đến điểm kết thúc cơ bản cũng được gọi tương tự như vậy.

‘Vô tâm’ là hiện trạng nơi một người không mắc cỡ khi thực hiện điều đáng mắc cỡ; các hiện tượng vô liêm sỉ này được hiểu đến từng chi tiết. ‘vô quý’ là hiện trạng của một người không sợ điều đáng sợ; đây là tính khinh suất rõ ràng đến từng chi tiết. tâm và quý là hiện trạng trái ngược lại.

Đối với tính ‘cáu kỉnh bẳn gắt’ v.v... một người có quan điểm xung khắc, thích chống đối, không có lòng tin và nói những lời mất vui, người đó được coi như là không thân thiện. Cử chỉ của người như vậy được gọi là ‘khó dạy’; hiện trạng của người như vậy được gọi là tính ‘khó dạy’.

Kẻ nào có những người bạn xấu, như những kẻ thiếu niềm tin, được gọi là ‘tương quan với bạn bè xấu’. Chúng ta nên hiểu tính ‘dễ dạy’ và ‘có tương quan bạn bè tốt’ là những điều trái nghĩa lại.

Những ‘tội’ lại có tới năm bảy loại tội khác nhau. Tính ‘thiện xảo về tội’ được công bố và trong cách phục hồi hậu quả những tội này (ám chỉ đến những điều luật ghi trong Tam tạng Pāli).

‘thiện xảo về nhập định’ là tên ám chỉ nhận thức được những giai đoạn nơi các pháp tham thiền nhập định[84]. [53]Tương tự như vậy là ‘thiện xảo về xuất định’ đạt được chỉ mang tính phân loại mà thôi.

‘Thiện xảo về giới’,... ‘về tác’, ... ‘xứ’ ... ‘về y tương sinh’ ... ‘về vị trí’ ám chỉ 18 giới, quan sát tương tự, đến các căn và các đối tượng giác quan nữa; mười hai nhân tố trong (công thức về) nguyên nhân duyên khởi và đến điều tồn tại hay phi hiện hữu yếu tố cơ hội hay nhân duyên của một biến cố. Một nguyên nhân được mô tả như là ‘cơ hội, tùy thuộc vào đó kết quả hay thành quả được thiết lập.

‘Chính trực’, ‘hòa nhã’ ám chỉ đến những người có phẩm chất đó. Hiện trạng nhẫn nại nơi một người kiên trì được gọi là ‘kiên nhẫn’; thái độ ‘nghiêm tịnh’ là hiện trạng một người ưa thích thiện pháp (*su-*).

Hiện trạng thân thiện, được biết đến như là lòng tử tế, đem lại hạnh phúc quân bình cho tất cả mọi người, được gọi là ‘thiện ngôn’. Giống như sự hiện diện nơi những người khác không tạo khoảng trống quanh ta, cũng vậy, sự lịch thiệp lan tỏa ra ngoài những điều tinh thần và vật chất .

Hiện trạng được gọi là ‘không phòng hộ môn quyền’ ám chỉ sự thiếu kiểm chế năm khả năng làm chủ (hoặc năm khả năng giác quan), với tâm trí là giác quan thứ sáu. Hiện trạng không nhận ra mức độ chấp nhận và chia sẻ thức ăn đồ uống ‘tiết độ vật thực’. Chúng ta nên hiểu Mẫu đề nhị tiếp theo sau trái nghĩa với mẫu đề được đề cập đến trước đây.

Hiện trạng một người lãng trí, biết đến với việc sao nhãng tâm, được gọi là ‘thất niệm’. ‘Không tỉnh giác’ là hiện trạng không nhận biết một cách đầy đủ (hoặc kỹ lưỡng).

Khả năng quan tâm được gọi là ‘chánh niệm; người nào hiểu biết một cách đầy đủ được gọi là có ‘tỉnh giác’.

‘Giác sát lực là không giao động trước hiện trạng phi trách pháp. Sức mạnh xuất hiện nơi những ai có nghị lực làm phương tiện chính để phát triển bảy nhân tố giác ngộ được gọi là ‘tu tiến lực’

Khoảng khắc yên tĩnh hoặc êm ả đối lại với những ảnh hưởng bên ngoài gọi là ‘chỉ tịnh[85]’. Sự việc giúp nhận ra vạn vật thuộc nhiều lãnh vực khác nhau chỉ là vô thường mà thôi v.v... được gọi lại ‘Quán minh” Tính điềm tĩnh được coi như là đối tượng, và lại tạo ra điềm tĩnh trở lại, để trở thành biểu tượng nhân duyên cho điều vừa nói đến. Tương tự như vậy với từ ‘chiếu cố ấn chứng”[86]. [54]

điều giúp nâng đỡ Giáo pháp liên kết lại với nhau được gọi là ‘chiếu cố’ điều không làm dao động nhiều đối tượng khác nhau được gọi là ‘bất phóng dật.’

Điều thất bại về mặt giới hạnh được coi như là không còn khả năng kiềm chế nổi những tính chất phá hoại, thì được gọi là ‘giới lụy’. Sự thất bại về quan điểm được gọi là ý kiến sai lầm có khả năng phá hoại quan điểm đúng đắn, thì được gọi là ‘kiến lụy’.

Điều hoàn hảo về mặt giới hạnh được gọi là ‘giới mãn túc^[87]’, bởi vì đạo lý nơi một người ưa chuộng những thiện pháp giúp hoàn thiện hoặc thực hiện được những nhân đức tốt. Tuệ giác tạo kết quả trong việc hoàn thiện quan điểm được gọi là đạt đến ‘kiến mã túc.’

Tính trong sạch nơi các giới đức, cụ thể là, giới đức giúp đạt đến được hiện trạng thanh tịnh tuyệt hảo, được gọi là ‘giới tịnh’ Tuệ giác giúp ta đạt đến được tính thanh tịnh đó *nghĩa là* đạt đến Níp-Bàn, được gọi là ‘kiến tịnh’ Qua những câu^[88] nói: (a) ‘Nhưng đây là kiến thanh tịnh, cũng như (b) ‘bất kiến tịnh như thế có sự tinh cần (a) lý thuyết trong sáng giúp ta biết được chính chúng ta đang làm chủ nghiệp chướng của chính mình trong tay v.v...^[89] và (b) Cố gắng có tương quan đến Tuệ giác đó ám chỉ quan điểm thích đáng với nỗ lực đó.

Thuật ngữ ‘Giao động^[90]’ ám chỉ nỗi sợ hãi nổi lên liên quan đến Sinh và Diệt v.v... những nguyên nhân, cụ thể như sanh v.v... tạo ra giao động, được gọi là ‘những cơ hội tạo giao động. nhờ ‘Nỗ lực thiết thực của việc giao động’ nghĩa là nỗ lực tương xứng của người đó. Do ‘không tri túc thiện pháp’ có nghĩa là mong muốn được mãn nguyện trong với thành tích đã đạt được. Do “thoái thất tinh cần” có nghĩa là không lùi bước, không nao núng với nỗ lực chưa đạt đến Đạo nơi bậc A-la-hán.

‘Minh’ (*vijja*) được gọi như vậy là do hiểu biết; việc “giải thoát” được gọi như vậy là do được thoát khỏi mọi điều Phiền não (hư hỏng)

Do biết được ‘trí đoạn tận’ có nghĩa là Tuệ giác đó xuất hiện nơi Thánh Đạo có khả năng huỷ diệt những điều Phiền não. Do ‘Trí vô sanh’ có nghĩa là Tuệ giác về Thánh Quả, xuất hiện vào cuối Thánh Đạo, như là khả năng tạo ra vô duyên khởi nơi những Phiền não do chính đạo này tiêu diệt được.

Đây là bản chú giải từng chữ một các thuật ngữ trong Mẫu đề.

-ooOoo-

PHẦN II

PHÂN TÍCH CÁC THUẬT NGỮ

Chương I

MẪU ĐỀ TAM VỀ THIỆN PHÁP

Giờ đây chúng ta tiến hành giải thích những khác biệt nơi các trạng thái đã gộp lại trong mẫu đề đã nêu lên ở trên, tiếp theo là phân loại các thuật ngữ bắt đầu bằng câu hỏi: Những trạng thái thiện pháp là gì^[91]? (Loại) tư tưởng thiện pháp đầu tiên chúng ta cảm nghiệm trong thế giới giác quan, đã được phô bày ra qua cụm từ sau: ‘Khi một tư tưởng thiện pháp xuất hiện.’ Trước hết, [55] trong phần giải thích, có ba phần chính: xác định các trạng thái đó, tóm tắt, và ‘phần trống rỗng’. Trong đó ta xác định hai phần: phác thảo và chú giải. Phần phác thảo lại phân thành 4 phần: câu hỏi, giải thích các sự kiện, phác thảo các trạng thái và phần đúc kết. Trong đó, phần câu hỏi được đặt ra là, ‘thế nào là các pháp thiện?’ ‘Khi nào giác quan...?’ là phần chú giải về các sự kiện. ‘Có tiếp xúc xuất hiện ... bất phóng dật?’ là phần phác thảo các hiện trạng. ‘Vào cơ hội đó [Các pháp này], hoặc bất kỳ trạng thái Danh pháp nào có thể xuất hiện tùy thuộc vào những gì đã được nói đến một cách chính xác rõ ràng): - Các pháp này thuộc lãnh vực thiện pháp vậy.’ là phần kết luận.

Như vậy theo cách phân loại đầu tiên, có nghĩa là phần câu hỏi: ‘Những Pháp thiện là gì vậy?’ đây là câu hỏi nhằm mục đích giải thích. Nói rộng ra: Có năm loại câu hỏi: để chỉ ra điều gì đó chưa được xem xét trước kia. Để thảo luận về điều đã được nhìn thấy. Để khai thông những nghi ngờ. Để khám phá ý kiến và diễn giải cho rõ. Và đây chính là phần khác biệt, là phương thế chúng khác nhau ra sao:

câu hỏi gì được đặt ra để soi sáng điều gì đó trước đây chưa từng được xem xét? Câu hỏi được đặt ra để nắm được Tuệ giác, để xem xét, cân nhắc, thực hiện, nhận thức và phát hiện ra một vài điểm chưa được am tường rõ ràng, để cân nhắc, xem xét, thực hiện, nhận thức hoặc làm rõ vấn đề. Phần thảo luận về quan điểm, câu hỏi nào được đưa ra? Điểm đã được nghiên cứu, xem xét, cân nhắc, thực hiện, nhận thức và phát hiện. Nhưng câu hỏi được đặt ra để bàn thảo với các vị có trí tuệ thông thái khác. Câu hỏi gì được đề ra để khai thông những nghi ngờ? Khi tiếp cận một người với nỗi e sợ, lưỡng lự, nghi ngờ: ‘Phải chăng điều này điều nọ là như vậy sao? điều này là gì vậy? nó thể hiện ra sao?’ Câu hỏi được đặt ra để loại trừ những nghi ngờ đó. Thế còn câu hỏi nhằm khám phá ý kiến thì sao? Để khám phá ý kiến của các Tỳ-khuru, Đức Thế Tôn đã đặt câu hỏi: ‘Này chư Tỳ-khuru, các người suy tính gì vậy? phải chăng điều các người suy tính là về vấn đề trường cửu hay vô thường sao?’. ‘Thưa ngài, là về vấn đề vô thường ạ.’ ‘Và thế điều vô thường đó gây đau khổ hay sáng khoái?’. ‘Thưa ngài, gây đau khổ ạ.’[56] ‘Và chiêm ngưỡng những trạng thái vô thường và gây đau khổ đó có chính đáng hay không? hay ngược lại những vấn đề như “Của tôi đây, chính tôi đây, và đây là chính bản thân tôi” mới là điều chính đáng?’. ‘Không đâu[92], thưa ngài, những điều ngài vừa nêu thật không chính đáng ạ.’ Đây là câu hỏi để khám phá ý kiến. Câu hỏi nào nhằm mục tiêu diễn giải? Đức Thế Tôn hỏi các vị chư tăng một câu hỏi để diễn giải như sau: ‘Này chư Tỳ-khuru, có Tứ niệm xứ, bốn[93] cách đó là gì vậy?’. Đây là câu hỏi nhằm mục đích diễn giải.

Trong số đó, ba câu hỏi đầu tiên không xuất hiện nơi các Đức Phật. Tại sao vậy? Bởi vì đối với các Ngài chúng ta chẳng biết được, xem xét thấy, cân nhắc được, hoàn tất, nhận thức hoặc thổ lộ ra, cho dù đó là điều hữu vi hay vô vi và không vào thời gian không thích hợp. Do đó, đối với các Đức Phật đó, không có vấn đề gì đã được xem xét lại cần đến khai sáng cả. Và như vậy không cần thiết Đức Thế Tôn, phải thảo luận về những điểm ngài đã chứng ngộ được bằng cách vận dụng Tuệ giác riêng của Ngài với bất kỳ một chư vị Tỳ-khuru hoặc một thầy Bhramin, ngay cả chư thiên, Ma-vương (Mara), hoặc đáng Phạm Thiên nào đó. Do đó, không thể xuất hiện bất kỳ câu hỏi nào nhằm so sánh các quan điểm nơi các vị đó cả. Bởi vì Đức Thế Tôn không hề bị bối rối, ngài đã thoát khỏi mọi điều nghi kỵ, và trong mọi sự, ngài không hề nghi ngại gì hết, chính vì thế, ngài đâu cần đến vấn đề khai thông những mối nghi kỵ nào cả. Nhưng nơi Đức Thế Tôn lại nổi lên hai câu hỏi khác. Và trong đó là câu hỏi: “Các pháp nào thuộc dạng thiện pháp?” ta nên hiểu đây là câu hỏi nhằm mục đích để diễn giảng.

Về điểm này với từ nghi vấn ‘Điều gì’, câu hỏi được đặt ra liên quan đến Giáo pháp cần được diễn giải đến từng chi tiết. Chỉ sử dụng các như – ‘Các hiện trạng (đều là) thiện pháp’ thôi, ta không thể biết được Đức Thế Tôn xử lý các trạng thái này như thế nào, hoặc các hiện trạng này được vận dụng như thế nào. Nhưng khi ngài thốt lên từ ‘Điều gì’, tức khắc câu hỏi liên quan đến các hiện trạng đó được hiển lộ một cách rõ ràng. Chính vì thế tôi cho rằng từ ‘Điều gì’ ám chỉ các trạng thái phải được trình bày chi tiết. Khi nói đến hai từ ‘Các pháp... thiện pháp’, chung với nhau trong câu hỏi, Đức Phật muốn chúng tỏ hiện trạng đang được nghiên cứu, ý nghĩa hai từ đó được giải thích cận kề ở trên.

Nhưng tại sao, khi không nói đến ‘các trạng thái thiện pháp’, như trong Mẫu đề, phải chăng chỉ là thứ tự đã bị đảo lộn chẳng cụ thể: các hiện trạng.....thiện pháp?” Thưa bởi vì sau Bài Pháp, trong Mẫu đề, có phần riêng biệt đề cập đến các hiện trạng, điều này nhằm mục đích chứng tỏ hiện trạng nào chứa đựng những cách khác biệt đó. Trong Bộ Vi-Diệu-Pháp (*Abhidhamma*) hầu như Các pháp đó đã được giải quyết, nhưng đến lượt Các pháp này nên được diễn giải dưới nhiều khía cạnh khác nhau, như khía cạnh ‘thiện pháp’ chẳng hạn v.v... Chính vì vậy ở đây trong khi chỉ có Các pháp được giải quyết lại không phải là Bài Pháp phổ biến, và không chỉ là những hiện trạng chung chung. Vì cách diễn giảng về Các pháp này bằng cách đề cập đến những khía cạnh riêng biệt như vậy sẽ kèm theo với cách diễn giảng đó cách phân chia toàn khối. Cũng như Tuệ giác phân tích cao hơn.

Sau khi đã liệt kê những lớp trạng thái khác nhau (trong Mẫu đề) thành những ‘trạng thái thiện pháp’ v.v... giờ đây ta nên giải thích các trạng thái đó căn cứ vào những khía cạnh đặc biệt. [57] Để chứng minh những hiện trạng đó nhờ những phân tích theo thứ tự các từ đã bị đảo lộn trong cụm từ ‘những Pháp thiện là gì?’ Bởi vì khi đã chứng tỏ rằng các trạng thái có những đặc tính tách biệt như vậy, điều đó trở thành hợp lý và dễ dàng trong hiểu biết để bám theo cách chú giải này với cách chú giải khác trong việc phân tích vấn đề này.

