

Thiền Sư
Sayadaw U Sīlānanda

Mười Hai Nhân Duyên
(Paṭicca Samuppāda)

Soạn Dịch

Thiện-Anh Phạm-Phú-Luyện
2008

Trình bày bìa sách: Nguyễn Việt An và Bùi Hoài Thanh

Mười Hai Nhân Duyên

**Thành kính tưởng niệm
cố Hòa Thượng Thiên Sư U Sīlānanda**

**Kính tặng với lòng biết ơn sâu xa gia
đình bác Phạm Anh đã cho người dịch
cơ hội đạt đến bến bờ tự do để từ đó
gặp được chân sư và chánh pháp.**

Mục Lục

Lời giới thiệu của Ban Tu Thư	
Như Lai Thiên Viện	13
Lời người soạn dịch	15
Tiểu sử Cố Hòa Thượng U Sīlānandabhivamsa.....	17
Mười Hai Nhân Duyên	25
Do Vô Minh làm điều kiện, Hành sanh khởi.....	56
Do Hành làm điều kiện, Thức sanh khởi.....	69
Do Thức làm điều kiện, Danh Sắc sanh khởi	99
Do Danh Sắc làm điều kiện, Lục Nhập sanh khởi.....	109
Do Lục Nhập làm điều kiện, Xúc sanh khởi	125
Do Xúc làm điều kiện, Thọ sanh khởi.....	139
Do Thọ làm điều kiện, Ái sanh khởi	152
Do Ái làm điều kiện, Thủ sanh khởi	163
Do Thủ làm điều kiện, Hữu sanh khởi	177
Do Hữu làm điều kiện, Sinh sanh khởi	190
Do Sinh làm điều kiện, Lão, Tử sanh khởi.....	194
Kết Luận	208

Lời Giới Thiệu của Như Lai Thiền Viện

Năm 1992, Như Lai Thiền Viện mới thành lập, một số thiền sinh có thỉnh cầu Ngài Hòa Thượng Thiền Sư U Silānanda giảng dạy về Mười Hai Nhân Duyên (Thập Nhị Nhân Duyên) hay Pháp Duyên Sinh. Ngài hoan hỷ nhận lời với điều kiện là các thiền sinh phải học xong lớp Kalyāna - Người phật tử thông học Giáo Pháp. Ngài dạy rằng ngay cả đối với tôn giả Ananda khi nói về Pháp Duyên Sinh cũng được Đức Phật nhắc nhở rằng đó là một pháp “thậm thâm, rất khó hiểu và khó lãnh hội”.

Do đó, dựa trên tiêu chuẩn mà vị luận sư nổi tiếng Phật Minh (*Buddhaghosa*) đề ra, Ngài Hòa Thượng muốn các phật tử, đệ tử có thể hiểu và học đúng bất cứ một bản Kinh quan trọng nào, phải nắm vững một số đề tài Phật Pháp căn bản gồm ngũ uẩn, lục căn và lục trần, 12 nhân duyên, 18 tám xứ, Tứ Diệu đế, 37 phẩm trợ Bồ đề, 24 điều kiện tương quan (Duyên Hệ Duyên)... Năm 1993, sau khi các thiền sinh hoàn mãn lớp Kalyāna, Ngài mới bắt đầu dạy Mười Hai Nhân Duyên qua nhiều kỳ giảng.

Trong tập sách này, ngoài phần trọng tâm là Pháp Duyên Sinh, Ngài còn lồng vào nhiều đề tài căn bản khác và lý giải một cách thật rành mạch, khúc chiết và hệ thống. Hơn tất cả, tập Mười Hai Nhân Duyên là một kết hợp thật chặt chẽ và nhuần nhuyễn giữa Lý Duyên Sinh và pháp hành thiền Tứ Niệm Xứ bằng rất

nhiều thí dụ cụ thể trong thiên tập cũng như trong đời thường.

Cũng qua chủ đề sâu rộng này, phật tử có dịp làm quen với lối giảng trạch đặc trưng của truyền thống Nguyên Thủy, nhất là của Hòa Thượng Thiền Sư U Sīlānanda, phần lớn dựa trên các Kinh văn, Chú Giải, các luận thư nổi tiếng và luôn khấn khít với các thuật ngữ trong kinh điển Pali...

Vì giảng trực tiếp trước thiên sinh nên lối văn và cách trình bày bài bản mang trọn khuôn khổ và sắc thái giáo trình pháp thoại, nhiều câu, ý lặp lại...

Theo đúng tinh thần trên khi soạn dịch, đạo hữu Thiện-Anh Phạm-Phú-Luyện, bằng lời dịch rất bình dị, rõ ràng, trong sáng, đã luôn cố gắng tôn trọng nguyên văn từng ý, từng câu một để có thể giữ được tính chính xác, thuần nhất và sâu sắc của nội dung bài giảng.

Toàn thể thiên sinh và phật tử khắp nơi thành kính cảm niệm ân đức của Hòa Thượng Thiền Sư U Sīlānanda đã đem hết tâm lực giảng dạy giáo pháp Duyên Sinh vi diệu này. Thiền viện cũng xin chân thành cảm tạ sự hỗ trợ nhiệt tình và thường xuyên của tất cả các bạn đạo xa gần cho các chương trình ấn tống của Như Lai Thiền Viện suốt bao năm qua. Cầu mong pháp thí cao thượng này sẽ trợ duyên cho các bạn trên đường tu tập giải thoát.

Thiền viện xin hân hạnh giới thiệu sách “Mười Hai Nhân Duyên” đến tất cả bạn đạo khắp nơi.

Trong tâm từ,

Ban Tu Thư Như Lai Thiền viện

Lời Người Soạn Dịch

Khi có Hòa Thượng Thiền Sư U Sīlānanda giảng xong loạt bài về Paṭicca Samuppāda tại Như Lai Thiền Viện, cảm kích trước sự dạy dỗ tận tình của Hòa Thượng, tôi có phát nguyện trước mặt Ngài là sẽ soạn dịch sang tiếng Việt với tựa đề Mười Hai Nhân Duyên để cùng Như Lai Thiền viện hỗ trợ Ngài phổ biến giáo pháp duyên sinh vi diệu đến phật tử Việt Nam. Mặc dù đã có nhiều sách tiếng Việt viết về đề tài này nhưng các bài pháp thoại của Hòa Thượng thật đặc biệt vì mới lạ, sâu sắc và rõ ràng nên hy vọng sách Mười Hai Nhân Duyên sẽ là một đóng góp cần thiết giúp phật tử Việt Nam tìm hiểu thêm về giáo lý Nguyên Thủy của Đức Phật.

Sách Mười Hai Nhân Duyên được soạn dịch độc lập với sách Dependent Origination bằng tiếng Anh do đạo hữu U Hla Myint biên soạn và sẽ được Như Lai Thiền Viện ấn tống trong tương lai. Do đó, hai sách tuy có một nội dung giống nhau vì đều dựa trên cùng những bài pháp thoại bằng tiếng Anh của Hòa Thượng Thiền Sư U Sīlānanda nhưng lại không tương đương với nhau theo ý nghĩa sách tiếng Việt không phải là bản dịch từ sách tiếng Anh.

Khi soạn dịch sách Mười Hai Nhân Duyên, trong thâm tâm, tôi chỉ muốn phổ biến giáo pháp của Đức

Phật do Hòa Thượng Thiên Sư U Sīlānanda giảng đến Phật tử Việt Nam để đền đáp phần nào ân tình dạy dỗ hết lòng của Ngài về cả pháp học lẫn pháp hành trong bao nhiêu năm tại Như Lai Thiền Viện cũng như ở những nơi khác. Rồi khi hoàn thành dịch phẩm này, trong tôi dâng lên cảm xúc vui buồn lẫn lộn. Hoan hỉ vì đã thực hiện được điều mình phát nguyện nhưng ngậm ngùi vì đã không hoàn tất kịp để phổ biến khắp nơi trong lúc Ngài còn hiện tiền.

Tôi xin chân thành cảm ơn quý đạo hữu Từ Sơn, Nguyên Khiêm đã đọc và cho những hồi ý quý báu để hoàn chỉnh dịch phẩm này cũng như các đạo hữu Nguyễn Việt An và Bùi Hoài Thanh đã trình bày bì a sách.

Mong rằng những ai muốn thâm cứu về Phật Pháp nói chung và Mười Hai Nhân Duyên nói riêng sẽ được lợi lạc qua tập sách này.

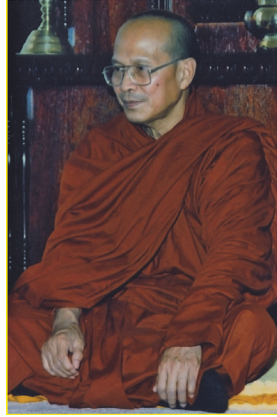
Trong tâm từ,

Thiên-Anh Phạm-Phú-Luyện

Tiểu Sử

Hòa Thượng Thiền Sư U Sīlānanda

Hòa Thượng Thiền Sư U Sīlānanda (1927-2005) sinh ngày 16 tháng 12 năm 1927 tại Mandalay, Miến Điện trong một gia đình thuần đạo. Cha của ngài là ông Saya Saing, vừa là một thiền sinh thuần thành vừa là một kiến trúc sư nổi tiếng về các công trình kiến trúc cơ sở tôn giáo trên toàn cõi Miến Điện.



Ông được chính phủ Miến Điện ban tặng danh hiệu “Wunna Kyaw Htin” cho những thành đạt vượt bực về kiến trúc Miến Điện và các hoạt động tôn giáo. Mẹ của Ngài là bà Daw Mone. Hai người anh trai của Ngài đều là các kiến trúc sư danh tiếng ở Miến Điện. Chị Daw Thandasari của Ngài là ni trưởng tu viện Shwe-se-di Sar-thin-daik của Sanapala Choung tại Sagaing Hills.

Lúc còn niên thiếu Ngài theo học tại trường nam trung học Kelly High School của phái bộ truyền giáo Hoa Kỳ American Baptist Mission ở Mandalay. Vào ngày 14 tháng 4 năm 1943 trong khi quân đội Nhật đang chiếm đóng Miến Điện trong Thế Chiến Thứ Hai, Ngài thọ giới sa di với pháp hiệu là “Shin

Sīlānanda” tại tu viện Mahavijjodaya Chaung ở Sagaing Hills dưới sự dạy dỗ của Sayadaw U Paññavanta lúc ngài chưa đầy 16 tuổi. Vào ngày 2 tháng 7 năm 1947, được cha mẹ chấp thuận, Ngài thọ tỳ kheo giới và học tam tạng kinh điển Tipitaka dưới sự hướng dẫn của thầy mình cùng nhiều hòa thượng nổi tiếng khác tại Sagaing Hills và Mandalay.

Ngài tham dự và trúng tuyển các kỳ thi do chính quyền Miến Điện tổ chức, đỗ kỳ thi bậc thứ nhất Phatamange vào năm 1946, đỗ đầu trên toàn quốc Miến Điện kỳ thi bậc thứ hai Phatamatat vào năm 1947, và đỗ hạng hai trong kỳ thi bậc ba Phatamagyī vào năm 1948. Ngài lấy bằng Pháp Sư Dhammacariya (Master of Dhamma) vào năm 1950 và được tặng danh hiệu Sasanadhaja Siripavara Dhammacariya. Vào năm 1954, Ngài đỗ thêm kỳ thi do hội Pariyattisanahita Association ở Mandalay tổ chức nổi tiếng là khó nhất ở Miến Điện và có danh hiệu abhivamsa cộng vào tên của ngài. Như vậy tên đầy đủ với danh hiệu của ngài sẽ là U Sīlanandabhivamsa, Sasanadhaja Siripavara Dhammacariya và Pariyattisanahita Dhammacariya.

Ngài sang Tích Lan vào năm 1954 và tại đó đỗ kỳ thi cao cấp General Certificate of Education Examination chuyên biệt về Phạn ngữ Pali và Sanskrit do viện đại học University of London tổ chức. Trong khi đang ở Tích Lan, Ngài tạm về lại

Miến Điện một thời gian ngắn và trong thời gian này Ngài thực tập Thiền Minh Sát theo truyền thống của Hòa Thượng Thiền Sư Mahāsi Sayadaw.

Ngài là giảng sư tại đại học Atithuddhayon Pali University ở Sagaing Hills và dạy Phật Pháp, Phạn ngữ Pali, Sanskrit, và Prakrit tại tu viện Abhayarama Shwegu Taik Monastery. Ngài còn giữ vai trò khảo hạch cả hai bậc đại học và cao học cho bộ Đông Phương Học Department of Oriental Studies của đại học Arts and Science University ở Mandalay.

Ngài là trưởng ban biên soạn tự điển Pali-Miến về Tam Tạng Kinh Điển Tipitaka và là một trong những biên tập viên xuất sắc về kinh điển Pali cùng Chú Giải tại kỳ Kiết Tập Kinh Điển Lần Thứ Sáu (Sixth Buddhist Council) diễn ra tại hang Hòa Bình Kaba Aye Hlaing Gu Cave ở Ngưỡng Quang, Miến Điện từ năm 1954 đến năm 1956. Trong thời gian này, Ngài được dịp may hiếm có làm việc cho cả hai hòa thượng danh tiếng Mahāsi Sayadaw và Mingun Tipitaka Sayadaw.

Năm 1960 sau khi bỏn sư của Ngài tại tu viện Mahavijjodaya Chaung Monastery viên tịch, Ngài trở thành sư trưởng trụ trì tu viện này. Vào năm 1968, Ngài di chuyển đến tu viện Abhayarama Shwegu Taik Monastery ở Mandalay và năm 1969 được phong là sư phó của tu viện. Về sau và cho đến khi mất, Ngài là sư trưởng của tu viện này dù có mặt ở đó hay không.

Vào năm 1993, Ngài trở thành thành viên của hội đồng thiền sư cố vấn Advisory Board of Meditation Teachers của thiền viện Mahāsi Sasana Yeiktha ở Ngưỡng Quang, Miến Điện.

Ngài được mời giữ chức vụ viện trưởng viện đại học International Theravada Buddhist Missionary University of Yangon ở Ngưỡng Quang, Miến Điện khai trương vào năm 1999 cho đến khi Ngài viên tịch.

Ngài đã viếng thăm nhiều quốc gia Á Châu và Âu Châu. Năm 1959, Ngài là thành viên của một phái đoàn viếng thăm Hoa Kỳ theo lời mời của chính phủ quốc gia. Vào tháng 4 năm 1979, Ngài được sự phụ là Cố Đại Lão Hòa Thượng Thiền Sư Mahāsi Sayadaw, một thiền sư lỗi lạc bậc nhất tại Miến Điện, lựa chọn đi hoằng pháp tại Hoa Kỳ đặc biệt là hướng dẫn thiền tập. Vào cuối chuyến viếng thăm, theo lời yêu cầu của cộng đồng Miến Điện tại vùng Vịnh Bay Area, California, Đại Lão Hòa Thượng để Ngài cùng Sayadaw U Kelasa ở lại hoằng pháp tại Hoa Kỳ và ngoại quốc.

Với sứ mạng này, Ngài không ngừng các hoạt động hoằng pháp bao gồm hướng dẫn thiền tập và giảng dạy Vi Diệu Pháp, môn phân tâm học cao siêu của Phật Giáo, tại Hoa Kỳ, Nhật Bản, Đại Hàn, Âu Châu, Mỹ Tây Cơ và Tích Lan. Với kinh nghiệm thực chứng và kiến thức bao la về Phật Pháp, Ngài giảng dạy giáo lý, hướng dẫn thiền tập một cách súc

tích và rành mạch trong tinh thần từ bi và độ lượng của một bậc thầy đáng kính. Một trong những bài kinh được Ngài giảng đầy đủ chi tiết là bài Kinh Đại Niệm Xứ. Những lời dạy của Đức Phật trong bài Kinh này được Ngài dựa trên Chú Giải, Phụ Chú Giải và kinh nghiệm thực chứng của mình giải thích một cách rõ ràng và đầy đủ để thiền sinh thấu hiểu mà thực hành. Đây là một công trình giảng dạy và hướng dẫn thật tận tụy.

Ngài là cố vấn tinh thần cho hội Phật Giáo Nguyên Thủy Theravada Buddhist Society of America (TBSA) mà Ngài giúp thành lập và đồng thời là hòa thượng trụ trì tu viện Dhammananda Vihara Monastery ở Half Moon Bay, California. Ngài cũng còn là cố vấn tinh thần cho các trung tâm Phật giáo như thiền viện Dhammachakka Meditation Center ở Berkeley, California; the Bodhi Tree Dhamma Center ở Largo, Florida; the Society for Advancement of Buddhism ở Ft. Myers, Florida; và đặc biệt là Thiền Sư Trưởng Như Lai Thiền Viện tại thành phố San Jose thuộc tiểu bang California, USA.

Ngài là tác giả của nhiều sách viết bằng tiếng Miến và tiếng Anh trong đó có cuốn The Four Foundations of Mindfulness (Tứ Niệm Xứ) được phát hành rộng rãi. Đây là một cuốn sách căn bản giảng dạy đầy đủ về Thiền Tứ Niệm Xứ.

Ngài được các trường đại học University of California, Berkeley và Stanford University mời

đến diễn thuyết và đại học Mandalay University mời dạy Pali cho chương trình cao học.

Ghi nhận công trình hoằng pháp của ngài, chính phủ Miến Điện đã tặng danh hiệu Đại Trí Tuệ Agga Maha Pandita vào tháng 3 năm 1993 và Đại Pháp Sư Agga Maha Saddhammajotika Dhaja vào tháng 3 năm 1999.

Tháng 8 năm 2005, Ngài viên tịch tại South San Francisco, California trong niềm thương tiếc vô bờ của toàn thể cộng đồng Phật Giáo Therevada khắp nơi nhất là của các phật tử, thiền sinh có phước duyên được cận sự và tu học với Ngài.

Namo Tassa Bhagavato Arahato
Sammāsambuddhassa



*Thành Kính Đảnh Lễ Đức Thế Tôn
Bậc A La Hán Cao Thượng
Đấng Chánh Biến Tri*

Mười Hai Nhân Duyên

Dẫn Nhập

Mười Hai Nhân Duyên (Thập Nhị Nhân Duyên) hay Pháp Duyên Sinh là pháp vô cùng thâm sâu và quan trọng trong Phật Pháp. Trong giáo pháp này, Đức Phật dạy rằng tất các hiện tượng tâm-vật-lý nơi chúng sinh hữu tình đều là pháp hữu vi hay do điều kiện tạo thành. Điều này có nghĩa là không có gì hiện hữu mà không tùy thuộc vào các điều kiện khác. Do đó, Pháp Duyên Sinh không chấp nhận có một đấng tạo hóa tối cao sáng tạo ra vũ trụ và vì vậy làm cho Phật Giáo khác biệt hẳn với các tôn giáo khác.

Trước hết Sư muốn quý vị làm quen với danh từ Pali *Paṭicca Samuppāda*. Danh từ này được dịch là “duyên sinh” hay “tùy thuộc sanh khởi” hay “điều kiện sanh khởi”... Bởi vì có quá nhiều cách dịch nên Sư nghĩ nên dùng thẳng danh từ Pali là tốt hơn hết.

Danh từ này có hai phần: *Paṭicca* và *Samuppāda*. *Paṭicca* có nghĩa là tùy thuộc và *Samuppāda* là những gì cùng sanh khởi với nhau. Nhưng khi được dùng chung lại, *Paṭicca Samuppāda* không có nghĩa là

những gì sanh khởi do điều kiện mà chính là những điều kiện. Danh từ này được Đức Phật dùng để chỉ các hiện tượng vật lý và tâm lý làm điều kiện cho các hiện tượng vật lý và tâm lý khác sanh khởi. Một danh từ Pali khác nữa là *Paṭicca Samupanna* có ý nghĩa những gì sanh khởi tùy thuộc vào điều kiện.

Như vậy, *Paṭicca Samuppāda* là nguyên nhân và *Paṭicca Samupanna* kết quả. Tuy nhiên, theo cách dùng phổ thông, *Paṭicca Samuppāda* là sanh khởi tùy thuộc vào điều kiện có nghĩa là tất cả mọi pháp hay hiện tượng hữu vi đều cần có điều kiện mới sanh khởi được. Về ý nghĩa của danh từ này, có rất nhiều cách giải thích trong Chú Giải nhưng Sư sẽ không nói hết ra đây bởi vì sợ quý vị bị lẫn lộn. Do đó, quý vị chỉ cần biết *Paṭicca Samuppāda* được Đức Phật dùng để chỉ những gì làm điều kiện cho những thứ khác sanh khởi. Đó là Mười Hai Nhân Duyên.

Đức Phật không sáng tạo ra Mười Hai Nhân Duyên hay Pháp Duyên Sinh. Một lần Ngài dạy: “Dù Phật có ra đời hay không, định luật duyên sinh luôn luôn có mặt”. Như vậy, Đức Phật chỉ là người khám phá mà thôi. Cũng giống như định luật về trọng lực không phải do Isaac Newton sáng tạo. Nó luôn có mặt với thế giới nhưng không ai biết cho đến khi được Isaac Newton khám phá ra. Và theo chuyện kể lại, một hôm trái táo rơi trúng vào đầu Isaac Newton khiến ông nghĩ đến trọng lực. Do đó, đôi khi trọng lực còn được gọi là định luật Newton có nghĩa là định

luật thiên nhiên được Newton khám phá chứ không phải do Newton sáng tạo. Tương tự như vậy, Pháp Duyên Sinh hay Mười Hai Nhân Duyên đã có mặt với tất cả chúng sanh từ vô lượng kiếp nhưng không ai hay biết cho đến khi có các vị Phật chứng nghiệm rồi thuyết giảng lại cho chúng sanh.

Thật ra, khi còn là Bồ Tát, Đức Phật đã biết đến Pháp Duyên Sinh vì Ngài đã thực tập Thiền Minh Sát Niệm Xứ (*Vipassana*) về những thành tố hay chi của Mười Hai Nhân Duyên. Đó là vào đêm thành đạo, trước khi giác ngộ, Ngài đến cội cây Bồ Đề ngồi xuống và hạ quyết tâm rằng dầu máu cạn, thịt khô chỉ còn da bọc xương Ngài cũng không bao giờ rời khỏi chỗ ngồi cho đến khi thành đạt chánh quả. Và như thế Ngài hành thiền suốt đêm.

Trước hết, Ngài thực hành phép quán niệm hơi thở (*ānāpānassati*) vào canh đầu của đêm và Ngài đắc bốn tầng thiền (*jhāna*) cõi sắc giới (*rupāvacara*). Sau đó, Ngài đắc bốn tầng thiền cõi vô sắc giới (*arupāvacara*). Kế tiếp, Ngài đắc Túc Mạng Minh (*pubbenivāsānussatiñāna*) biết các tiền kiếp của mình với đầy đủ chi tiết. Nhờ thần thông này mà Đức Phật kể lại 547 tiền kiếp được ghi trong Túc Sanh Truyện (*Jātaka*).

Trong canh giữa Ngài đắc Thiên Nhãn Minh (*dibbacakkhuñāna*) thấy được chúng sanh chết từ kiếp này rồi tái sanh vào kiếp khác tốt hay xấu tùy theo nghiệp lực của chính mình. Giáo lý của Đức

Phật về định luật Nghiệp Báo (*kamma*) dựa vào thân thông này. Do đó, những gì Đức Phật dạy về luân hồi (*samsāra*) không phải do suy diễn hay suy nghĩ hợp lý mà do trực giác về việc chúng sanh chết ở một kiếp và tái sanh vào một kiếp khác.

Và vào canh cuối đêm ấy, Ngài lần lượt hành Thiền Minh Sát Niệm Xứ trên các nhân duyên của Mười Hai Nhân Duyên. Nhưng mỗi khi hành thiền Minh Sát Niệm Xứ về mỗi nhân duyên, Ngài dùng pháp quán niệm hơi thở để đắc Tứ Thiền Sắc Giới thuộc Thiền Vô Lặng (*samatha*) trước rồi mới xuất ra khỏi tầng thiền này để minh sát chú niệm xuôi ngược trên nhân duyên đó.

Khi đề cập Đức Bồ Tát (*bodhisatta*) thực hành Thiền Minh Sát Niệm Xứ trên các nhân duyên, Sư muốn nói là Ngài hành thiền và thấy được ba đặc tánh vô thường (*anicca*), khổ (*dukkha*) và vô ngã (*anatta*) của các nhân duyên. Ngài lấy một chi làm đối tượng chú niệm và kinh nghiệm ba đặc tánh phổ quát này trước khi sang đến chi kế tiếp. Và như vậy Ngài đã thực tập theo dõi hàng triệu lần lui tới trên 12 chi của Mười Hai Nhân Duyên và kinh nghiệm ba đặc tánh phổ quát vô thường, khổ và vô ngã của cả 12 chi này. Đây là giai đoạn Tuệ Suy Xét (*sammasanañāna*) trong Thiền Minh Sát Niệm Xứ đối với Mười Hai Nhân Duyên. Vì thế mà Ngài quá quen thuộc với Pháp Duyên Sinh ngay cả trước khi giác ngộ thành Phật.