Giờ đây trong câu diễn giải ‘một khi tâm thiện dục giới...’: ở đây, ngài đã chứng tỏ tâm trong một tình huống nhất định. Trước hết, Đáng Mâu Ni xác định được tình huống nhờ hiện trạng tâm; sau đó,

để chứng minh những giai đoạn đặc trưng tâm đó, ngài chứng tỏ cho thấy tâm nổi lên trong một tình huống cho sẵn: ‘một khi tâm thiện dục giới v.v...’. Và tại sao vậy? Thừa bởi vì chính nhờ tâm (hoặc thức) này, được cố định nơi những tình huống khác nhau, Đức Thế Tôn đã thực hiện một công việc khó khăn là soi sáng chúng ta, như đối với những khía cạnh thuộc nội dung tâm đó, trong tình huống do chính tâm đó xác định, những khía cạnh nổi lên chính là sự liên tục, quân thể, chức năng, đối tượng, thống nhất tính trong tâm đó. [94]

Giờ đây đến phần bình luận từng từ thuật ngữ trong đoạn ‘khi’ v.v... ‘Khi’ là từ vị trí bất định. ‘cơ hội’ là thời gian (*samaya*) được biểu thị như là một khoảng khắc bất định đánh dấu bằng từ ‘khi’. Do đó, (qua hai từ này), ta chứng tỏ được thời gian là bất định. Tuy nhiên, từ *thời gian*:

*Nghĩa là tính hài hòa nơi tiền đề, nhóm,
Trong loại trừ, khoảng khắc, rồi thâm nhập,
Tôi nguyện nhân, thành quả, thời gian và ý kiến. [95]*

Chẳng hạn như trong những đoạn văn: ‘Có lẽ ngày mai chúng ta có thể đạt được, quan tâm đến thời gian và *giả thời (Samaya)*’ [96], có nghĩa là tính ‘hài hòa trong các tiền đề’. Trong các đoạn văn như: ‘Này chư Tỳ-khuru, đối với việc thực hiện đời sống thánh thiện [97], chỉ có một khoảng khắc duy nhất, một *giả thời* mà thôi – *giả thời* có nghĩa là ‘Dịch’. Trong đoạn văn như: ‘*Giả thời* nóng’, ‘*Giả thời* nóng sốt [98]’ – có nghĩa là ‘mùa’. Trong đoạn văn như: ‘Một *giả thời* lớn trong một khu rừng vĩ đại [99]’ - *giả thời* ở đây có nghĩa là ‘cuộc hội họp’. Trong đoạn văn như: ‘Hỡi Bhaddāli, nhà người không nhận thức được *giả thời là gì*: Đức Thế Tôn đang lưu lại tại *Sāvattthī*, và Ngài sẽ biết Tỳ-khuru Bhaddāli chưa hoàn tất được việc tu luyện trong đạo Phật [100]’ - *giả thời* ở đây có nghĩa là ‘nguyên nhân – *hetu*’. ‘Vào lúc đó, một hành giả siêng năng cần mẫn, [58] tên là Mana, con trai của ni cô *Mundikā*, đang trụ trì tại Công Viên Nữ Hoàng *Mallikā*, bao quanh là một hàng rào gồm toàn những cây vải và có cả một sảnh đường để thảo luận về *giả thời* [101]’ - trong đoạn văn như vậy, *giả thời* có nghĩa là ‘những ý kiến’ –

*Bất kỳ ‘thiện pháp’ nào nơi cõi thế gian này
Bất cứ ‘thiện pháp’ nào nơi cõi thế ngày mai –
Chỉ duy nhất một mình ngài là người trí tuệ tài đức*

Đáng giác ngộ được hiện chứng (abhisamaya) nơi thiện pháp [102].

Trong những đoạn văn đó, *giả thời* có nghĩa là điều ‘thu nhận được’. ‘Nhờ *hiện chứng* đúng đắn nơi ý nghĩ lạc quan, ngài đã diệt được bệnh tật [103]’ – trong đoạn văn đó, *giả thời* có nghĩa là ‘loại bỏ’. ‘Sự kiện bệnh tật có ý nghĩa là sức đề nén, hữu vi, thiêu rụi, đảo lộn, thấm nhuần (*abhisamayattho*) [104]’ - trong đoạn văn đó, *giả thời* có nghĩa là ‘sự thấm nhuần’.

Như vậy, trong số nhiều ý nghĩa của từ này còn có.

*Thời gian, tính hài hòa nơi tiền đề sẵn có,
Giây phút, nguyên nhân, nhóm
Người trí nên ghi nhớ năm điều này,
Ở đây *giả thời* có nghĩa là những điều này.*

Như vậy, trong vấn đề tâm thiện, trong đó ‘khi tâm thiện dục giới v.v...’ được phát biểu, thì ngoài ý nghĩa trên, người trí tuệ nên hiểu rõ năm điều này.

Ở đây, tính hài hòa nơi các tiền đề có nghĩa là, trùng lặp nơi các nguyên nhân: và nhờ ‘giây phút đó’, bốn Bánh xe (wheel) luân hồi, duy nhất chỉ giây phút ‘thứ chín’ được am tường đầy đủ.

Nói rộng ra, chúng ta nên hiểu tính ‘hài hòa’ nơi các tiền đề’ như là sự trùng khớp nơi tiếp xúc nhân quả, do việc chúng đem lại kết quả chung. Một lần nữa, chính trong giây phút thứ chín, mà Đức Thế Tôn đã tuyên bố trong câu: ‘Hỡi chư vị Tỳ-khuru, chỉ có một ‘giây phút’, một cơ hội để thực hiện đời sống thánh thiện’, nên được nhận biết như là giây phút thứ chín, giây phút duy nhất [105].

Lại nữa, ‘Này chư Tỳ-khuru, có bốn bánh xe cùng một trong bốn bánh xe được phú cho cả các vị chư thiên và lẫn con người, đang liên tục chuyển bánh, nghĩa là: đang cố định ở một nơi rất phù hợp, liên

kết với thiện pháp, tự kiểm chế, tích lũy những giá trị công đức nơi kiếp trước.^[106] Như vậy bốn bánh xe đã được công bố, nhưng thực chất nên phân loại thành một khoảng khắc hiệu theo nghĩa như là một tình huống (hoặc cảnh ngộ), bởi vì chúng tạo tình huống cho việc tạo ra công đức.

Giả thời (samaya) sau khi được chứng minh có nghĩa là tính ‘hài hòa nơi các tiền đề’ và ‘khoảng khắc, hoặc cơ hội’ thì việc diễn giải sau đây đem lại những ý nghĩa khác của từ: ‘Thời gian’, có thể được chứng tỏ cách rõ ràng như là một khái niệm được tách ra từ cách sử dụng phát xuất từ (biến cố) này hay (biến cố) kia. Một tập hợp các hiện trạng như ‘tiếp xúc’ v.v... có thể được giải thích rõ ràng như là một ‘nhóm’ hay một ‘khối lượng’ (các biến cố nào đó).

Nói rộng ra: Thời gian chỉ là một khái niệm xuất phát từ hiện tượng này nọ mà thôi, chẳng hạn như (a) các hiện trạng được diễn tả trong đoạn văn như: ‘(khía cạnh) tạm thời của tâm’, ‘(khía cạnh) tạm thời của Sắc; (b) sự kiện mang tính hiện tượng được diễn tả trong các từ như: ‘quá khứ’, ‘tương lai’; (c) việc diễn tiến mang tính hiện tượng trong một tổ chức được diễn tả qua ‘thời gian gieo hạt’ và ‘thời gian đâm chồi’; [59](d) những dấu hiệu mang tính đặc trưng nơi các hiện tượng được diễn tả qua ‘thời gian sinh’ ‘thời gian diệt; (e) các chức năng nơi hiện tượng được diễn tả qua ‘thời gian thọ’ và ‘thời gian nhận thức’; (f) các chức năng của các hữu thể được diễn tả qua ‘thời gian tắm rửa’ và ‘thời gian ăn uống’; (g) những kiểu dáng tư thế được diễn tả qua ‘thời gian đi lại’ và ‘thời gian ngưng nghỉ; (h) cách xoay vần nơi mặt trăng mặt trời v.v... được diễn tả qua ‘buổi sáng, buổi tối, ngày và đêm’; hoặc (i) việc nhóm lại thành ngày và đêm v.v... làm thành những giai đoạn được diễn tả qua từ ‘nửa tháng’, ‘một tháng’. Chúng ta nên hiểu rằng (thời gian trừu tượng) này chỉ là một khái niệm, bởi vì thời gian không tồn tại nhờ bản chất của riêng nó.

Một khối các hiện trạng như xúc, thọ, v.v... được diễn tả thành ‘nhóm’ trong kinh văn của chúng ta nên biểu thị thành các ‘nhóm’. Như vậy Giả thời (samaya) đã chứng tỏ cho thấy cũng còn có nghĩa là ‘thời gian’ hoặc các ‘nhóm’, ý nghĩa khác nữa của từ ‘nguyên nhân’ phải được hiểu là ‘duyên hệ’. Một vài nguyên nhân có thể được hiểu nhờ vào những “Môn” (doors) hay là các tương quan. Nói rộng ra: Trong mỗi tương quan này, thì tương quan nhân quả là một nguyên nhân. Có thể hiểu được vô số những nguyên nhân có thể được hiểu từ các “môn” (doors) hay các tương quan của chúng. Điều này nên được hiểu như thế nào? Thừa con mắt, đối tượng, ánh sáng, chú ý v.v... đều là vô số những tương quan nhân quả của nhãn thức v.v... xuất hiện trong ‘nhãn- môn’ (cửa-con mắt v.v... Trong Bộ Vị Trí (*Paṭṭhāna*), có hai mươi tư duyên hệ đã được diễn giải, nghĩa là các nhân duyên v.v... Ngoại trừ những tương quan nhân quả về kết quả và hậu hiện- hữu (post-existence), những tương quan còn lại đều là tương quan nhân quả về các Pháp thiện. Cả hai loại tương quan hệ nhân quả ở đây đều (nghĩa là trong tiếp xúc này) mang ý nghĩa nhờ thuật ngữ ‘nguyên nhân’ mà ra. Do đó, chúng ta nên hiểu những nguyên nhân nhờ phương tiện là những ‘môn’ hoặc các tương quan vậy.

Bây giờ chúng ta nên hiểu rằng có năm ý nghĩa nơi tính ‘hài hòa nơi các tiền đề’ v.v... đều được hiểu theo từ Giả thời (samaya). Nhưng tại sao phải hiểu toàn bộ năm ý nghĩa này, thay vì có thể hiểu bất kỳ ý nghĩa nào trong số đó một cách riêng biệt? Thừa bởi vì thuật ngữ này được sử dụng để bày tỏ những ý nghĩa riêng biệt khác nhau. Nói rộng ra: Trong số này, chỉ mang ý nghĩa là tính ‘hài hòa nhịp trong các tiền đề’, Giả thời (samaya) chứng tỏ xuất hiện từ nhiều nguyên nhân khác nhau. Bằng cách chứng tỏ điều này, quan điểm cho rằng chỉ có một nguyên nhân^[107] duy nhất là mâu thuẫn. Tính ‘hài hòa trong các tiền đề’ có nghĩa là cùng kết hợp nhằm tạo ra một thành quả chung. Do đó, điều này cũng chứng tỏ rằng không có một tác nhân đơn lẻ nào cả. Bởi vì khi có một nguyên nhân (đầy đủ) nơi bản chất^[108] của riêng, không phù hợp đang khi chờ đợi một nguyên nhân khác. Do đó, bằng cách chứng tỏ sự thiếu vắng bất kỳ nguyên nhân nào (quan điểm sai lầm) đau khổ và niềm vui do chính mình^[109] tạo ra là mâu thuẫn.

Ở điểm này, ta có thể đối lại thành ngữ ‘điều này cho thấy có sự xuất hiện từ nhiều nguyên nhân khác nhau’ là không thích hợp. [60] Tại sao vậy? Thừa bởi vì các nguyên nhân nào không phải là nhân duyên khi chúng tồn tại một cách riêng rẽ, sẽ không trở thành nhân duyên khi chúng tác động trong tính hài hòa đó. Khi cả một trăm người khiếm thị không thể nhìn thấy được, thì không thể nào (tập thể) cả gồm trăm con người lại không nhìn thấy được. Cách lý luận này không phải là không hợp lý. (Câu trả lời là): Các nguyên nhân được cho là hài hòa, khi chúng thực hiện được một kết quả chung, chứ không chỉ do sự phối hợp nhiều tiền đề khác nhau. Và nhãn thức của người mù không phải là kết quả chung. Tại sao vậy? Thừa bởi vì họ không có khả năng nhìn thấy, mặc dù có thể họ gồm cả hàng trăm con người. Nhưng nhãn thức v.v... là một kết quả chung, bởi vì khi có con mắt tồn tại, thì kết

quả nhân thức cũng xuất hiện theo. Điều khá rõ ràng là mặc dù có thể các hiện trạng đó không phải là nguyên nhân, khi chúng không hòa hợp với nhau, chúng chỉ trở thành nguyên nhân khi hòa hợp chung lại với nhau mà thôi. Có thể hiểu được điều này bằng cách Không có kết quả nào khi không có sự hoà hợp nào diễn ra và cũng không có kết quả, thiếu vắng sự hoà hợp. Sự thất bại hay thành công nơi nhân thức khi thiếu vắng nhân căn hay không có cơ quan đó tồn tại là điều đã quá rõ ràng nơi cõi đời này. Trước tiên điều này chính là để chứng tỏ từ Giả thời (samaya) được hiểu theo tính ‘hài hòa nơi các tiền đề’ vậy.

‘Khoảng khắc thứ chín’ đó, vốn ngược lại với tám tình huống không đúng đắn, và Tứ Luân (tức là bốn cảnh ngộ) như thể ‘có nơi cư ngụ phù hợp’ v.v... được gọi là ‘khoảng khắc’ hiểu theo nghĩa là ‘tình huống’ hay ‘thời cơ’. Khoảng khắc này không xảy ra nếu không có sự trùng hợp của nhiều hoàn cảnh khác nhau, chẳng hạn như có con người xuất hiện, có Đức Phật xuất hiện, và tính bền vững của Giáo pháp v.v... Trong *Twang Ung bộ kinh*, Đức Phật đã cho thấy những việc như tái sanh thành kiếp người v.v... không dễ gì thực hiện được, bằng cách minh họa trường hợp của con rùa bị mù v.v.[110]... Có thể nói nền thiện pháp giúp hỗ trợ ta đạt đến được hiện trạng siêu thế và có liên quan đến với khoảng khắc tinh tế nhất – tinh tế, là bởi vì khó mà đạt được hiện trạng này. Chính vì thế, từ *Giả thời (samaya)* có nghĩa là ‘khoảng khắc hoặc ‘tình huống’ đã làm sáng tỏ việc thực hiện thiện pháp không phải là chuyện dễ dàng. Bằng cách minh họa ‘tình huống’ theo cách đó, cuộc sống buông thả nơi những kẻ nào, cho dù đã đạt đến được khoảng khắc thích hợp, rất có thể giây phút đó sẽ trở thành vô tích sự, nếu không biết liên tục phấn đấu để thực hành thiện pháp, ngay trong giây phút đó và vì thế họ thật đáng bị lên án. Do đó, ta đã chứng minh được *giả thời* phải được hiểu theo nghĩa là ‘khoảng khắc’ hay là ‘tình huống’. Có thể hiểu được sát na tâm thiện xuất hiện là cực kỳ ngắn ngủi và ta có thể hiểu được những khoảng khắc như vậy cực kỳ hiếm hoi như đọc thấy trong phần chú giải Bộ *Dalhadhanuggaha*[111], trong đó có câu nói rằng: ‘Này chư Tỳ-khuru, con người này di chuyển với tốc độ rất cao; vượt cả tốc độ mặt trời và mặt trăng; vượt cả tốc độ cõi Dạ Ma (Yama) Chư thiên, ngài luôn vượt lên trước cả mặt trời và mặt trăng; ấy vậy mà việc huỷ hoại các hành vi công đức nơi cuộc sống con người còn mau lẹ hơn biết mấy.’

Trước hết, ta thấy được mô tả ở đây ‘khoảng khắc’ thời gian ngắn ngủi trong sắc mạng quyền. Trong khi (một đơn vị) Sắc đã từng xảy ra vẫn tồn tại ở đó, có tới mười sáu sát na tâm xuất hiện rồi lại tan biến - Và chẳng có cách minh họa nào có thể truyền tải được khoảng thời gian ngắn ngủi chúng diễn ra.[61] Vì thế, Đức Thế Tôn đã phán: ‘Này chư Tỳ-khuru, chẳng dễ dàng gì ta có thể chứng minh được những thay đổi[112] mau lẹ đến nhường nào nơi tâm. Do đó, khi tâm thiện xuất hiện, từ *giả thời*, mang ý nghĩa thời gian, được sử dụng đã chứng tỏ được tính cách cực kỳ ngắn ngủi của thời gian. Thuật ngữ này đã nói lên được thời gian là cực kỳ ngắn ngủi đến nhường nào, (Đức Phật) khuyến khích và cổ vũ chúng ta nên có cái nhìn (trực giác[113]) tích cực và hăm hở thực hiện thiện pháp, mặc dù nhận thức được vấn đề đó đối với tâm khó khăn cũng tương đương với một chuỗi hạt ngọc quý có thể toả sáng trong bóng tối được, bởi vì khoảng khắc thời gian thực hiện việc này là cực kỳ ngắn ngủi. Đây là cách chú giải *Giả thời (samaya)* theo ý nghĩa là thời gian’.

Giả thời (samaya) còn có nghĩa là ‘nhóm’, Giả thời (samaya) cho thấy có sự xuất hiện đồng thời nhiều hiện trạng khác nhau. Bởi vì ta thấy có việc tập hợp nhiều hiện trạng lại với nhau cùng một lúc, chẳng hạn như xúc v.v... được cho là một ‘nhóm’; tâm xuất hiện nơi ‘nhóm’ các hiện trạng đó đồng thời cũng xuất hiện nơi các trạng thái đó. Do đó, chứng tỏ cho thấy trong cùng một khoảng khắc có nhiều hiện trạng diễn ra. Như vậy từ này chứng tỏ bản chất của một nhóm. Sự xuất hiện một pháp riêng rẽ là điều mâu thuẫn rõ ràng. Đây chính là cách diễn giải Giả thời (samaya) mang ý nghĩa của một ‘nhóm’.