Có nhiều tầng tuệ khác nhau trong Thiền Minh Sát Niệm Xứ và Tuệ Suy Xét là tầng Tuệ Minh Sát thực sự đầu tiên. Sau Tuệ Suy Xét, Ngài lại ngưng hành Thiền Minh Sát Niệm Xứ và lại nhập vào Tứ Thiền Sắc Giới rồi từ tầng thiền này Ngài xuất ra để tiếp tục giai đoạn minh sát niệm xứ kế tới là thấy được sự sanh diệt của mỗi chi. Đây là Tuệ Sanh Diệt (*Udayabbayānupassanāñāna*). Với sự thực tập như vậy Ngài lần lượt kinh nghiệm tất cả các tầng Tuệ Minh Sát còn lại. Chính vì vậy mà sự thực hành Thiền Minh Sát Niệm Xứ của Ngài không liên tục vì có Thiền Vắng Lặng xen kẽ vào.

Tại sao Ngài phải tạm ngưng sau mỗi chi trong Mười Hai Nhân Duyên để nhập Tứ Thiền Sắc Giới mà không liên tục hành Thiền Minh Sát Niệm Xứ trên các nhân duyên? Kinh ghi lại là nhập Tứ Thiền Sắc Giới giữa các Tuệ Minh Sát để làm cho tâm sắc bén hơn. Ví dụ, khi cắt đồ cứng dao bị钝 nên cần nghỉ để mài cho sắc bén rồi mới cắt trở lại. Tương tự như vậy, để đạt tuệ giác cao hơn, Đức Bồ Tát nhập Tứ Thiền Sắc Giới và sau đó mới trở lại minh sát nhân duyên kế tiếp.

Đức Bồ Tát chú niệm tới lui các nhân duyên cả triệu lần theo ý muốn, cho nên Thiền Minh Sát Niệm Xứ mà Ngài thực tập còn gọi là Đại Minh Sát (*mahā vipassanā*). Ngài hành thiền Đại Minh Sát như vậy và liên tiếp đắc bốn tầng thánh, nghĩa là Ngài thực tập Thiền Minh Sát đắc thánh đạo Tu

Đà Hùron (*Sotāpattimagga*), thực tập Thiền Minh Sát đặc thánh đạo Tu Đà Hàm (*Sakadāgamimagga*), thực tập Thiền Minh Sát đặc thánh đạo A Na Hàm (*Anāgāmmimagga*), thực tập Thiền Minh Sát đặc thánh đạo A La Hán (*Arahattamagga*). Vào lúc rạng đông, Ngài đạt được tuệ giác siêu phàm Lưu Tận Minh (*khīnāsavañana*) và tâm Ngài đoạn tận dục lậu (*kāmāsava*), hữu lậu (*bhavāsava*), kiến lậu (*ditthāsava*) và vô minh lậu (*avijjāsava*), hết sạch các ô nhiễm trong tâm và chấm dứt mọi phiền não. Ngài trở thành vị Phật Chánh Đẳng Chánh Giác (*Samma sambuddho*). Với sự giác ngộ này Ngài có trí tuệ toàn giác và có thể hiểu được tất cả mọi vấn đề mà Ngài muốn biết.

Sư giảng chi tiết như trên để quý vị hiểu vì những điều này ít được nói đến. Sư cũng muốn quý vị biết là Đức Bồ Tát đã thực hành Thiền Minh Sát Niệm Xứ không phải trên một nhân duyên hay một hiện tượng về danh hay sắc mà là trên tất cả các chi của Mười Hai Nhân Duyên trước khi thành Phật. Thật vậy, 12 chi bao gồm cả thân lẫn tâm hay Danh và Sắc.

Sau khi Đức Phật giác ngộ, Ngài ngồi tĩnh lặng dưới cội cây Bồ Đề (*bodhi*) liên tiếp trong bảy ngày không hề đứng dậy. Trong đêm thứ nhất, Ngài quán lại Mười Hai Nhân Duyên theo chiều xuôi và theo chiều ngược. Theo chiều xuôi có nghĩa là do nhân duyên hay hiện tượng này sanh khởi mà nhân duyên hay hiện tượng khác cũng sanh khởi. Theo chiều

ngược không có nghĩa là ngược lại ở trên nhưng là do nhân duyên hay hiện tượng này diệt thì nhân duyên hay hiện tượng khác cũng diệt theo. Và vào đêm thứ bảy Ngài cũng quán lại Mười Hai Nhân Duyên. Canh thứ nhất, Ngài quán theo chiều xuôi, canh thứ hai Ngài quán theo chiều ngược, và canh cuối cùng Ngài quán theo hai chiều xuôi ngược.

Trong suốt 45 năm truyền bá giáo pháp, Đức Phật đã giảng Pháp Duyên Sinh nhiều lần được ghi lại trong Tương Ưng Bộ Kinh (*Samyutta nikāya*) và Vi Diệu Pháp (*Abhidhamma*). Đức Phật quá quen thuộc với Pháp Duyên Sinh nên Ngài đã giảng dạy pháp này bằng nhiều cách. Có khi Ngài bắt đầu từ nhân duyên hay chi thứ nhất và giảng cho đến nhân duyên hay chi cuối cùng của Mười Hai Nhân Duyên. Đôi khi Ngài bắt đầu từ các chi giữa và giảng đến chi chót. Lắm lúc Ngài bắt đầu từ chi cuối cùng và giảng ngược lên. Điều này cho thấy Đức Phật hiểu Pháp Duyên Sinh một cách sâu rộng, tường tận và do đó có thể giảng bằng bất cứ cách nào thích ứng với căn cơ của người nghe. Và đây là lý do tại sao có nhiều cách giảng trong những lời dạy của Ngài giúp cho người nghe thấu hiểu và giác ngộ.

Đức Phật dạy rằng Pháp Duyên Sinh rất thâm sâu, khó hiểu không dễ lãnh hội. Ngài nói Pháp Duyên Sinh trông thâm sâu và thật sự vô cùng thâm sâu. Có lần Ngài A Nan, thị giả của Đức Phật, bạch với Ngài rằng: “Bạch Đức Thế Tôn, thật là tuyệt

diệu! Pháp Duyên Sinh trông thâm sâu và thật sự thâm sâu; tuy nhiên, đối với con, Pháp này thật rõ ràng và không khó lắm để hiểu”. Đức Phật trả lời: "Không nên nói như vậy, này A Nan; không nên nói như vậy. Pháp Duyên Sinh trông thâm sâu và thật sự vô cùng thâm sâu. Vì chúng sanh không hiểu pháp này cho nên làm điều sai quấy và bị đọa vào bốn đường ác đạo." Sau đó Ngài giảng rõ Mười Hai Nhân Duyên cho Ngài A Nan nghe và Ngài A Nan vô cùng hoan hỉ.

Có một câu nói liên hệ đến Pháp Duyên Sinh mà các vị giảng Pháp thường hay trích dẫn như sau: “Bất cứ ai hiểu được Pháp Duyên Sinh sẽ hiểu được Giáo Pháp và bất cứ ai hiểu Giáo Pháp sẽ hiểu Pháp Duyên Sinh”. Chúng ta thường hay giải thích sát nghĩa là “nếu biết Pháp Duyên Sinh, sẽ biết Giáo Pháp và nếu biết Giáo Pháp sẽ biết Pháp Duyên Sinh”. Tuy nhiên, Chú Giải giải thích cách khác. Chú giải nói rằng trong câu nói đó, Pháp Duyên Sinh có nghĩa là nguyên nhân và Giáo Pháp có nghĩa là kết quả. Do đó, câu nói nên được hiểu là: “Bất cứ ai biết nhân cũng biết quả và những ai biết quả cũng sẽ biết nhân”. Bởi vì chúng ta luôn luôn dựa vào Chú Giải cổ xưa, cho nên ở đây cũng sẽ theo Chú Giải chứ không theo cách mà chúng ta giải thích.

Pháp Duyên Sinh hay Mười Hai Nhân Duyên chỉ đề cập đến các hiện tượng tâm vật lý hay danh sắc của các chúng sanh hữu tình mà thôi. Pháp này

không bàn đến các hiện tượng vật chất bên ngoài các chúng sanh hữu tình; do đó, chúng ta sẽ không tìm thấy câu trả lời cho sự liên hệ giữa các hiện tượng ngoại giới như cây cỏ, núi non... Có một pháp đề cập đến mọi hiện tượng bao gồm chúng sanh hữu tình cũng như các hiện tượng ngoại giới. Đó là pháp Duyên Hệ Duyên (*Paṭṭhāna*) giải thích về tương quan giữa các điều kiện hay hiện tượng.

Muốn hiểu thấu đáo Pháp Duyên Sinh cần phải có kiến thức căn bản về Vi Diệu Pháp. Nếu không sẽ rất khó khăn hay có thể nói không thể hiểu trọn vẹn Pháp này. Sư hy vọng một số quý vị đã có được những kiến thức căn bản về Vi Diệu Pháp và nhờ vậy có thể theo dõi sự giải thích của Sư ở đây.

Trước hết, Sư muốn quý vị làm quen với công thức của Pháp Duyên Sinh bằng tiếng Pali bởi vì Sư sẽ dùng đi dùng lại các từ Pali trong khi giải thích. Công thức này tuy ngắn không quá nửa trang giấy nhưng giải thích đầy đủ rất dài dòng. May mắn là đã có giải thích chi tiết về Pháp này trong các Chú Giải cổ xưa. Chúng ta không thể nào hiểu được Pháp Duyên Sinh nếu không dựa vào Chú Giải hay những sự giải thích xa xưa này. Cho nên Sư sẽ dựa vào luận thư Thanh Tịnh Đạo (*Visuddhi Magga*) và Chú Giải Vi Diệu Pháp (*Atthasalini*) của Ngài Phật Minh (*Buddhaghosa*). Cả hai sự giải thích này của cùng một tác giả nên căn bản giống nhau.

Đầu đề thứ nhất của Pháp Duyên Sinh bằng

tiếng Pali là *Paticca Samuppāda (Anuloma)*. Dịch nghĩa là Mười Hai Nhân Duyên (Theo chiều xuôi). Thật ra, *loma* có nghĩa là “lông trên cơ thể” và *anu* có nghĩa là “dọc theo”. Do đó, *anuloma* là “dọc theo lông” hay là theo chiều xuôi. Đối nghịch lại là *paṭiloma* có nghĩa là “ngược chiều lông” hay theo chiều ngược.

Công thức của Pháp Duyên Sinh hay Mười Hai Nhân Duyên như sau:

Paṭicca Samuppāda (Anuloma)

Mười Hai Nhân Duyên (Theo chiều xuôi)

1. ***Avijjā-paccayā sankhārā.***

“Vô Minh duyên Hành” nghĩa là “Do Vô Minh làm điều kiện, Hành Nghiệp sanh khởi”.

2. ***Sankhāra-paccayā viññānam.***

“Hành duyên Thức” nghĩa là “Do Hành Nghiệp làm điều kiện, Thức sanh khởi”.

3. ***Viññāna-paccayā nāma-rūpam.***

“Thức duyên Danh Sắc” nghĩa là “Do Thức làm điều kiện, Danh Sắc sanh khởi”.

4. ***Nāma-rūpa-paccayā salāyatanam.***

“Danh Sắc duyên Lục Nhập” nghĩa là “Do Danh Sắc làm điều kiện, Lục Nhập sanh khởi”.

5. ***Salāyatana-paccayā phasso.***

“Lục Nhập duyên Xúc” nghĩa là “Do Lục Nhập

làm điều kiện, Xúc sanh khởi”.

6. ***Phassa-paccayā vedanā***

“Xúc duyên Thọ” nghĩa là “Do Xúc làm điều kiện, Thọ sanh khởi”.

7. ***Vedanā-paccayā tanhā***

“Thọ duyên Ái” nghĩa là “Do Thọ làm điều kiện, Ái sanh khởi”.

8. ***Tanhā-paccayā upādānam.***

“Ái duyên Thủ” nghĩa là “Do Ái làm điều kiện, Thủ sanh khởi”.

9. ***Upādāna-paccayā bhavo.***

“Thủ duyên Hữu” nghĩa là “Do Thủ làm điều kiện, Hữu sanh khởi”.

10. ***Bhava-paccayā jāti.***

“Hữu duyên Sinh” nghĩa là “Do Hữu làm điều kiện, Sinh sanh khởi”.

11. ***Jāti-paccayā jarā-maranam, soka-parideva-
dukkha-domanass’upāyāsā sambhavanti.***

“Sinh duyên Lão, Tử và Sầu, Bi, Khổ, Ưu, Nỗi” nghĩa là “Do Sinh làm điều kiện nên Lão, Tử và Sầu, Bi, Khổ, Ưu, Nỗi sanh khởi”.

***Evam etassa kevalassa dukkhakkhandhassa
samudayo hoti.***

“Đó là toàn bộ một khối khổ đau”.

Trên đây là công thức nổi tiếng của Pháp Duyên

Sinh hay Mười Hai Nhân Duyên. Dấu gạch ngang trên đầu một số nguyên âm cho thấy đây là các nguyên âm đọc dài có nghĩa là kéo dài ra khi phát âm. Chữ n đôi khi có dấu chấm hay dấu ngã trên đầu hoặc dấu chấm bên dưới. Chữ ñ với dấu ngã như trong chữ viññanam phát âm tương tự như chữ ñ trong tiếng Tây Ban Nha hay nh trong tiếng Việt. Chữ ṇ với dấu chấm bên dưới phát âm sắc sảo hơn. Chữ m và chữ ṃ với dấu chấm trên đầu tuy khác nhau nhưng cùng nghĩa. Chữ v phát âm như w. Thật ra, nếu quý vị theo đúng luật phát âm trong tiếng Pali thì v được phát âm như trong tiếng Anh. Nhưng ở Miến Điện, Tích Lan hay Thái Lan, v được phát âm như w. Cho nên chúng ta phát âm như w cũng được. Nếu quý vị không hiểu thì cũng không sao. Sự chỉ giải thích để viết Pali cho đúng mà thôi.

Công thức Pháp Duyên Sinh gồm 11 câu về 11 tương quan giữa 12 nhân duyên và một câu kết luận. Trong 11 câu đầu về tương quan đều có thuật ngữ *paccayā* nên quý vị cần hiểu ý nghĩa của thuật ngữ này. *Paccayā* có hai nghĩa là điều kiện nguyên nhân và điều kiện hỗ trợ. Hai loại điều kiện này không giống nhau. Do đó, đôi khi chỉ “một cái gì tạo nên hay nguyên nhân của một cái gì khác”, đôi khi chỉ là điều kiện hỗ trợ mà thôi. Lấy ví dụ về sự thấy. Thấy sanh khởi bởi vì có cái gì đó để thấy. “Cái gì đó được thấy” là điều kiện hỗ trợ để thấy sanh khởi nhưng “cái gì đó được thấy” không phải là nguyên nhân sanh ra thấy. Đôi khi *paccayā* có nghĩa là

nguyên nhân làm cho sanh khởi cái khác như trong tương quan thứ hai “*Do Hành làm điều kiện, Thức sanh khởi*” sẽ được giải thích sau. Vì thế, trong công thức trên cụm từ “*làm điều kiện*” phải được hiểu là điều kiện nguyên nhân hay điều kiện hỗ trợ tùy theo trường hợp. Chúng ta nên hiểu thuật ngữ Pali *paccayā* theo hai ý nghĩa khác nhau này.

Tương quan đầu tiên là “*Do Vô Minh làm điều kiện, Hành sanh khởi*” (Vô Minh duyên Hành). Có rất nhiều cách dịch câu này, nhưng Sư nghĩ cách dịch ở trên là gần sát nghĩa hơn cả. Chúng ta cũng có thể dịch là “Tùy thuộc vào Vô Minh, Hành sanh khởi” hay “Điều kiện bởi Vô Minh, Hành sanh khởi”.

Tương tự như vậy, tương quan thứ hai là “*Do Hành làm điều kiện, Thức sanh khởi*” (Hành duyên Thức). Thức (*viññana*) ở đây có nghĩa là Tâm Vương (*citta*). Tương quan thứ ba là “*Do Thức làm điều kiện, Danh và Sắc sanh khởi*”. Tương quan thứ tư là “*Do Danh và Sắc làm điều kiện, Lục Nhập sanh khởi*”... Đây là cách mà chúng ta hiểu ý nghĩa của chữ *paccayā* trong 11 tương quan giữa 12 nhân duyên.

Trước khi đi sâu vào công thức của Pháp Duyên Sinh, chúng ta hãy đi theo dòng suy nghĩ của Đức Phật khi còn là Bồ Tát. Bồ Tát là người chưa giác ngộ nhưng là bậc phi thường, nhiều trí tuệ và từ bi vô lượng hơn hẳn người thường. Ngài thấy chúng sanh bị đau khổ vì sinh, già, bệnh, chết nên cố tìm ra phương cách để chấm dứt khổ đau.

Chúng ta không ai muốn chết nhưng đều phải chết. Để tìm ra giải pháp, Ngài suy nghiệm về những gì gây ra già và chết và thấy nguyên nhân của già rồi chết là sinh. Từ giây phút đầu đời chúng ta luôn luôn già đi trong mỗi phút giây của cuộc đời và cuối cùng phải chết. Tất cả những điều này xảy ra chỉ vì chúng ta sinh làm người. Như vậy, lấy chết làm điểm khởi đầu, Đức Bồ Tát quán ngược lên và thấy Sinh là nguyên nhân của Già và Chết ngay trong kiếp đó.

Nhưng cái gì là nguyên nhân của Sinh trong kiếp sống? Có sự hiện hữu nào trước kiếp sống này không? Đây là một câu hỏi thật khó khăn. Chúng ta ước muốn có thần thông như Đức Phật để thấy ngay câu trả lời nhưng điều này không thể được nên phải dựa vào lời Phật dạy. Do đó, những gì chúng ta biết là do Đức Phật truyền lại.

Tuy nhiên, chúng ta hãy theo cách suy luận sau đây. Có phải đây là lần sinh ra đầu tiên của chúng ta không? Có hiện hữu nào trước kiếp sống này? Chúng ta không biết được nhưng có thể suy diễn. Chúng sanh sinh ra khác nhau. Người thì tử tế người thì không. Ngay cả anh chị em cũng không giống nhau về tánh tình, ứng xử, thông minh và cả diện mạo nữa. Tại sao có sự khác biệt như vậy? Nếu do một đấng nào sáng tạo ra hay do một cái gì đó sanh ra thì vì lý do gì mà lại khác nhau như vậy? Tại sao Thượng Đế tạo ra người thì thông minh người thì ngu ngốc...?

Chúng ta không giải thích được sự khác biệt dựa vào di truyền hay môi sinh vì ngay như trẻ em sinh đôi lớn lên trong cùng một môi trường nhưng rất khác biệt nhau. Phải có lý do cho sự khác biệt. Quý vị có thể suy diễn là phải có cái gì đó trước kiếp sống này làm cho một người sinh ra thông minh hay ngu đần, tốt hay xấu... Do đó, chúng ta dựa vào tiền kiếp. Chính những gì chúng ta làm trong kiếp trước khiến chúng ta sinh ra làm người thông minh hay ngu đần, giàu hay nghèo... trong kiếp này. Cho nên dù không thấy bằng trực giác nhưng chúng ta cũng có thể suy diễn được là phải có cái gì trước kiếp này làm cho chúng ta khác nhau trong đời hiện tại.

Những điều tốt xấu làm trong tiền kiếp khiến cho chúng ta tái sinh được gọi là Nghiệp (*kamma*). Trong Mười Hai Nhân Duyên, Nghiệp xuất hiện hai lần với hai tên khác nhau là Hành (*sankhāra*) hay Hành Nghiệp (*sankharakamma*) và Hữu (*bhava*) hay Hữu Nghiệp (*kammabhava*). Nghiệp tạo ra trong quá khứ khiến tái sinh trong kiếp này. Chúng ta suy diễn nhưng Đức Bồ Tát thấy rõ bằng trực giác nguyên nhân của tái sinh trong đời này là nghiệp thiện hay bất thiện chúng ta tạo ra trong quá khứ.

Cái gì là nguyên nhân hay điều kiện cho Nghiệp? Tại sao chúng ta tạo nghiệp thiện hay bất thiện? Lý do tạo nghiệp là chúng ta ao ước một đời sống tốt đẹp hơn. Do ao ước mạnh mẽ này hay là Thủ (*upādāna*) mà chúng ta tạo nghiệp thiện hay bất thiện. Cho nên, Thủ là nguyên nhân của Nghiệp.

Nghiệp hay Hữu Nghiệp (*kammabhava*) ở đây là những hành động tạo tác với mục đích được tái sinh vào cảnh giới tốt đẹp.

Chẳng hạn như chúng ta nghe nói về lạc thú trên các cảnh trời nên khao khát được tái sinh lên các nơi ấy. Và để được như vậy chúng ta phải làm điều gì đó. Các vị thầy tốt sẽ chỉ bày làm những việc phước thiện như giữ giới hay hành thiền và khi thực hiện những thiện nghiệp này chúng ta được quả báo là tái sinh lên các cảnh trời. Ngược lại, các vị thầy xấu sẽ bảo hy sinh súc vật để tế lễ thần linh. Và vì tin tưởng vào những vị thầy này mà chúng ta đã giết hại súc vật dâng cúng với hy vọng sẽ được sanh lên các cảnh trời. Nhưng sự hy sinh súc vật không phải là thiện nghiệp mà là ác nghiệp. Do kết quả của sát sanh, chúng ta tái sinh không phải vào cảnh trời như mong muốn nhưng là các cõi thấp kém. Như vậy, ao ước được sanh vào cảnh trời khiến chúng ta tạo thiện nghiệp hay bất thiện nghiệp. Ở đây ao ước mạnh mẽ hay Thủ là điều kiện tạo nghiệp.

Tà Kiến (*miccha ditthi*) là nguyên nhân hay điều kiện khác của Nghiệp. Thông thường chúng ta bám giữ hết cỡ vào quan kiến sai lầm hay tà kiến và theo đó hành động. Vì thế hầu hết hành động của chúng ta sẽ bất thiện. Những hành động bất thiện này đưa tới quả báo là tái sinh vào các đường ác đạo. Do đó, thủ và tà kiến là nguyên nhân của Nghiệp gây ra tái sinh.

Cái gì làm điều kiện cho Thủ (*upādāna*)? Đó

chính là Ái (*tanhā*). Thoạt tiên, chúng ta ưa thích và rồi ham muốn càng ngày càng gia tăng. Ưa thích sơ khởi là Ái và ham muốn mạnh mẽ là Thủ. Do đó, làm điều kiện cho Thủ sanh khởi là Ái. So với Thủ, Ái là ham muốn nhẹ nhàng hơn đối với những đối tượng ưa thích. Nhưng một khi Ái trở nên mạnh mẽ thì sẽ biến thành Thủ.

Cái gì làm điều kiện cho Ái? Tại sao chúng ta ưa thích vật hay người? Chính là do cảm giác thích thú hay lạc thọ (*sukkha vedanā*) về vật hay người đó. Lạc thọ là điều kiện đưa đến ưa thích hay Ái. Nếu không có lạc thọ đối với một cái gì thì sẽ không có ưa thích hay không có Ái. Do đó, lạc thọ là điều kiện cho Ái.

Còn Khổ Thọ (*dukkha vedanā*) thì sao? Chúng ta sẽ không dính mắc vào những gì đem cảm giác không toại nguyện hay đau khổ. Tuy nhiên, khi bị khổ thọ, chúng ta lại ao ước lạc thọ. Do đó, một cách gián tiếp, khổ thọ cũng là điều kiện cho Ái. Còn Thọ Trung Tính (*upekkha vedanā*) không lạc không khổ thì sao? Thọ vô ký hay trung tính cũng được xem như là lạc thọ vì nó cũng an lạc. Do đó, chúng ta cũng ưa thích thọ trung tính và đây cũng là điều kiện cho Ái sanh khởi.

Tại sao có Thọ (*vedanā*)? Vì có sự tiếp xúc giữa nội căn với đối tượng. Chẳng hạn khi một đối tượng lọt vào tầm nhìn của mắt, có một trạng thái sanh khởi trong tâm mà chúng ta gọi là Xúc

(*phassa*). Đây là một trạng thái của tâm chứ không phải là sự tiếp xúc vật chất. Trạng thái tâm hay tâm sở (*cetasika*) này nổi lên đồng thời với tâm vương (*citta*) sanh khởi do sự tiếp xúc giữa các đối tượng với các nội căn. Trong trường hợp của sự thấy, tâm vương là tâm thấy hay nhãn thức (*cakkhu viññana*) sanh khởi do sự tiếp xúc giữa đối tượng có thể thấy được với phần nhạy cảm của mắt (*cakkhu-pasāda*) hay nhãn căn (*cakkhāyatana*). Cùng sanh khởi với tâm vương là tâm sở Xúc. Và do tâm sở Xúc này có mặt mà Thọ phát sanh. Nếu không có Xúc, Thọ sẽ không sanh khởi. Chính vì vậy mà Xúc làm điều kiện cho Thọ sanh khởi.