Giả thời (samaya) cũng có nghĩa là ‘nguyên nhân’, điều này chứng tỏ cho thấy hiện trạng xuất hiện độc lập riêng lẻ với nhau. Cụm từ ‘ở vào một thời gian nào đó’ hàm ý sự xuất hiện của một hiện trạng nào đó được tồn tại với nguyên nhân riêng của nó, ý muốn nói là hiện trạng đó phải tùy thuộc vào một nguyên nhân mà tồn tại. Như vậy từ này cho thấy có nguyên nhân xuất hiện, tính tự phụ của người nào đó tin rằng các hiện tượng xảy ra tiếp theo sau ý chí[114] của chính họ vô điều kiện đã được chứng tỏ là sai hoàn toàn.. Đây là ý nghĩa của từ Giả thời (samaya) mang ý nghĩa là ‘nguyên nhân’.

Do đó, khi cụm từ ‘*yasmim samaye*’ hàm chứa ý nghĩa là ‘thời gian’, có nghĩa là ‘vào khoảng thời gian nào; khi cụm từ đó hàm chứa ý nghĩa là ‘nhóm’, có nghĩa là ‘thuộc nhóm nào’; khi hàm chứa ý

nghĩa là ‘tình huống’, chính là việc ‘hài hòa nơi các tiền đề’, và hàm chứa ý nghĩa ‘nguyên nhân, có nghĩa là ‘khi ở vào tình huống nào đó, có sự trùng hợp nơi các nguyên nhân’ và đặc biệt là ‘khi tình huống đó tồn tại’. Chẳng hạn, khi tâm thiện dục giới xuất hiện, có một tình huống diễn ra, cũng có sự trùng hợp nơi các nguyên nhân, hoặc một nguyên nhân nào đó tồn tại, thế rồi xúc v.v... cũng xuất hiện. Chúng ta nên hiểu về ý nghĩa theo cách đó. Ở đây, Giả thời (samaya) hiểu theo nghĩa ‘thời gian[115]’ và ‘nhóm’, *Giả thời (samaya)* được sử dụng trong trường hợp là vị trí, có nghĩa là vị trí hiểu theo nghĩa là ‘nền tảng các sự vật’ được diễn giải ở đây (trong Bộ Vi Diệu Pháp). Do Giả thời (samaya) xuất hiện như là một cơ hội ‘tình huống’ ‘có sự trùng hợp giữa các nguyên nhân’, hoặc những ‘điều kiện’, ta thấy đánh dấu sự trùng lặp xuất hiện nơi các trạng thái đó (như xúc v.v...chẳng hạn) Vì vậy, nếu hiểu theo nghĩa này, đó chính là những biểu hiện vị trí Giả thời (samaya) ghi lại trên hiện trạng hay hiện hữu vậy.

Hiểu theo ‘Dục’ có nghĩa gộp lại nơi các pháp dục. Cụ thể các pháp diễn ra nơi ‘A Tỳ Địa Ngục (Avīci) ở phía dưới và Cõi (Paranimmitavāsavatti) ở phía trên’[116] v.v... – câu hỏi và câu trả lời liên quan đến những cõi đó cũng được nêu lên. [62] Nói một cách ngắn gọn, theo sát định nghĩa thuật ngữ như sau đây: kinh nghiệm dục gồm hai khía cạnh: một mặt vật dục và còn mặt khác là Phiền não dục. Khía cạnh Phiền não có nghĩa là ái dục; vật dục có nghĩa là vòng luân hồi gồm ba cõi hiện hữu. Trong đó, ta có tính dục Phiền não xuất phát từ tham dục, và điều còn lại, vật dục được gọi như vậy là bởi vì tính cách tham dục bao gồm những điều Phiền não đó đặt nền tảng nơi những kinh nghiệm thuộc khát ái. Có tới mười một cõi cơ bản, đó là: bốn cõi khổ, một cõi người và sáu cõi chư thiên, trong đó hai đặc tính nhục dục này đang chiếm ưu thế. Và ‘dục’ là thuật ngữ được áp dụng cho tất cả các nơi này, bởi vì đặc tính nhục dục thường xuyên xuất hiện và tồn tại ở đó, giống như những quân lính thường xuyên lui tới trận mạc. Là nơi có những người lúc nào cũng cầm vũ khí trong tay, bởi vì họ xác định rõ được đặc điểm của nơi đó, mặc dù có thể có những chúng sanh khác, những hữu thể không được trang bị vũ khí thuộc loại hai chân và cả loại bốn chân nữa. nơi đó vẫn còn tiếp tục thường xuyên được gọi là cõi ‘dục’, bởi nơi đó đã do chính những ‘nhục dục’ xác định rõ đặc điểm. Tương tự như Cõi Sắc Giới (*rūpa-sphere*) được viết gọn thành ‘Sắc-giới’(rupa), như vậy, Cõi ‘dục giới’ được gọi một cách đơn giản là ‘dục giới’, bằng cách đọc lướt thuật ngữ đầu. Như vậy, ‘cõi dục giới’ có nghĩa là tâm thiện đầu tiên này thường xuyên xuất hiện nơi mười một cõi dục đã được định vị cách rõ ràng, nó cũng xuất hiện thường xuyên ngay cả ở các cõi ‘sắc giới’ và cõi vô sắc giới - Tương tự như một con voi lâm trận đã được mang danh là ‘có kinh nghiệm-trận mạc’, xuất phát từ sự thể là nó đã từng tham gia thường xuyên nơi trận mạc. Tuy nhiên cho dù con voi đó có thường xuyên lui tới thành phố thì danh xưng này vẫn được dành riêng cho nó; cũng tương tự như vậy đối với những sinh vật khác có nơi cư ngụ trên mặt đất hoặc mặt nước, mặc dù chúng có thoát ra khỏi môi trường riêng của chúng, nhưng chúng vẫn được gọi là những sinh vật ‘đang cư ngụ trên mặt đất’ hoặc ‘đang vượt-trên-mặt nước.’ Chính vì thế cho dù tâm dục giới có xảy ra bởi bất kỳ nơi nào đi chăng nữa, thì vẫn được biết đến như là tính ‘nhục dục’ vậy.

Hoặc giả (tâm này được gọi là) dục giới, bởi vì tính cách nhục dục thường xuyên tồn tại ở đó, bằng cách tham gia vào các đối tượng giác quan. Chắc chắn tâm này cũng thường xuyên xuất hiện trên cõi Sắc này cho dù có bị suy yếu đi đôi chút và ngay cả ở cõi vô sắc nữa. Nhưng một con bê gọi là ‘bê’ là bởi vì tiếng kêu ‘bê bê’ của nó (*vaccha-vadati = vadyati*); và một con trâu có tên gọi là ‘Mahīsa’, là bởi vì nó thường nằm trên mặt đất (*Mahī*). Tất cả những con vật khác (mặc dù chúng cũng tạo ra tiếng kêu và cũng nằm trên mặt đất), nhưng vẫn không có được những danh xưng này. Vậy chúng ta nên hiểu cách áp dụng sự minh họa này theo cách đó.

Hoặc giả tâm loại này được gọi là ‘dục giới’, là bởi vì nó gây ra những cañh tái sanh thường xuyên nơi cõi dục giới.

Danh từ *kusala* có nghĩa là ‘thiện’ (xét dưới góc độ thiện) hiểu theo nghĩa sự xuất hiện của nó sẽ phá hủy hoặc gây xáo trộn các trạng thái[117] đáng ghê tởm; hoặc được hiểu là các hiện trạng lành mạnh, không lỗi phạm và đạt được tài khéo. Để minh họa,: trong câu ‘Thưa ngài, Ngài có khỏe không? Ngài khỏe chứ?’, thiện ở đây được hiểu là ‘sức khỏe tốt’, nghĩa là không bị đau yếu bệnh tật hoặc thân thể không khỏe. Như vậy trong các trạng thái tâm, chúng ta nên hiểu từ này theo ý nghĩa là ‘sức khỏe’ nghĩa là không bị ốm đau, yếu đuối hoặc bệnh tật, do những ‘Phiền não mang lại. Ngoài ra, từ lỗi lầm, lòng hận thù và những dẫn vật do những ‘Phiền não’, thiện ở đây mang ý nghĩa là ‘không lỗi phạm’. Việc am tường này được mô tả như là một ‘tài khéo’. ‘Thiện’ mang ý nghĩa là ‘do tài khéo đem lại’.

Giờ đây, có thể nói tâm ‘trương ứng với trí’ cũng là thiện. Nhưng làm thế nào mà tâm ‘bất trương ứng với trí’ cũng được gọi bằng danh xưng [118] đó? (Câu trả lời) là: Tâm cũng được gọi là thiện pháp (hoặc thiện pháp) nhờ một cách thức nói. Khi chiếc quạt không được làm bằng những lá thốt nốt, nhưng được làm bằng cói v.v... thì được gọi, một cách tượng trưng, là một cây quạt bằng lá thốt nốt, do nét tương đồng của nó, như vậy mặc dù bất trương ứng với trí, nhưng tâm vẫn được gọi là thiện.

Nhưng nói theo kiểu triết lý, ‘tâm trương ứng với Trí’ được gọi là thiện pháp theo ba ý nghĩa là: sức khỏe, vô can và tài khéo; và ‘tâm bất trương ứng với Trí’ được gọi là thiện pháp chỉ theo hai nghĩa mà thôi. Bộ kinh *BāhīTīkā* có diễn giải ‘thiện’ theo phương pháp Kinh Bồn Sanh (*Jātaka*) và nhờ phương pháp [119] Vi-diệu pháp được áp dụng vào tâm này trong cả ba ý nghĩa đó.

Thiện tốt được định nghĩa bằng cách xác định trạng thái v.v... là không có lỗi phạm và thành quả hạnh phúc là trạng thái. Phận sự của nó là phá hủy những điều phi thiện pháp; được thành tựu bằng tính thanh khiết; và nguyên nhân gần là sự chú ý dựa trên lý trí. Hoặc, do đối nghịch với lỗi phạm thiện pháp tốt có đặc điểm là vô lỗi phạm; phận sự của nó là tính thanh khiết; nó thành tựu bằng những kết quả như ý muốn; và nguyên nhân gần chính là sự chú ý dựa trên lý trí như đã nói ở trên.

Nói rộng ra: đối với các đặc điểm v.v... những thuộc tính đặc trưng hoặc mang đặc tính chung của những trạng thái này hoặc trạng thái kia đều được gọi là ‘trạng thái (*lakḥaṇam*)’.

Phận sự (*rasa*) có nghĩa là chức năng hoặc là thành tích.

Thành tựu (*paccuPatthāna*) có nghĩa là cách biểu thị, hoặc hiệu quả.

Nhân cần thiết (*padatthānam*) có nghĩa là nguyên nhân gần. Do đó, bất cứ khi nào chúng ta nói đến đặc điểm v.v... chúng ta nên hiểu có khác biệt với nhau theo cách đó.

‘Ý thức’ (*citta*) có nghĩa là liên tưởng đến đối tượng được nhận thức một cách đa dạng. Hoặc bởi từ ‘tâm’ được áp dụng chung cho tất cả các hiện trạng hoặc các loại tâm khác nhau, được biết đến như có tính thể tục, thiện pháp, bất thiện pháp, hoặc không đem lại hiệu quả [120] to lớn, tất cả đều được gọi là ‘tâm’, bởi vì tâm tự phân thành các chuỗi (*cinoti*) hoặc thành các chuỗi liên tục riêng), bằng cách tổng giác trong một lộ trình tâm. và kết quả cũng được gọi là ‘tâm’, bởi lẽ tâm do chính nghiệp chướng và những Phiền não mà tích lũy lại (*cito*)

Ngoài ra, toàn bộ (bốn loại) cũng được gọi là ‘tâm’, bởi lẽ chúng được đa dạng hóa tùy theo hoàn cảnh. Cũng có thể hiểu ý nghĩa tâm từ khả năng của nó trong việc tạo ra các hậu quả đa dạng hoặc khác biệt.

Ở đây, tâm với sự tính tham là một điều, [64] cùng với sân là một đàng khác, với si, và những gì cảm nghiệm được trong dục giới và những điều cảm nghiệm được trong Sắc giới v.v... lại là những điều khác nữa. Điều khác biệt là tâm đối với cảnh sắc, và với cảnh thính v.v... đồng thời trong tâm trước cảnh sắc, sự đa dạng là tâm về một đối tượng màu xanh dương-xanh lục, một đối tượng màu vàng v.v... Và tương tự như vậy là trường hợp tâm về những cảnh thính.

Và trong toàn bộ loại tâm này, có loại thì thấp, loại khác thuộc dạng trung bình vừa phải còn loại cuối cùng lại rất phần trần. Giữa loại thấp thì tâm cũng có khác khi do ước muốn thực hiện kiểm chế hay một khi lại do năng lực chế ngự hoặc do việc điều tra nghiên cứu thống lãnh. Do đó, chúng ta nên hiểu bản chất đa dạng của tâm nhờ những đặc điểm liên kết này, nhờ vào định hướng, đối tượng và ba mức độ so sánh và sự chế ngự.

Quả thật, mặc dù bất cứ một tâm riêng lẻ nào trong số những tâm đó không hề tự bản thân hay do chính nó mà được đa dạng hóa theo nghĩa đã được giải thích, tuy nhiên, đúng ra cần phải nói về bất cứ tâm nào trong số những tâm đó, tâm được gọi như vậy là do đặc điểm đa dạng của nó, bởi vì đặc điểm này bao gồm trong tâm, khi nó làm nên một tổng thể tâm được đa dạng hóa. Do đó, cách giải thích đầu tiên về tâm chính là từ bản chất đa dạng của nó.

Làm thế nào tâm (nghĩa là thức) lại có khả năng tạo ra một sự đa dạng hoặc khác biệt về các hiệu quả trong hành động như vậy? Trên thế giới, chẳng có một nghệ thuật nào đa dạng hơn nghệ thuật hội họa. Trong hội họa, kiệt tác [121] của người họa sĩ mang tính nghệ thuật hơn những bức tranh còn lại

của họ. Một thiết kế nghệ thuật đến với những nhà họa sĩ qua những kiệt tác, mà bức tranh nào đó nên được vẽ theo cách thể nào đó. Thông qua bản thiết kế nghệ thuật này, xuất hiện những cách vận hành của tâm (hoặc vận hành nghệ thuật) thực hiện được những việc như phác họa, sửa sang và tô điểm. Sau đó, trong bức tranh được biết đến như là một kiệt tác, nó chịu ảnh hưởng từ một hình ảnh nghệ thuật (trung tâm) nào đó. Thế rồi phần còn lại của bức tranh được hoàn tất nhờ việc lên kế hoạch trong tâm như: ‘Bên trên hình vẽ này, phải vẽ hình ảnh này; bên dưới, phải vẽ hình ảnh kia; ở hai bên, phải vẽ hình ảnh nọ’. Như vậy, tất cả những hình thái nghệ thuật trên thế giới, dù riêng biệt hoặc có đặc điểm chung, đều được thực hiện nhờ vào tâm. Và nhờ khả năng đó của tâm mà tạo ra một sự đa dạng hoặc khác biệt về hiệu quả trong hành động, khi thực hiện tất cả những nghệ thuật này, tự bản thân tâm lại mang tính cách nghệ thuật, giống như chính bản thân nghệ thuật vậy. Không, tâm còn mang tính nghệ thuật hơn, so với chính bản thân nghệ thuật, bởi vì nghệ thuật không thể nào thực hiện được một cách hoàn hảo từng bản thiết kế. Vì lý do đó, Đức Thế Tôn đã phán: ‘Này chư Tỳ-khuru, các người có nhìn thấy một tác phẩm hội họa kiệt tác nào chưa?’. ‘Thưa ngài, có ạ’. ‘Này chư Tỳ-khuru, kiệt tác [122] nghệ thuật đó do tâm thiết kế. Thật vậy, này chư Tỳ-khuru, tâm thậm chí lại còn nghệ thuật hơn, so với chính bản thân nghệ thuật’ nữa. Không những thế, mà còn hơn thế nữa. Toàn bộ những nhân tố tổ chức nhận thức đa dạng này, chẳng hạn như nghiệp chướng (kamma), ý tưởng [123] đường nét, ngôn ngữ v.v... nơi những vận mệnh của chư thiên, con người, chúng sanh nơi địa ngục, những động vật cấp thấp hơn v.v... đều cũng do tâm sáng tạo ra cả. Tâm còn thực hiện được những hành vi tốt đẹp và xấu xa trong những hành vi khác nhau, như bố thí, trì giới, sự tàn bạo, lừa dối v.v... Do đó, có một sự đa dạng về nghiệp chướng (kamma); và do tính cách đa dạng nơi nghiệp chướng (kamma), [65] nên trong những vận mệnh khác nhau, cũng có sự khác biệt về đường nét, nghĩa là có khác biệt nơi bàn tay, bàn chân, lỗ tai, [124] dạ dày, cổ, gương mặt v.v...; sự khác biệt về mặt nhận thức hoặc ý tưởng là do sự khác biệt về hình dáng bên ngoài, được diễn tả qua câu ‘đây là người phụ nữ, đây là người đàn ông’, tất cả đều tùy thuộc vào hình dáng có được. Sự khác biệt trong cách sử dụng về mặt ngôn ngữ chung đối với những thuật ngữ như ‘người đàn ông’, ‘người phụ nữ’ là tùy theo những ý tưởng, là do sự khác biệt về mặt ý tưởng. Do sự khác nhau của việc sử dụng ngôn ngữ, nghệ thuật, nên tính cách hữu ích (trong việc tái sanh) giữa cá nhân này hoặc cá nhân kia, được thực hiện (với ước muốn) ‘Phải chi tôi là một người phụ nữ, một người đàn ông, một hoàng tử, một Bà la môn’, vì thế, sự khác biệt trong hoạt động có hiệu quả [(nghiệp chướng (kamma))] là do sự khác biệt trong cách sử dụng mà thôi. Khi sự khác biệt trong các hoạt động ảnh hưởng đến sự thực thể (trong tương lai) theo như lời cầu khẩn, bởi vì thực thể đó làm như vậy thông qua vận mệnh, thế rồi từ sự khác biệt về nghiệp chướng đó (kamma) đưa đến kết quả là sự khác biệt trong vận mệnh. Sự khác biệt nơi nghiệp chướng (kamma) biểu lộ sự khác biệt tiêu biểu hoặc đặc trưng của những động vật không có chân, những động vật hai chân v.v... trong vận mệnh này hoặc vận mệnh kia của các sinh vật, sự khác nhau mang tính cách di truyền nơi các sinh vật thuộc đẳng cấp thấp hoặc cao nhất, sự hiện hữu có tính cách thụ động của chúng ta; sự khác nhau về vẻ đẹp, hay xấu xí v.v... trong các đường nét của một cá nhân; và sự khác biệt về ích lợi và mất mát v.v... trong những điều kiện thế tục. Do đó, chúng ta nên hiểu theo cách đó về tất cả những nhân tố của tổ chức giác quan [125], chẳng hạn như cá tính, vẻ bên ngoài, ý tưởng, ngôn ngữ v.v... trong những vận mệnh của chư thiên, con người, chúng sanh nơi địa ngục, những động vật cấp thấp hơn v.v... nên được hiểu như vậy.