Cái gì làm điều kiện cho Xúc sanh khởi? Đó là Lục Nhập (*salāyatana*) hay sáu căn và sáu trần. Sáu căn là các căn liên hệ đến mắt, tai, mũi, lưỡi, thân, ý và sáu trần là các đối tượng như hình sắc, âm thanh, mùi hương, vị nếm, đụng chạm và các đối tượng tổng quát của tâm còn gọi là pháp. Chẳng hạn nếu không có mắt sẽ không có Xúc, nếu không có tai sẽ không có Xúc... Sáu trần không nhất thiết ở bên ngoài chúng sanh vì chúng có thể có mặt ngay trong chúng sanh. Chính do sự tiếp xúc giữa các căn và các trần hay lục nhập này mà Xúc sanh khởi.

Cái gì làm điều kiện cho Lục Nhập sanh khởi? Đó là Danh (*nāma*) và Sắc (*rūpa*). Trong sáu căn thì Ý Căn (*manāyatana*) thuộc về Danh. Các căn còn lại thuộc về Sắc. Các căn và các trần tùy thuộc vào Danh Sắc mà sanh khởi. Nếu không có Danh và

Sắc, sẽ không có sáu căn và sáu trần. Do đó, Danh Sắc làm điều kiện cho Lục Nhập sanh khởi.

Cái gì làm điều kiện cho Danh và Sắc sanh khởi? Chính là Thức hay một cách chính xác là các Dị Thục Tâm (*vipāka*) hay Tâm Kết Quả. Có nhiều loại thức hay tâm vương khác nhau, một số do chính chúng ta tạo ra và một số khác là kết quả của nghiệp trong quá khứ. Ngay lúc thụ thai làm người, tâm dị thục sanh khởi do kết quả của nghiệp trong kiếp trước được gọi là Thức Tái Sanh hay Kiết Sanh Thức. Cùng với tâm kết quả này là một số trạng thái tâm hay tâm sở và một vài tính thất vật chất ở dạng hạt tử vi tế. Theo Vi Diệu Pháp, sự kết hợp của ba yếu tố thức tái sanh, tâm sở và sắc pháp vừa đề cập được gọi là thụ thai. Chúng sanh khởi đồng thời với nhau. Tuy nhiên, nếu không có Thức Tái Sanh sanh khởi thì hai yếu tố còn lại là tâm sở và sắc pháp sẽ không sanh khởi. Các tâm sở ở đây là Danh. Do đó, Danh và Sắc chịu điều kiện bởi Thức Tái Sanh là kết quả của nghiệp lực trong quá khứ. Vì thế, trong tương quan này Thức Tái Sanh (tâm kết quả) là điều kiện làm cho Danh (tâm sở) và Sắc sanh khởi.

Trong những lần quán chiếu về Pháp Duyên Sinh trước đêm thành đạo ở cội cây Bồ đề, Đức Bồ Tát dừng lại ở chi về Thức Tái Sanh vì thấy điều kiện cho tâm này sanh khởi lại là Danh và Sắc. Ngài nói: “Ô! Tâm này đi ngược trở lại”. Trong những lần như vậy, Đức Bồ Tát không thấy Hành và Vô Minh. Đó là cách mà Đức Bồ Tát quán về Pháp Duyên

Sinh trước đem thành đạo.

Trong Chú Giải không có giải thích tại sao Ngài dừng lại ở đó. Có lẽ những luận sư nghĩ rằng sau khi đi ngược lại hai kiếp sống cũng đã đủ để hiểu Pháp Duyên Sinh lắm rồi. Tuy nhiên, nếu theo công thức mà Đức Phật dạy về Pháp Duyên Sinh sau khi Ngài thành Phật, chúng ta sẽ thấy Hành hay Hành Nghiệp là nguyên nhân làm cho Thức Tái Sinh hay tâm kết quả sanh khởi. Hành nghiệp là những hành động thiện và bất thiện mà chúng sanh đã tạo tác ra trong tiền kiếp. Do tạo Hành Nghiệp trong quá khứ mà kiếp này chúng sanh bị tái sinh. Cho nên Hành Nghiệp là nhân của Thức Tái Sinh hay tâm kết quả.

Do đâu mà Hành Nghiệp (*sankhāra*) sanh khởi? Tại sao một đôi khi chúng ta tạo thiện nghiệp và một đôi khi tạo bất thiện nghiệp? Theo công thức về Pháp Duyên Sinh, chúng ta tạo thiện nghiệp và bất thiện nghiệp vì bị Vô Minh (*avijjā*). Vô minh hay không biết rõ thực tại, không thấy được được Tứ Diệu Đế hay Bốn Pháp Thâm Diệu, không hiểu được Pháp Duyên Sinh... Vì bị vô minh che mờ nên chúng sanh đôi lúc làm điều thiện, đôi lúc làm điều bất thiện. Do đó, cho đến khi giác ngộ hoàn toàn, bất cứ những gì chúng ta làm đều chịu điều kiện bởi vô minh.

Vô Minh là điều kiện nền tảng cho Pháp Duyên Sinh nhưng không phải là nguyên nhân đầu tiên vì chính Vô Minh chịu điều kiện của già, bệnh, chết. Chúng sanh bị phiền não bởi già, bệnh và chết nên

hoang mang, mê mờ không hiểu rõ sự thật về sinh tử luân hồi hay vô minh.

Như vậy, những điều kiện hay các yếu tố duyên sinh trong Mười Hai Nhân Duyên liên hệ với nhau theo một vòng gồm mười hai bánh xe dính vào nhau còn được gọi là Vòng Luân Hồi (*samsara*).

Chúng ta hãy ôn lại công thức của Pháp Duyên Sinh hay Mười Hai Nhân Duyên:

1. Do Vô Minh làm điều kiện, Hành (Hành Nghiệp) sanh khởi.
2. Do Hành Nghiệp làm điều kiện, Thức (Thức Tái Sanh hay Tâm Kết Quả) sanh khởi.
3. Do Thức (Thức Tái Sanh) làm điều kiện, Danh (tâm sở) Sắc sanh khởi.
4. Do Danh Sắc làm điều kiện, Lục Nhập (sáu căn) sanh khởi.
5. Do Lục Nhập làm điều kiện, Xúc sanh khởi.
6. Do Xúc làm điều kiện, Thọ sanh khởi.
7. Do Thọ làm điều kiện, Ái sanh khởi.
8. Do Ái làm điều kiện, Thủ sanh khởi.
9. Do Thủ làm điều kiện, Hữu (Hữu Nghiệp) sanh khởi.
10. Do Hữu làm điều kiện, Sinh sanh khởi.
11. Do Sinh làm điều kiện nên Lão, Tử sanh khởi và cũng do Sinh làm điều kiện nên Sầu, Bi, Khổ, Ưu, Nỗi có thể sanh khởi.

Trong tương quan chót, năm yếu tố Sầu (*soka*), Bi (*parideva*), Khổ (*dukkha*), Ưu (*domanassa*), Não (*upāyasa*) được xếp vào một nhóm riêng biệt khác với Lão (*jāra*) và Tử (*marana*). Khi có sinh dĩ nhiên sẽ có già và chết không thể nào tránh khỏi. Tuy nhiên, sầu, bi, khổ, ưu, não có thể sanh hay không sanh khởi. Sự nghĩ năm yếu tố này có mặt trong thế giới loài người vì ít nhiều chúng ta cũng kinh nghiệm chúng. Ở cảnh trời, tuy không nhiều nhưng cũng có những thứ này. Cõi phạm thiên không có khổ thân và khổ tâm nên sẽ không có sầu, bi, khổ, ưu, não. Do đó, năm điều này không phải là kết quả hiển nhiên của Sinh. Đó là lý do tại sao chúng được xếp riêng biệt.

Và kết luận: *Đó là toàn bộ một khối khổ đau.*

Công thức nói trên cho thấy như thế nào khối đau khổ sanh khởi. Khối khổ đau có nghĩa là chỉ thuần đau khổ chứ không pha trộn với hạnh phúc.

Trên đây là tổng quát về Pháp Duyên Sinh hay Mười Hai Nhân Duyên. Chúng ta sẽ đi sâu vào chi tiết các tương quan hay 12 nhân duyên này.

Nhưng trước hết Sự muốn quý vị hiểu trong công thức trên mỗi nhân duyên có thể là *nhân* (nguyên nhân gây ra) hay *duyên* (điều kiện hỗ trợ) tùy theo từng trường hợp một. Tuy nhiên, một cách tổng quát chúng được gọi chung là nhân duyên nên có tất cả 12 điều kiện nhân duyên. Đó là Vô Minh, Hành, Thức, Danh Sắc, Lục Nhập, Xúc, Thọ, Ái,

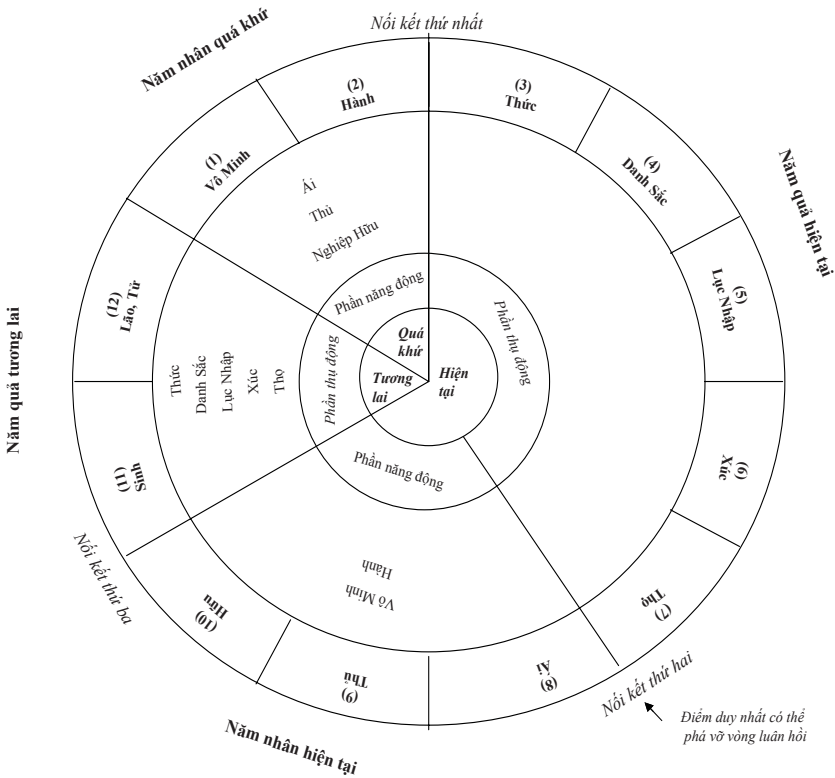
Thủ, Hữu, Sinh, Lão Tử. Ở đây Sầu, Bi, Khổ, Ưu, Nỗi không được kể là nhân duyên vì chúng không phải là kết quả hiển nhiên. Cả 12 nhân duyên này làm thành Pháp Duyên Sinh.

Trước đây, Sư nói Đức Bồ Tát quán Pháp Duyên Sinh ngược từ dưới lên. Dù quán từ dưới lên hay từ trên xuống, Pháp Duyên Sinh bao gồm không phải chỉ một nhưng là ba kiếp sống. Kể từ dưới lên, Sinh và Lão Tử là một kiếp sống; Hữu, Thủ, Ái, Thọ, Xúc, Lục Nhập, Danh Sắc, và Thức là một kiếp sống; và Hành cùng Vô Minh là một kiếp sống. Cho nên, có tất cả ba kiếp sống được bao gồm trong Pháp Duyên Sinh.

Nếu quý vị lấy kiếp sống ở giữa làm kiếp hiện tại thì hai nhân duyên đầu tiên trong Mười Hai Nhân Duyên thuộc về kiếp quá khứ và hai nhân duyên sau cùng thuộc về kiếp tương lai. Như vậy, theo cách chọn lựa này, Vô Minh và Hành thuộc kiếp đã qua. Thức, Danh Sắc, Lục Nhập, Xúc, Thọ, Ái, Thủ và một phần của Hữu là Hữu Nghiệp thuộc kiếp đang sống. Và một phần của Hữu là Sinh Hữu và Lão, Tử thuộc về kiếp sắp tới. Quý vị để ý, Hữu được chia làm hai là Nghiệp Hữu (*kamma bhava*) và Sinh Hữu (*upapatti bhava*). Nghiệp Hữu chính là nghiệp nên cũng giống như Hành Nghiệp (*sankharakamma*). Sinh Hữu có nghĩa là tái sinh nên cũng giống như Sinh (*jāti*). Vì Chú Giải giải thích là Hữu có hai phần như vừa kể nên chúng ta sẽ theo sự giải thích này. Pháp Duyên Sinh hay Mười Hai Nhân Duyên

như vậy bao gồm ba kiếp sống.

Ngoài ra, theo đồ biểu dưới đây, có sự phân chia thành bốn phần: nhân quá khứ, quả hiện tại, nhân hiện tại, và quả tương lai. Theo đó, có hai nhân quá khứ là Vô Minh và Hành; năm quả hiện tại là Thức, Danh Sắc, Lục nhập, Xúc và Thọ; ba nhân hiện tại là Ái, Thủ, Hữu; và ba quả tương lai là Sinh và Lão, Tử. Tuy nhiên, trong Kinh đề cập đến năm nguyên nhân quá khứ, năm quả hiện tại, năm nhân hiện tại, và năm quả tương lai. Tại sao có sự khác biệt như vậy?



Bánh xe luân hồi

Để hiểu được sự khác biệt này, quý vị nên hiểu danh từ *vatta* có nghĩa là vòng. Có ba vòng: Vòng Ô Nhiễm (*kilesa vatta*), Vòng Nghiệp (*kamma vatta*) và Vòng Quả (*vipāka vatta*). Có ba nhân duyên thuộc Vòng Ô Nhiễm: Vô Minh, Ái và Thủ. Ba nhân duyên này liên hệ với nhau. Nếu một nhân duyên được đề cập, cả ba phải được kể đến. Chẳng hạn khi nói đến Vô Minh, phải kể đến Ái và Thủ. Có hai nhân duyên thuộc Vòng Nghiệp là Hành (Hành Nghiệp) và Hữu (Hữu Nghiệp). Khi đề cập đến Hành, phải kể đến Hữu Nghiệp. Do đó, khi lấy Vô Minh và Hành làm nhân quá khứ thì có hai nhân trực tiếp là Vô Minh và Hành và ba nhân gián tiếp là Ái, Thủ và Hữu Nghiệp. Vì thế mà Kinh nói có đến năm nhân quá khứ.

Bây giờ đến đến quả hiện tại. Kinh nói có năm và theo công thức thì có năm thật sự nên không có sự khác biệt nào hết. Đó là Thức, Danh Sắc, Lục Nhập, Xúc và Thọ. Năm yếu tố này là kết quả trong kiếp hiện tại của các nhân trong quá khứ.

Về các nhân trong hiện tại chúng ta thấy có ba. Đó là Ái, Thủ và Hữu Nghiệp. Tuy nhiên, Kinh nói có năm vì khi đề cập đến Ái và Thủ phải kể Vô Minh cũng như khi nói đến Hữu Nghiệp phải kể luôn Hành Nghiệp. Do đó, năm nhân hiện tại là Ái, Thủ, Vô Minh, Hữu Nghiệp và Hành.

Phần cuối cùng là quả tương lai gồm có ba là Sinh, Lão, Tử. Nhưng Kinh nói có năm. Vì sao như vậy?

Vì Sinh, Lão, Tử thật sự là một kiếp sống và trong kiếp sống như vậy có Thức, Danh Sắc, Lục Nhập, Xúc và Thọ. Do đó, khi nói kết quả tương lai là Sinh, Lão, Tử thì đó cũng là Thức, Danh Sắc, Lục Nhập, Xúc và Thọ. Vì thế có năm kết quả tương lai.

Như vậy, tổng cộng là 20 nhân và quả gồm năm nhân quá khứ, năm quả hiện tại, năm nhân hiện tại, và năm quả tương lai như sau:

- Năm nhân quá khứ: *Vô Minh, Ái, Thủ; Hành, Hữu.*
- Năm quả hiện tại: *Thức, Danh Sắc, Lục Nhập, Xúc và Thọ.*
- Năm nhân hiện tại: *Ái, Thủ, Vô Minh; Hữu, Hành*
- Năm quả tương lai: *Sinh, Lão, Tử* hay là Thức, Danh Sắc, Lục Nhập, Xúc và Thọ.

Tóm lại, có bốn phần là nhân quá khứ, quả hiện tại, nhân hiện tại và quả tương lai. Mỗi phần có năm yếu tố nên tổng cộng có 20 yếu tố được gọi là kiêu (*ākāra*). Vô Minh, Ái và Thủ là kiêu thuộc nhân quá khứ hay hiện tại... Cả ba yếu tố này thuộc Vòng Ô Nhiễm. Hành tức là chủ ý muốn làm (*cetanā*) hành động thiện và bất thiện. Đây là Nghiệp nên gọi là Hành Nghiệp. Hữu Nghiệp cũng tương tự như Hành Nghiệp nên cũng là chủ ý muốn làm. Cho nên cả hai Hành Nghiệp và Hữu Nghiệp thuộc Vòng Nghiệp. Các yếu tố khác là kết quả của nghiệp hay

là quả nên thuộc về Vòng Quả. Đó là ba vòng: Vòng Ô Nhiễm, Vòng Nghiệp và Vòng Quả. Có ba sự liên hệ. Sự liên hệ thứ nhất là giữa nhân quá khứ và quả hiện tại. Sự liên hệ thứ hai là giữa quả hiện tại và nhân hiện tại. Và sự liên hệ thứ ba là giữa nhân hiện tại và quả tương lai. Đây là những gì chúng ta nên biết tổng quát về cơ cấu của Pháp Duyên Sinh: 12 nhân duyên, 11 tương quan, ba vòng, bốn phần, 20 kiểu và ba sự liên hệ.

Ngoài ra, còn một điều căn bản cần hiểu về nguyên nhân nền tảng của Pháp Duyên Sinh hay nguyên nhân gốc của đời sống. Nguyên nhân này chính là Vô Minh (*avijjā*) và Ái Dục (*tanhā*). Vô Minh đứng đầu một nhóm từ Vô Minh đến Thọ và Ái Dục đứng đầu một nhóm khác từ Ái đến Lão, Tử. Chúng là động lực mạnh mẽ nhất để kéo dài đời sống và nổi khổ trong kiếp luân hồi. Bao lâu còn Vô Minh và Ái Dục, bấy lâu còn tái sinh từ kiếp này sang kiếp khác. Chỉ khi nào loại trừ được Vô Minh và Ái Dục thì vòng luân hồi mới chấm dứt. Chính vì vậy mà chúng được gọi là gốc của tái sinh.

Khi Đức Phật giảng Pháp Duyên Sinh hay là định luật sanh khởi tùy thuộc, Ngài để Vô Minh và Ái Dục đứng đầu các nhóm như được đề cập ở trên vì Vô Minh và Ái Dục là nguyên nhân đưa đến tái sinh hoài hoài. Cho nên bao lâu tâm chúng sanh còn bị Vô Minh và Ái Dục chi phối như ưa thích đời sống, ưa thích điều này, điều nọ thì bấy lâu chúng sanh

còn tạo thiện nghiệp và bất thiện nghiệp. Và một khi thiện nghiệp hay bất thiện nghiệp đã được tạo ra thì quả của các nghiệp này là tái sanh tương ứng vào các cảnh tốt lành hay thấp kém không thể nào tránh khỏi. Hay nói cách khác, đây là các Vòng Ô Nhiễm, Vòng Nghiệp và Vòng Quả của Luân Hồi. Đến đây quý vị đã hiểu một cách tổng quát về Pháp Duyên Sinh.

Để tóm tắt, có 12 nhân duyên:

1. Vô Minh
2. Hành (Hành Nghiệp)
3. Thức (Thức Tái Sanh hay Tâm Kết Quả)
4. Danh (Tâm Sở) Sắc (Thân)
5. Lục Nhập (Sáu Căn)
6. Xúc
7. Thọ
8. Ái
9. Thủ
10. Hữu (Nghiệp Hữu)
11. Sinh (Sinh Hữu)
12. Lão, Tử (Già, Chết)

Có ba sự nối kết:

1. Sự nối kết thứ nhất là giữa Hành và Thức hay là tương quan giữa nhân quá khứ và quả hiện tại.
2. Sự nối kết thứ hai là giữa Thọ và Ái hay là

tương quan giữa nhân hiện tại và quả hiện tại.

3. Sự nối kết thứ ba là giữa Hữu và Sinh hay là tương quan giữa nhân hiện tại và quả tương lai.

Một khi ở vào bánh xe luân hồi gồm ba sự nối kết này, chúng ta tiếp tục trôi lăn mãi mãi trong các kiếp sinh tử.

Có lối thoát nào ra khỏi vòng luân hồi không? Hay bánh xe luân hồi có thể bị phá vỡ được không?

Khi đã có Vô Minh, có thể nào chúng ta không cho Hành sanh khởi được không? Không thể được. Bao lâu có Vô Minh, bấy lâu có Hành.

Khi Hành có mặt, chúng ta có tránh được Thức không? Một khi Hành Nghiệp được tạo ra, quả của hành nghiệp là Thức sẽ sanh khởi. Do đó, không thể ngừng ở đây.

Khi đã có Thức, Danh Sắc và Lục Nhập sẽ sanh khởi và không có cách nào tránh được.

Khi đã có Lục Nhập tức là sáu căn thì sẽ có Xúc. Chẳng hạn khi có mắt tốt và gặp đối tượng có thể thấy được, sẽ có nhãn xúc. Chúng ta không thể làm gì được cả.

Khi có Xúc sẽ có Thọ nên không thể can thiệp được. Ví dụ như khi quý vị thấy một đối tượng, quý vị có cảm nhận về đối tượng này. Cảm giác này có thể là lạc thọ, khổ thọ hay thọ trung tính.

Sau cảm thọ là Ái hay là ưa thích. Ngay tại nối

kết này chúng ta có hy vọng phá vỡ được vòng tái sinh của Pháp Duyên Sinh. Lý do là cho dù có cảm thọ nhưng có thể tránh được ưa thích. Lạc thọ có thể sanh khởi nhưng nếu biết cách, chúng ta có thể không khao khát đối tượng. Hay dù có khổ thọ đi nữa, chẳng hạn như có cơn đau, nhưng nếu biết cách, chúng ta sẽ không bực bội hay sân hận. Cho nên ngay ở đây sự liên kết này có thể bị phá vỡ.

Nhưng làm thế nào để có thể làm được như vậy? Bằng Chánh Niệm và ngay ở đây nổi bật vai trò quan trọng của Thiền Minh Sát Niệm Xứ. Chỉ bằng cách thực tập Thiền Minh Sát Niệm Xứ quý vị mới có thể phá vỡ được bánh xe luân hồi nhờ chánh niệm ghi nhận kịp thời bất cứ cảm thọ nào dù lạc thọ, khổ thọ, hay thọ trung tính ngay vào lúc chúng xảy ra. Làm được như vậy, ưa thích hay sân hận sẽ không sanh khởi mỗi khi có cảm thọ. Đó là lý do tại sao khi thực tập Thiền Minh Sát, thiền sinh được căn dặn phải ghi nhận cảm thọ ngay khi chúng vừa sanh khởi.

Chẳng hạn khi ngồi thiền, các khổ thọ như cơn đau hay căng cứng... sanh khởi gây khó chịu thì hãy nhớ ngay là phải chánh niệm ghi nhận liền. Được như vậy quý vị sẽ không bực bội và tránh được mong cầu lạc thọ. Do đó, Ái sẽ không sanh khởi. Không có Ái làm điều kiện, Thủ cũng sẽ không sanh khởi... Vì thế, ngay tại điểm nối kết này giữa Thọ và Ái, chúng ta có thể phá vỡ vòng Luân Hồi hay Pháp Duyên Sinh. Chính vì vậy, nối kết thứ hai rất quan trọng.

Nối kết thứ ba là giữa đời sống này với kiếp sống tới hay giữa nhân hiện tại và quả tương lai. Ở đây chúng ta không thể phá vỡ vòng luân hồi được vì bao lâu còn tạo nghiệp (Hữu Nghiệp hay Hành Nghiệp), bấy lâu có quả của nghiệp là tái sanh hay Sinh.

Tóm lại, trong ba nối kết, nối kết thứ hai là nơi chúng ta có thể phá vỡ vòng luân hồi có nghĩa là có thể chấm dứt đau khổ tại điểm này.

Bây giờ chúng ta sẽ đi vào chi tiết từng tương quan một của Pháp Duyên Sinh hay Mười Hai Nhân Duyên.

Tương Quan Thứ Nhất

Do Vô Minh Làm Điều Kiện, Hành Sanh Khởi

(*avijjā-paccayā sankhārā = Vô Minh Duyên Hành*)

Tương quan thứ nhất là “Do Vô Minh làm điều kiện, Hành sanh khởi” .

Trước hết, chúng ta phải hiểu ý nghĩa của Vô Minh (*avijjā*). Minh (*vijjā*) có nghĩa là kiến thức, trí tuệ, hiểu biết. Tiếp đầu ngữ “*a*” trong hợp từ “*avijjā*” có nghĩa là “không” cho nên *avijjā* có nghĩa là Vô Minh. Vô Minh có hai nghĩa: một là không hiểu đúng tức là không có Chánh Kiến, hai là hiểu sai hay tà kiến. Nói chung Vô Minh có nghĩa là không hiểu biết. Theo Kinh, Vô Minh là không biết về Tứ Diệu Đế. Theo Vi Diệu Pháp, Vô Minh không những không biết về Tứ Diệu Đế mà còn không biết về các uẩn quá khứ, uẩn tương lai, uẩn quá khứ và tương lai.

Duyên (*paccayā*) có thể là gây ra (nguyên nhân) hay làm điều kiện hỗ trợ cho sự sanh khởi.

Hành (*sankhāra*) có ý nghĩa khác nhau tùy theo nội dung trong đó thuật ngữ này được sử dụng. *Sankhāra* bắt nguồn từ ngữ căn *san*, có nghĩa chủ

động là làm hay tạo nên và nghĩa thụ động là được làm hay được tạo nên. Ở đây Hành được hiểu theo nghĩa chủ động là Hành Nghiệp tức là sự tác động hay vận hành của tâm ý tạo nên nghiệp. Có sáu loại Hành Nghiệp được đề cập đến trong Chú Giải. Sáu loại này được phân chia thành hai nhóm và mỗi nhóm gồm có ba.

Nhóm đầu tiên gồm có thiện hành nghiệp, bất thiện hành nghiệp và hành nghiệp không lay chuyển. Thiện hành nghiệp là tác động của tâm ý làm việc phước thiện; tác động của tâm ý làm các việc bất thiện là bất thiện hành nghiệp; và tác động tâm ý không thể lay chuyển tương ứng với cõi vô sắc là hành nghiệp không lay chuyển. Ở đây chúng ta nên biết sơ qua về các loại Tâm Vương (*citta*) hay Thức (*viññana*). Có tâm thiện và tâm bất thiện. Trong các loại tâm thiện có tâm thuộc về dục giới (*kāmāvacara*), tâm thuộc về sắc giới (*rūpāvacara*) và tâm thuộc về vô sắc giới (*arūpāvacara*). Thiện Hành Nghiệp (*kusala kamma*) có nghĩa là Ý Muốn (*cetanā*) có mặt với các tâm thiện dục giới và sắc giới. Bất Thiện Hành Nghiệp (*akusala kamma*) là Ý Muốn có mặt với 12 tâm bất thiện. Hành Nghiệp Không Lay Chuyển (*asaka kamma*) là Ý Muốn có mặt với bốn loại tâm thiện thuộc về vô sắc giới.

Nếu quý vị không biết về các loại tâm khác nhau, chỉ cần nhớ là Hành là Nghiệp có nghĩa là Ý Muốn có mặt mỗi khi mình làm hành động thiện hay bất

thiện là đủ. Khi chúng ta làm điều lành thì Ý Muốn có mặt ngay trong tâm muốn làm điều lành chính là Hành Nghiệp. Khi làm việc bất thiện, Ý Muốn cũng có mặt trong tâm và đó cũng là Hành Nghiệp.

Nhóm thứ hai gồm thân nghiệp, khẩu nghiệp và ý nghiệp. Nghiệp thể hiện qua thân là thân hành, nghiệp thể hiện qua lời nói là khẩu hành, và nghiệp thể hiện nơi ý là ý hành. Thân Hành (*kāyasankhāra*) nghĩa là ý muốn (*cetanā*) khi làm điều thiện hay bất thiện sử dụng cơ thể của mình như đánh lễ hình tượng Đức Phật, cho ai một vật gì hay giết hại, trộm cắp... Như vậy, ý muốn đi kèm với tâm khi chúng ta dùng thân làm những hành động thiện hay bất thiện này là thân hành (*kāya sankhāra*). Khi chúng ta nói những lời thiện và bất thiện, ý muốn hiện diện được gọi là khẩu hành (*vajī sankhāra*). Khi chúng ta chỉ suy nghĩ thì ý muốn hiện diện trong tâm muốn làm những hành động thiện và bất thiện lúc đó được gọi là ý hành (*citta sankhāra*). Nhóm thứ hai này không khác với nhóm thứ nhất. Thực vậy, chúng được bao gồm trong nhóm thứ nhất.

Tương quan thứ nhất này có nghĩa là gì? Do Vô Minh nên chúng ta làm những việc thiện và bất thiện. Điều này có nghĩa là bất cứ hành động thiện hoặc bất thiện nào xảy ra đều có Vô Minh làm điều kiện. Ý nghĩa này được giải thích trong Chú Giải dưới hình thức vấn đáp. Làm thế nào chúng ta biết được Hành (*sankhāra*) sanh khởi có Vô Minh

(*avijjā*) làm điều kiện? Câu trả lời là chúng ta biết được Vô Minh làm điều kiện cho Hành sanh khởi vì khi có Vô Minh thì các Hành sanh khởi và khi không có Vô Minh thì các Hành không sanh khởi. Do sự kiện này mà chúng ta biết Hành sanh khởi có Vô Minh làm điều kiện. Điều này cũng tương tự như ví dụ sau đây. Làm thế nào chúng ta biết bóng là do ánh sáng gây ra? Chúng ta biết như vậy là vì khi không có ánh sáng thì không có bóng và khi có ánh sáng là có bóng. Vì thế chúng ta kết luận là bóng do ánh sáng gây ra.

Như thế nào Hành sanh khởi do Vô Minh? Vô Minh được giải thích trong Kinh là không biết về Tứ Diệu Đế (*Cattāri Ariyasaccāri*). Theo Vi Diệu Pháp, Vô Minh là không chỉ không biết về Tứ Diệu Đế mà còn không biết các uẩn quá khứ, các uẩn tương lai, các uẩn quá khứ và tương lai, và Pháp Duyên Sinh.

Vì Vô Minh nên chúng sanh không thấy được sự thật về khổ hay Khổ Đế (*Dukkhasacca*). Vì không biết Khổ Đế, chúng sanh không biết tất cả mọi thứ trên cõi đời đều bất toại nguyện cho nên tưởng rằng cuộc đời và thú vui là hạnh phúc nên hành động theo đó. Khi hành động chúng sanh tạo ra hành nghiệp thiện và bất thiện. Như vậy hành nghiệp chịu điều kiện của Vô Minh tức là không biết về diệu đế thứ nhất là Khổ Đế.

Và cũng vì Vô Minh nên chúng sanh không biết

Ái là nguyên nhân của khổ tức Tập Đê. Chúng sanh không những không biết chính ái dục là nguyên nhân của khổ đau mà đa số còn cho rằng ái dục là suối nguồn hạnh phúc. Những người này tin tưởng sai lầm rằng phải có vật sở hữu mới hạnh phúc nên đâm ra ưa thích sở hữu nhiều thứ. Do sự suy nghĩ Ái chính là nguyên nhân của hạnh phúc như thế nên chúng sanh tạo ra Hành Nghiệp. Họ có thể làm việc phước thiện hay bất thiện. Nói cách khác, hành nghiệp thiện và bất thiện sanh khởi do Vô Minh làm điều kiện tức là sự không thấu hiểu về diệu đế thứ hai là Tập Đê (*Samudayasacca*).

Chúng sanh không biết về Diệt Đế hay sự chấm dứt vĩnh viễn đau khổ nên nghĩ rằng có cảnh giới cao nhất nào đó không còn khổ. Chúng sanh cho cảnh giới cao nhất này là thiên đàng nên cố gắng hành động hay thiên tập để được sanh về đó. Đó là Hành Nghiệp và Hành Nghiệp này chịu điều kiện bởi Vô Minh tức là không hiểu biết về diệu đế thứ ba là Diệt Đế (*Nirodhasacca*).

Chúng sanh cũng không biết về Đạo Đế hay con đường đưa đến diệt khổ nên tạo Hành Nghiệp. Trước kia, người ta nghĩ là để chấm dứt đau khổ hay đạt tới đỉnh cao nhất của hạnh phúc, nên giết súc vật tế thần, hành hạ thân xác...Căn cứ trên tin tưởng như vậy mà họ làm những hành động bất thiện. Như vậy hành nghiệp chịu điều kiện bởi vô minh tức là không hiểu biết về diệu đế thứ tư là Đạo

Đê (*Maggasacca*).

Nói một cách khác, có cái gọi là quả của thiện nghiệp. Quả này dưới hình thức tái sinh vào cảnh giới tốt lành hơn, có tài sản hay địa vị...Hầu hết mọi người nghĩ những thứ này là hạnh phúc hay đưa tới hạnh phúc nên họ cố gắng tạo thiện nghiệp để được hưởng quả tốt. Như vậy, thiện nghiệp chịu điều kiện bởi Vô Minh tức là sự không hiểu biết về kết quả của thiện nghiệp liên kết với tuổi già, bệnh hoạn và mệnh một.

Ngoài ra, chúng sanh không thấy nguy hiểm khi tham đắm vào dục lạc. Rất nhiều người không thấy được là mọi dính mắc đều mang lại khổ đau. Họ nghĩ dục lạc là tốt đẹp nên miệt mài theo đuổi và để được thỏa mãn, có lẽ họ đã làm nhiều điều sai lầm. Và bất cứ hành động bất thiện nào được thực hiện cũng chịu điều kiện bởi Vô Minh tức là không hiểu biết về bản chất thực sự của tham muốn hay dính mắc. Do đó, Vô Minh là điều kiện để cho hành nghiệp bất thiện sanh khởi.

Như vậy, bất cứ những gì chúng ta làm trong đời sống dù thiện hay bất thiện cũng đều có Vô Minh làm điều kiện. Ngoại trừ các vị Phật Toàn Giác, Phật Độc Giác, A La Hán, những chúng sanh còn lại ít nhiều đều có Vô Minh như vậy.

Còn thiện tập thì sao? Nó có bị Vô Minh chi phối hay không? Chú Giải không có đề cập đến trường hợp này. Sư cũng không có câu trả lời dứt

khoát cho quý vị vì thật khó để nói rằng thực tập thiền là do Vô Minh. Tuy nhiên, chúng ta có thể lý giải là ngay thiền tập, một cách gián tiếp, cũng bị điều kiện bởi vô minh. Lý do là chúng ta chưa tận diệt hết Vô Minh nên Vô Minh còn tiềm tàng trong tâm. Hơn nữa, chúng ta có thể lý luận rằng thiền tập là hành động phước thiện nên là thiện hành nghiệp. Vì thế nó phải chịu chi phối của Vô Minh như Chú Giải đã giải thích là Hành Nghiệp có Vô Minh làm điều kiện. Do đó, chúng ta có thể nói hành động đầu thiện hay bất thiện đều có gốc rễ trong Vô Minh kể cả thiền tập.

Trong tương quan giữa Vô Minh và Hành Nghiệp, hai nhân duyên này liên hệ với nhau như thế nào?

Trước hết chúng ta phải hiểu là không phải tương quan nào trong Pháp Duyên Sinh cũng có các nhân duyên hay yếu tố thuộc vào các thời điểm khác nhau. Yếu tố làm điều kiện và yếu tố chịu điều kiện có thể sanh khởi vào hai thời điểm khác nhau hay cùng lúc. Hiểu được điều này mới có thể hiểu được các tương quan trong Pháp Duyên Sinh.

Vô Minh và Hành Nghiệp tương quan theo nhiều điều kiện hay cách thế khác nhau thật là phức tạp. Muốn hiểu rõ tương quan giữa hai nhân duyên này cần có kiến thức về 24 điều kiện tương quan hay là Duyên Hệ Duyên (*paṭṭhāna*) trong Vi Diệu Pháp. Tuy nhiên, có thể lấy ví dụ để làm sáng tỏ vấn đề.

Đầu tiên là sự liên hệ giữa vô minh và thiện hành

nghiệp. Vô Minh và thiện hành nghiệp thuộc về hai thời điểm khác nhau. Vô Minh sanh khởi vào một thời điểm và thiện hành nghiệp sanh khởi vào thời điểm khác. Chẳng hạn khi thực tập Thiền Minh Sát, chúng ta lấy Vô Minh làm đề mục và suy nghiệm rằng Vô Minh là vô thường, biến hoại. Trong trường hợp này tâm thức của chúng ta có tâm thiền tập và tâm sở Hành Nghiệp hiện diện. Do đó, Vô Minh và Hành Nghiệp tương quan với nhau theo điều kiện về đối tượng vì đối tượng thiền tập là Vô Minh.

Khi chúng ta cố gắng tẩy trừ Vô Minh qua bố thí, trì giới hay hành thiền thì chúng ta tạo thiện hành nghiệp. Trong trường hợp này, Hành Nghiệp và Vô Minh tương quan với nhau không theo điều kiện đối tượng nhưng theo điều kiện về sự hỗ trợ mạnh mẽ.

Một đôi khi chúng ta cho cõi trời cũng như cõi người là tốt lành đáng ưa thích nên cố gắng làm việc phước thiện với ý muốn được sanh vào những nơi đó. Vì Vô Minh, chúng ta không biết rằng cảnh giới nào cũng đều bất toại nguyện nên đã làm việc phước thiện để đạt mục đích như vậy. Do đó, khi làm những hành động phước thiện này, Hành Nghiệp chịu ảnh hưởng bởi Vô Minh. Cả hai liên hệ với nhau theo điều kiện hỗ trợ mạnh mẽ chứ không phải nhân quả.

Chúng ta muốn tái sanh vào cảnh trời vô sắc cho nên đã thực tập và đắc các tầng thiền vô sắc. Do đó, sự thực tập đắc các tầng thiền vô sắc là hành nghiệp

thiện chịu ảnh hưởng của Vô Minh. Vô Minh ở đây là không biết rằng ngay các trạng thái tâm của các chúng sanh vô sắc cũng vô thường. Hành Nghiệp và Vô Minh như vậy tương quan với nhau theo điều kiện hỗ trợ mạnh mẽ.

Kế đến là sự liên hệ giữa vô minh và bất thiện hành nghiệp. Hai trạng thái tâm (tâm sở) này có thể đồng thời hay khác thời điểm. Vô Minh tự nó là một trạng thái tâm hay tâm sở bất thiện cho nên có thể sanh khởi cùng với tâm sở bất thiện hành nghiệp. Dù sanh khởi đồng thời nhưng một yếu tố làm điều kiện và yếu tố kia chịu điều kiện. Chẳng hạn, bất thiện hành nghiệp và Vô Minh sanh khởi cùng lúc nhưng Vô Minh là yếu tố điều kiện và bất thiện hành nghiệp cùng với bất thiện tâm của nó và những tâm sở khác của tâm này là yếu tố chịu điều kiện. Chúng liên hệ với nhau bằng nhiều cách. Chẳng hạn khi tâm bất thiện sanh khởi lấy Vô Minh làm đối tượng thì sự liên hệ giữa Vô Minh và bất thiện hành nghiệp theo điều kiện đối tượng. Nếu vì Vô Minh mà không thấy sự hiểm nguy trong những hành động bất thiện như giết hại, trộm cắp... thì những hành nghiệp bất thiện này chịu ảnh hưởng của Vô Minh theo điều kiện hỗ trợ mạnh mẽ.

Vô Minh là tâm sở bất thiện nên cũng có thể sanh khởi cùng với tâm bất thiện. Trong trường hợp này cả hai hỗ trợ lẫn nhau nên giữa Vô Minh và tâm bất thiện có tương quan về điều kiện gốc rễ. Lý do

là có tâm bất thiện nên trạng thái tâm hay tâm sở Vô Minh mới sanh khởi.

Tuy nói rằng Vô Minh là không biết nhưng từ những điều đã đề cập ở trên, chúng ta thấy có hai khía cạnh của Vô Minh. Khía cạnh thứ nhất là không biết đúng và khía cạnh thứ hai là biết sai. Nếu chúng ta không biết đúng thì chúng ta sẽ biết sai. Khi không biết các hiện tượng thật sự là vô thường, chúng ta sẽ nghĩ chúng là thường. Nghĩ chúng là thường tức là Vô Minh.

Vô Minh là tâm sở nào trong 52 tâm sở (*cetasika*)? Như quý vị biết, có tất cả 52 tâm sở hay là trạng thái của tâm và 14 trong số này là các trạng thái tâm hay tâm sở bất thiện. Trong 14 tâm sở bất thiện này, cái nào là Vô Minh? Đó là Si. Vô Minh (*avijjā*) và Si (*moha*) đồng nghĩa. Đôi khi gọi là Vô Minh, đôi khi gọi là Si. Trong Mười Hai Nhân Duyên hay Pháp Duyên Sinh, trạng thái tâm bất thiện này được gọi là Vô Minh. Trong 52 tâm sở thì gọi là Si. Trong nhiều bài kinh, Đức Phật dùng từ Vô Minh để chỉ Si và dùng từ Si để chỉ Vô Minh.

Có những câu hỏi khác được đề cập đến trong Chú Giải như Vô Minh có phải là điều kiện đơn độc hay nguyên nhân duy nhất cho Hành Nghiệp không? Nếu chỉ có Vô Minh là điều kiện cho Hành Nghiệp thì cũng tương tự như nói rằng chỉ có một điều kiện duy nhất đưa đến hậu quả. Điều này không được chấp nhận trong Phật Giáo.

Những gì được chấp nhận theo Giáo Pháp là Vô Minh không phải là điều kiện duy nhất để cho Hành Nghiệp sanh khởi vì theo lời dạy của Đức Phật chỉ có trường hợp thứ tư trong bốn trường hợp sau đây là đúng mà thôi:

1. Một nhân đưa lại một quả
2. Một nhân đưa lại nhiều quả
3. Nhiều nhân đưa lại một quả
4. Nhiều nhân đưa lại nhiều quả.

Để một cái gì đó có thể sanh khởi cần phải có nhiều điều kiện nguyên nhân hay hỗ trợ và đây không phải là kết quả duy nhất. Ví dụ hạt được gieo, nảy mầm rồi mọc lên cây là do nhiều điều kiện như nước, thời tiết, phân bón, đất đai...và khi cây lớn lên sanh ra không phải một mà nhiều thứ như nụ, lá, hoa, trái...

Nhưng tại sao Đức Phật chỉ nói Vô Minh làm điều kiện cho Hành Nghiệp sanh khởi không mà thôi? Sở dĩ như vậy là vì Đức Phật muốn nhấn mạnh đến Vô Minh là điều kiện căn bản hay đặc thù chứ không phải là nguyên nhân duy nhất. Chẳng hạn như trong tương quan thứ sáu “*Do Xúc làm điều kiện, Thọ hay cảm giác sanh khởi*”, Xúc không phải là điều kiện duy nhất bởi vì để cho Thọ phát sanh thì phải có nhiều điều kiện như đối tượng, căn, và Xúc. Và Thọ cũng có nhiều loại khác nhau tùy theo các loại Xúc khác nhau như Thọ do Xúc liên hệ đến

phần nhạy cảm của mắt (nhãn xúc) gây ra, Thọ do Xúc liên hệ đến phần nhạy cảm của tai (nhĩ xúc) gây ra... Và điều này có nghĩa là nhiều nhân đưa lại nhiều quả. Nhưng Xúc là điều kiện căn bản nên Đức Phật muốn nhấn mạnh là do Xúc làm điều kiện mà Thọ sanh khởi chứ không phải Xúc là điều kiện duy nhất.

Có một ví dụ cho sự giải thích này. Khi một người bệnh đi khám bệnh, bác sĩ chẩn bệnh và cho biết nguyên nhân của căn bệnh là đàm. Đàm không phải là nguyên nhân duy nhất của căn bệnh nhưng là nguyên nhân rõ rệt nhất nên vị bác sĩ nói là bệnh gây ra bởi đàm. Trong ngôn ngữ hiện đại, chúng ta nói bệnh do vi trùng gây ra nhưng vi trùng cũng không phải là nguyên nhân duy nhất. Chúng ta bị bệnh vì chúng ta cũng có nghiệp xấu trong quá khứ hay do nhiều điều kiện khác nữa như khí hậu, thực phẩm... Tuy nhiên, vị bác sĩ nói là do đàm bởi vì đây là nguyên nhân rõ rệt nhất trong những nguyên nhân.

Đức Phật cũng dạy rằng tất cả các trạng thái tâm hay tâm sở bất thiện đều bắt nguồn từ tác ý thiếu trí tuệ (phi lý tác ý: *ayoniso manasikāra*). Mặc dầu có những điều kiện khác như là đối tượng và căn nhưng Ngài chỉ nhấn mạnh đến tác ý thiếu trí tuệ. Lý do là tác ý thiếu trí tuệ được xem là điều kiện gốc rễ của những tâm sở bất thiện và đây không phải là nguyên nhân thông thường. Các điều kiện khác như đối tượng hay căn là điều kiện hay nguyên nhân thông

thường vì chúng có thể liên hệ đến cả hai thiện hoặc bất thiện tâm sở. Riêng tác ý thiếu trí tuệ chỉ liên hệ đến bất thiện tâm sở mà thôi; do đó, nó được nhấn mạnh chứ không phải là điều kiện hay nguyên nhân duy nhất. Cho nên, đôi khi Đức Phật chỉ đưa ra một nguyên nhân bởi vì nó là nguyên nhân đặc thù hay nguyên nhân không thông thường làm cho các yếu tố khác sanh khởi.

Tương tự như vậy, Đức Phật dạy Vô Minh là điều kiện làm Hành Nghiệp sanh khởi bởi vì Vô Minh là nguyên nhân hay điều kiện rõ rệt nhất. Điều này áp dụng không những cho tương quan này mà còn các tương quan khác nữa trong Pháp Duyên Sinh.

Chú Giải cũng nêu lên một câu hỏi nữa. Hành chịu điều kiện của Vô Minh có nghĩa là do Vô Minh làm điều kiện mà Hành sanh khởi. Và Hành bao gồm hành nghiệp thiện và hành nghiệp bất thiện. Hành nghiệp bất thiện chịu điều kiện của vô minh là điều dễ hiểu. Tuy nhiên, làm sao mà Vô Minh có thể gây ra hành nghiệp thiện hay điều tốt có thể là kết quả của điều xấu được? Chú giải có giải thích rằng nhân và quả không hẳn phải tương tự với nhau. Chúng có thể khác biệt về không gian và bản chất. Vì vậy mà Vô Minh có thể làm điều kiện cho các thiện Hành Nghiệp sanh khởi tựa như hoa sen có thể vươn lên từ bùn như vậy.

Tương Quan Thứ Hai

Do Hành Làm Điều Kiện, Thức Sanh Khởi

(*Sankhāra-paccayā viññānam = Hành Duyên Thức*)

Tương quan giữa Hành và Thức là “Do Hành làm điều kiện, Thức Sanh khởi”. Đây là tương quan trong đó điều kiện làm sanh khởi chính là nguyên nhân. Tương quan này có tính cách nhân quả có nghĩa do cái này là nhân mà sanh ra cái kia là quả. Ở đây Hành là nhân và Thức là quả. Tương quan này quan trọng và hứng thú nên có lẽ chúng ta sẽ có rất nhiều câu hỏi.

Trong thực chất, Hành là ý muốn làm (*cetanā*), một trạng thái của tâm hay tâm sở có mặt với những thiện tâm hay bất thiện tâm. Tâm sở này chính là nghiệp nên còn gọi là Hành Nghiệp. Hành Nghiệp gồm hành nghiệp thiện, hành nghiệp bất thiện và hành nghiệp không lay chuyển.

Thức (*viññāna*) đồng nghĩa với tâm vương (*citta*) là sự nhận biết đơn thuần về sự có mặt của đối tượng. Như vậy, theo định nghĩa, tâm vương chỉ có một; tuy nhiên, có những trạng thái của tâm khác nhau sanh khởi đồng thời với tâm vương làm cho có nhiều loại tâm vương khác nhau. Có tất cả 89 tâm

vương hay nói gọn là 89 tâm. Không phải tất cả 89 tâm này đều là Thức trong tương quan này. Để dễ hiểu, chúng ta nên biết qua là 89 tâm được chia ra làm bốn loại: Thiện Tâm, Bất Thiện Tâm, Dị Thục Tâm (Tâm Kết Quả), và Duy Tác Tâm. Duy Tác Tâm thật sự giống như thiện tâm nhưng lại không có khả năng gây ra quả cho nên gọi là duy tác có nghĩa chỉ tác động mà không đem lại kết quả. Trong bốn loại tâm này, Dị Thục Tâm mới chính là Thức nơi tương quan này vì đây là tâm kết quả của Hành Nghiệp.

Nhưng có phải tất cả hay chỉ một số Tâm Kết Quả nào đó được bao gồm trong Thức nơi tương quan này?

Theo một số sách do các tác giả hiện đại biên soạn, chỉ có Thức Tái Sanh (*paṭisandhi*) được xem là Thức ở đây. Tuy nhiên, theo luận thư Thanh Tịnh Đạo thì Thức trong tương quan này bao gồm tất cả 32 Tâm Kết Quả, chứ không phải chỉ có Thức Tái Sanh không mà thôi.