Điều giải thích này nên được hiểu nhờ một bộ Kinh không được kể lại trong Hội Nghị thứ ba.

Vì chúng ta nên hiểu theo cách giải thích này. Bởi vì chúng ta được biết: ‘Qua việc phân tích sự đa dạng những cách phân chia và chia nhỏ ra của những đường nét khác nhau, đã xác định được những cách phân chia và chia nhỏ ra của những ý tưởng khác nhau. Qua việc phân tích sự đa dạng những cách phân chia và chia nhỏ ra của những ý tưởng khác nhau, ảnh hưởng đến sự phân biệt những cách phân chia và chia nhỏ ra của những cách sử dụng khác nhau về mặt ngôn ngữ. Qua việc phân tích sự đa dạng của những cách phân chia và chia nhỏ ra của những cách sử dụng khác nhau về mặt ngôn ngữ, phân biệt được sự đa dạng của những cách phân chia và chia nhỏ ra của những nghiệp chướng (kamma) khác nhau. Tùy theo sự khác biệt của những nghiệp chướng (kamma), xuất hiện sự đa dạng trong những đường nét cá nhân của các sinh linh như đẹp đẽ hoặc xấu xí, sinh ra ở đẳng cấp cao hoặc thấp, tốt đẹp hoặc bị biến dạng. Tùy theo sự khác biệt của những kamma, xuất hiện sự đa dạng trong những điều kiện thế tục của các sinh linh như được lợi lộc và mất lợi lộc, có tiếng tăm và bị thất sủng, bị khiển trách và được khen ngợi, hạnh phúc và đau khổ. Hơn nữa, có câu:

[66] *Từ nghiệp chướng (kamma) và hình dạng, nổi lên hình dáng và nhận thức, Những nhận thức khác biệt lại là nguyên nhân Nơi vận vật ‘phụ nữ có’ ù và, ‘nam giới [126] cũng có’.*

Cánh giới chuyển vận nhờ nghiệp chướng cùng chúng sanh tồn tại.
Vạn vật ràng buộc liên kết cũng nhờ nơi nghiệp chướng.
Như bánh xe gắn chặt vào thân xe nhờ cái chốt.
Chúng sanh được vinh quang và khen ngợi cũng nhờ ở nghiệp chướng,
Vì nghiệp chướng làm kẻ thành nô lệ, bị diệt vong và thành bạo ngược,
Ai cũng biết tạo chánh quả trăm lần nhờ chánh nghiệp.
Thế tại sao chúng sanh lại phủ nhận:
Nghiệp chướng chẳng tồn tại nơi cõi trần? [127]

‘Ôi chàng trai trẻ, mọi chúng sanh đều lấy nghiệp chướng làm thuộc tính, họ là người thừa kế nghiệp chướng đó, xuất phát từ nghiệp chướng đó mà ra, là thân thuộc và nương nhờ nghiệp chướng làm nơi che chở. Chính nghiệp chướng (Kamma) phân loại chúng sanh thành thấp hèn và cao sang[128]. Nhờ khả năng này chúng sanh tạo được nhiều thành quả đa dạng (cho vận mệnh mình), chúng ta nên hiểu sự đa dạng tâm theo những tình tiết vừa nêu trên. Chỉ duy nhất có tâm mới thực hiện được toàn bộ những khác biệt đó.

Bởi vì khi một tâm, không gặp cơ hội[129] (chín mùi để đem lại kết quả riêng), hoặc thiếu mất những điều kiện [130] còn lại, tâm đó sẽ không tạo ra được bất kỳ kết quả đa dạng nào, (chỉ duy) những nhân tố thuộc nhiều cơ quan[131] giác quan chịu ảnh hưởng do tâm (mang lại hiệu quả) như đã được công bố. Thậm chí tâm còn đa dạng hơn rất nhiều so với những hậu quả này. Do đó, Đức Thế Tôn đã phán: ‘Này chư Tỳ-khuru, ta chẳng nhìn thấy bất kỳ hữu thể nào khác lại đa dạng hơn các tạo vật nơi thế giới súc sanh; này chư Tỳ-khuru, ngay cả như vậy nữa thì tâm[132] còn đa dạng hơn những tạo vật đó gấp nhiều lần.

Trong cụm từ ‘sanh’ [133], việc nổi lên (*uppanna*) mang rất nhiều nghĩa, như ‘hiện hữu’ ‘tồn tại’ v.v.... Trong số những ý nghĩa đó, tất cả những gì được phú cho ngay lúc sanh, diệt và tan biến, đều được gọi là ‘sanh thành hiện hữu trong sát na hiện tại’.

Những tâm thiện pháp, bất thiện đều đã ngưng lại, sau khi cảm nghiệm được đối tượng và do đó ta biết được đối tượng như thể đã ‘cảm nghiệm được và trôi qua’, các pháp hữu vi cũng được biết đến cùng một cách như ‘đã sinh rồi diệt’, bởi vì toàn bộ vạn vật sẽ diệt sau khi đạt đến được ‘sát na hình thành’, bị Phiền não rồi tan biến, tất cả đều được gọi là ‘xuất hiện sau khi vừa hình thành’. Bởi vì ta thấy trong những đoạn diễn giải nói về nghiệp chướng như sau: ‘Những tác nghiệp đó ngài đã thực hiện được trong cõi hiện hữu và vị thế đã qua, cho dù chỉ trong tâm, nhờ ngăn chặn được hậu quả khác và tạo điều kiện để thành quả cho riêng mình xuất hiện’, hay ‘đã xuất hiện như thể có được một cơ hội tiềm tàng ảnh hưởng đến việc hình thành vậy.’

[67] Hành vi bất thiện không được gỡ bỏ bằng Đạo, khi chưa xuất hiện nơi những cõi hiện hữu khác nhau cũng được gọi là ‘được nổi lên vì đã chiếm hữu được cõi hiện hữu cho tương lai’. Ở đây, chúng ta nên hiểu rõ sự khác biệt giữa một bên là ‘cõi hiện hữu’ và bên kia là ‘hiện trạng đạt đến được một cõi hiện hữu trong tương lai.’

Từ ‘Cõi’ ở đây được hiểu là ngũ uẩn thuộc ba cõi, là đối tượng Thiên định (tuệ giác). Khối lượng những Phiền não (điều thối nát) phù hợp để nổi lên nơi các uẩn đó được biết đến như là ‘đã đạt đến được cõi hiện hữu trong tương lai’. Bởi vì chính khối lượng Phiền não đó (thối nát) đã giúp chiếm được cõi hiện hữu trong tương lai đó, chính vì vậy mà nó (khối lượng Phiền não đó) được coi như đã đoạt được cõi hiện hữu trong tương lai đó.’ Về bốn ý nghĩa *sanh* (*uppanna*) được mô tả ở đây, cũng hàm ý muốn đề cập đến việc ‘hiện hữu trong (sát na) hiện tại’. Về điểm này ta có định nghĩa từ ngữ sau đây: hiện hữu hay tồn tại’ cũng được gọi là *sanh* (*uppanna*) ta có thể nói thế là bởi vì hữu thể đó đã tiến gần sát tới việc (xuất hiện) hình thành v.v..., sau khi đã hoàn tất hiện trạng hiện hữu tiền kiếp.. Từ *uppanna* có nhiều nghĩa như: ‘tiền kiếp,’ ‘có được,’ ‘nổi lên.’ ‘xuất hiện’ ‘không phải hồi,’ ‘không cắt bỏ hoàn toàn,’ ‘toàn bộ ba giai đoạn[134].’ Như trong các đoạn văn sau: ‘Này chư Tỳ-khuru, vào thời điểm Kakusandha đó, Đức Thế Tôn, Bạc Thánh, Đấng Phật Tử Tối Thượng đã *xuất hiện* trên cõi đời[135] này - *uppanna* ở đây có nghĩa là ‘quá khứ’. ‘Đối với Trưởng Lão Ananda đã xuất hiện trong bộ áo cà sa tỳ tỳ’ [136] – ở đây, *uppanna* có nghĩa là ‘có được’. như trong câu: ‘Này chư Tỳ-khuru, ngay cả như một ngọn gió mạnh thổi lúc xua tan những đám mây mù đã *nổi lên*’ [137] - ở đây, *uppanna* có nghĩa là ‘xuất hiện (nổi dậy)’. ‘Thật khó lòng xua tan được những ý nghĩ vẫn vương nơi tâm đã *xuất hiện*; (bằng niệm hơi thở) và rồi như vậy điều bất thiện sẽ bị xua tan, nghĩa là những trạng thái bất

thiện biến mất mỗi khi (thiền định) *xuất hiện*’ – ở đây, *uppanna* có nghĩa là ‘thải hồi’. ‘Người nào vun trồng, và tu luyện Bát Thánh Đạo, tức khắc ở những khoảng khắc bất thiện, những trạng thái tâm bất thiện đó biến mất ngay lập tức, trước khi chúng có cơ may *xuất hiện*’ [138] - ở đây, *uppanna* có nghĩa là ‘cắt đứt’. Trong giáo lý có câu, ‘Phải chăng một hữu thể xuất hiện trong quá trình sinh ra? Thưa đúng’ [139] - ở đây, *uppanna* có nghĩa là ‘đạt được ba đặc tính hiện hữu phổ quát (sinh, lão, diệt). Ở đây cũng có nghĩa là như vậy; sao cho ‘(tâm) có thể *đã xuất hiện*’ [140] nghĩa là: ‘đạt đến được ba đặc tính hiện hữu toàn diện’, ‘đang hiện hữu’, hoặc ‘đang có mặt’. Đây là ý nghĩa trong cách phác thảo ngắn gọn. ‘Tâm đã sanh’ là phần mở đầu của Bài Pháp này.

Nhưng tâm không xuất hiện một cách đơn lẻ. Như trong câu nói: ‘Nhà vua đã đến’, rõ ràng là hoàng thượng không xuất hiện một mình mà không có người theo hầu phục vụ, nhưng ngài luôn đi cùng với đoàn tùy tùng, như vậy, chúng ta nên hiểu rằng tâm cũng xuất hiện cùng với hơn năm mươi hiện trạng Danh (thiện pháp). Nhưng có thể nói rằng tâm xuất hiện theo nghĩa là một điều gì đó xuất hiện trước. Bởi vì nơi những hiện tượng hiệp thể, tâm nắm quyền chủ chốt, tâm là người tiên phong. [68] Tuy nhiên, trong hiện tượng siêu thế, trí tuệ (Tuệ giác) là điều chính yếu. Do đó, khi Đức Thế Tôn giải thích về Luật tạng, trong câu hỏi được đặt ra ngài đã không hỏi: ‘xúc, thọ, tưởng, trí, của quý vị là gì vậy?’, nhưng khi muốn biến tâm thành điều chính yếu, ngài đã hỏi: ‘Hỡi chư Tỳ-khuru, tâm chư Tỳ-khuru là gì vậy?’. Khi được trả lời là, ‘Thưa ngài, các đệ tử chẳng còn tâm trí nào để nghĩ đến việc lấy của người khác’, câu trả lời của ngài là không phải thế ‘Này chư Tỳ-khuru, việc kiêng không trộm cắp qua tiếp xúc thật sự không phải là lỗi phạm’ v.v... nhưng ngài trả lời là ‘Này chư Tỳ-khuru [141], cố ý kiêng không trộm cắp mới không là điều lỗi phạm. Không chỉ trong những lần diễn giải Luật tạng, mà trong một số Bài Pháp khác, Đức Phật cũng đã cho thấy tâm là điều chính yếu. Thậm chí ngài còn nói, ‘Này chư Tỳ-khuru, bất kỳ hiện trạng nào, mang tính chất bất thiện, đứng về góc độ thiện pháp, tất cả đều do tâm đưa đến; trong số những trạng thái này, tâm xuất hiện đầu tiên [142].

*‘Tâm dẫn lối, chỉ huy, tạo thành đủ loại tâm.
bất kỳ ai nói năng, hoặc hành động với tâm xấu xa,
điều ác bám theo như bánh gắn vào cỗ xe.
Tâm dẫn lối, chỉ huy, tạo thành đủ loại tâm,
bất kỳ ai nói năng, hoặc hành động với tâm tốt lành.
hạnh phúc, tựa như bóng trung thành [143] áp ú.
nhờ tâm sẽ dẫn dắt cõi phàm, nhờ trí tuệ mà cõi phàm được cuốn hút.
Và bá tánh đều có tâm làm chủ [144] bản thân mình.*

‘Này chư Tỳ-khuru, thông qua những tâm Phiền não, chúng sanh bị phiền não; qua tâm thanh tịnh, chúng sanh lại được thanh lọc [145] thanh tịnh. Này chư Tỳ-khuru, tâm thật đáng khâm phục kính nể, tuy nhiên, tâm cũng lại bị những điều Phiền não (thối nát) [146] bên ngoài làm vẩn đục’. ‘Hỡi các người chủ gia đình, khi tâm không được bảo vệ, thì hành động, lời nói, ý của con người cũng không được bảo vệ’... ‘Hỡi các chủ gia đình, khi tâm được bảo vệ ... cho dù có tà ý ... hay không có tà ý ... bị đắm chìm trong tham dục... hay thoát khỏi đắm chìm trong đó... thì những hành vi, lời nói và ý đều rơi vào Giáo pháp tương ứng’. Do đó khi đối phó với những vấn đề thế tục, tâm là điều chính yếu, tâm chính là chủ chốt, tâm là người tiên phong. [69] Vì thế và hơn nữa, chúng ta nên hiểu rằng không chỉ nghiên cứu vài ba Kinh tạng là đủ, nhưng chúng ta cần tiếp thu toàn bộ những Kinh tạng một cách cặn kẽ để bộ này có thể hỗ trợ cho bộ kia cho thêm phần đầy đủ ý nghĩa’.

Khi đặt ra những câu hỏi những vấn đề siêu thế, Đức Phật không nói rằng ‘chư vị đã tiếp thụ được loại xúc, thọ, tưởng, tư gì?’, nhưng ngài nói, ‘Này chư Tỳ-khuru, chư vị đã đạt đến được tuệ gì cho chẳng? – tuệ về Chánh Đạo đầu tiên, thứ hai, thứ ba hay thứ tư?’ Đức Phật đã nhấn mạnh đến Tuệ giác như là điều chủ yếu và chính yếu. Không hề có Pháp thiện nào do trí tuệ điều hành lại trở nên mất giá trị. Nhưng mục đích Tuệ giác nhắm tới là gì? ‘Này chư Tỳ-khuru, vị Thánh đệ tử của Đức Phật (Ariyan) được phú cho Tuệ giác, tín, tấn, niệm và định tiếp theo sau trí tuệ. [147]’

Ở đây, ta nên lưu ý đến những Bộ này hoặc các Bộ khác (khi muốn ám chỉ đến trí hay tuệ như là năng lực chính yếu). Do đó, khi chúng ta đề cập đến những vấn đề siêu thế, tuệ của chúng ta phải nắm phần chủ chốt, chính yếu, tiên phong. Nhưng ở đây, chúng ta đang bàn luận về những vấn đề thế tục. Chính vì thế, khi làm cho tâm trở thành điều chính yếu, Đức Phật đã dạy rằng, ‘tâm (tức thức) đã sanh’.