Tâm Kết Quả gồm tâm kết quả thụ động và tâm kết quả năng động. Để cho dễ hiểu về tâm kết quả của nghiệp, chúng ta chia đời sống ra làm hai phần: phần thứ nhất là khoảnh khắc đầu tiên tức là lúc thụ thai và phần thứ hai là thời gian còn lại của kiếp sống. Tâm kết quả thụ động sanh khởi ngay khoảnh khắc thụ thai được gọi là Thức Tái Sanh và tâm kết quả thụ động sanh khởi liên tiếp trong phần còn lại

của kiếp sống để duy trì đời sống được gọi là luồng hộ kiếp hay Hữu Phần (*bhavanga*). Các tâm kết quả năng động chỉ sanh khởi trong thời gian còn lại của kiếp sống. Chẳng hạn như nhãn thức trong đời sống hiện tại là một tâm kết quả năng động, kết quả của hành nghiệp trong quá khứ. Khi ta thấy một vật gì đẹp, vừa ý, đó là kết quả của những thiện nghiệp trong quá khứ. Tương tự, khi ta thấy một cái gì không vừa ý, đó cũng là kết quả của những bất thiện nghiệp trong quá khứ. Nhãn thức chỉ sanh khởi trong phần còn lại của kiếp sống. Tương tự như vậy, nhĩ thức, tỷ thức, thiệt thức, thân thức là những tâm kết quả năng động có mặt trong thời gian còn lại kiếp sống.

Vì là kết quả của Hành Nghiệp trong quá khứ nên Thức trong tương quan thứ hai này bao gồm cả Thức Tái Sanh và các tâm kết quả khác sanh khởi trong phần còn lại của kiếp sống. Vì thế cả 32 loại tâm kết quả thế tục phải được bao gồm vào Thức chứ không phải chỉ có Thức Tái Sanh không mà thôi. Có một số chi tiết trong Chú Giải giải thích loại Hành nào làm sanh khởi loại Thức nào nhưng chúng ta sẽ không đề cập ở đây.

Mười Hai Nhân Duyên là một giáo lý khó hiểu ngay cả ngài Phật Minh (*Buddhaghosa*) cũng hơi ngần ngại khi bắt đầu viết Chú Giải về đề tài này. Ngài nói: “Khi cố viết Chú Giải về Pháp Duyên Sinh, tôi chưa chắc lắm cho nên có cảm tưởng như

hụt hẫng trong đại dương.” Lòng đại dương quá sâu đến nỗi chúng ta không chạm được đáy. Đề tài thâm sâu và quá khó khăn đến độ ngay cả bậc luận sư nổi tiếng như ngài Phật Minh cũng còn do dự khi sắp viết luận thư về Mười Hai Nhân Duyên. Vậy đối với chúng ta thì sao? Chúng ta thật nhỏ nhoi so với bậc luận sư lỗi lạc này. Đây là một đề tài thật phức tạp và khó giải thích. Sự cố gắng hết sức mình để giải thích càng nhiều càng tốt theo sự hiểu biết của Sư và nếu quý vị không hiểu được thì là do lỗi của Sư chứ không phải tại vì kinh điển.

Trong tương quan thứ hai giữa Hành Nghiệp và Thức, hành nghiệp thuộc về một kiếp và thức hay tâm kết quả thuộc về kiếp kế tiếp. Nếu hành nghiệp thuộc về kiếp đã qua thì tâm kết quả thuộc về kiếp này; nếu hành nghiệp thuộc về kiếp này, thì tâm kết quả thuộc về kiếp tới. Tương quan giữa hành nghiệp và tâm kết quả thuộc về hai kiếp khác nhau này thật là khó hiểu. Cho nên, rất quan trọng để hiểu cách thức hai yếu tố này liên hệ với nhau và như thế nào hành nghiệp làm sanh khởi thức trong kiếp kế tiếp. Vì vậy, điều cần thiết là tìm hiểu như thế nào sự chết xảy ra trong một kiếp và tái sinh xảy ra trong kiếp kế tiếp.

Chúng ta lấy ví dụ về hai kiếp sống: kiếp vừa qua và kiếp hiện tại. Trong kiếp vừa qua chính Tử Thức (*cuticitta*) hay chấp tâm sau cùng trong kiếp sống của một người được gọi là sự chết. Do đó, khi

sự chết xảy ra, Tử Thức này sanh lên. Trước chấp tâm này, có năm chấp tâm rất là quan trọng. Giữa tử thức và năm chấp tâm này, có thể có hoặc không có những chấp tâm khác. Khi một người hấp hối, cơ thể và tâm rất yếu nên có thể không còn thấy rõ sự việc tuy vẫn còn tâm. Khi sự chết gần kề, một trong ba hiện tượng sau đây xảy diễn nơi người sắp chết: Thứ nhất là Nghiệp (*kamma*), thứ nhì là dấu hiệu của nghiệp hay Nghiệp Tướng (*kammanimitta*), và thứ ba là Nghiệp Cảnh (*gatinimitta*). Nghiệp là những việc làm thiện ác đã tạo ra trong quá khứ. Nghiệp Tướng là những phương tiện sử dụng khi tạo nghiệp. Chẳng hạn nếu nghiệp là cúng dường thì người nhận sự cúng dường và đồ cúng dường là nghiệp tướng. Đây là những điều kiện hỗ trợ trong hành động tạo nghiệp. Nghiệp Cảnh là cảnh giới của kiếp tới. Ví dụ, nếu tái sanh làm người sẽ thấy bụng người mẹ; tái sanh vào địa ngục sẽ thấy lửa, thấy sự tra tấn; tái sanh lên cõi trời sẽ thấy các chư thiên và cung điện cõi trời...

Khi một người hấp hối, một trong ba điều trên tức nghiệp, nghiệp tướng hoặc nghiệp cảnh hiện đến tâm của người đó. Hãy lấy trường hợp nghiệp hiện đến. Trong trường hợp này nghiệp sẽ là đối tượng của tâm ngay lúc ấy. Nghiệp mà người đó thấy lại trong lúc hấp hối cũng giống y như nghiệp khi vừa mới tạo ra. Hay có thể nói nghiệp được tái tạo. Khi nghiệp hiện ra rõ ràng trong tâm người hấp hối, sẽ có năm chấp tâm sanh khởi trước tử thức lấy nghiệp

làm đối tượng. Thật ra những chấp tâm khác cũng lấy Nghiệp làm đối tượng nhưng vì năm chấp tâm này thật quan trọng nên chúng ta chỉ đề cập năm chấp tâm lấy nghiệp làm đối tượng này mà thôi.

Sau năm chấp tâm này sẽ sanh khởi tâm cuối cùng của kiếp đó gọi là Tử Thức. Ngay sau tử thức hay sự chết có một thức khác sanh khởi vào kiếp kế tiếp. Trong ví dụ trên của chúng ta, kiếp tới này là kiếp hiện tại. Do đó, ngay trong kiếp hiện tại, có tâm hay thức đầu tiên sanh khởi. Thức này kế tiếp Tử Thức của kiếp đã qua mà không có một khoảng hở nào cả. Nó được gọi là Kiết Sanh Thức hay Thức Tái Sanh. Được gọi là Kiết Sanh Thức vì nối kết hai kiếp sống với nhau. Nếu nó không sanh khởi thì sẽ không có kiếp hiện tại. Thức này cũng còn có tên khác là Thức Tái Sanh vì là thức đầu tiên của một kiếp mới. Kiết Sanh Thức hay Thức Tái Sanh là một trong 32 tâm kết quả (dị thực tâm). Thức Tái Sanh là kết quả của nghiệp trong quá khứ. Nói cách khác Hành Nghiệp tạo ra Thức Tái Sanh hay Thức Tái Sanh là sản phẩm của Hành Nghiệp.

Khi Thức Tái Sanh sanh khởi trong kiếp mới, nó cũng lấy nghiệp làm đối tượng cho nên có cùng đối tượng với Tử Thức và năm chấp tâm trước Tử Thức trong kiếp vừa qua. Nghiệp rất mạnh đến nỗi không những làm sanh khởi Thức Tái Sanh mà còn tạo ra các tâm kết quả thụ động hay năng động khác. Tâm kết quả thụ động được gọi là Hữu Phần hay

Luồng Hộ Kiếp (*bhavanga*) sanh khởi liên tục trong suốt thời gian còn lại của kiếp sống để duy trì đời sống khi không có những tâm năng động sanh khởi. Như vậy, trong suốt kiếp sống, Hữu Phần sanh khởi rất nhiều lần và bị ngắt quãng bởi những tâm năng động khác như nhãn thức, nhĩ thức... Như vậy, trong kiếp sống những chấp tâm kết quả thụ động và năng động sanh khởi chen lẫn nhau cho đến khi sự chết chấm dứt kiếp sống.

Vì thế từ lúc bắt đầu cho đến lúc kết thúc của một kiếp sống, một loạt các tâm kết quả thụ động sanh khởi trở đi trở lại nhiều lần và có nhiều tên gọi khác nhau. Tâm kết quả thụ động đầu tiên khởi nguyên của kiếp sống là Kiết Sanh Thức hay Thức Tái Sanh. Các tâm kết quả thụ động khác không làm công năng của Thức Tái Sanh nhưng nhằm duy trì kiếp sống được gọi là luồng hộ kiếp hay Hữu Phần. Nếu hữu phần không có mặt khi những tâm năng động không sanh khởi thì đời sống sẽ chấm dứt ngay. Điều này có nghĩa là nhờ có hữu phần mà kiếp sống được liên tục. Và vào cuối kiếp sống, tâm kết quả thụ động cuối cùng có tên là Tử Thức là tâm sau chót của kiếp sống. Như vậy trong một kiếp sống, thức tái sanh, hữu phần và tử thức giống nhau. Chúng là những tâm kết quả thụ động của hành nghiệp và lấy nghiệp làm đối tượng.

Câu hỏi là Nghiệp nào làm đối tượng cho Thức Tái Sanh? Những hành động thiện và bất thiện tạo tác

trong suốt kiếp sống vừa qua tức là Thường Nghiệp (*ācinakamma*) hay chính ý muốn làm (*cetanā*) có mặt đồng thời với năm tâm sau cùng ngay trước Tử Thức tức Cận Tử Nghiệp (*āsannakamma*)?

Nếu nói Nghiệp là tâm sở ý muốn (*cetanā*) có mặt với năm tâm sau cùng ngay trước Tử Thức là nhân của Thức Tái Sanh thì chúng ta chỉ cần Cận Tử Nghiệp đâu cần gì phải để ý đến Thường Nghiệp hay là nghiệp tạo tác trong suốt kiếp sống vừa qua. Nếu Thường Nghiệp là nhân của Thức Tái Sanh thì chúng ta chẳng cần đến Cận Tử Nghiệp.

Theo Chú Giải thì thường nghiệp hay hành nghiệp trong quá khứ là nhân đưa đến tái sanh còn cận tử nghiệp hay ý muốn (*cetanā*) chỉ làm điều kiện hỗ trợ cho Thức Tái Sanh bắt đối tượng là hành nghiệp của kiếp trước mà thôi. Ví dụ như một người trói một người, bịt mắt đem đến miệng hổ sâu và một người khác xô xuống hố. Người xô ấy cũng giống như cận tử nghiệp.

Người hấp hối thấy lại thường nghiệp. Tâm lúc hấp hối mê mờ vì vô minh và bị ái dục hướng đến thường nghiệp. Lúc đó cận tử nghiệp hay trạng thái tâm hay tâm sở Ý Muốn (*cetanā*) có mặt với năm chấp tâm cuối cùng trước tử thức khiến tâm bắt đối tượng là Thường Nghiệp. Chính cận tử nghiệp làm điều kiện hỗ trợ cho thức tái sanh bắt đối tượng là thường nghiệp. Chính vì vậy mà Chú Giải đã nói là cận tử nghiệp đẩy thức tái sanh đến đối tượng tương

tự như xô một người xuống hồ. Như vậy, thường nghiệp dầu thiện hay bất thiện là nhân của thức tái sinh và cận tử nghiệp là điều kiện hỗ trợ mạnh mẽ cho thức tái sinh sanh khởi.

Hành nghiệp quá khứ cũng là đối tượng của năm tâm ngay trước tử thức của kiếp vừa qua. Vì vậy, năm tâm trước tử thức của kiếp quá khứ và thức tái Sinh có cùng một đối tượng. Thức tái sinh là một tâm kết quả của hành nghiệp trong quá khứ. Như vậy thức do hành nghiệp mà sanh khởi.

Có mặt đồng thời với thức tái sinh là những tâm sở hay trạng thái của tâm này và phần vật chất hay sắc pháp. Đối với con người, súc vật hay một số chúng sanh khác, cái mà chúng ta gọi là tái sinh chỉ là sự kết hợp của tâm kết quả, tâm sở sanh khởi cùng với tâm kết quả và một ít sắc pháp. Do đó, có thể nói sự tái sinh chỉ là sự kết hợp của Danh và Sắc.

Theo quy ước thông thường khi các danh sắc này sanh khởi, chúng ta nói là một người tái sinh vào kiếp tới. Vì sống trong một thế giới quy ước chúng ta không thể tránh cách nói như vậy được. Nhưng thật sự không có tâm hay sắc từ kiếp này chuyển đến kiếp sau. Là kết quả của nghiệp, danh sắc sanh khởi ở đây chứ không phải là một cái gì tiếp tục từ kiếp trước. Chúng sanh khởi mới mẻ trong kiếp này nhưng không phải là không có liên hệ với nghiệp quá khứ. Điều này quả thật khó hiểu. Tuy nhiên, đây là cách giải thích theo Phật Giáo về tái sinh mà

không dựa vào linh hồn vĩnh cửu, một thực thể miên viễn hay một chúng sanh đi từ kiếp này đến kiếp khác. Do đó, những gì sanh khởi trong kiếp này là danh và sắc mới mẻ nhưng là kết quả của nghiệp trong quá khứ.

Vì thế không thể nói một chúng sanh tái sanh là hoàn toàn mới không có liên hệ với kiếp trước hay là giống y hệt như chúng sanh ở kiếp đã qua. Hai điều này hoàn toàn không đúng và nên được nhớ rõ như vậy. Chúng ta chỉ có thể nói sự tái sanh trong kiếp này là kết quả của nghiệp trong quá khứ.

Có phải chết là nhân sinh ra tái sanh hay không? Bây giờ sau khi biết được điều giải thích ở trên, có thể nào quý vị nói tái sanh là do sự chết gây ra không? Không thể nào như vậy được vì tái sanh là hậu quả của nghiệp quá khứ. Điều này rất quan trọng vì rất nhiều người hiểu lầm là chết gây ra tái sanh hay chết trở thành tái sanh. Thật vậy, những gì quyết định cho tái sanh không phải là cái chết ngay trước đó nhưng là nghiệp đã tạo ra. Chết chỉ là một điều kiện để thức tái sanh sanh khởi mà thôi. Điều kiện nhường chỗ này cũng giống như muốn cho quý vị có thể ngồi vào ghế Sư đang ngồi, Sư phải đứng dậy nhường ghế lại cho quý vị. Do đó, trong trường hợp này, việc Sư đứng dậy là điều kiện cho quý vị ngồi ở đây. Tương tự như vậy, tử thức là điều kiện cho thức tái sanh bởi vì nếu tử thức không mất đi thì thức tái sanh không thể sanh khởi. Chết và thức

tái sanh tương quan với nhau theo tính cách của các điều kiện không có kẽ hở có nghĩa là cái này phải mất đi thì cái kia mới sanh khởi được. Chỉ có trong cách này mà tử thức và thức tái sanh liên hệ với nhau như là cái làm điều kiện và cái chịu điều kiện. Như vậy chết không phải là nhân của thức tái sanh. Chính hành nghiệp quá khứ mới là nhân của thức tái sanh.

Nguyên nhân thật sự của tái sanh là nghiệp chứ không phải tử thức. Thật là khó hiểu khi chúng ta nói rằng “chúng sanh mới tái sanh không y hết nhưng cũng không hoàn toàn khác với chúng sanh đã chết”. Có nhiều ví dụ được đưa ra trong Chú Giải về điểm này.

Ví dụ đầu tiên là tiếng vang. Chúng ta hét lên trong hang đá và có tiếng vang lại. Tiếng vang không phải là tiếng hét nhưng chỉ là tiếng dội lại mà thôi. Không có tiếng hét sẽ không có tiếng vang. Do đó, tiếng vang không hoàn toàn giống hết tiếng hét nhưng cũng không khác hẳn hay không liên hệ gì đến tiếng hét. Ví dụ thứ hai về cây đèn. Quý vị có cây đèn đang cháy và một người đến thổi ngọn lửa từ cây đèn của quý vị sang cây đèn của người đó. Câu hỏi đặt ra là ngọn lửa đèn của người đó có phải là ngọn lửa đèn của quý vị không? Câu trả lời là không nhưng ngọn lửa đèn của người đó không phải là không liên hệ đến ngọn lửa đèn của quý vị. Tương tự như vậy, một người được tái sanh

không phải cùng một người vừa mới mất nhưng cũng không phải là một người hoàn toàn mới mẻ không liên hệ gì đến người đã qua trong trường hợp tái sinh làm người.

Có thêm những ví dụ khác nữa. Chẳng hạn tấm hình chụp một người khi còn trẻ. Người trong tấm hình và người bây giờ không hoàn toàn giống nhau nhưng cũng không hẳn khác biệt nhau. Một ví dụ nữa là hình soi trong gương. Quý vị soi gương và thấy hình của mình. Hình này không phải là quý vị nhưng hình này và quý vị không phải không có liên hệ với nhau vì nếu không có quý vị sẽ không có hình trong gương. Một ví dụ nữa là khuôn dấu và dấu in. Dấu in từ khuôn dấu không phải là khuôn dấu nhưng sở dĩ có dấu in vì có khuôn dấu. Như vậy tuy dấu in không phải là khuôn dấu nhưng liên hệ với khuôn dấu.

Do đó, theo giáo lý nguyên thủy, mỗi một lúc đều có danh và sắc mới sanh khởi rồi hoại diệt, đặc biệt giữa hai kiếp kế nhau. Không có cái gì chuyển sinh từ kiếp này sang kiếp khác nhưng những gì sanh khởi ngay trong kiếp kế tiếp là kết quả của những gì chúng ta đã làm trong các kiếp đã qua. Cho nên chúng sanh trong hai kiếp có sự liên hệ mặc dù không có sự đồng nhất hay giống y hệt nhau.

Chú Giải giải thích một cách khác. Bởi vì có một chuỗi liên tục sanh khởi của danh và sắc, cái này kế tiếp cái kia, cho nên không có giống hệt hay

khác biệt tuyệt đối. Do đó, chúng ta phải có thái độ trung dung là cái này không giống nhưng cũng không khác cái kia. Ở đây Chú Giải cũng đưa ra một ví dụ. Nếu chúng ta nói có giống hệt tuyệt đối, thì sữa chua ya ua sẽ không làm được từ sữa. Và nếu quý vị nói có khác biệt tuyệt đối thì ya ua sẽ không có liên hệ gì tới sữa cả. Vì thế, nếu quý vị nói có giống hệt tuyệt đối thì sẽ không có tái sinh và nếu nói có khác biệt tuyệt đối thì hai đời sống sẽ không liên hệ gì nhau.

Tại đây Chú Giải đặt ra các câu hỏi thật khó nhưng cũng kèm những câu trả lời cho chúng ta. Các câu hỏi liên quan với nhau như sau:

- Nếu không có hay không chấp nhận chuyển sinh linh hồn tức là linh hồn đi từ kiếp này sang kiếp khác thì sau khi các điều kiện làm nên một con người trong một kiếp hay uẩn chấm dứt thì kết quả trong kiếp tới sẽ là kết quả đối với một người khác? Điều này có nghĩa là ngũ uẩn ngừng ở đây cho nên kết quả có thể đối với một người khác biệt? Hay nếu người tái sinh là một người khác thì trong trường hợp đó kết quả có thể là cho người khác đó?
- Nghiệp ngừng ở đây không chuyển sang kiếp tới nghĩa là không còn hiện hữu?
- Và nghiệp là điều kiện cho quả sanh khởi không chuyển từ kiếp này sang kiếp tới thì kết quả trong kiếp tới có thể gây ra bởi một nguyên nhân khác?

Hay kết quả trong kiếp tới có thể gây ra không phải do nghiệp này nhưng là do nghiệp khác?

Ở đây sự giống hay khác nhau tuyệt đối không được chấp nhận. Cho nên trong trường hợp này không có vấn đề kết quả của nghiệp xảy đến cho một người khác hay gây ra bởi một người khác hay một diễn trình khác. Và Chú Giải cho một ví dụ về trồng cây.

Khi trồng cây, trước hết cây hạt giống và tiếp theo là cả một diễn trình về đâm chồi và tăng trưởng. Chẳng hạn quý vị phải bón phân, tưới nước... Khi hạt mọc thành cây và cây có trái thì trái thật sự là kết quả của hạt mầm mặc dầu hạt không còn hiện diện vào lúc trái được hình thành. Và như vậy hạt mầm và trái nằm ngay trong cùng một diễn trình chứ không thuộc về hai diễn trình khác nhau vì sự liên tục hay tuần tự diễn ra của các biến cố trong diễn trình trồng cây. Tương tự như vậy, ở đây có sự liên tục và chúng ta không thể nói rằng kết quả là kết quả của một người khác hay kết quả gây ra bởi một nguyên nhân khác.

Câu hỏi kế tiếp liên hệ đến các câu hỏi ở trên. Nếu không có người kinh nghiệm kết quả thì kết quả là của ai? Hãy lấy ví dụ cây và trái. Khi trái cây được sanh ra thì chúng ta nói là cây sanh trái. Tương tự như vậy, khi có vui hay buồn sanh khởi như là kết quả của nghiệp quá khứ chúng ta nói người này hạnh phúc hay đau khổ. Thật ra thì chỉ có niềm vui

hay nổi buồn hiện hữu nhưng chúng ta lại nói người này hạnh phúc hay đau khổ. Đây là cách nói theo quy ước bởi vì thật sự thì chỉ có kinh nghiệm niềm vui hay nổi buồn xảy ra mà thôi chứ không có người kinh nghiệm những cảm xúc này. Người chỉ là ý niệm theo quy ước mà thôi. Quý vị sẽ thấy điều này một cách rõ ràng khi thiền tập.

Câu hỏi kế tiếp là Hành là nguyên nhân của Thức khi đang hiện hữu hay khi không hiện hữu? Hay nói một cách tổng quát câu hỏi sẽ là nguyên nhân cho ra kết quả khi đang hiện hữu hay không đang hiện hữu? Nếu nói là nguyên nhân cho ra kết quả khi đang hiện hữu thì chúng phải cho ra kết quả ngay lúc chúng vừa sanh khởi chứ không vào lúc nào khác. Và nếu nói là nguyên nhân cho ra kết quả khi chúng không đang hiện hữu thì kết quả có thể được sanh ra bất cứ lúc nào ngay cả trước khi nguyên nhân sanh khởi. Đây là câu hỏi thật khó và câu trả lời như thế nào?

Thức sanh khởi vì hành nghiệp đã được thực hiện chứ không phải đang hiện hữu hay không đang hiện hữu. Có một ví dụ làm sáng tỏ câu trả lời này. Chẳng hạn quý vị cam kết trả tiền cho một người. Chỉ vì quý vị cam kết trả tiền mà có sự trả tiền chứ không phải vì cam kết lúc đó đang hiện hữu hay không đang hiện hữu. Và sau khi trả xong sẽ hết nợ nên quý vị không còn phải trả thêm gì cả. Tương tự như vậy, một khi quả sanh khởi, nghiệp hết tiềm

năng nên không thể trở quả nữa.

Chúng ta sống trong một thế giới quy ước cho nên dùng những danh từ như tái sanh, chuyển sinh linh hồn từ kiếp này sang kiếp kia cho tiện lợi chứ thật ra không có một cái gì chuyển từ kiếp quá khứ sang kiếp vị lai hết. Thức tái sanh là một tâm mới và phần sắc là sắc mới. Đó là những yếu tố mới, chẳng phải từ quá khứ chuyển sang. Điều này cho thấy không có linh hồn hay không có ngã vì không có gì chuyển từ kiếp cũ sang kiếp mới. Tuy nhiên, về một phương diện khác thì thức tái sanh không hoàn toàn mới bởi vì nó là những kết quả của những hành nghiệp thuộc về quá khứ. Chẳng hạn như tiếng hét và tiếng vang ra từ vách núi, ngọn đèn sáng và ngọn đèn được mồi không phải là một nhưng có liên hệ với nhau như đã được nói đến ở trên.

Hành nghiệp quá khứ không chỉ làm sanh khởi thức tái sanh mà còn tạo nên nhiều tâm kết quả khác như là nhãn thức, nhĩ thức... Những tâm kết quả này sẽ liên tiếp xảy ra trong suốt cuộc đời. Sau thức tái sanh là luồng hộ kiếp hay hữu phần gồm những tâm thụ động có mục đích duy trì sự hiện hữu của chúng sanh. Những tâm thụ động này liên tục sanh khởi trong đời sống cho đến khi có những tâm năng động tới thì ngừng nghỉ. Khi tâm năng động qua rồi thì những tâm thụ động sanh khởi trở lại. Và cứ tiếp tục như vậy từ thụ động tới năng động rồi thụ động rồi năng động... cho đến cuối cuộc đời với

tâm sau cùng là tử thức. Trong cùng một kiếp sống, thức tái sanh, luồng hộ kiếp hay hữu phần và tử thức là những tâm giống hệt nhau vì đều là kết quả của nghiệp quá khứ có đối tượng là nghiệp quá khứ.