‘Câu hành hỷ’ câu này có nghĩa là ‘bước vào hiện trạng có chung nguồn gốc với niềm vui, hiểu theo nghĩa là thường thức niềm hoan lạc tựa như mật ong’. Từ ‘câu hành’ (*sahagata*) có nghĩa là ‘bản chất tương ứng’ ‘hòa lẫn’, ‘lệ thuộc’, ‘đối tượng’, ‘liên kết với’. ‘Khát ái này tạo ra cảnh tái sanh liên tục và đi kèm theo với hỷ ái[148]’ – ở đây *sahagata* có nghĩa là mang ‘bản chất tương ứng’. Ý nghĩa của câu này là lòng khao khát đã trở thành hỷ ái. ‘Này chư Tỳ-khưu, cuộc điều tra nghiên cứu này đi kèm theo sự lười biếng,[149] tương ứng với sự lười biếng’ - ở đây, nên nhận biết rằng *sahagata* có nghĩa là ‘hòa lẫn’, ‘hòa lẫn với sự lười biếng xuất hiện vào những lúc nghỉ ngơi’. ‘Ngài triển khai rằng nhân tố tạo ra trí tuệ được gọi là ã niệm, đi kèm với ý tưởng về điều cốt lõi[150]’ – ở đây, chúng ta nên hiểu về *sahagata* như là ‘lệ thuộc vào’. Ý nghĩa của câu này là ‘tùy thuộc vào khái niệm về điều cốt lõi và việc triển khai ý tưởng, đã đạt được niệm như là nhân tố của sự trí tuệ’. Trong đoạn văn ‘Đức Phật đã đạt được những thiên chứng đi kèm với *Sắc giới*, hoặc vô sắc giới’[151]. *Sahagata* được sử dụng theo ý nghĩa là ‘đối tượng’ trí tuệ. [70] Trong đoạn văn ‘Niềm hạnh phúc này câu hành hỷ, cùng tồn tại và liên kết hỷ’[152] – *sahagata* được sử dụng theo nghĩa ‘kết hợp’. Và trong cách diễn tả này, ‘đi kèm với niềm vui’, bao hàm ý nghĩa sau này. Bởi vì ở đây, ‘đi kèm với niềm vui’ đồng nghĩa với ‘hoàn toàn hòa lẫn với niềm vui’.

Và thuật ngữ ‘hoàn toàn hòa lẫn với’ này (*samsattha*) có nhiều ý nghĩa khác nhau, chấp nhận ‘tương tự’, ‘đắm chìm’, ‘cùng đồng hành’, ‘cùng tồn tại’. ‘Nên tránh những con ngựa *samsattha* gầy còm và to béo đã được cột ách (về tuổi tác, về bề ngoài và tốc độ) – ở đây, từ *samsattha* có nghĩa là ‘tương tự’. ‘Hỡi các người phụ nữ, chị em sống hoà lẫn (*samsattha*) với niềm đam mê’ – ở đây, từ này có nghĩa là ‘đắm chìm trong đam mê’. ‘Ông ấy sống chung với những người chủ nhà’ - ở đây, *samsattha* có nghĩa là ‘thân thiết về mặt Danh’ ‘Niềm hạnh phúc này đi kèm với điều sáng khoái, niềm hạnh phúc này cùng tồn tại, *samsattha* và liên kết với điều đó’ – từ này có nghĩa là ‘cùng tồn tại’. Cũng ở đây, trong cụm từ ‘đi kèm với niềm vui’ - *samsattha* có nghĩa là ‘cùng tồn tại trong liên kết’. Ở đây, không có sự kết hợp nào mà không cùng tồn tại, hoặc đi kèm theo. Nhưng sự cùng tồn tại có thể hoặc không thể liên kết hoặc kết hợp. Bởi vì trong các hiện trạng Sắc hoặc phi sắc được tạo ra cùng với nhau, sắc cùng tồn tại với điều phi Sắc, nhưng không liên kết hoặc kết hợp với nó. Tương tự như vậy, phi sắc cùng tồn tại với Sắc, và Sắc lại cùng tồn tại với Sắc. Nhưng thứ phi Sắc thì luôn luôn kèm theo, cùng tồn tại, liên kết và kết hợp với điều phi Sắc. ‘Bằng cách chịu đựng tình trạng cùng tồn tại trong một trạng thái hòa lẫn, nghĩa là trong sự liên kết’ – câu này mang ý nghĩa khi nó được nói rằng ‘câu hành hỷ’.

‘Tương ứng trí’ có nghĩa là ‘ràng buộc một cách đều đặn nhờ có một nguồn gốc chung’ v.v... Điều mà chúng ta nên nói rõ hơn ở đây, là chúng ta đã nói trong Mẫu đề tam về thọ trong phần bình luận ở Mẫu đề. Do đó, chúng ta nên hiểu rằng tâm tương ứng (với Trí) nhờ những đặc điểm của nguồn gốc chung, điểm kết thúc chung, nền tảng chung, đối tượng chung. Việc diễn giải này biểu thị một giới hạn tối đa. Nhưng trong cõi vô sắc, đã đạt được sự liên kết mà không có một nền tảng chung.

Trong câu này (tức là ‘dục tương ứng ... với Trí),ta đang bàn đến loại tâm nào đây? Thừa đó là loại tâm thiện biết trong cõi dục giới, câu hành hỷ, tam nhân tương ứng trí, vô dẫn. Qua câu hỏi không xác định ‘Các pháp nào là thiện?’ Ở đây muốn ám chỉ đến nền thiện thuộc bốn cõi cuộc sống[153]. Qua những từ ‘tâm thiện dục giới đã sanh’, tâm thiện thuộc ba cõi (cao hơn) bị loại trừ, và chỉ có tám loại tâm thiện dục giới được tiếp nhận. Qua cụm từ ‘câu hành hỷ’, có bốn loại tâm câu hành xả bị loại trừ khỏi tám loại tâm này; chỉ có bốn loại tâm câu hành hỷ là được tiếp nhận. Qua cụm từ ‘tương ứng Trí’, từ bốn loại tâm bị loại trừ này, hai loại tâm đã bất tương ứng trí; [71] chỉ có hai loại nữa tương ứng Trí là được chấp nhận. Không nên bình luận về tâm vô nhân (hoặc tự phát)[154], bởi vì trong chính kinh văn, loại tâm này chưa hề được đề cập tới. Nhưng mặc dù loại tâm này không được triển khai rõ ràng, bởi vì loại lớp tâm kế tiếp được cho là do sự thúc đẩy một cách có tâm, tuy nhiên, chúng ta nên hiểu rằng đó là loại tâm thứ nhất là vô dẫn. Bởi vì ngay từ đầu, Đức Phật Tối Cao đã có ý định phân loại tâm chính yếu theo nguyên tắc này, và do đó ở đây, chúng ta nên coi loại tâm này đã được tiến hành.

Giờ đây để chứng minh tâm nhờ vào cảnh làm phương tiện, Đức Phật đã nói ‘cảnh sắc hay là v.v...; Như vậy đang lúc trình bày chi tiết về các hiện trạng phi sắc, Đức Thế Tôn chỉ cho thấy các hiện trạng đó dựa trên căn hoặc cảnh hay dựa trên cả căn lẫn cảnh, hoặc dựa vào chính chức năng hay thuộc tính riêng của chúng.

Nói rộng ra: trong đoạn văn như – ‘Có xúc [dựa trên căn] là nhãn, nhĩ ... Ý căn; thọ phát sinh ra từ nhãn xúc ... ý căn; nhãn thức ... ý thức` giới’ - các hiện trạng phi sắc được chứng tỏ cho thấy nhờ dựa trên xứ[155] làm phương tiện. ‘tưởng về cảnh sắc ... thuộc về tư tưởng mà ra; nhận thức về màu sắc – thuộc về tư tưởng[156] – trong đoạn văn này, các hiện trạng phi sắc được chứng tỏ cho thấy nhờ vào các cảnh làm phương tiện. ‘nhãn thức xuất hiện tùy thuộc vào nhãn căn và cảnh sắc, sự tiếp xúc xuất phát từ sự trùng hợp của ba cơ sở.... này; ý thức xuất hiện tùy thuộc vào ‘ý môn’ và cảnh của ý, sự tiếp xúc xuất phát từ sự trùng hợp của cả ba[157] cơ sở mà có’ – trong đoạn văn này chúng được chứng tỏ cho thấy dựa trên căn và cảnh làm phương tiện. ‘Này chư Tỳ-khưu, tư xuất hiện lại thông qua vô minh; tâm tái sinh xuất hiện lại thông qua tư’ [158] – Trong các câu phát biểu như vậy các hiện trạng phi sắc được chứng tỏ cho thấy dựa vào chính chức năng hoặc thuộc tính của riêng chúng làm phương tiện. Nhưng ở chỗ này, khi chúng tỏ cho thấy về chúng nhờ các cảnh làm phương tiện, ngài đã nói: ‘đó là cảnh sắc hoặc’ v.v...

Về điểm này, ‘cảnh sắc’ chỉ là đối tượng trong quá khứ, hiện tại hoặc tương lai đang xuất hiện từ bốn (pháp)[159]; ‘cảnh thính’ chỉ là đối tượng tiếng động ở quá khứ, hiện tại hoặc tương lai, nhờ hai (pháp)[160]; ‘cảnh khí’ cũng chỉ là đối tượng ngửi được trong quá khứ, hiện tại hoặc tương lai, nhờ bốn (pháp)(n. 6); ‘cảnh xúc’ chỉ là đối tượng sờ mó được trong quá khứ, hiện tại hoặc tương lai, nhờ bốn (pháp) vừa nêu trên; ‘cảnh pháp’ bao gồm (a) các hiện trạng do một, hai, ba, bốn hoặc không do một nguyên nhân[161] nào trong số những nguyên nhân này; (b) các hiện trạng trong quá khứ, hiện tại hoặc tương lai; và (c) các hiện trạng không thể nói được là thuộc về (a) hoặc (b), nghĩa là tất cả các hiện trạng được cho là thuộc phạm vi tâm, nhưng khác với năm căn như đã được mô tả[162].

[72] Những ai cho rằng, ‘cảnh pháp’ gộp cả trong ngũ căn không ăn nhập gì với lộ trình căn môn nên bị bác bỏ theo như Kinh tạng sau đây. Trong đó có nói rằng, “Hỡi chư Tỳ-khưu, tâm là nơi nương nhờ vững chắc (hoặc là nơi ta lui tới thường xuyên với nhau) thuộc năm căn quyền. Có rất nhiều đối tượng và căn không thể cảm nghiệm lẫn nhau được. Tâm lại có khả năng cảm nghiệm được một số lãnh vực[163] đó. Những cảnh sắc v.v... là những lãnh vực khách quan thuộc năm căn quyền này; mặc dù chỉ có tâm mới cảm nghiệm được, nhưng rõ ràng là chúng vẫn còn là những cảnh sắc[164] v.v... Hơn nữa, chúng ta có thể làm sáng tỏ ý nghĩa từ sự kiện những điều có thể cảm nhận được này cũng đều là đối tượng thuộc Trí xuất phát từ Thiên nhãn mà ra.v.v... Bởi lẽ năm cảnh trần không dẫn đến lối mở đường vào những giác quan thông thường, nên đều là đối tượng của thiên nhãn đó v.v... nhưng chúng không phải là cảnh sắc. Nhờ những gì đã đề cập đến cho tới lúc này ta nên hiểu cách xác định đối tượng là như vậy.

Trong số sáu đối tượng đó, mỗi đối tượng lại xâm nhập vào lộ trình thuộc hai môn ‘: cảnh sắc (tức là ánh sáng và màu sắc) xâm nhập vào lộ trình ý môn’ đúng lúc nó tác động vào cơ quan cảm giác, nghĩa là nó tạo ra hệ kiếp rung động. Tương tự như vậy đối với trường hợp của thính, khí, vị, và xúc với tư cách là những cảnh. Giống như một con chim đang bay ngang qua bầu trời và đậu xuống trên thân cây, đụng chạm vào cành cây và bóng mát của cây đó tác động lên mặt đất, sự đụng chạm vào cành cây và sự tỏa bóng mát xảy ra đồng thời, trong một giây phút, như vậy, sự tiếp xúc với cơ quan tri giác v.v... do cảnh trần được bày tỏ ra, thì đồng thời với sự kiện xâm nhập vào lộ trình ý môn’, thông qua khả năng của nó trong việc làm hệ kiếp rung động. Sau đó, hệ kiếp dứt dòng do một quy trình qua ‘nhãn’ v.v.... bắt đầu bằng việc ‘phân đoán’ và kết thúc bằng việc ‘xác định[165]’; ngay sau đó, xảy ra một hiện trạng tâm chính yếu cùng với bất cứ đối tượng nào trong số đó.

Tuy nhiên, trong quá trình biểu hiện thuần túy thông qua ‘ý môn’, không có một chức năng tác động vào cơ quan tri giác. Những đối tượng này tự thể hiện mình một cách tự nhiên, do đã được nhìn, nghe, ngửi, nếm và sờ vào. Bằng cách nào vậy? Thừa ở đây có người nào đó đi vòng quanh một ngôi chùa không lò, tường gấn thạch cao thật đẹp, tô điểm với những màu sắc thư hoàng và hùng hoàng (màu vàng) sặc sỡ v.v... chung quanh là hàng loạt cờ xí và biểu ngữ khác nhau, xen lẫn với bông hoa, tràng hoa và vòng ánh sáng rực rỡ, tỏa sáng một thứ ánh sáng làm say mê lòng người, cộng với những kiểu trang trí khéo léo đến từng chi tiết. Trên mười sáu bệ, người đó tỏ lòng cung kính bằng năm kiểu tiếp xúc[166]. Với đôi bàn tay chấp lại với lòng cung kính, người đó đứng ngược mắt nhìn lên phía trên, với tấm lòng phi lạc xuất phát từ việc chiêm ngắm Đức Phật. [73] Như vậy, bằng cách nhìn vào điện thờ, khi trong lòng tràn đầy phi lạc xuất phát từ việc chiêm ngắm Đức Phật, thế rồi người đó với tư thế cúi mình đi đến và ngồi thiền trên bất kỳ chỗ nào (được dành riêng) suốt cả ngày lẫn đêm, chìm đắm trong nghiền ngẫm, điện thờ trang hoàng lộng lẫy đó dường như xuất hiện trước mắt người đó giống hệt như lúc người đó còn đang đi vòng quanh. Do đó trước hết, nhờ thấy trước

đây, một cảnh sắc xâm nhập ‘lộ trình[167]’. Khi nghe được tiếng nói của chư vị đang pháp với giọng nói ngọt ngào, hoặc giọng nói của chư vị Pháp sư đang kể lại Kinh tạng nào đó, tiếp theo sau, chư vị đó liền ngồi thiền để nghiên ngẫm, Bài Pháp được chú giải hoặc kinh văn được kể lại đã hiển hiện ra trước ý môn chư vị đó, như thể đang rót từng lời vào lộ trình nhĩ môn người đó, giống như đang lắng nghe và dâng lời tán tụng của mình. Do đó, nhờ đã lắng nghe trước đó, cảnh thính đã được thâm nhập vào. Khi đó hương thơm ngát của một bông hoa toả lan, người đó liền dâng hiến bông hoa thơm ngát này như là một đối tượng tâm nơi chính chỗ ngồi thiền của mình hoặc trong điện thờ; thế rồi bất cứ chỗ nào sau này người đó ngồi thiền để nghiên ngẫm, dường như hương thơm xâm nhập vào lộ trình tỷ môn, đang lúc đó có nhiều người đang cúng hương hoa. Do đó, qua mùi vị trước đây, cảnh khí đã được cảm nghiệm. Người đó thường thức một bữa ăn tuyệt vời cùng với các nhà sư-đồng đạo; sau đó, trong khi dùng thức ăn chay đơn sơ hơn bất cứ nơi nào, người đó nghiên ngẫm nghĩ về việc mình được vui hưởng một bữa ăn tuyệt vời cùng với các nhà sư-đồng đạo, dường như thể cảnh vị thâm nhập vào lộ trình thiệt môn ngay lúc đang thường thức. Vì thế, cảnh vị thâm nhập vào lộ trình thiệt môn thông qua kinh nghiệm đã có được trước đây. Người đó lại được nằm trên một cái giường mềm mại hoặc trên ghế, thảm, hoặc tấm phủ thật dễ chịu, khi đụng chạm vào, và sau đó, bất cứ chỗ nào người đó cảm thọ như là một cái giường cứng, và nghiên ngẫm về trường hợp mình đã gặp được trước đây, đã được nằm trên một cái giường mềm mại, cảm thọ được cảnh xúc, khi thực sự cảm thọ đối tượng này ngay vào lúc người đó vui hưởng sự tiếp xúc dễ chịu đó. Do đó, thông qua lần tiếp xúc trước đây, cảnh xúc đã được cảm thọ. Do đó, trong “ý môn” cũng diễn ra như vậy, không có chức năng liên hệ với căn trần. Khi đã được nhìn, nghe, ngửi, nếm và sờ vào, chúng ta nên hiểu về những đối tượng này giống như chúng tự nhiên thâm nhập vào các căn của ta vậy.