Đó là ý nghĩa của tương quan thứ hai tức là hành nghiệp là nhân của các tâm kết quả kể cả thức tái sanh.

Tương quan thứ hai này rất quan trọng cần được hiểu trọn vẹn. Do đó, Sư sẽ nhắc lại và nói thêm về tương quan này. Sư sẽ đề cập đến Hành và Thức trong đời sống thực tế cũng như như thế nào chúng ta chấp nhận định luật nghiệp báo và diễn trình chết và tái sinh. Ngoài ra, Sư sẽ vạch ra những ngộ nhận cần phải tránh khi đề cập đến diễn trình này.

Một cách vắn tắt Hành là gì? Quý vị đã biết Hành ở đây chính là Nghiệp nên gọi là Hành Nghiệp. Và Thức ở đây là Dị Thục Tâm hay tâm kết quả. Chúng ta đã gặp hai nhân duyên này trong kinh điển hay trong công thức của Pháp Duyên Sinh ở trên. Bây giờ, chúng ta sẽ xét hai yếu tố này ngay trong đời sống thực tế.

Bất cứ khi nào làm những hành động thiện hay bất thiện thì chúng ta đã tạo hành nghiệp. Khi lễ Phật, giữ giới, hay hành thiền... là chúng ta tạo thiện nghiệp. Trái lại, nếu giết người, cướp của... thì chúng ta tạo bất thiện nghiệp. Như vậy, trừ khi ngủ, trong suốt cuộc đời hầu như lúc nào chúng ta cũng tạo một trong hai loại nghiệp này. Nói một cách

chính xác và rõ ràng, hành nghiệp là ý muốn làm (*cetana*) những nghiệp thiện hay bất thiện.

Câu hỏi đặt ra là những hành nghiệp này sẽ mang lại những kết quả như thế nào? Chúng ta biết rằng hành nghiệp là nhân đưa đến thức tái sinh và do thức tái sinh làm điều kiện danh sắc sanh khởi. Nghĩa là, do hành nghiệp làm điều kiện nguyên nhân mà có thức tái sinh và danh sắc. Đây là tái sinh hay một đời sống mới. Và ở đâu có tái sinh, ở đó có già, bệnh và chết và rồi tái sinh trở lại. Cho nên, bao lâu còn hành nghiệp là bấy lâu còn danh và sắc tiếp tục sanh khởi từ kiếp này sang kiếp khác. Đây chính là vòng luân hồi.

Câu hỏi đặt ra là chúng ta có nên làm thiện hành nghiệp không?

Có một số người không muốn bố thí hay thiện tập thường lý luận rằng nếu chúng ta bố thí, trì giới, và hành thiện thì cũng chỉ kéo dài vòng luân hồi mà thôi. Do đó, chúng ta không cần làm điều thiện. Lập luận như vậy là sai lầm bởi vì chỉ trừ những vị đã chứng đắc đạo quả A La Hán, còn chúng ta ngoài lúc ngủ thì lúc nào cũng tạo hành nghiệp, không thiện thì ác. Cho nên, nếu chúng ta không nỗ lực tạo phước thì chúng ta sẽ dễ làm những việc bất thiện.

Đối với thiện nghiệp thì có hai loại. Một loại thiện nghiệp kéo dài sự trôi lăn trong vòng luân hồi và một loại thiện nghiệp giúp chấm dứt luân hồi. Nếu chúng ta bố thí, trì giới, hành thiện hầu

chỉ mong tái sanh vào cảnh giới tốt đẹp, sung sướng hơn, thì đúng là những thiện nghiệp ấy chỉ kéo dài vòng luân hồi mà thôi. Ngược lại, khi làm những thiện nghiệp đó, chúng ta hướng đến sự tìm cầu giải thoát, chấm dứt khổ đau, thì hành nghiệp thiện ấy sẽ đưa tới chứng đắc đạo quả, chấm dứt vòng luân hồi. Do đó, mỗi lần làm việc phước thiện, chúng ta nên hướng tâm mong được diệt trừ ô nhiễm, thành đạt chánh trí và chứng ngộ Niết Bàn để những thiện hành nghiệp giúp chúng ta tái sanh về cảnh giới có nhiều thuận duyên thành đạt điều mình ước nguyện. Vì vậy, những thiện hành nghiệp trong trường hợp này sẽ không kéo dài mãi sự trôi lăn của chúng sanh trong vòng luân hồi.

Quý vị còn nhớ sau mỗi lần thọ giới, quý vị ước nguyện điều gì không? Đó là “Mong cho việc thọ giới này sẽ là duyên lành giúp tôi kinh nghiệm Đạo Quả” (*Idam me silam magga phala ñānassa paccayo hotu*). Mỗi lần ước nguyện như vậy là quý vị hướng tâm đến sự thành đạt Đạo và Quả, thoát khỏi vòng luân hồi. Còn nếu không hồi hướng như vậy nhưng lại mong muốn tuổi thọ hay bất cứ điều gì đó nơi cõi người hay trời thì kết quả có thể là kéo dài sự trôi lăn mãi của quý vị trong vòng luân hồi. Tương tự như vậy, mỗi lần cúng dường, đánh lễ Phật hay hành thiện, cũng nên hướng tâm đến chấm dứt khổ đau và chứng ngộ Niết Bàn. Trong cách này, thiện hành nghiệp sẽ giúp quý vị chấm dứt vòng sanh tử.

Bây giờ nói đến Thức trong tương quan thứ hai thuộc đời sống hiện tại. Thức ở đây là gì? Đó là 32 Dị Thục Tâm hay là tâm kết quả. Trong số này có những tâm thật là khó hiểu nên Sư không giải thích. Sư chỉ bàn tới những tâm kết quả dễ hiểu mà thôi.

Khi thấy một đối tượng, quý vị có tâm thấy hay Nhãn Thức. Nhãn thức này được bao gồm trong Thức ở tương quan thứ hai này. Đó là tâm kết quả của Hành Nghiệp trong quá khứ. Cho dù quý vị thấy một đối tượng đẹp hay xấu, nhãn thức đều sanh khởi vì đó là kết quả của nghiệp thiện hay bất thiện đã qua. Tương tự như vậy, khi nghe, ngửi, nếm, đụng đối tượng chúng ta đều có tâm kết quả tương ứng như nhĩ thức, tỉ thức, thiệt thức, thân thức.

Như vậy khi hành động thiện hay bất thiện, quý vị phải hiểu là mình đang tạo hành nghiệp thiện hoặc bất thiện. Và khi thấy, nghe, ngửi, nếm hay đụng quý vị nhớ là mình đang kinh nghiệm kết quả của hành nghiệp trong quá khứ của mình. Do đó, quý vị hiểu được Pháp Duyên Sinh đang hoạt động ngay nơi quý vị.

Tương quan này rất quan trọng và thật khó hiểu bởi vì liên hệ đến định luật nghiệp báo cũng như diễn trình chết và tái sanh. Là phật tử, chúng ta hiểu phần nào về hai điều này và nói rằng chúng ta tin vào định luật nghiệp báo. Nhưng như thế nào chúng ta chấp nhận định luật nghiệp báo? Chỉ dựa trên đức tin hay căn bản nào khác?

Trước hết, chúng ta tin nghiệp sẽ gây ra quả vì Đức Phật đã dạy như vậy. Chúng ta tin Đức Phật vì biết Ngài giảng dạy sau khi đã tự mình khám phá ra định luật Nghiệp Báo này. Đức Phật chỉ dạy những gì chính mình kinh nghiệm như Ngài đã từng minh nhiên nói như vậy với các đệ tử, “Vì đã tự mình chứng nghiệm nên Như Lai dạy lại các thầy.” Với sự tin tưởng vào lời nói này của Đức Phật nên chúng ta chấp nhận định luật Nghiệp Báo. Sự nghĩ đây mới chỉ là bước đầu mà thôi.

Thử hỏi là sự tin tưởng vào định luật Nghiệp Báo như vậy có phải là niềm tin mù quáng hay không? Rất nhiều quý vị đã học các môn về khoa học ở trường chẳng hạn như hóa học với khoảng 100 nguyên tố cơ bản. Quý vị học tên, số, trọng lượng nguyên tử và một số dữ kiện khác về các nguyên tố này, có đúng vậy không? Sự không nghĩ tất cả quý vị đều đã vào phòng thí nghiệm để chính mình đo đạc trọng lượng nguyên tử của mỗi nguyên tố nhưng quý vị đã chấp nhận những gì đã được dạy. Nếu cho sự tin tưởng vào những điều đã được khám phá và dạy lại này là niềm tin mù quáng thì quý vị cũng có thể trả lời là sự chấp nhận định luật nghiệp báo dựa vào lời Phật dạy cũng là niềm tin mù quáng. Sự để cho quý vị tự quyết định.

Tuy nhiên, chúng ta không thể thỏa mãn với sự chấp nhận suông định luật Nghiệp Báo chỉ vì định luật này do chính Đức Phật giảng. Chúng ta muốn

tự mình suy tư thêm căn cứ vào những gì Ngài đã dạy.

Trên thế gian này mọi người đều khác nhau. Người sống lâu, người chết yểu; người giàu sang, người nghèo khó; người mạnh khỏe, người bệnh tật; người đẹp đẽ, người xấu xí; người thông minh, người đần độn... Chúng ta thắc mắc tại sao có sự khác biệt như vậy? Đôi khi sự khác biệt xảy ra ngay với những đứa con cùng cha mẹ trong một gia đình. Tại sao như thế?

Sự khác biệt này không thể do di truyền hay môi sinh vì những đứa con có cùng cha mẹ và được nuôi dưỡng trong cùng một môi trường sinh sống hay hoàn cảnh giống nhau. Hình như sự khác biệt như thế có nguyên nhân vượt ra ngoài kiếp hiện tại bởi vì chúng ta đã không tìm được nguyên nhân ngay trong kiếp này. Ở đây lời dạy của Đức Phật đóng vai trò rất quan trọng. Chúng ta nghĩ là có lẽ sự khác biệt do nghiệp gây ra theo như lời Phật dạy. Trong cách này chúng ta chấp nhận định luật nghiệp báo ở mức độ cao hơn trước đây sau khi phân tích lý luận chứ không phải chỉ dựa trên lòng tin tưởng thuần túy vào Đức Phật.

Tiếp theo, khi hành Thiền Minh Sát tiến bộ đến một mức độ nào đó, chúng ta sẽ kinh nghiệm được sự sanh diệt của đối tượng và thấy các hiện tượng tương quan với nhau như cái này sanh khởi là do có cái kia. Chẳng hạn chúng ta nhận ra khi có vật

thấy mới có sự thấy, khi có tiếng để nghe mới có sự nghe...Do đó, mà mọi điều kiện đều tùy thuộc vào nhiều điều kiện khác mới sanh khởi được. Lúc đó chúng ta kinh nghiệm tương quan nhân quả. Như vậy, chúng ta thấy trực tiếp định luật nhân quả qua thực hành Thiền Minh Sát Niệm Xứ. Từ kinh nghiệm này chúng ta suy diễn sự hiện hữu của chúng ta là kết quả của hành nghiệp trong quá khứ. Trên căn bản này, chúng ta chấp nhận định luật nghiệp báo.

Còn nếu quý vị không hài lòng với đức tin nơi Đức Phật hay suy diễn nói trên của mình thì cách duy nhất là chúng ta phải kinh nghiệm trực tiếp định luật nghiệp báo bằng thiên nhãn thông thấy chúng sanh chết đi từ một kiếp và tái sanh vào kiếp khác. Đức Phật thấy chúng sanh làm thiện nghiệp tái sanh vào cảnh giới tốt đẹp và chúng sanh tạo bất thiện nghiệp tái sanh vào khổ cảnh như địa ngục... Và như vậy Đức Phật thân chứng rõ ràng định luật nghiệp báo trong đêm trước khi thành đạo. Ngài cũng đã dùng thần thông nhìn lại định luật này nhiều lần sau khi thành Phật. Ngài dạy là không phải chỉ các vị Phật mà còn nhiều người khác nữa cũng đạt được thần thông này. Cho nên, ngay những lúc không có Phật, định luật này cũng có thể biết được. Đây là cách chắc chắn nhất để thấy rõ định luật nghiệp báo.

Về Tái Sanh thì làm thế nào để chấp nhận được? Tương tự như trên, trước hết, là lòng tin vào lời dạy của Đức Phật. Chúng ta có cha mẹ là phật tử và

cùng những phật tử khác tin vào tái sinh nên chúng ta cũng tin theo. Hơn nữa, về sau chúng ta nghe, gặp những trường hợp có người nhớ được tiền kiếp, kể lại từng chi tiết về nơi sinh sống và đích thân tìm ra nơi đó. Những câu chuyện rất sống thực đến nỗi không thể nào bác bỏ với lý do là do ảo tưởng hay ngẫu nhiên được. Từ những trường hợp này, niềm tin hay sự chấp nhận có đời sống sau khi chết trở nên mạnh mẽ hơn. Bên Đông Phương có rất nhiều các câu chuyện về tái sinh như vậy. Bên Tây Phương dù cũng có nhiều người nhớ đến kiếp trước nhưng vì sợ nên không đề cập đến. Lý do là họ theo truyền thống Thiên Chúa Giáo cấm không được đề cập đến những trường hợp tái sinh. Tuy nhiên, ngày nay với không khí cởi mở nên càng ngày càng có những chuyện như vậy được nói đến và người Tây Phương có thể chấp nhận tái sinh dễ dàng hơn trước đây.

Bây giờ là sự hiểu biết hơi sâu xa hơn về tái sinh dựa trên diễn biến các hoạt động của tâm. Trong cuộc đời, chúng ta trải nghiệm các trạng thái tâm buồn, vui hay không buồn không vui. Các tâm xảy ra kế tiếp nhau một cách liên tục nên mới có kiếp sống. Sự diễn biến của tâm do nghiệp lực thúc đẩy. Bao lâu nghiệp lực còn vận hành, bấy lâu hoạt động của tâm còn tiếp tục diễn biến không ngừng. Và dòng nghiệp lực sẽ còn tiếp tục cho đến khi nguyên nhân của nó là ái dục và vô minh được đoạn tận.

Có nghiệp lực thì có hoạt động của tâm tức là

kết quả của nghiệp lực. Vì thế hoạt động của tâm sẽ còn xảy ra ngay sau khi chết có nghĩa là nó sẽ không chấm dứt vào lúc cuối cùng của một kiếp khi dòng nghiệp lực vẫn còn đó. Và đó chính là tái sinh. Do đó, suy nghĩ trong cách này chúng ta chấp nhận lời Phật dạy về tái sinh.

Có một cách khác để chúng ta có thể hiểu và chấp nhận tái sinh mạnh mẽ hơn. Đó là dựa vào sự thực tập Thiền Minh Sát Niệm Xứ. Khi hành thiền, chúng ta cố gắng chú niệm về những gì hiện đang xảy ra kể cả diễn biến trong tâm của chúng ta. Theo dõi tâm, chúng ta sẽ thấy một chấp tâm (tâm vương) sanh khởi rồi hoại diệt ngay và kế tiếp đó là một chấp tâm khác sanh khởi rồi cũng hoại diệt. Chấp tâm sau kế tiếp chấp tâm trước một cách liên tục không có kẽ hở. Nhờ kinh nghiệm sự sanh diệt này mà chúng ta suy nghĩ rằng cái gọi là chết chẳng qua cũng giống như một chấp tâm kèm với những trạng thái của nó (trạng thái tâm hay tâm sở) cùng với phần vật chất biến mất mà thôi. Vì thế, tái sinh cũng giống như sự sanh khởi của một chấp tâm mới khi chúng ta đang còn sống. Do đó, chết và tái sinh được hiểu dựa trên hai chấp tâm kế tiếp nhau, một cái vừa hoại diệt là cái kia sanh khởi ngay.

Khi chúng ta còn sống, sự sanh diệt của các chấp tâm liên tục xảy ra thì tại sao nó không thể tiếp tục sau cái được gọi là sự chết? Như Sư đã giảng, các chấp tâm liên tục xảy ra sau khi chết là vì nghiệp

lực. Nó sẽ tiếp tục như vậy. Khi một người sắp chết, các sắc căn trở nên yếu dần và khi chúng không còn làm phần căn bản cho tâm nữa thì tâm sẽ cần phần sắc căn khác để sanh khởi tiếp theo. Chẳng hạn tâm thấy hay nhãn thức cần phần nhạy cảm của mắt (nhãn căn), tâm nghe hay nhĩ thức cần phần nhạy cảm của tai (nhĩ căn)...và tâm nghĩ hay ý thức cần lượng máu trong tim hay tim căn. Đây là sắc căn của kiếp kế đến. Và như vậy đời sống lại tiếp tục trong kiếp tới. Kết hợp kinh nghiệm thiền tập như vậy với sự hiểu biết về Phật Pháp, chúng ta suy diễn là có tái sanh.

Nghiệp lực cũng có thể hiểu được qua ví dụ về đồng hồ. Trước khi đồng hồ điện tử được phát minh, chúng ta có đồng hồ dây thiều. Để đồng hồ chạy, chúng ta vặn nút lên dây, có phải vậy không? Mỗi lần lên dây là mỗi lần quý vị tạo ra sức mạnh hay thêm năng lực cho dây thiều trước khi dây thiều ngừng hẳn. Quý vị vặn nút lên dây như vậy cho đến khi nút cứng để năng lực được tối đa. Bao lâu có năng lực thì bánh xe trong bộ máy của đồng hồ chuyển động khiến cho kim đồng hồ chạy gây ra những tiếng tích tích nhỏ. Lực của dây càng nhiều thì thời gian đồng hồ chạy càng lâu. Tương tự như vậy, khi làm những hành nghiệp thiện hay bất thiện chúng ta tạo ra nghiệp lực. Nghiệp lực này tạo nên chuỗi dài những chấp tâm sanh khởi rồi hoại diệt. Nghiệp lực càng mạnh thì thời gian xảy diễn càng dài. Trong vòng luân hồi, chúng ta tạo nhiều nghiệp

và những nghiệp này làm cho danh và sắc sanh khởi rồi hoại diệt liên tiếp nhau. Do đó, tâm sẽ không chấm dứt sau cái được gọi là sự kết thúc của một kiếp sống mà còn tiếp tục lâu dài sau đó nữa.

Đến đây chúng ta có thể chấp nhận được diễn trình chết và tái sanh. Tuy nhiên, khi chấp nhận như vậy chúng ta phải rất cẩn thận để tránh rơi vào những tà kiến sau đây:

- Tà kiến thứ nhất là Thuyết Chuyển Sinh Linh Hồn hay Thường Kiến (*sassata ditthi*). Theo thuyết này, khi một người qua đời, chỉ có thân xác chết mà thôi còn linh hồn (*jivā-atta*) vẫn sống. Linh hồn sẽ từ giả thân xác cũ để tới một thân xác mới như là thay áo quần hay đổi nhà vậy. Linh hồn như vậy là một bản thể trường cửu chuyển sinh từ kiếp này sang kiếp khác qua nhiều thân xác khác nhau. Niềm tin như vậy là một tà kiến và tà kiến này sanh khởi vì chúng ta không hiểu biết đúng đắn về diễn trình chết và tái sanh như đã nói ở trên.
- Tà kiến thứ hai là Đoạn Kiến (*uccheda ditthi*). Theo thuyết này, chết là sự hoại diệt của tâm cùng những trạng thái của nó và thân xác. Do đó, những gì thuộc kiếp hiện tại sẽ chấm dứt ở kiếp hiện tại. Một người chết rồi sẽ vĩnh viễn mất đi không còn gì nữa. Kiếp tương lai gồm danh sắc mới mẻ không có sự liên hệ nào với kiếp đã qua. Đây là quan kiến hư vô cho rằng không có sự tái

sanh hay trôi lăn trong vòng luân hồi.

- Tà kiến thứ ba là Thuyết Vô Nhân (*ahetuka ditthi*). Theo thuyết này, kiếp sống được thành hình do sự kết hợp ngẫu nhiên của danh sắc một cách liên tục mà không do một nguyên nhân nào gây ra cả. Sự tái sanh tiếp tục sanh khởi mà không có nguyên nhân.
- Thuyết thứ tư là Thuyết Sáng Tạo hay Thuyết Tà Nhân (*issarahimmaha hetuka ditthi*) cho rằng nguyên nhân tạo ra kiếp sống mới chính là Thượng Đế hay Đại Ngã (*parama atta*).

Chúng ta sẽ rơi vào một trong bốn tà kiến nói trên nếu không có sự hiểu biết đúng đắn về diễn trình chết và tái sanh.

Chúng ta phải cẩn thận hơn với tà kiến thứ nhất là Thuyết Chuyển Sinh Linh Hồn bởi vì phật tử chúng ta thường không mắc phải tà kiến thứ hai cho rằng chết là hết mà tin sau kiếp này còn có kiếp tới. Đối với Thuyết Vô Nhân và Thuyết Tà Nhân cũng vậy, do tin vào định luật Nghiệp Báo nên phật tử không chấp nhận sự sanh khởi ngẫu nhiên hay nguyên nhân đầu tiên.

Chúng ta có thể dễ bị rơi vào tà kiến về Chuyển Sinh Linh Hồn, vì tương tự như tái sanh, thuyết này tin có kiếp này và kiếp tới. Mặc dầu có nghe giảng về vô ngã tức không có cá nhân đích thực hiện hữu nhưng chúng ta vẫn nghĩ phải có một cái gì đi từ kiếp này sang kiếp khác, có phải vậy không? Chúng ta

nghe kể trong Túc Sanh Truyện là Đức Bồ Tát trong một kiếp làm một chúng sanh như thế này và sang kiếp tới sanh làm một chúng sanh như thế kia...cho nên nghĩ phải có một thực thể đi từ kiếp này sang kiếp khác. Do đó, chúng ta dễ bị rơi vào tà kiến thứ nhất là Thuyết Chuyển Sinh Linh Hồn nếu chúng ta không nắm vững được diễn trình tái sanh đã được đề cập ở trên. Thuyết này tin có một linh hồn bất biến đi từ kiếp sống này qua kiếp sống khác trong khi Tái Sanh không chấp nhận một linh hồn bất biến như vậy.

Để hiểu đúng đắn diễn trình tái sanh mà không rơi vào các tà kiến kể trên, chúng ta áp dụng công thức người tái sanh không phải là người đã mất trong kiếp vừa qua mà cũng không phải là một người hoàn toàn khác hẳn ở trong kiếp này. Phần đầu của công thức nói lên phương pháp về sự khác biệt hay đa dạng và phần hai đưa ra sai lầm về sự bất đồng của lý lịch. Chúng ta phải áp dụng cả hai phần của công thức cùng một lúc bởi vì nếu chỉ lấy một trong hai mà thôi thì chúng ta sẽ rơi vào một trong hai tà kiến là Thường Kiến hay Đoạn Kiến.

Khi hiểu như vậy, chúng ta sẽ có cái nhìn đúng đắn về tái sanh. Công thức này nói lên được tương quan nhân quả giữa kiếp này và kiếp tới mà không rơi vào thuyết Chuyển Sinh Linh Hồn quan niệm rằng người mới tái sanh và người đã mất có cùng một linh hồn. Chúng ta cũng không rơi vào thuyết

Đoạn Kiến tin rằng người mới sanh và người vừa quá cố là hai chúng sanh khác biệt.

Đó là tương quan thứ hai, một tương quan quan trọng nhưng khó hiểu, nói về điều kiện liên hệ giữa Hành và Thức. Tuy nhiên, tương quan này rất hứng thú bởi vì giải thích định luật nghiệp báo và diễn trình tái sanh.

Có một vài chi tiết mà Sư không định giải thích. Đó là Hành nào làm điều kiện cho Thức sanh khởi. Để hiểu những chi tiết này, quý vị cần có kiến thức về Vi Diệu Pháp hay ít nhất kiến thức về 89 hay 121 loại Tâm hay Thức. Nếu quý vị không quen thuộc với các loại tâm này, quý vị nghe sẽ chán. Do đó, Sư sẽ không giảng ở đây. Riêng những ai muốn tìm hiểu Sư sẽ giảng trong một lớp đặc biệt khác. Nếu quý vị cảm thấy thích tham dự những lớp này thì ngay từ bây giờ hãy chuẩn bị cho các lớp đó bằng cách làm quen với các loại tâm và 24 điều kiện sanh khởi tùy thuộc hay Duyên Hệ Duyên mà Sư đã giảng trước đây và đã được ghi âm. Quý vị cần có nhiều thì giờ để chuẩn bị trước khi các lớp như vậy bắt đầu.

Tương Quan Thứ Ba

Do Thức Làm Điều Kiện, Danh Sắc Sinh Khởi

(*Viññāna-paccayā nāma-rūpam = Thức Duyên
Danh Sắc*)

Theo tương quan này, “*Thức làm điều kiện cho Danh Sắc sinh khởi*” (*viññāna paccayā nāma-rūpam*) có nghĩa là Thức là yếu tố điều kiện và Danh Sắc là yếu tố chịu điều kiện.