Tiếp theo sau đây là một phương pháp chú giải khác nữa, [74] chưa được đề cập đến trong những Bài Bình Luận (trước đây), nói về cách trình bày tự nhiên đối với những đối tượng đã được nhìn thấy v.v... Trước tiên và trên hết, chúng ta nên hiểu những gì đã được nhìn, nghe và những thứ liên kết cả hai lại nhau. Những thứ ‘đã nhìn thấy’ bao gồm cái đã nắm bắt được thông qua năm môn[168]; những thứ ‘đã nghe’ là những gì không trực tiếp ‘nhìn thấy được’, nhưng đã được nghiên cứu bằng cách nghe nói về năm căn. Một ý tưởng nối kết với cả hai nguồn gốc xuất phát ra những trí tuệ được gọi là ‘liên kết với cả hai lại với nhau’. Do đó, chúng ta nên hiểu rằng nhờ được nhìn thấy và nghe, nên những đối tượng này (nghĩa là những điều nhận thức được) thâm nhập vào ‘ý môn’. Ở đây, việc trình bày về chúng đã được mô tả ở trên theo năm cách. Nhưng (đối với những điều nối kết cả hai lại với nhau), một số người nghe nói về hình dáng của Đức Phật, bẩm sinh đã có giá trị cao, giống như cái này và cái nọ, giọng nói của ngài cực kỳ ngọt ngào, hương thơm của những bông hoa tại nơi ngài đang hiện diện toả thơm làm say mê lòng người, mùi vị của những trái cây tại nơi ngài hiện diện rất ngọt ngào, cả khi sờ tay vào những lớp vỏ bên ngoài v.v... cũng rất thú vị. Chỉ mới nghe nói thôi, chưa có tiếp xúc với các căn, nhưng những gì có thể nhận thức đó đã thâm nhập vào (hoặc tái diễn) nơi “ý môn”. Thế rồi với một tâm như vậy (loại tâm chính yếu đầu tiên đó), đối tượng lại chính là cảnh sắc hoặc cảnh thính đã được mô tả, đã xuất hiện nhờ vào niềm tin; hoặc tâm tưởng tượng về cùng một loại với hương thơm ngào ngạt đó v.v... vì là đối tượng nên đã xuất hiện nhờ một ước muốn giới thiệu với các bậc Thánh nhân (Ariyan) (những bông hoa, trái cây, hoặc những lớp phủ ngoài đã được mô tả), hoặc nhờ sự tán đồng tinh thần về với những gì do những người khác cung cấp cho. Vì thế năm căn được đó đã thâm nhập vào lộ trình ‘ý môn’ thông qua những gì ‘nghe’ được. Cuối cùng, có một người khác hoặc cũng đã được nghe hay nhìn thấy những điều đã trình bày ở trên, tức khác tưởng tượng lại xuất hiện nơi người ngày: ‘chắc hẳn Đức Phật sẽ có hình dáng thể nọ thể kia trong tương lai người đó sẽ nhìn thấy. Bằng cách tưởng tượng ra những cảnh sắc v.v... thâm nhập vào lộ trình ý môn liên kết lại với những gì đã nhìn thấy hoặc nghe được, mà không có bất kỳ tiếp xúc thực sự với các căn. Thế rồi đối với người đó, tâm (về loại chính yếu đầu tiên), với một vài điều này nọ trong số năm trần cảnh, đã xuất hiện theo cách đã mô tả ở trên. Như vậy ta nên hiểu rằng nhờ liên kết cả hai lại với nhau (kinh nghiệm và thông tin), những cảnh sắc v.v.... thâm nhập vào ‘lộ trình ý môn’. Đây chỉ là cách gợi ý mà thôi.

Do bởi (a) một niềm tin (mù quáng), do (b) lời bình phẩm chấp nhận được, do (c) suy luận về những khía cạnh các pháp, do (d) thỏa mãn trực giác đối với bất cứ chân đế nào v.v... sự kiện những cảnh sắc thâm nhập vào lộ trình ý môn v.v... toàn bộ những thứ đó nên được hiểu theo từng chi tiết. Bởi vì những đối tượng này vốn đã được trình bày nhờ vào niềm tin, sự phê phán, sự suy luận, trực giác v.v..., thì vừa có thật lại vừa không có thật, phương pháp này không được ứng dụng trong tập chú giải. Chúng ta nên hiểu rằng khi một tốc lực[169] tâm có được bất cứ cảnh nào, nó xuất hiện thông qua hai môn theo cách thức đã được mô tả ở trên. Do đó, tốc lực tâm của cảnh sắc xuất hiện tại nơi

nhân môn thì cũng xuất hiện tại ý môn nữa. Tương tự như vậy đối với những tốc lực tâm của cảnh thính v.v... Trong số những môn này, tốc lực tâm của cảnh sắc xuất hiện tại “ý môn” thuộc về cả ba loại: được thực hiện nhờ bố thí, trì giới hoặc nhờ vào tu tiến. [75] Trong số này, một lần nữa, mỗi tâm đều thuộc về cả ba loại: hành động (thân), lời nói và ý. Và tương tự như vậy đối với tốc lực tâm của cảnh thính v.v...

Trong số những đối tượng này, tâm thiện thuộc loại đầu tiên xuất hiện, vì là cảnh sắc, nên khi có màu sắc theo ý muốn, thú vị, phù hợp, làm mê hoặc lòng người như biểu hiện của vẻ đẹp nơi những bông hoa, nơi những bộ quần áo, nơi đá hoặc kim loại quý đủ màu sắc xanh dương-xanh lá cây, vàng, đỏ hoặc trắng. ‘Nhưng phải chăng đối tượng như ý muốn này không phải là nguyên nhân chính của lòng tham? Thế vậy tâm này là tốt đẹp sao?’ – (người phản đối có thể đặt câu hỏi). (Câu trả lời là): Thưa ý thức này có thể trở thành tốt đẹp hơn, là do chính lúc ý thức được xác định, uốn nắn, huấn luyện và đặt vào tâm[170] con người ta. Nói rộng ra: khi một người suy nghĩ rằng: ‘Tôi phải làm những hành vi xứng đáng’, thì tâm người đó đã được ‘xác định’ theo những hành vi thiện pháp, được ‘uốn nắn’ theo những hành vi thiện pháp, bằng cách ngăn cản những hành vi phi thiện pháp, được ‘tu luyện’ tốt nhờ việc thường xuyên thực hành thiện. Và được ‘đặt vào tâm’ thông qua những điều kiện thích hợp như được cư trú tại một nơi phù hợp, (được giúp đỡ) hoặc tùy thuộc vào những người bạn tốt, được nghe Giáo pháp, nơi kiếp trước người đó đã hành động xứng đáng v.v... Vì thế, nhờ việc xác định, nhờ khuynh hướng, việc huấn luyện và ý tưởng, mà tư tưởng thiện pháp xuất hiện nơi người đó.

Ở đây, chúng ta nên hiểu hiện trạng ‘câu hành hỷ’ nhờ những đối tượng cụ thể xuất hiện trước tâm. Bởi vì loại tâm đầu tiên này câu hành hỷ, là do bởi một đối tượng đúng theo ý muốn đã xuất hiện, nên sự phong phú nơi các nhân tố như niềm tin chính là nguyên nhân đem lại niềm vui. Bởi vì nơi những người không có niềm tin và có tà kiến, niềm vui không xuất hiện, ngay cả khi họ được nhìn thấy chính bản thân đức Như Lai, là đối tượng thực sự đúng như mơ ước. Lại nữa, những người nào nhận ra ích lợi do việc tạo ra công đức, sẽ không cảm nghiệm được niềm vui, ngay cả khi có nhiều người khác kích thích làm thiện pháp. Do đó, chúng ta nên hiểu rằng niềm tin dồi dào, những chánh kiến trong sáng, nhận ra được lợi ích do việc công đức đem lại, đều là những nhân tố khiến cho tâm câu hành hỷ vậy.

Mười một hiện trạng còn dẫn đến việc tạo ra hỷ (hoặc phần trần) giác chi, nghĩa là những tùy niệm về Đức Phật, Giáo pháp, Tăng Đoàn, về Giới, việc bố thí, ân đức chư Thiên, tịch tịnh, về việc xa lánh những người xấu (tức là những kẻ hay bần gặt), phục vụ những người khiêm tốn, suy liên tưởng đến Kinh tạng giúp có đức tin và có được khuynh hướng ngã theo tất cả những điều vừa kể. [76] Vì thế, chúng ta nên hiểu được trạng thái ‘câu hành hỷ’. Cách giải thích chi tiết hơn trong Phân biệt Bồ-đề-phan (*Bojjhanga Vibhanga*) [171] sẽ làm rõ điều này.

Ta có thể suy luận ra sự tương ứng với Trí đã được đề cập đến trong loại tâm này từ những nguyên nhân như nghiệp chướng (kamma) (trong cõi hiện hữu này), như việc tái sanh đã do chính nghiệp chướng (kamma) tiền kiếp định đoạt trước, như việc trưởng thành do khả năng kiềm chế và việc xa lánh những điều Phiền não (hư hỏng). Chẳng hạn như, kẻ nào đó diễn giải Giáo pháp cho người khác, giảng dạy nhiều loại nghệ thuật thanh tịnh khác nhau, rồi truyền bá công việc lao động chân tay và truyền trí tuệ cho người khác, rồi kính cẩn yêu cầu Luận sư pháp, và bố thí đủ loại của thí chủ với mong muốn là: ‘trong tương lai, tôi sẽ trở nên trí tuệ’ – đối với người đó lại tùy vào nghiệp chướng (kamma), (có thể nói) tâm thiện sẽ xuất hiện tương ứng Trí có được. Đối với người nào đó sinh ra nơi một cõi hoàn toàn thoát khỏi ý đồ sân hận (ill-will) (nghĩa là cõi Sắc tế), nơi người đó cũng sẽ nảy sinh tâm thiện tương ứng Trí. Trong trường hợp đó, liên can đến niềm hạnh phúc đó ghi lại trong giáo lý những lời dạy, lấy ví dụ như, ‘Này chư Tỳ-khuru, công việc tạo chánh niệm diễn ra thật chậm chạp; nhưng khi đã được tạo ra rồi, người đó sẽ nhanh chóng đạt được những nét mang tính đặc thù riêng biệt [172]’ – bằng cách này, cũng tùy thuộc vào việc tái sanh, tâm thiện sẽ nổi lên tương ứng Trí. Ngoài ra, khi một tâm thiện lại xuất hiện tùy thuộc vào các khả năng đã đạt đến trưởng thành, tâm này chắc chắn sẽ xuất hiện tương ứng với Trí nơi những người đã đạt được các khả năng đã trưởng thành ngay trong thập kỷ-trí tuệ [173] (wisdom-decade). Và khi một tâm thiện xuất hiện tùy thuộc vào việc xa lánh khỏi những phiền não, thì tâm đó cũng xuất hiện tương ứng với Trí nơi những người đã được giải thoát khỏi (những Phiền não hủy hoại đó).

Thật vậy, có lời phán rằng:

Người siêng năng đạt được trí tuệ^[174],
người lơ đãng đánh mất điều đó.

Chính vì vậy, ta có thể suy ra nhân tố tâm thiện tương ứng Trí phát xuất từ những nhân duyên như nghiệp chướng (kamma), tái sinh, mức trưởng thành do sức mạnh kiềm chế mang lại, lánh xa những Phiền não (thôi nát phạm tục).

Ngoài ra, còn có bảy hiện trạng đưa đến việc trạch pháp (nghiên cứu) Giác chi đó là: thường xuyên nghiên cứu về (các giới, ngũ uẩn v.v...) thanh lọc những gì ta có, cân bằng những khả năng nơi ta, tránh những kẻ thiếu trí tuệ, thường xuyên lui tới với những bậc trí tuệ, nghiêm ngẫm những lời pháp liên quan đến Tuệ giác siêu phàm, và hướng tâm về những điều. Vì những lý do vừa nêu, ta cũng có thể suy ra mối liên kết giữa tâm thiện tương ứng Trí như đã được đề cập đến ở trên. Việc giải thích chi tiết hơn trong Phân biệt Bò-đề-phận (*Bojjhanga Vibhanga*) sẽ làm rõ điều này.

(Loại) tâm thiện chính yếu đã xuất hiện tương ứng Trí, [77] được cho là tự động diễn ra, do bởi nó xuất hiện mà không có sự hỗ trợ, xúi giục, hoặc thúc đẩy từ bên ngoài. Việc liên kết này mang một màu sắc quyến rũ giống như đối tượng của nó, và xuất hiện theo ba cách cố định, được đem lại nhờ bố thí, nhờ trì giới và do tu tiến. Bằng cách nào vậy? Chủ thể nào có được cả những bông hoa, những bộ đồ vải vóc, hoặc cả những đồ trang sức (kim loại hoặc đá quý) mang đủ màu sắc: xanh dương-xanh lá cây, vàng, đỏ hoặc trắng, rồi mang trong tâm những màu sắc và suy nghĩ đặc biệt ‘Đây sẽ là của bố thí đây màu sắc của tôi’, chủ thể đó dâng cúng những (của bố thí đó) cho Tam Bảo, nghĩa là Đức Phật, Giáo pháp và Tăng Đoàn; như vậy, tâm đó dẫn đến bố thí. Đây là câu chuyện tôi đã được nghe: Nghe nói rằng người chủ kho bạc Sanghamitta (của Vua Dutthagāmani)^[175] nhận được một chiếc áo cà sa thêu bằng vàng, và đã giới thiệu chiếc áo cà sa đó tại điện thờ vĩ đại, với những lời nói rằng ‘Chiếc áo cà sa này bên ngoài có màu vàng, Đức Phật Chí Tôn cũng xuất hiện trong ánh hào quang vàng óng ả, và đây cũng là của bố thí đây màu sắc của chúng ta’. Chúng ta nên hiểu rằng vào thời điểm đó, tâm phải được thể hiện bằng hành động bố thí. Nhưng khi người chủ kho bạc nhà vua dâng cúng cho Tam Bảo, tức là Đức Phật v.v... và thưa rằng ‘Đây (tức là hành vi dâng hiến này) là phong tục, truyền thống, thói quen của gia đình tôi, đó là nhiệm vụ của tôi’, như vậy tâm được thực hiện nhờ những việc trì giới^[176]. Nhưng trong khi giới thiệu một bộ áo cà sa lên Tam Bảo, người đó cũng cố (niềm tin vào) tính chất tàn lụi và chóng qua, nghĩa là ‘màu sắc này sẽ phai nhạt, sẽ qua đi’, như vậy, tâm được thực hiện nhờ tu tiến.

Khi tâm cho dù được thể hiện qua hành vi bố thí, lại diễn ra nơi người dâng cúng của bố thí đó lên cho Tam Bảo với chính tay mình thực hiện, ngay sau đó thì một hành vi về thân được đi kèm theo với của bố thí này. Trong khi dâng cúng của bố thí đó lên Tam Bảo, người đó lại lệnh cho vợ con và những gia nhân v.v... cũng phải thực hiện bố thí, thì một hành vi lại nổi lên qua lời nói. Nhưng căn cứ vào giải thích Vi Diệu Pháp (*Abhidhamma*), một tâm thiện chỉ nổi lên ngay từ thời điểm tư tưởng nổi lên trong tâm bằng cách dâng cúng của bố thí đối tượng hiện hữu. Ta nghe nói [trong tập Chú Giải Bộ Vị Trí] rằng ngay sau khi một hành vi hay một lời nói người đó sẽ biết phải làm điều gì thật cần thiết. Như vậy tâm được thực hiện nhờ hoàn tất việc bố thí đem lại ba việc công đức đó là những hành vi thân, khẩu, ý.

Nhưng một khi đã có được đối tượng đã đề cập tới, người đó dâng nó lên cho Tam Bảo bằng chính bàn tay của mình theo truyền thống gia đình, khi ấy hành vi thân đó được hoàn tất bằng việc trì giới. Một khi theo truyền thống gia đình người đó lệnh cho những thành viên trong gia đình thực hiện bố thí thì hành vi lời nói đó cũng được hoàn tất bằng việc trì giới. [78] Khi người đó nghĩ đến việc dâng cúng của bố thí đầy màu sắc, theo truyền thống, phong tục và thói quen của gia đình, coi như đó là nhiệm vụ của mình, thì đó là một hành vi ý. Thực vậy một tâm được hoàn thành bằng một việc trì giới, một tư tưởng được thực hiện nhờ ba yếu tố: hành vi thân, khẩu và ý. Nhưng khi nhận được một đồ vật như đã được đề cập đến, người đó dâng cúng lên Tam Bảo, và trong khi lui tới liên tưởng đến cúng cố (niềm tin nơi) tính chất tàn lụi và huỷ diệt chóng qua, thì hành vi thân nổi lên, và được hoàn tất nhờ tu tiến. Đối với một người có suy tư kỹ càng như trên. đi kèm với những lời nói, nổi lên một hành vi lời nói (đi kèm với tu tiến). Đối với một người có suy tư như vậy, mà không hề cần đến bất kỳ các căn nào như (miệng phát ra lời nói) hoặc thân thực hiện hành vi đó, tức khắc nổi lên một hành vi ý (đi kèm với tu tiến). Như vậy, một tâm được hoàn tất tu tiến cũng có ba đặc tính đó là: thân, khẩu và ý vậy.

Như vậy Đức Thế Tôn, vị Chủ Giáo pháp đã chỉ rõ tâm thiện này như là một cảnh sắc được xếp loại dựa trên ba cơ sở một hành vi đức hạnh, và chín ‘môn’ tác nghiệp. Việc phân loại này được áp dụng cho những cảnh thính... và những đối tượng khác. Chẳng hạn như khi một cái trống hoặc một nhạc cụ tạo ra đối tượng tâm mang bản chất âm thanh quyến rũ, thì tâm cũng xuất hiện theo ba cách thức đã được đề cập đến ở trên. Ở đây, ta không thể tạo ra được một âm thanh như là búng một củ hành hay nhổ một cây con, rồi đặt nó vào lòng bàn tay giống như một bông sen màu xanh và dâng cúng cho người nào đó. Nhưng ta có thể tạo ra được một cửa bố thí dựa trên cơ sở đó, có nghĩa là một nhạc cụ. Chính vì thế, với ý định tạo một món quà (của bố thí) qua âm thanh dâng lên cho Tam Bảo, người đó tạo ra một cửa bố thí như là một nhạc cụ này hay nhạc cụ nọ, như chiếc trống v.v... dâng lên cho Tam Bảo hoặc tạo ra những dụng cụ như vậy để đóng lên (tiếng nhạc); người đó dâng cúng cho vị Luận sư đầu và đường mật v.v... như là phương dược để cải thiện giọng nói, hoặc loan báo những Bài Pháp hoặc phân tích những gì cần phải được sắp xếp^[177]; bày tỏ việc cổ vũ; sau đó tâm đó được hoàn tất bằng việc bố thí. Khi người đó hoàn tất toàn bộ các lễ nghi đó theo truyền thống gia đình, coi như đó là nhiệm vụ của mình, nhiệm vụ đó được thực hiện nhờ việc tạo trì giới. Sau khi đã thực hiện tất cả những việc này, người đó nghiền ngẫm suy tư rằng: một âm thanh như vậy, ngay cả khi đạt thấu được đến cõi Phạm Thiên, đều sẽ tàn lụi và qua đi, nhưng âm thanh đó được thực hiện thông qua tu tiên.

Về điểm này, trước tiên được thực hiện nhờ qua việc bố thí, tâm trở thành một hành động về thân khi người đó cầm lấy chiếc trống v.v... dâng lên bằng chính đôi bàn tay của mình, hay mặc dù thường xuyên dâng cúng nhạc cụ này, nhưng người đó dâng cúng bằng chính đôi bàn tay của mình, hoặc khi có ý định dâng của bố thí về âm thanh, người đó ra đi loan báo việc lắng nghe Giáo pháp, hoặc diễn giải về Giáo pháp, hay công bố những kinh văn (trong Kinh tạng *Pāli*).

Ý định này được biến thành hành động do lời nói. khi người đó truyền lệnh: ‘Hỡi các bạn, hãy ra đi, hãy dâng lên [79] Tam Bảo của bố thí âm thanh của chúng ta’ và ‘hãy đặt cái trống-bheri hay cái trống-mutinga ngay trong điện thờ’, hoặc khi chính người đó loan báo Giáo pháp cho người nghe, pháp những bài về tôn giáo, hoặc tụng những Bộ Kệ trong kinh văn (trong Kinh tạng). Nhưng đó vẫn chỉ là một hành vi trong ý tưởng mà thôi khi không hề xuất hiện bất kỳ cử động nào dựa trên cơ sở những căn như giọng nói và thân, người đó chào thưa xét về mặt tinh thần, trước đối tượng đang thực sự hiện hữu với suy nghĩ ‘Tôi sẽ thực hiện một bố thí âm thanh’. Với người có ý tưởng dâng của bố thí âm thanh quen thuộc với truyền thống, thói quen, tập tục của gia đình, người đó dâng hiến cái trống v.v... bằng chính đôi bàn tay của mình hoặc đặt chúng ngay trong điện thờ v.v... bằng chính đôi bàn tay của mình, hoặc dâng chúng (cho những vị Luận sư đang pháp đạo giáo) bằng chính đôi bàn tay của mình như là phương thuốc để cải thiện giọng nói, hoặc ra đi, kết hợp với nhiệm vụ loan báo việc nghe Giáo pháp, hoặc thuyết Giáo pháp, hoặc đề tụng kinh văn, thì tâm đó được thực hiện nhờ trì giới trở nên một hành vi thân. Đối với người ra lệnh: ‘Của Bố Thí về âm thanh phù hợp với truyền thống, thói quen, tập tục của gia đình chúng ta; hỡi các bạn, hãy ra đi, đến với Tam Bảo, nghĩa là Đức Phật v.v...; và dâng cúng’; hoặc đối với người tự mình nói về Giáo pháp, hoặc đọc kinh văn như là một truyền thống của gia đình v.v..., thì điều này được chuyển thành một hành động thuộc lời nói. Đối với người suy nghĩ rằng: ‘Của bố thí âm thanh phù hợp với truyền thống, của gia đình chúng ta, tôi sẽ dâng cúng của bố thí này, và dâng cúng về mặt tinh thần đối với đối tượng đang hiện hữu, mà không hề cử động những cơ quan của giọng nói và thân, thì điều đó vẫn chỉ là một hành vi thuộc ý mà thôi. Đối với người nghiền ngẫm suy tư kèm theo những lời nói, nhưng không vận dụng đến bất kỳ cử động thuộc các căn như giọng nói và thân, điều này trở thành một hành vi tư tưởng. Do đó, Đức Phật, vị Chúa Tể Giáo pháp đã chứng tỏ ý thức về đối tượng có thể nghe thấy được, như đã được phân loại dựa trên ba cơ sở hành vi tạo công đức, dựa trên cơ sở chín ‘môn’ tác nghiệp mà ra.

Khi lựa chọn một cảnh khí có hương thơm quyến rũ thuộc các loại củ v.v... một tâm thiện nổi lên theo ba cách cố định như đã đề cập ở trên. Trong trường hợp này, đang khi có được bất kỳ đối tượng có hương thơm thuộc loại củ v.v... người đó lại quan tâm đến đối tượng do hương thơm nó toát ra, nói rằng, ‘Tôi sẽ thực hiện bố thí hương vị của tôi’, ngợi khen đức Phật v.v... lúc đó tâm thiện được thực hiện nhờ bố thí đó. Chúng ta nên hiểu toàn bộ điều này theo từng chi tiết, như đã đề cập đến trong trường hợp của bố thí màu sắc. Như vậy là Chúa Tể Luật tạng đã chứng tỏ cho thấy tâm thiện biết cảnh khí xếp loại dựa trên ba nền tảng căn bản một hành vi công đức thông qua chính ‘môn tác nghiệp,’

Thực hiện một cảnh vị quyền rũ trong vị các củ cây v.v... một tâm thiện nổi lên căn cứ vào ba căn bản đã nói đến ở trên. Trong trường hợp này, khi người đó có được bất kỳ đối tượng quyền rũ nào nơi các củ v.v... [80] và nghiền ngẫm đối tượng đó nhờ vào hương vị đó nói rằng, ‘của bố thí thuộc dạng hương vị sắp sửa diễn ra’ rồi thực hiện một việc dâng cúng, một việc từ bỏ. Rồi một tâm thiện lại nổi lên và hoàn tất bằng hành vi bố thí. Toàn bộ những chi tiết này nên được hiểu như đã được triển khai trong trường hợp của bố thí về màu sắc.

Nhưng ở đây, có sự khác biệt trong trường hợp tâm được hoàn tất nhờ việc trì giới (virtue). Những câu chuyện xuất hiện trong Phần Chú giải Bộ Vị Trí bắt đầu bằng những chuyện kể về nhà vua *Dutthagāmani* Abhaya, người đã thưởng thức một bữa ăn rất tuyệt, sau khi đã dâng cúng (một bữa tương tự như vậy) thiết đãi cho mười hai ngàn chư vị Tỳ-khuru, nói rằng: ‘Chúng ta không có thói quen tham gia bữa ăn nào trước khi dâng của ăn cho Tăng Đoàn trước đã.’ Do đó, Đức Phật Chúa Tể Giáo pháp đã chứng tỏ biết cảnh vị đã được phân loại dựa trên ba nền tảng các hành vi đáng khen thưởng, thông qua chín ‘môn’ tác nghiệp.

Khi đối tượng là điều gì đó có thể sờ mó được, lại bao gồm trong ba Sắc Đại Hiện (các giới) chủ yếu, có nghĩa là: đất, lửa, gió. Qua việc tiếp xúc này, không ám chỉ đến những ba điều trên, nhưng ám chỉ đến những thứ khác như: giường, ghế v.v... Nói rộng ra: Trong số những đồ đạc, một khi có được bất cứ đối tượng nào quyền rũ có thể tiếp xúc được, người ta quan tâm đến đối tượng này nhờ vào cảnh xúc và chính đối tượng đó còn chi phối cả tâm cho rằng, ‘Đây là của bố thí thuộc lãnh vực cảnh xúc của tôi’, lúc đó tâm được hoàn chỉnh nhờ việc bố thí đó. Chúng ta nên hiểu toàn bộ những điều này theo từng chi tiết, như đã đề cập đến trong trường hợp của bố thí về cảnh sắc. Do đó, Đức Phật, Chúa Tể Giáo pháp cũng đã chứng tỏ cho thấy tâm về cảnh xúc, cũng được phân loại dựa trên ba cơ sở thuộc những hành vi đáng khen thưởng, thông qua chín ‘môn’ tác nghiệp (action).

Trong trường hợp cảnh của ý thuộc lãnh vực sáu xứ nội phần, ba pháp ấn, ba uẩn vô sắc, 15 Sắc tế. Niết Bàn và cả trong lãnh vực khái niệm. Mặc dù bao gồm trong đó đối tượng có sẵn hay không, toàn bộ những thứ đó đều tạo thành đối tượng của ý. Trong tiếp xúc này, ta không ám chỉ đến những điều vừa nêu trên, nhưng chỉ muốn đề cập đến những của bố thí thức ăn, thức uống trong cuộc sống. Một tâm thiện trước đối tượng quyền rũ trong số những chất dinh dưỡng v.v... xuất hiện theo ba cách thức cố định như đã đề cập đến ở trên. Trong đó, khi một người dâng cúng bơ đặc, bơ lỏng v.v... như của bố thí thực phẩm của người đó. có tám loại nước uống làm của bố thí về thức uống, và đối với của bố thí trong cuộc sống, người đó dâng cúng một bữa ăn bằng lựa chọn một bữa ăn liên hoan, một bữa ăn cho các Đức Phật v.v... phân phối thuốc men cho các vị Tăng Lữ ốm yếu, hoặc mời một lương ý đến chăm sóc cho vị Tỳ-khuru đau yếu, phá tan lưới đánh cá, tiêu hủy lồng chim, phóng thích những con vật giam tù, bằng tiếng trống, ra lệnh không được sát nhân và thực hiện những hành vi tích cực khác để bảo vệ sự sống. Vậy vấn đề ý được thực hiện nhờ công việc bố thí. Và khi vì nhiệm vụ chính yếu hoặc thiêng liêng, người đó thực hiện những việc bố thí gồm đồ ăn, thức uống và duy trì cuộc sống theo truyền thống gia đình, thói quen gia đình, tập tục gia đình, thì tâm thiện được hoàn tất nhờ vào những việc công đức thật. Khi người đó thiết lập được xác tín cho rằng vạn vật đều qua đi và nhất thời nơi đối tượng của ý, thì vấn đề tâm được hoàn tất nhờ tu tiến. Khi bằng chính đôi bàn tay của mình, người đó thực hiện bố thí gồm đồ ăn, thức uống và cả các nhu cầu cuộc sống, thì vấn đề ý được hoàn tất cũng nhờ bố thí và điều đó trở thành một hành động về thân. Khi người đó thực hiện việc này bằng cách ra lệnh cho gia đình, thì việc này trở thành một hành vi công đức qua lời nói. Khi không vận dụng đến các cử chỉ thuộc các cơ quan như tiếng nói và về thân, người đó liên tưởng đến việc bố thí một đối tượng đang thực sự hiện hữu, như của bố thí gồm đồ ăn, thức uống và các nhu cầu duy trì cuộc sống, thì việc này trở thành một hành động của ý. Nhưng khi bằng chính đôi bàn tay của mình, người đó dâng tặng một đối tượng gồm đủ mọi thứ đang thực sự hiện hữu như đã mô tả ở trên, tùy thuộc vào truyền thống gia đình v.v... tư tưởng được thể hiện nhờ trở thành một hành động về thân. Khi người đó thực hiện việc này bằng cách ra lệnh cho gia đình mình, thì việc này trở thành một hành vi thuộc phạm vi lời nói. Nhưng khi bằng chính đôi bàn tay của mình, người đó dâng cúng một đối tượng thuộc đủ mọi loại hình thức đang thực sự tồn tại như đã mô tả ở trên, tùy thuộc vào truyền thống của gia đình v.v..., thì việc đó trở thành một hành động của ý. Trong khi đi tới đi lui nhằm củng cố mối thâm tín rằng mọi sự đều vô thường và sẽ qua đi cảnh của ý được hoàn tất, và ý đó được thể hiện thông qua Tu tiến lại trở thành một hành động về thân. Đối với người dùng lời nói để xây dựng cũng cố niềm xác tín đó, mà không hề phải đụng chạm tay chân, thì việc đó trở thành một hành vi của lời nói. Đối với người chỉ xây dựng và củng cố niềm tin nơi tâm, mà không hề dùng đến hành động chân tay cũng như vận động đến các cơ quan tiếng nói, thì việc đó trở thành một hành

động của ý. Vì thế, ý được thực hiện nhờ tu tiên do ba yếu tố: thân, lời nói và ý. Do đó, Đức Phật, Chúa Tể Giáo pháp đã chứng tỏ ý và cảnh của ý, được căn cứ vào ba nền tảng của hành vi đáng khen, nhờ chín ‘môn’ tác nghiệp

Đến đây ta bàn đến loại tâm này (tức là tâm thiện chính yếu đầu tiên) liên quan đến những căn khác nhau và những cảnh khác nhau đã được minh chứng rõ ràng. Và ta có thể đạt được loại tâm này nhờ những cảnh khác nhau liên quan đến bất cứ chủ đề nào của Bài Pháp. Bằng cách nào vậy? Ta hãy quan sát chiếc y trong bốn loại nhu cầu thiết yếu của một vị *tu sĩ* – ta có thể đạt được sáu loại cảnh và sáu loại tâm liên quan. Chẳng hạn như màu sắc một chiếc áo cà sa mới nhuộm trông thật dễ chịu và đẹp để biết nhường nào: đây ta có cảnh sắc. Khi đã qua sử dụng, chiếc áo cà sa mới thối ra tiếng sột soạt – *patta, patta* – vậy thì chiếc áo cà sa là cảnh thính (có thể nghe thấy được). Hương thơm chiếc áo cà sa mới này là hương thơm của loại vải mới nhuộm, như mùi pha tạp gỗ đàn hương hau cây lô hội, cho cảnh khí. Có thể nói một cách bóng bẩy là vị thơm làm đối tượng trong chiếc áo cà sa mới khác với vị thơm trong chiếc áo đã qua sử dụng lâu ngày. Ta có xúc lạc khi sờ tay vào chiếc áo cà sa mới này, đó là cảnh xúc (hay dụng chạm vào được). Cảm giác thọ lạc nổi lên, bởi do chiếc áo cà sa mới lại trở thành cảnh của ý. Trong tô đựng các loại lương thực sau buổi khát thực, cảnh vị thơm ngon hiểu theo nghĩa đen toát ra từ đó. Do đó, xét bốn nhu cầu thiết thực hàng ngày (thực phẩm, y phục, nhà ở và thuốc men), những cảnh khác nhau chiếm được vị trí riêng ở mỗi thứ, chúng ta phân loại (ý của mình) tùy theo hành động bổ thí v.v...

Đến thời điểm này trong các loại tâm vừa nêu trên, cảnh quan thường xuyên đi kèm theo với những hiện vật khác nhau, bởi vì nếu không có cảnh, thì tâm kia không thể xuất hiện được. Nhưng ‘môn’ không phải là một thứ đi kèm theo, Tại sao vậy? Thưa đó là do sự đa dạng trong những hành động nghiệp chương trước đây (*kamma*). Không phải lúc nào chúng ta cũng có thể dự đoán được hành động, cũng vậy, chúng ta không thể dự đoán các ‘môn’ đó.

-ooOoo-

[1] Dhs. tr. 2-8

[2] Gantha. trong B.P.E.: ‘là nhóm Ràng Buộc’

[3] Paramasa. trong B.P.E ‘là nhóm Lây Lan’

[4] không được coi như là các đoạn Mẫu đề tam hoặc hai câu.

[5] Kinh Bản Sinh Dasaratha, *Jat.* iv., No. 461

[6] Trung Bộ Kinh (Majjhima) ii, 115

[7] Trường Bộ Kinh (Dygha Nikāya) iii, 102

[8] Trung Bộ Kinh (Majjhima) ii, 94.

[9] Kinh Bản Sinh (Jataka) vi, 25

[10] Trường Bộ Kinh (Dygha Nikāya) iii, 58

[11] Tập chú giải bàn về Kinh Chuyển Luân Vương (*cakkavatti*), Trường Bộ Kinh (Dygha Nikāya) iii, 58 tt.; Dhs §43.

[12] Trung Bộ Kinh (Majjhima) i. 133.

[13] (Bộ Phân Tích (*Vibhaṅga*), 293

[14] Trường Lão Kệ (Theragatha), Ver. 304.