Câu hỏi đặt ra là Thức trong tương quan này và Thức trong tương quan thứ hai (*Hành duyên Thức*) có giống nhau không?

Có thể chúng ta nghĩ hai Thức là một nhưng thật sự không phải như vậy. Thức trong tương quan thứ hai là tâm kết quả bao gồm Thức Tái Sanh và những tâm kết quả khác. Thức trong tương quan thứ ba rộng hơn thức trong tương quan thứ hai bao gồm các nhóm tâm như sau:

- Dị Thục Tâm tức tâm kết quả.
- Tâm tạo nghiệp hay Tâm Hành.
- Những tâm khác.

Do đó, quý vị nên hiểu Thức trong tương quan này theo ba nhóm kể trên.

Về Danh Sắc, Danh tổng quát gồm Thức (*viññana*) hay Tâm Vương (*citta*), các trạng thái của tâm hay Tâm Sở (*cetasika*), và Niết Bàn (*nibbāna*). Nhưng Mười Hai Nhân Duyên hay Pháp Duyên Sinh giới hạn trong vòng luân hồi nên không kể đến Niết Bàn. Do đó, Danh chỉ còn bao gồm tâm vương và tâm sở mà thôi. Tuy nhiên, tâm vương không thể làm điều kiện cho chính tâm vương sanh khởi. Do đó, trong tương quan này Danh chỉ còn là tâm sở gồm Thọ, Tưởng, và 50 tâm sở thuộc Hành Uẩn. Sắc là tập hợp 28 tính chất vật chất gồm có bốn tính chất cơ bản là Tứ Đại và 24 tính chất vật chất phụ thuộc vào tứ đại.

Có sự khác biệt về liên hệ giữa các nhân duyên trong tương quan thứ hai và tương quan thứ ba. Trong tương quan thứ hai về tái sanh, liên hệ giữa Hành và Thức là liên hệ nhân quả. Hành hay Hành nghiệp là nhân và Thức gồm Thức Tái Sanh (Kiết Sanh Thức) và các tâm kết quả khác là quả. Vì Hành làm cho Thức sanh khởi nên Thức là kết quả của Hành. Nhưng trong tương quan thứ ba này, liên hệ không phải nhân quả nhưng là đồng thời vì các yếu tố cùng sanh khởi với nhau. Thức và Danh Sắc trong tương quan này sanh khởi đồng thời nhưng ở đây Thức làm điều kiện hỗ trợ cho Danh Sắc sanh khởi. Và Thức ở tương quan này có thể là tâm kết quả hay tâm không phải là tâm kết quả nên chúng ta

phải hiểu tương quan này ngay vào lúc thọ thai cũng như trong suốt thời gian còn lại của kiếp sống.

Sanh có bốn loại: thai sanh hay sanh từ thai bào như con người; hóa sanh là sanh ra một cách đột nhiên mà không cần kinh qua thời gian phát triển thai bào trong bụng mẹ như tái sanh vào cảnh trời; thấp sanh là sự phát sanh do các điều kiện ẩm ướt như loài muỗi; và noãn sanh là sanh ra từ trứng. Chúng ta học về con người nên giới hạn vào thai sanh để khỏi bị lẫn lộn. Nhưng thai sanh ở đây là ngay lúc thọ thai chứ không phải lúc lọt lòng từ bụng mẹ.

Ngay lúc thọ thai của con người cái gì sanh khởi? Ngay lúc thọ thai có ba thành tố: thứ nhất là Thức Tái Sanh là tâm kết quả của Hành Nghiệp trong quá khứ đã được giải thích trong tương quan thứ hai ở trên; thứ hai là Danh hay những tâm sở hiện diện đồng thời với Thức Tái Sanh; và thứ ba là Sắc với 30 loại khác nhau chia thành ba nhóm, mỗi nhóm gồm 10 loại sắc. Thức, Danh (tâm sở) và Sắc trong tương quan thứ ba này sanh khởi đồng thời.

Nhưng như thế nào Thức và Danh Sắc tương quan với nhau? Chúng ta phải có kiến thức về các điều kiện tương quan hay Duyên Hệ Duyên trong Vi Diệu Pháp mới hiểu được. Su sẽ không giảng ở đây vì phức tạp và dài dòng. Chỉ cần biết là Thức và Danh Sắc hiện diện đồng thời theo tương quan Thức làm điều kiện cho Danh Sắc sanh khởi hay

Thức là yếu tố điều kiện và Sanh Sắc là yếu tố chịu điều kiện.

Tại sao sanh khởi đồng thời nhưng Thức lại làm điều kiện cho Danh Sắc sanh khởi? Lý do là vì Thức dẫn đầu. Điều này có nghĩa là chỉ khi nào có Thức thì Danh Sắc mới sanh khởi được. Nếu không có Thức, Danh (tâm sở) không thể nào sanh khởi. Đó là lý do tại sao Thức là điều kiện cho Danh (tâm sở) sanh khởi. Sắc có 30 loại sanh khởi đồng thời với Thức và liên hệ với Thức. Trong 30 loại sắc này, có một loại là Tim Căn khác với 29 loại sắc còn lại. Sự liên hệ giữa Thức và Tim Căn khác với sự liên hệ giữa Thức và 29 loại sắc kia. Tim Căn có sự liên hệ hỗ tương với Thức. Thức là điều kiện cho tim căn và tim căn là điều kiện cho thức. Nhưng những loại sắc kia không có được tương quan hỗ tương như vậy đối với thức vì chỉ có thức làm điều kiện cho các loại sắc này mà thôi.

Có một trường hợp có thể coi là có tương quan nhân quả dù không hẳn như vậy. Đó là trường hợp tái sanh thành chúng sanh chỉ có tâm hoặc thân. Đây là hai loại chúng sanh đặc biệt:

- Chúng sanh có sắc nhưng không có tâm nên giống như pho tượng.
- Chúng sanh có danh gồm tâm và tâm sở nhưng không có sắc.

Làm thế nào để được tái sanh thành chúng sanh chỉ có tâm mà không có sắc hay chỉ có sắc mà không

có tâm? Chúng ta phải tập thiền chỉ và đắc các tầng thiền sắc giới hay vô sắc giới. Do kết quả của sự đắc thiền, sau khi mất đi được tái sanh thành chúng sanh các cõi trời hoặc chỉ có sắc mà không có tâm hoặc chỉ có tâm nhưng không có sắc theo như ước nguyện.

Đối với trường hợp chúng sanh chỉ có tâm (gồm tâm vương và tâm sở) nhưng không có sắc, tương quan thứ ba là: *Do Thức làm điều kiện, Danh phát sanh*. Còn đối với trường hợp chúng sanh chỉ có sắc nhưng không có tâm, tương quan thứ ba là: *Do Thức làm điều kiện, Sắc phát sanh*. Nhưng Thức trong các trường hợp này không giống như Thức trong các trường hợp khác. Đó là Tâm Thiền với ý muốn tái sanh thành chúng sanh chỉ có Sắc mà không có Danh hay chỉ có Danh mà không có Sắc. Tâm thiền này là điều kiện cho tái sanh như vậy. Thức ở đây tạo nghiệp nên là Tâm Hành.

Như vậy Thức hay tâm vương trong trường hợp này không thuần là dị thực tâm kết quả của Hành Nghiệp như trong tương quan thứ hai. Đúng ra nó là loại tâm tạo nghiệp vì được đi theo bởi ý muốn tái sanh.

Như vậy tương quan thứ ba này phải được hiểu như sau:

1. Do Thức (tâm kết quả hay tâm hành) làm điều kiện, Sắc sanh khởi.
2. Do Thức (tâm kết quả hay tâm hành) làm điều

kiện, Danh sanh khởi.

3. Do Thức (tâm kết quả hay tâm hành) làm điều kiện, Danh Sắc sanh khởi.

Tuy nhiên, một cách ngắn gọn tương quan này là “Do Thức làm điều kiện, Danh Sắc sanh khởi”.

Bây giờ hãy xem xét khoảnh khắc ngay sau khi Thức Tái Sanh của con người sanh khởi. Điều này rất phức tạp nhưng Sư sẽ cố gắng giải thích. Vào khoảnh khắc kế tiếp Thức Tái Sanh có một chấp tâm khác. Thật ra thì Thức Tái Sanh lập lại ở đây nhưng được gọi là Hữu Phần (*Bhavanga*). Ở giai đoạn này có thêm các tâm sở và ba nhóm sắc pháp nữa tạo ra bởi tâm Hữu Phần. Cho nên tổng cộng là có 60 sắc pháp. Do đó, mà ngay khoảnh khắc thứ hai này tương quan sẽ là “Do Thức làm điều kiện mà Danh (tâm sở), Sắc (do tâm Hữu Phần tạo ra) sanh khởi”.

Tương quan thứ ba sẽ như thế nào trong trường hợp có tâm thiện hay tâm bất thiện sanh khởi? Tâm thiện hay bất thiện không phải là tâm kết quả nhưng là tâm hành hay tâm tạo nghiệp. Khi các loại tâm này sanh khởi, tâm sở và sắc tạo ra bởi chính tâm đó cùng sanh khởi với chúng. Do đó, chúng ta cũng vẫn có tương quan thứ ba là “Do Thức làm điều kiện, Danh Sắc sanh khởi”.

Như vậy, tương quan thứ ba này có thể áp dụng vào ngay lúc tái sanh hay sau đó nghĩa là áp dụng cho cả thức tái sanh và các loại thức khác. Chính vì vậy mà chúng ta phải hiểu Thức trong tương quan

này không chỉ là thức tái sanh mà còn là những tâm hành và các loại tâm khác nữa.

Cho đến bây giờ chúng ta gặp hai loại sắc pháp: Sắc do nghiệp tạo ra và sắc do tâm tạo ra. Ngoài ra, còn có loại sắc khác do nhiệt độ tạo ra. Mỗi chập tâm kinh qua ba giai đoạn: sanh khởi, kéo dài và hoại diệt hay sanh, trụ, diệt. Vào giai đoạn trụ của Thức Tái Sanh, ba nhóm sắc pháp sanh khởi vào giai đoạn sanh của Thức Tái Sanh trở nên mạnh hơn và có khả năng tạo ra sắc pháp. Loại sắc mới sanh khởi vào giai đoạn trụ của Thức Tái Sanh này được gọi là sắc do nhiệt độ (*utuja*) tạo ra.

Sư đã giảng là vào lúc thức tái sanh sanh khởi, sắc do nghiệp sanh khởi cùng với thức tái sanh gồm ba nhóm với mỗi nhóm gồm có 10 loại sắc pháp. Chúng rất vi tế đến nỗi không thể thấy được bằng mắt trần. Tuy nhiên, Đức Phật dạy 30 loại sắc này không ngừng kinh qua ba giai đoạn sanh, trụ, diệt và tăng trưởng từ lúc đó cho đến cuối đời. Do đó, ngay từ chập tâm thứ hai chúng bắt đầu sanh sản loại sắc khác và tiếp tục như vậy qua thời gian. Nhóm sắc này hình thành từ từ. Như vậy từ đầu loại sắc này vi tế không thấy được nhưng tăng trưởng rồi lớn dần, rắn chắc lại và hình thành thai bào. Sau khi thành thai bào, chúng ta không biết từ lúc nào thai bào nhận chất dinh dưỡng từ người mẹ. Khi thai bào nhận chất dinh dưỡng từ người mẹ, một loại sắc khác được tạo ra. Đó là sắc do chất dinh dưỡng hay

thức ăn tạo nên.

Như vậy có tất cả bốn loại sắc pháp:

- Sắc do nghiệp tạo nên.
- Sắc do tâm tạo nên.
- Sắc do nhiệt độ tạo nên.
- Sắc do thực phẩm tạo nên.

Như vậy, chỉ có một loại sắc do tâm tạo nên còn ba loại kia thì không. Tuy nhiên, trong một cách thể nào đó, chúng chịu điều kiện bởi tâm.

Những loại sắc chỉ hiện hữu khi cơ thể còn sống. Khi cơ thể chết đi, sắc do nhiệt độ có thể còn tiếp tục được tạo ra một thời gian ngắn nữa nhưng sắc do thực phẩm, tâm, nghiệp tạo ra thì không. Khi nào một người được xem là còn sống? Khi người đó còn tâm. Vào lúc không còn tâm nữa, người đó được xem là chết. Do đó, Thức được xem là làm điều kiện cho bốn loại sắc pháp sanh khởi và hiện hữu. Vì thế mà tương quan thứ ba là “*Do Thức làm điều kiện, Danh Sắc sanh khởi*”.

Chú giải có đặt ra câu hỏi là làm thế nào biết được Thức làm điều kiện cho Danh Sắc sanh khởi? Đức Phật dạy trong Vi Diệu Pháp rằng “có những pháp hay hiện tượng đi theo Thức.” Điều này có nghĩa là những tâm sở và một vài loại sắc pháp đi cùng với thức. Căn cứ theo lời dạy đó chúng ta biết được rằng thức làm điều kiện cho danh sắc sanh khởi.

Làm sao biết được thức tái sinh liên hệ với danh và sắc? Không có ai có thể thấy được chính xác giây phút tái sinh đầu tiên ngoại trừ Đức Phật. Dù có thiên nhãn thông thấy được chúng sanh tái sinh từ kiếp này sang kiếp khác cũng không thể thấy được chính xác giây phút đầu tiên của một kiếp sống. Những gì có thể thấy được là những khoảnh khắc trước và ngay sau giây phút tái sinh đầu tiên. Do đó, chúng ta không thể biết sự liên hệ giữa thức tái sinh và danh sắc ngay giây phút đầu tiên ấy. Tuy nhiên, Chú Giải có nói là dù chúng ta không có kiến thức trực tiếp nhưng có thể suy diễn. Nhưng suy diễn như thế nào?

Bây giờ chúng ta đã biết là tâm hay thức có thể làm điều kiện cho sắc sanh khởi. Khi mình sung sướng sắc diện khác với khi đau khổ. Khi bị trầm cảm một thời gian lâu, chúng ta trông già đi và tóc bạc ra. Điều này cho chúng ta biết rằng tâm đã ảnh hưởng đến sắc. Do đó, thức làm điều kiện cho sắc sanh khởi. Từ những điều trông thấy này chúng ta có thể suy diễn cho những gì không trông thấy đối với trường hợp của thức tái sinh là thức này làm điều kiện cho danh và sắc sanh khởi. Đó là cách suy diễn về liên hệ giữa thức tái sinh và danh sắc. Và đây cũng là câu trả lời của Chú Giải.

Thiền sinh thực hành Thiền Minh Sát có thấy được giây phút tái sinh không? Câu trả lời là không dù thiền sinh có thần thông đi nữa. Ngoài Phật ra,

không ai có thể thấy rõ ràng từng tâm một. Những gì họ có thể thấy là một nhóm tâm hay là cả lộ trình tâm hay tương tự như vậy. Do đó, thiên sinh không thể thấy riêng thức tái sinh và từng loại tâm khác. Ngoài ra, thức tái sinh và một số tâm đã thuộc về quá khứ và hành Thiên Minh Sát không thể chọn và kinh nghiệm đề mục đã qua rồi.

Những gì thiên sinh Minh Sát có thể kinh nghiệm là hiện tượng đang sanh khởi ngay trong khoảnh khắc hiện tại. Chính vì vậy mà thiên sinh được chỉ dạy phải chánh niệm ghi nhận và theo dõi đề mục nổi bật ngay lúc sanh khởi. Nếu chú niệm và thấy rõ tâm hiện tại thì việc kinh nghiệm liên hệ giữa thức với tâm sở và sắc coi như đã thành đạt. Lý do là khi thật sự theo dõi tâm, quý vị sẽ thấy luôn tâm sở và sắc. Chẳng hạn như khi ghi nhận tâm tiếp xúc với đối tượng quý vị sẽ kinh nghiệm luôn các trạng thái tâm như xúc, cảm thọ, tưởng và có thể cả những trạng thái tâm khác như tham, sân... khi chúng sanh khởi. Như vậy, khi thật sự thấy được tâm, quý vị sẽ thấy luôn các tâm sở. Ngoài ra, khi thấy tâm sẽ thấy luôn rằng tâm cần phải có căn mới sanh khởi được. Ở đây là sắc căn. Vì thế, khi thấy tâm sẽ thấy sắc. Do đó, thấy được liên hệ này trong khi hành thiền, quý vị có thể suy diễn đối với tương quan thứ ba trong Mười Hai Nhân Duyên là “*Do Thức làm điều kiện, Danh Sắc sanh khởi*”.

Tương quan thứ ba này một chiều hay hỗ tương?

Quý vị nhớ trong một bài Pháp trước đây về Đức Bồ Tát quán Mười Hai Nhân Duyên, Sư nói có lần Ngài quán ngược quá tương quan thứ ba này để xem cái gì gây nên thức. Ngài thấy chính danh sắc làm điều kiện cho thức và nghĩ thức không qua khỏi danh sắc hay thức đi ngược trở lại. Ngài thấy thức tùy thuộc vào căn mới sanh khởi được. Chẳng hạn nhãn thức tùy thuộc vào nhãn căn để sanh khởi. Do đó, sắc làm điều kiện cho thức sanh khởi. Và khi thức sanh khởi, có một số tâm sở sanh khởi đồng thời với nó. Thức và các tâm sở hỗ trợ lẫn nhau. Đó là cách Đức Bồ Tát quán Mười Hai Nhân Duyên trước đêm thành đạo.

Như vậy, có sự liên hệ hỗ tương giữa thức và danh sắc: Thức làm điều kiện cho danh sắc và danh sắc làm điều kiện cho thức. Tương quan này hai chiều nên không giống như tương quan kế tiếp chỉ có một chiều là “Do Danh Sắc làm điều kiện, Lục Nhập sanh khởi”.

Mười Hai Nhân Duyên rất phức tạp trong đó các tương quan không rõ ràng dứt khoát mà liên hệ chằng chịt với nhau.

Bây giờ chúng ta hãy tóm tắt tương quan: “*Do Thức làm điều kiện, Danh Sắc sanh khởi*”.

Thức nào ở đây? Đó là tâm kết quả và các thức khác không phải tâm kết quả như là tâm hành hay các tâm khác. Danh ở đây là gì? Đó là các tâm sở. Sắc là gì? Sắc là tập hợp 28 tính chất vật chất gồm

ba nhóm với mỗi nhóm có mười loại sắc khác nhau. Đối với con người, khi thọ thai thì thức làm điều kiện cho danh hay sắc sanh khởi? Câu trả lời là cả hai: Thức làm điều kiện cho danh sắc sanh khởi. Còn đối với chúng sanh chỉ có tâm không mà thôi thì “Thức làm điều kiện cho Danh sanh khởi”. Đối với chúng sanh chỉ có sắc thì “Thức làm điều kiện cho Sắc sanh khởi”. Thức trong hai trường hợp này giống như Tâm Hành khác với những thức thường.

Có một sự khác biệt về liên hệ trong tương quan thứ ba tùy theo thức là tâm kết quả hay tâm hành. Khi Thức là tâm hành thì liên hệ giữa thức và danh sắc là tương quan nghiệp hay nhân quả. Nhưng khi thức là tâm kết quả thì tương quan sẽ không là nhân quả nhưng là hỗ trợ mạnh mẽ. Đó là sự khác biệt duy nhất. Nếu các bạn không hiểu về tương quan nhân quả hay hỗ trợ mạnh mẽ đừng quá quan tâm.

Tóm lại, thức làm điều kiện cho danh sắc sanh khởi phải được hiểu tùy theo trường hợp. Đôi khi làm điều kiện cho danh sanh khởi, đôi khi làm điều kiện cho sắc sanh khởi, và đôi khi làm điều kiện cho cả danh và sắc sanh khởi.

Tương Quan Thứ Tư

Do Danh Sắc Làm Điều Kiện,

Lục Nhập Sanh Khởi

*(Nāma-rūpa-paccayā salāyatanam = Danh Sắc
Duyên Lục Nhập)*

Đây là tương quan thứ tư trong Mười Hai Nhân Duyên. Sư nghĩ sau khi giảng xong tương quan thứ ba, tương quan thứ tư sẽ dễ dàng. Tuy nhiên, khi chuẩn bị cho bài giảng về tương quan này, Sư thấy không dễ như đã nghĩ. Đề tài Mười Hai Nhân Duyên thật sự rất khó; do đó, Sư muốn quý vị ráng chú tâm khi học hỏi. Ngay cả Ngài Anan khi nói Mười Hai Nhân Duyên dễ hiểu cũng bị Đức Phật la: “Đừng nói như vậy này Anan! Đừng nói như vậy! Mười Hai Nhân Duyên trông thâm sâu và thật sự thâm sâu; cho nên, Mười Hai Nhân Duyên không phải dễ hiểu vì có rất nhiều vấn đề liên hệ với nhau.” Để có thể hiểu được Mười Hai Nhân Duyên, quý vị phải cần có một số kiến thức căn bản. Nếu không, sẽ gặp khó khăn. Sư sẽ cố gắng hết sức đơn giản hóa vấn đề để quý vị có thể hiểu được.

Trong các buổi giảng Sư hay dùng thêm từ Pali

với mục đích là tránh hiểu sai lầm bởi vì không có cách dịch nào hoàn toàn chính xác. Bản dịch mà Sư dùng chỉ gần nhất với nguyên bản Pali trong các bản dịch mà thôi. Do đó, quý vị cũng nên làm quen và cố hiểu ý nghĩa các thuật ngữ Pali để tránh sai lầm về sau. Sư mong quý vị kiên nhẫn và đừng e ngại các từ Pali vì chúng ta sẽ không thể nào tránh khỏi việc sử dụng các thuật ngữ này.

Bây giờ Sư giảng về tương quan giữa Danh Sắc và Lục Nhập. Công thức của tương quan này là “*Do Danh Sắc làm điều kiện, Lục Nhập sanh khởi*”. Có ba thuật ngữ mà quý vị nên hiểu: Danh (*Nāma*), Sắc (*Rūpa*) và Lục Nhập (*Āyatana* hay là *Salāyatana*). Danh tổng quát có nghĩa là Tâm và quý vị biết Tâm là gì rồi. Tâm là yếu tố tùy thuộc vào thân thể và nhờ Tâm chúng ta kinh nghiệm đối tượng. Với Tâm, chúng ta suy nghĩ, dự phóng, phán xét, dính mắc, giận dữ... Những trạng thái này của Tâm được gọi là Tâm Sở. Do đó, danh từ Danh (*nāma*) là một danh từ tổng hợp và ít nhất có hai ý nghĩa hay hai thành tố: Tâm Vương (*citta*) và Tâm Sở (*cetasika*). Sự phối hợp cả hai thứ này gọi là Tâm hay Danh.

Tâm Vương (*citta*) cũng còn gọi là Thức (*viññana*) là nhận biết đơn thuần về sự có mặt của đối tượng. Nhận biết đơn thuần có nghĩa là chỉ nhận biết sự có mặt của đối tượng mà thôi chứ chưa thấu rõ hay bị dính mắc vào đối tượng. Tâm Vương luôn luôn câu hữu hay được đi kèm bởi một số trạng

thái của tâm như là Xúc (*phassa*), Thọ (*vedanā*), Tưởng (*sañña*), Tư hay Ý Muốn (*cetanā*), Nhất Tâm (*ekaggata*), Danh Mạng Căn (*jivita*) và Tác Ý hay Chú Ý (*manasikara*). Những trạng thái tâm này được gọi là Tâm Sở. Các tâm sở sanh khởi và hoại diệt đồng thời với tâm vương. Tâm vương được xem là dẫn đầu hay lãnh đạo các tâm sở trong ý nghĩa là chỉ khi nào có sự nhận biết đơn thuần đối tượng hay là có tâm tương thì mới có các trạng thái của tâm hay tâm sở. Chẳng hạn chỉ khi có nhận biết đối tượng mới có ý muốn, dính mắc hoặc hiểu biết về đối tượng. Đó là lý do tại sao tâm vương được xem là dẫn đầu hay là lãnh đạo các tâm sở. Trong Kinh Lời Vàng (*Dhammapada*) câu “Tâm dẫn đầu các Pháp” có nghĩa là “Tâm Vương dẫn đầu các Tâm Sở” như ở đây.

Căn cứ vào định nghĩa ở trên thì tâm vương chỉ có một loại mà thôi. Tuy nhiên, khi tương ưng hay cấu hữu với nhiều nhóm tâm sở khác nhau, tâm vương trở thành tâm thiện hay tâm bất thiện. Tâm vương không màu sắc tựa như nước trong và tâm sở được xem như các màu. Bỏ màu xanh vào nước sẽ có nước xanh, bỏ màu đỏ sẽ có nước đỏ. Do đó, tâm sở tạo nên màu sắc cho tâm vương. Tâm vương và tâm sở luôn luôn sanh khởi và hoại diệt đồng thời với nhau. Và tương ưng với nhiều loại tâm sở như vậy nên có nhiều tâm vương khác nhau.