[15] Trung Bộ Kinh (Majjhima) i. 61

- [16] Từ chữ ku, ‘là xấu + √sal , có nghĩa là ‘rung sợ’, hiểu theo nghĩa trong các tập chú giải.
- [17] Từ chữ ku, ‘là xấu, + √si , có nghĩa là nằm
- [18] Từ chữ Kusa, từ chữ gốc + √lu , có nghĩa là cắt bỏ.
- [19] Từ chữ Ku, ‘có nghĩa là xấu’ + √so , có nghĩa là rút lại giảm thiểu.
- [20] Từ chữ kusa, phần định nghĩa + √la , có nghĩa là lấy đi.
- [21] Nghĩa đen “Và ở đây là gì?” là công cụ chú giải được áp dụng để chứng tỏ là việc nghiên cứu chưa hoàn chỉnh.- Tr.
- [22] Trích từ thiền Jhāna tứ đạo; xin xem e.g Dhs. §165...
- [23] Dhp. 194.
- [24] Phật Tự Thuyết (*Udana*) ii. 1
- [25] S. iii. 69
- [26] A. iv. 98
- [27] M. iii 172; nhưng từ *Upama* lại thay thế bằng từ *Akkhanena papunitum*. Xin đọc., tuy nhiên vì trong đoạn 5, là nơi có đoạn trích và kinh văn cũng khớp với điều đó.- Ed (NXB)
- [28] S. i. 5. 200
- [29] Không tìm ra đầu mối
- [30] Dhp 203, 204
- [31] Từ công thức trong thiền Jhāna tứ đạo. xin đọc e.g. Dhs § 165
- [32] Vin, i. 10 (kinh văn Luật tạng i. 95)
- [33] S. iii. 69
- [34] Dhp. 117
- [35] M. iii. 169
- [36] K.V. vii 2 (tr. 337; bản Dịch trong 196)
- [37] Dhs. tr. 1.
- [38] Vipakadhamma-dhamma, là từ ‘pháp đầu tiên được nói đến trong cách diễn tả này lại đồng nghĩa với ‘Sabhavā’ đã được giải thích kỹ hơn bằng từ ‘*pakaTīkā*’ Vipakadhamma tự bản thân từ đó có nghĩa là ‘những kết quả nhưng toàn bộ cách diễn tả lại ám chỉ về những nhân duyên ảnh hưởng đến những kết quả đó.- Tr.
- [39] Tức là ‘vipakabhava’ Giáo pháp trở thành hậu quả, và vipakasabhaya’ một nguyên nhân có bản chất tạo ra những kết quả (nghiệp chướng).-
- [40] Tức là, tùy thuộc hay lệ thuộc vào sự hư hỏng đòi bại đó.
- [41] Về từ này (gotrabhu) xin đọc Compendium. tr. 55-215, tự điển dành cho trẻ em, s.v.
- [42] Có nghĩa là có một vị thế ngay trong qui trình tâm Đạo như ‘chú ý’ thực hiện trong qui trình tâm.- Tr.

[43] Nói cách khác, ta không nên hiểu cụm từ trên không được nêu lên do bởi ‘phi nhân do tri kiến và tu tiên được đoạn trừ.

[44] Nói cách khác, ta không nên hiểu cụm từ trên không được nêu lên do bởi ‘hữu nhân không cần phải đoạn trừ do tri kiến và tu tiên.

[45] Lý luận đưa ra ở đây là nếu những nhân không thể đoạn trừ được thì chắc hẳn có điều gì đó khác hơn là những nhân phải được đoạn trừ đi.

[46] Dhs. tr. 2

[47] Cụ thể là cái vòng luân hồi sanh tử chắt chứa lại.

[48] như giai đoạn thứ tám

[49] *Tương Ưng Bộ (Samyutta)* iii, 144

[50] có nghĩa là ‘cái chết’ Một khi nhiều hành vi đem lại những kết quả như vậy, thì chỉ có hành vi nào mãnh liệt nhất mới tạo ra kết quả, chứ không phải các hành vi khác, mang tính chất vô tích sự. - Tykā

[51] *Trung Bộ Kinh (Majjhima)* iii. 112.

[52] *Trường Bộ Kinh (Dīgha Nikāya)* ii. 107

[53] Nt. ii. 301

[54] *Pattisambhidamagga* i. 122

[55] Chúng ta chỉ gồm những phần riêng biệt tồn tại nơi một tổng thể duy nhất bằng cách gộp chung nơi hàng loạt những cá biệt nhân cách thông qua những chức năng đặc biệt như tiếp xúc v.v... cũng như thông qua các căn v.v... tạo thành bản ngã (Ngã (atta), *kāya*) hợp thành một tổng thể (ngũ uẩn v.v... được gọi là Giáo pháp bản ngã (attavata) là một toàn khối. Từ ‘cá biệt’ được áp dụng đối với những hiện tượng thành bản ngã (có nghĩa là toàn bộ ngũ uẩn) một nơi chứa đựng các thành phần gộp thành hay là những bản ngã, hay một nơi chứa ý tưởng về bản ngã như và một tư duy qui ước này, “chúng ta sẽ hiểu như vậy” có nghĩa là theo như nghĩa đã nói đến ở trên.’ – Pyī Sadaw.

[56] *Patihannana*

[57] Hetu là ‘nguyên nhân’ như được nói đến trong *B.P.P.E.* tr. 274, n. 1; cũng như S.Z. Aung trong *Compendium* 279 tt. Dhs. tr. 2

[58] Sankhata, *asankhāra.B.P.E.*: phức hợp, không phức hợp.’

[59] Dhs. tr. 3

[60] *Lokiya B.P.E.* ‘trần tục’ – Tr.

[61] *Lokuttara*

[62] Giống như máu mủ thối tha từ các vết thương chảy ra.

[63] Chính vì thế kinh văn luôn hiểu ngầm Dhamma và các Giáo pháp.

[64] *Bassia latifolia* bằng thứ lá ngày các nhà sư có thể làm kẹo bằng thứ nước chiết xuất này.- Tr.

[65] hoặc ‘những đối tượng lậu hoặc xảy ra cùng với chủ thể, được gọi là cảnh lậu’ - Tr.

[66] *Samyojaniya. B.P.E.*: thuận lợi cho những kiết sử’

- [67] Dhs. tr. 4
- [68] Dhs. tr. 4
- [69] xin đọc eva. P.T.S. xb.: evam
- [70] nghĩa đen là đồng đối tượng (co-object) *B.P.E.* có đối tượng suy tư đi kèm’
- [71] *Cetasika. B.P.E.* – liên can đến cuộc sống giác quan’ *Compendium* – các thuộc tính Danh.
- [72] *B.P.E.*: ‘từ tư tưởng nổi lên’
- [73] *B.P.E.* bốn hiện tượng vĩ đại’
- [74] Từ upadiyanti được hiểu theo nghĩa chủ động và thụ động. như *sinssayanti* và *nissiyanti*. – tr.
- [75] Dhs. tr. 6
- [76] *B.P.E.*: ‘cảnh sắc giới’ (*Rūpa*) có nghĩa là a) sắc b) những vật hữu hình, về rūpa được coi như là Sắc suy giảm đi’ xin đọc *Dialogues* ii. 244, 264 – Ed (NXB)
- [77] 5 Anantariyakammas và niyatamicchāditthi đem lại kết quả ngay lập tức sau khi chết. Bốn đạo cũng đem lại kết quả ngay sau khi xuất hiện. xin xem Dhs§1200; *points of controversy* tr. 275, số 2
- [78] Rana = (a) renu- ‘bụi bậm’ hay là sương mù, tham dục, v.v.... (b) ‘trận chiến, chiến tranh đi ngược lại với Đạo; (c) ‘đau khổ’ (*dukkhavighata*) ‘khổ não’ cả về Sắc lẫn tinh thần. là do kết quả của điều bất thiện mà có. – phân đoạn (*Tīkā*) – *B.P.E.* ; xảy ra đồng thời với chiến tranh.’
- [79] nghĩa đen là – gia tăng hạnh phúc’
- [80] Tương Ưng Bộ Kinh (Samyutta). iii. tr. 87
- [81] Nghĩa là để gọi một điều duy nhất, như tư tưởng, bằng ba tên khác nhau.
- [82] (Theo như nóng hay lạnh v.v...) xin đọc *op. cit.* iii. 86.
- [83] nghĩa đen là ‘ái sinh hữu’- Ed (NXB)
- [84] hay, thành thạo trong việc xác định được giai đoạn nhập thiền *Jhāna*’-tr.
- [85] Dhs. tr. 8
- [86] Paggaha. *B.P.E.*, ; ‘tham lam’
- [87] Sampada *B.P.E.* : có nghĩa là ‘tiền bộ’
- [88] Tăng Chi Bộ Kinh (Anguttara) i. 95
- [89] Trung Bộ Kinh (Majjhima) iii. 203
- [90] Hoặc, từ việc hướng trí tuệ chưa được thuần hoá đến đối tượng Níp-bàn. Do tuần (yojana)
- [91] Dhs. § 1
- [92] *Trung Bộ Kinh (Majjhima)* iii. 19tt
- [93] *D.* ii, 290 (hơi khác một chút xíu)
- [94] Santati (xin đọc trong T.T.S. ed)
- [95] *Sum V.* i. tr. 31tt.

- [96] *Dīgha* i. 205
- [97] Tăng Chi Bộ Kinh (Anguttara),iv. 227. xin đọc Tương Ưng Bộ (Samyutta) iv. 126; Jat. I 381
- [98] . Vin. iv. 117 (kinh văn Luật tạng i. 44)
- [99] *Dīgha* ii. 254.
- [100] *Trung Bộ Kinh (Majjhima)* i. 438
- [101] Nt. ii. 22; v.l Mandika.
- [102] *Tương Ưng Bộ (Samyutta)* i. 87
- [103] Tăng Chi Bộ Kinh (Anguttara) iv. 8
- [104] . Pts ii. 106 (nhưng trong P.T.S. ed (nxb), *abhidamayatto* được bỏ qua. – Ed (NXB)
- [105] Tăng Chi Bộ Kinh (Anguttara) iv. 227. *Tss. Thuộc các tầng đoàn 243, n.1*
- [106] *Trường Bộ Kinh (Dīgha Nikāya)* III. 276; Tăng Chi Bộ Kinh (Anguttara) II. 32.
- [107] Như là Đấng Phạm Thiên (Brahma), Prajapati, Purasa. Kala, hay Visnu là đấng tạo hoá (isarrakarranvada) hoặc thiên nhiên là nhân duyên (*pakaTikāranavada*) - *Tikā*
- [108] Như thể trường hợp các căn td. Mắt và cảnh sắc.- *Pyī*
- [109] Tương Ưng Bộ (Samyutta) ii. 22
- [110] *M.* iii. 169; *S.* v. 455ff
- [111] *S.* ii 266 . chú thích cuốn v.l Dạ Ma (Yama).
- [112] Tăng Chi Bộ Kinh (Anguttara) (như đã vạch ra ở đoạn A. i. 10)
- [113] Pativedha.
- [114] *Sa-vasa* nói cách khác, nguyên lý ý chí tuyệt đối đã bị bác bỏ. – Tr.
- [115] Bằng cách nào, vừa là một khái niệm, thời gian có thể là nền tảng cho vạn vật như được diễn tả trong Vi Diệu Pháp (Abhidhamma)? Vì Giáo pháp xuất hiện trong thời gian có tâm ghi nhận không tồn tại trước và sau khoảng thời gian đó.- *Tikā*.
- [116] Như trong cụm từ ‘ ngài tu luyện Đạo để đạt đến ‘Sắc giới’ – Tr.
- [117] Do kiểu chơi chữ theo kiểu kinh viện có tác dụng một thời ở cả Triết Đông lẫn Triết Tây; các từ là *kucchitānam*, *salanādīhi*. Điều này đã được nói ở trên. Xin đọc tr. 48 tt. Tr.
- [118] Xin đọc Dhs. (hay *B.P.E.*) §§147. 149
- [119] được dẫn chứng nhờ các ví dụ được trích ở tr. 49 - Ed (NXB)
- [120] Về từ này xin đọc ở trên. Pt. x ch. vi
- [121] Carana
- [122] Tương Ưng Bộ (Samyutta) iii. 151.
- [123] Linga.
- [124] Không phải nơi hội thánh điển *Pāli*. Ed (NXB)

[125] *AjhatTikāṃ*

[126] không tìm thấy nguồn tài liệu.

[127] Kinh-Nipata., tr. 654.

[128] *Trung Bộ Kinh (Majjhima)* iii. 203.

[129] Do bởi có một vài nghiệp chướng cao cấp nào đó ngăn cản. Hay vì người biểu diễn lại thực hiện ở một nơi chốn hay thời điểm nào đó không tạo ra bất kỳ thành quả nào. – Tr.

[130] Đó là thời gian, định mệnh và mục tiêu v.v... - Tr.

[131] *AjjhatTikāṃ*

[132] *Tương Ưng Bộ (Samyutta)* iii. 152

[133] *Dhs.* §

[134] có nghĩa là toàn bộ cuộc sống của bất kỳ sinh vật nào – đó là sanh, tồn tại và chết – Ed (NXB)

[135] *Tương Ưng Bộ (Samyutta)* (như đã chỉ rõ trong S.) ii. tr. 191.

[136] Luật tạng ii. 213

[137] *A.* iii. 185; *S.* v. 50

[138] *S.* v. 50

[139] *Yam.* Ii. 18

[140] *Dhs.*, § 1

[141] *Vin.* iii. 58

[142] *A.* i. 11

[143] *Dhp.*, ver. i., 2

[144] *S.* i. 39. xin đọc *prikassati*. Ở đây là *parikissiti*

[145] *A.* i., 10

[146] *S.* iii. 151.

[147] *S.* v. 229.

[148] *S.* iii 158

[149] *S.* v. 280

[150] *S.v* 131

[151] không tìm ra tông tích.

[152] *Vibh.* 258.... Như là nước với sữa hoà quyện với nhau.- *Tikā*.

[153] Xin đọc *Dhs.* (hay **B.P.E.**) §§1281-87.

[154] *Asankharriyabhavo*. xin đọc *B.P.E.* § 146

[155] trong tiếp xúc thị giác. v.v... các căn chính là cơ sở; trong ý thức trí tuệ. v.v....thì môn trí tuệ, như là nguyên nhân lẫn cơ sở. – *Tīkā*

[156] S. ii. 251

[157] Trung Bộ Kinh (Majjhima) (cũng cho thấy trong M.) i., 11; X. iv. 32.

[158] S. ii. 2

[159] đó là nghiệp quá khứ, tâm, Sắc âm dương, Và chất dinh dưỡng

[160] điều thứ hai và thứ ba đã nói ở trên (fn. 5)

[161] thí dụ như tuổi già và tính vô thường. – Tr.

[162] Như vậy (c) muốn ám chỉ về khái niệm và Níp-bàn

[163] M. i. 295

[164] Chính vì thế chúng không thể là đối tượng của ý được.- Tr.

[165] Xin đọc Compendium 27-30; 126 tt.

[166] Nếu đang khi đứng (a) bằng cách giữ cho hai chân khép lại đều với nhau trên sàn (b) giữ cho hai bàn tay khép lại với nhau (c) đưa chúng lên trên trán. (d) vái chào hay cúi xuống về một đối tượng bái phục., (e) cuối cùng tách hai bàn tay ra và đặt lên hai bên đầu. Nếu ngồi (a) với tư thế thống hai đầu gối ngang bằng trên sàn nhà. (b) thông hai khủy tay trên sàn nhà (c) duỗi hai cánh tay và trải hai bàn tay ra (d) giữ yên chúng trên sàn nhà,(e) đặt đầu và trán lên trên lòng hai bàn tay đó – vinayalankara.

[167] Apatham. Xin đọc Luật tạng ii. 12; M. i. 190. Tâm lý học Phật giáo tr. 66

[168] Hai khía cạnh này có thể được biết thông qua ‘kinh nghiệm’ cũng như ‘thông tin.’ Xin đọc Compendium of Phil. 37. – Tr.

[169] Javanam. Xin đọc Compendium of Phil. Tr. 29

[170] *Abhujita*

[171] *Vibbhanga*. Tr. 227. xin cũng đọc tr. 101.- Ed (NXB)

[172] A. ii. tr. 185

[173] Pannādasaka, có nghĩa là người năm (bốn mươi đến năm mươi) trưởng thành trong trí tuệ. Xin xem Visuddhi-magga. Chương xx. – Tr.

[174] *Bhūrī*. Nghĩa đen là dòi dào.- Dhp.. đoạn 282.

[175] Xin đọc Do tuần (yojana).

[176] Sīla ở đây là *Cārittasīla*. Việc công đức tích cực, ngược lại với từ *vārittasīla* có nghĩa là giới luật tiêu cực. Xin đọc Visuddhi-Magga, tr. 11.- Tr.

[177] *Upanisimnakkakatham karoti* (xin đọc Upanisad). Nhà chủ giải (phân đoạn (*Tīkā*) giải thích điều này như là: kệ *Pāli*. Pháp thiện, thuyết trình những bài giảng thuyết.’

-ooOoo-

Chân thành cảm ơn Tỳ khưu Thiện Minh đã gửi tặng bản vi tính (Bình Anson, 12-2005)

[\[Trở về trang Thư Mục\]](#)

last updated: 15-01-2006