Có 89 hay 121 loại tâm vương tùy theo tâm sở đi

kèm. Có tất cả 52 tâm sở. Tuy nhiên, không phải tất cả 52 tâm sở đều cùng sanh khởi với bất cứ tâm vương nào. Một số nhóm các tâm sở chỉ sanh khởi cùng với một vài loại tâm tương nào đó mà thôi. Vì vậy, sẽ không bao giờ có tất cả 52 tâm sở sanh khởi cùng một lúc với tâm vương. Riêng trong tương quan này, Danh chỉ gồm có các tâm sở mà thôi chứ không bao gồm tâm vương.

Bây giờ đến Sắc. Sắc là Sắc Pháp hay vật chất. Sắc có trong các chúng sanh hữu tình như chúng ta và thế giới chúng sanh vô tình như cây cối, nhà cửa, núi đồi... Có 28 tính chất vật chất: 18 cụ thể gồm Tứ Đại (4), năm giác quan hay Ngũ Căn còn được gọi là nội căn (5), năm sắc trần hay Ngũ Trần còn được gọi là ngoại căn (5), Giống Phái (1), Tim Căn (1), Sắc Mạng Căn hay mầm sống (1), Chất Dinh Dưỡng (1); và 10 trừu tượng: Không Gian (1), hai biểu hiện (qua thân, khẩu) (2), ba sắc thái (nhẹ nhàng, nhu nhuyễn, thích ứng) (3), và bốn dấu hiệu (sanh, trụ, diệt, vô thường) (4). Sư sẽ giảng những tính chất vật chất nào có liên hệ đến tương quan này mà thôi. Đó là Tứ Đại, Ngũ Căn (nội căn), Tim Căn, Sắc Mạng Căn, và Chất Dinh Dưỡng.

Nhóm đầu tiên là Tứ Đại (*cattaro mahābhūta*). Tứ Đại gồm địa đại (*pathavi-dhātū*), thủy đại (*āpo-dhātū*), hỏa đại (*tejo-dhātū*), và phong đại (*vāyo-dhātū*). Địa đại không nhất thiết là đất nhưng là đặc tính của đất. Đó là tính chất cứng hay mềm. Thủy

đại là đặc tính dính lại hay gò bó của nước. Hỏa đại là tính chất nóng, lạnh hay nhiệt độ. Phong đại là đặc tính bành trướng, nâng đỡ, gắn chặt hay lỏng lẻo. Tứ Đại là những yếu tố căn bản mà các tính chất vật chất còn lại tùy thuộc vào để sanh khởi hay hiện hữu.

Nhóm thứ hai là Ngũ Căn hay năm giác quan. Đó là các nội căn gồm phần nhạy cảm ở mắt, tai, mũi, lưỡi, và thân. Phần nhạy cảm của mắt (*cakkhu-pasāda*) hay Nhãn Căn (*cakkhāyatana*) là các hạt tử trong mắt mà khi các hình ảnh bên ngoài chạm vào tạo ra các dữ kiện giúp chúng ta thấy đối tượng. Phần nhạy cảm của tai (*sota-pasāda*) hay Nhĩ Căn (*sotāyatana*) là các hạt tử trong tai nơi mà âm thanh đụng đến giúp chúng ta nghe được tiếng. Phần nhạy cảm của mũi (*ghāna-pasāda*) hay Tì Căn (*ghanāyatana*) là các hạt tử trong mũi nơi mà mùi chạm đến giúp chúng ta ngửi được mùi. Phần nhạy cảm của lưỡi (*jivhā-pasāda*) hay Thiệt Căn (*jivhāyatana*) là các hạt tử trong lưỡi nơi mà thức ăn đụng đến giúp chúng ta biết vị. Phần nhạy cảm của thân (*kāya-pasāda*) hay Thân Căn (*kāyāyatana*) là các hạt tử trong thân nơi mà đối tượng đụng đến giúp chúng ta cảm nhận được đối tượng.

Tim căn không phải là cả trái tim nhưng là một phần lượng máu trong tim. Đó cũng là căn của một số Thức hay Tâm Vương.

Kế đến là Sắc Mạng Căn (*rūpa jīvitindriya*). Đó

là tính chất vật chất trong cơ thể nhằm duy trì sự sống. Nếu Sắc Mạng Căn chết đi, cơ thể sẽ hư hoại. Sắc Mạng Căn giúp các tính chất vật chất hay sắc pháp khác tồn tại nên còn được gọi là mầm sống.

Tương tự, để có thể tồn tại, các tính chất vật chất khác cần chất dinh dưỡng. Không có chất dinh dưỡng, các tính chất vật chất sẽ bị chết. Do đó, dinh dưỡng là một tính chất vật chất. Tất cả những tính chất vật chất này tạo thành Sắc Uẩn (*rūpa*). Khi nào Sắc Uẩn được đề cập đến trong Vi Diệu Pháp hay Mười Hai Nhân Duyên, nó có nghĩa là tập hợp các tính chất vật chất kể trên.

Bây giờ đến Lục Nhập (*Salāyatana*). Đây có nghĩa là sáu căn làm điều kiện cho Thức sanh khởi gồm nhãn căn, nhĩ căn, tỉ căn, thiệt căn, thân căn và ý căn. Chúng ta có tâm thấy hay nhãn thức nhờ có phần nhạy cảm của mắt hay nhãn căn. Nếu không có nhãn căn sẽ không có nhãn thức hay sự thấy sẽ không xảy ra. Một cách tương tự, chúng ta có phần nhạy cảm của tai là căn cho tâm nghe hay nhĩ thức được gọi là nhĩ căn, phần nhạy cảm của mũi là căn cho tâm ngửi hay tỉ thức được gọi là tỉ căn, phần nhạy cảm của lưỡi là căn cho tâm nếm hay thiệt thức được gọi là thiệt căn, và phần nhạy cảm của thân là căn cho tâm đụng hay thân thức được gọi là thân căn. Đây cũng là Ngũ Căn thuộc Sắc Uẩn (*Rūpa-khanda*) gồm nhãn căn, nhĩ căn, tỉ căn, thiệt căn, và thân căn. Ngũ Căn là căn bản cho năm thức

là nhãn thức, nhĩ thức, tỉ thức, thiệt thức và thân thức sanh khởi. Căn thứ sáu thuộc Lục Nhập là tâm căn thường được gọi là Ý Căn (*manāyatana*). Ý căn là căn bản cho các tâm vương khác ngoài nhãn thức, nhĩ thức, tỉ thức, thiệt thức, thân thức sanh khởi. Thật ra ý căn cũng là tâm vương nên giống những tâm vương khác. Do đó, Lục Nhập chỉ gồm ngũ căn và tâm vương chứ không có tâm sở. Đến đây quý vị chắc đã hiểu Danh, Sắc và Lục Nhập một cách tổng quát là gì rồi.

Như vậy, tóm lại trong tương quan “Do *Danh Sắc làm điều kiện, Lục Nhập sanh khởi*” này, Danh không bao gồm tâm vương nhưng chỉ có tâm sở mà thôi. Tâm vương chính là Thức trong tương quan trước hay là Ý Căn thuộc Lục Nhập trong tương quan này. Sắc gồm Tứ Đại, Ngũ Căn, Tim Căn, Sắc Mạng Căn và Chất Dinh Dưỡng. Lục Nhập gồm Ngũ Căn thuộc Sắc và thêm Ý Căn như vừa mới đề cập đến. Trong tương quan thứ tư này, Danh Sắc làm điều kiện cho Lục Nhập sanh khởi. Do đó, Danh Sắc là yếu tố điều kiện và Lục Nhập là yếu tố chịu điều kiện.

Bây giờ chúng ta xét đến tương quan giữa Danh Sắc và Lục Nhập. “Do *Danh Sắc làm điều kiện, Lục nhập sanh khởi*” chỉ là phát biểu tổng quát. Công thức này không thể áp dụng trong tất cả mọi hoàn cảnh. Tùy theo từng trường hợp mà công thức này thay đổi.

Trước hết, chúng ta xét tương quan giữa Danh và Lục Nhập. Danh (tâm sở) có thể có nơi các chúng sanh có cả ngũ uẩn hay nơi chúng sanh chỉ có tâm không mà thôi.

Đối với chúng sanh chỉ có tâm (gồm tâm vương và tâm sở) mà không có Sắc, tương quan này phải được hiểu là “*Do Danh làm điều kiện, tâm căn hay ý căn sanh khởi*”. Lục Nhập trong trường hợp này chỉ gồm có Ý Căn cho nên Danh (tâm sở) do đó chỉ làm điều kiện hỗ trợ cho Ý Căn của Lục Nhập sanh khởi mà thôi.

Đối với chúng sanh đầy đủ ngũ uẩn, tức là cả tâm và thân, tương quan sẽ khác. Ở đây câu hỏi đặt ra là Danh (tâm sở) trong tương quan này liên hệ đến bao nhiêu căn thuộc Lục Nhập? Tất cả sáu căn bởi vì chúng sanh có ngũ uẩn có nhãn căn, nhĩ căn, tỉ căn, thiệt căn, thân căn và ý căn. Trong trường hợp này Danh (tâm sở) làm điều kiện cho tất cả sáu căn sanh khởi hay “*Do Danh làm điều kiện, Lục Nhập sanh khởi*”.

Sư đã từng giảng là Tâm Vương (*citta*) dẫn đầu các Tâm Sở (*cetasika*) bởi vì nếu không có tâm vương sẽ không có tâm sở, có đúng vậy không? Ở đây thì ngược trở lại. Mặc dầu tâm vương và tâm sở sanh khởi đồng thời nhưng chúng hỗ trợ lẫn nhau. Nếu tâm sở không sanh khởi, tâm vương sẽ không thể nào sanh khởi được. Nếu không có chú ý vào đối tượng, không có xúc, không tập trung, không tác

ý, tâm vương hay thức sẽ không sanh khởi. Do đó, các tâm sở làm điều kiện cho tâm vương hay thức sanh khởi.

Ví dụ một nhóm người kê cả trường nhóm đang cố gắng nhắc một vật thật nặng lên. Người trưởng nhóm không thể nào một mình nhấc vật nặng lên được mà phải cần sự trợ lực của những người trong nhóm. Chỉ khi được trợ lực bởi những người trong nhóm, trưởng nhóm mới có thể nâng vật nặng lên được. Do đó, mặc dầu là trưởng nhóm nhưng ông ta vẫn phải cần sự hỗ trợ. Cũng như vậy, thức hay tâm vương được xem là lãnh đạo nhưng cần sự cộng tác của các tâm sở. Đó là lý do tại sao ở đây các tâm sở được xem là yếu tố điều kiện và thức hay tâm vương là yếu tố chịu điều kiện.

Nếu thức không còn, như trường hợp chết thì chuyện gì xảy ra? Khi chết, thân thể trở nên vô dụng, trông giống như khúc gỗ hay tảng đá và sẽ hư hoại. Nhãn căn và các căn khác không thể tiếp tục hiện hữu nếu không có thức tức tâm vương và tâm sở hỗ trợ. Do đó, các tính chất vật chất chịu điều kiện bởi tâm vương và tâm Sở.

Chúng ta đã xong tương quan giữa Danh và Lục Nhập. Bây giờ đến liên hệ giữa Sắc và Lục Nhập. Tương quan tổng quát sẽ là “*Do Sắc làm điều kiện, Lục Nhập sanh khởi*”. Sắc ở đây gồm có Tứ Đại, Ngũ Căn, Tim Căn, Mạng Căn, Chất Dinh Dưỡng và chúng ta sẽ tuần tự xét tương quan giữa mỗi thành

tổ của Sắc đối với Lục Nhập: Tứ Đại và Lục Nhập, Ngũ Căn và Lục Nhập, Tim Căn và Lục Nhập, Mạng Căn và Lục Nhập, Chất Dinh Dưỡng và Lục Nhập.

a. *Tứ Đại và Lục Nhập*: Bắt đầu với liên hệ giữa Tứ Đại thuộc Sắc với Lục Nhập trong tương quan “*Do Sắc làm điều kiện, Lục Nhập sanh khởi*”. Tứ Đại là Đất, Nước, Gió, Lửa một cách vắn tắt. Đại nào của Sắc có vai trò trong tương quan này và liên hệ đến bao nhiêu yếu tố trong Lục Nhập? Cả Tứ Đại đều liên hệ đến năm sắc căn của Lục Nhập theo tương quan hỗ trợ vì nếu không có Tứ Đại, các sắc căn như nhãn căn, nhĩ căn, tỉ căn, thiệt căn và thân căn thuộc Lục Nhập không thể sanh khởi được. Do đó, Tứ Đại là yếu tố điều kiện và năm sắc căn trong Lục Nhập là yếu tố chịu điều kiện. Và tương quan trong trường hợp này sẽ là: “*Do Tứ Đại (thuộc Sắc) làm điều kiện, Ngũ Căn (năm sắc căn của Lục Nhập) sanh khởi*”.

Ví dụ trong tròng con mắt, có hàng triệu hạt tử vật chất làm điều kiện cho phần nhạy cảm của mắt sanh khởi. Các hạt tử là Địa Đại thuộc Sắc và phần nhạy cảm của mắt là nhãn căn thuộc Lục Nhập trong tương quan vừa nêu trên. Do đó, Địa Đại trong tròng con mắt (thuộc Sắc) là yếu tố điều kiện và phần nhạy cảm của mắt (nhãn căn thuộc Lục Nhập) là yếu tố chịu điều kiện. Tương tự như vậy đối với tương quan giữa địa đại thuộc Sắc và các căn liên hệ với tai, mũi, lưỡi, và thân của Lục Nhập cũng như

tương quan của các đại khác như thủy đại, hỏa đại và phong đại đối với ngũ căn thuộc Lục Nhập.

b. Ngũ Căn và Lục Nhập: Bây giờ đến phần liên hệ giữa Ngũ Căn (thuộc Sắc) và Lục Nhập trong tương quan “Do Sắc làm điều kiện, Lục Nhập sanh khởi”. Câu hỏi đặt ra là yếu tố nào của Lục Nhập tương quan với Ngũ Căn thuộc Sắc? Ngũ căn (thuộc Sắc) không thể làm điều kiện cho năm sắc căn trong Lục Nhập nên chỉ còn làm điều kiện cho ý căn trong Lục Nhập mà thôi. Chẳng hạn như nhãn căn (Sắc) làm điều kiện cho Thức (thuộc Lục Nhập) sanh khởi trong tương quan “Sắc làm điều kiện cho Lục Nhập sanh khởi”. Tương tự như vậy đối với các căn còn lại như nhĩ căn, tỉ căn, thiệt căn và thân căn (thuộc Sắc) làm điều kiện cho Thức hay ý căn thuộc Lục Nhập sanh khởi.

Nhưng tương quan giữa Ngũ Căn thuộc Sắc đối với Thức hay ý căn trong Lục Nhập như thế nào? Để thấy một đối tượng, quý vị cần gì cho nhãn thức (thuộc Lục Nhập) sanh khởi? Đó là mắt hay nhãn căn, đối tượng có thể thấy được, và sự chú ý có phải vậy không? Khi quý vị thấy một cái gì thì có nhãn thức. Do đó, Thức tùy thuộc vào căn và đối tượng. Nhưng ở đây chúng ta không xét đến căn bên ngoài nhưng là ở trong chúng ta. Do đó, khi chúng ta thấy cái gì, nhãn thức tùy thuộc vào nhãn căn là một trong ngũ căn để sanh khởi. Nhãn căn (thuộc Sắc) hỗ trợ nhãn thức (thuộc Lục Nhập). Đó là liên

hệ trong tương quan “*Do Ngũ Căn (thuộc Sắc) làm điều kiện, Ý Căn hay Thức (thuộc Lục Nhập) sanh khởi.*”

c. Tim Căn và Lục Nhập: Bây giờ sang đến Tim Căn thuộc Sắc trong tương quan “*Do Sắc làm điều kiện, Lục Nhập Sanh khởi*”. Quý vị đã biết căn này rồi. Đó là quả tim hay đúng hơn là các hạt tử trong lượng máu ở tim. Ý căn và Tim Căn khác nhau. Ý Căn hay Tâm Căn là Thức thuộc Danh trong khi Tim Căn là tim thuộc Sắc. Như thế nào Tim Căn của Sắc liên hệ đến Lục Nhập? Tim Căn chỉ liên hệ đến Ý Căn chứ không phải ngũ căn tức là năm phần nhạy cảm của các giác quan như nhãn căn, nhĩ căn, tỉ căn, thiệt căn, và thân căn trong Lục Nhập. Có những Thức hay Tâm Vương tùy thuộc vào Tim Căn khác với nhãn thức tùy thuộc vào nhãn căn, nhĩ thức tùy thuộc vào nhĩ căn, tỉ thức tùy thuộc vào tỉ căn, thiệt thức tùy thuộc vào thiệt căn, thân thức tùy thuộc vào thân căn. Chẳng hạn như khi chúng ta suy nghĩ, nhớ, dự phóng về việc gì hoặc khi chúng ta giận... thì Thức trong các trường hợp này tùy thuộc vào Tim Căn. Tim Căn như vậy chỉ liên hệ với Ý Căn hay Thức trong Lục Nhập mà thôi. Do đó mà tương quan sẽ là “*Do Tim Căn (thuộc Sắc) làm điều kiện, Ý Căn (thuộc Lục Nhập) sanh khởi*”.

d. Mạng Căn và Lục Nhập: Kế đến là Mạng Căn. Mạng Căn thuộc Sắc chính là tính chất vật chất có công năng duy trì sự sống cho các tính chất vật chất

hay sắc pháp khác. Mạng căn liên hệ với Lục Nhập như thế nào? Khi còn Mạng Căn, các tính chất vật chất khác còn sống; khi không còn Mạng Căn, các tính chất vật chất khác chết. Do đó, Mạng Căn chỉ liên hệ đến ngũ căn trong Lục Nhập mà thôi. Vì thế tương quan sẽ là “*Do Mạng Căn (thuộc Sắc) làm điều kiện, ngũ căn hay năm phần nhạy cảm (thuộc Lục Nhập) sanh khởi*”.

e. Chất Dinh Dưỡng và Lục Nhập: Tương tự như trường hợp của Mạng Căn, khi không có chất dinh dưỡng ngũ căn của Lục Nhập không thể tồn tại. Do đó, chất Dinh Dưỡng chỉ liên hệ đến năm sắc căn trong Lục Nhập. Như vậy tương quan sẽ là “*Do Chất Dinh Dưỡng (thuộc Sắc) làm điều kiện, năm sắc căn (thuộc Lục Nhập) sanh khởi*”.

Tóm lại, một cách tổng quát, công thức của tương quan này là “*Do Danh Sắc làm điều kiện, Lục Nhập sanh khởi*”. Thoạt trông qua, công thức này rất rõ ràng nhưng sau khi xem xét, chúng ta thấy công thức này gồm nhiều chi tiết và biến đổi tùy theo từng trường hợp một.

Các trường hợp được giải thích ở trên được tóm tắt lại như sau:

1. Danh duyên Ý Căn: Trong trường hợp chúng sanh chỉ có Tâm mà thôi thì công thức sẽ là “*Do Danh (tâm sở) làm điều kiện, Ý Căn sanh khởi*”. Muốn biết được điều này chúng ta phải là loại chúng sanh này hay tin tưởng vào những gì Đức

Phật dạy. Tuy nhiên, khi hành thiền, chúng ta ghi nhận và theo dõi các trạng thái tâm (tâm sở) giận, vui, đau khổ, dính mắc... khi chúng sanh khởi và thấy có những tâm vương hay thức liên hệ với những trạng thái này. Lúc đó chúng ta sẽ hiểu những trạng thái tâm hay tâm sở làm điều kiện cho thức (hay ý căn) và chúng ta hiểu được tương quan “Do Danh làm điều kiện, Ý Căn (Thức) sanh khởi”.

2. Sắc duyên Ý Căn: Khi nhìn và thấy đối tượng, chúng ta có nhãn Thức và nhận ra Nhãn Thức sanh khởi nhờ vào nhãn căn và đối tượng. Do đó, chúng ta hiểu được sắc gồm ngũ căn và tìm căn làm điều kiện cho thức hay ý căn sanh khởi.
3. Sắc duyên Ngũ Căn: Mạng Căn và Chất Dinh Dưỡng của Sắc làm điều kiện cho ngũ căn của Lục Nhập sanh khởi.

Tương quan ở đây này là loại tương quan gì? Nhân quả hay hỗ trợ? Nhiều người nghĩ tương quan này là nhân quả. Thật ra không hẳn đúng như vậy. Ngoại trừ các trường hợp giữa hành nghiệp và thức hay giữa hữu và sinh trong Mười Hai Nhân Duyên là tương quan nhân quả, các trường hợp khác chỉ là hỗ trợ mà thôi. Chẳng hạn Danh (tâm sở) là điều kiện hỗ trợ và Ý Căn hay Thức được hỗ trợ hay chịu điều kiện. Cả hai loại yếu tố này sanh khởi đồng thời với nhau. Như vậy trong tương quan này, các yếu tố đồng xảy ra và hỗ trợ lẫn nhau.

Tương Quan Thứ Năm

Do Lục Nhập Làm Điều Kiện, Xúc Sanh Khởi

(Salāyatanam-paccayā phasso = Lục Nhập Duyên Xúc)

Tương quan thứ năm trong Mười Hai Nhân Duyên liên hệ đến Lục Nhập và Xúc có công thức là “*Do Lục Nhập làm điều kiện, Xúc sanh khởi.*”

Trong tương quan trước, Lục Nhập là sáu nội căn (*ajjhattikāyatana*) như nhãn căn, nhĩ căn, tỉ căn, thiệt căn, thân căn và ý căn. Nhưng trong tương quan này có hai quan điểm về Lục Nhập. Một số Pháp Sư nói rằng vì Mười Hai Nhân Duyên liên hệ đến chúng sanh hữu tình nên Lục Nhập chỉ là sáu nội căn. Tuy nhiên, một số Pháp Sư khác nói tuy Mười Hai Nhân Duyên đề cập đến chúng sanh hữu tình nhưng chúng sanh hữu tình là pháp hữu vi hay pháp do điều kiện tạo thành và điều kiện có thể ở ngoài hay ở trong. Do đó, theo quan điểm của họ, Lục Nhập bao gồm 12 căn tức là sáu nội căn và sáu ngoại căn (*bahiddhāyatana*) hay sáu căn và sáu trần. Sáu trần là sáu đối tượng tương ưng với sáu nội căn chẳng hạn như vật thấy được, âm thanh, mùi, vị, sự đụng chạm và các pháp. Và như vậy tương quan này tổng quát sẽ là “*Do sáu căn và sáu trần làm điều kiện, Xúc sanh khởi.*”

Xúc là gì? Tiếng Pali là *phassa* có nghĩa là tiếp xúc. Xúc là một trạng thái của tâm hay tâm sở (*cetasika*) riêng biệt. Xúc cùng với sáu tâm sở khác gồm thọ (*vedanā*), tưởng (*sañña*), tư hay ý muốn (*cetanā*), nhất tâm (*ekaggata*), mạng căn (*jivita*) và tác ý (*manasikāra*) luôn luôn có mặt với các loại tâm vương. Đặc tính của Xúc là tiếp xúc hay đụng chạm. Tuy nhiên, Xúc không thuộc về sắc pháp hay vật chất nhưng là về tâm hay danh pháp. Vì thế, Xúc thật sự không phải là đụng chạm theo ý nghĩa thông thường. Chẳng hạn, khi thấy đối tượng mạnh mẽ khiến quý vị bị ảnh hưởng thì đó là kết quả của Xúc.

Trong Kinh, các ví dụ về Xúc dựa theo cách biểu hiện của tiếp xúc hay đụng chạm. Ví dụ khi thấy một người đang ăn trái cây như xoài, miệng quý vị chảy nước miếng. Đó là tác dụng của Xúc. Khi thấy vật hay người bị hành hạ, ai có lòng bi mẫn sẽ đau lòng, đôi khi run sợ. Đó cũng là tác dụng của Xúc. Một người nhút nhát đứng trên mặt đất coi một người khác đang chú tâm giữ thăng bằng trên cành cây cao bỗng thấy đầu gối mình bị run rẩy. Đó là do tác dụng của Xúc. Khi coi xiếc thấy người diễn trò đi dây hay những người nhào lộn trên cao, ta cảm thấy hồi hộp trong tim. Đó cũng là tác dụng của Xúc. Khi thấy một điều kỳ dị kinh hoàng như ma hay thú dữ, chân như mất hết năng lực không thể nào di chuyển được nữa. Đó là kết quả của Xúc. Sự còn nhớ một tu viện dành riêng cho tăng ni tọa lạc trên một ngọn đồi gần giống như một khu rừng có

nhiều beo ở Sagaing gần Mandalay. Ban đêm beo đến dòng sông uống nước và khi chó đánh mùi beo, chúng đứng bất động và trở thành mồi ngon cho beo. Đó là tác dụng của Xúc. Quý vị có thể tìm thêm nhiều thí dụ nữa về Xúc từ chính kinh nghiệm riêng của mình.

Hòa Thượng Thiên Sư Mahasi có giải thích về khác biệt giữa tâm vương (*citta*) và tâm sở (*cetasika*) Xúc. Tâm vương là nhận biết đơn thuần sự có mặt của đối tượng trong khi Xúc là kinh nghiệm đối tượng. Trong trường hợp thấy, tâm vương là nhãn thức. Đây là nhận biết đơn thuần về sự có mặt của đối tượng thấy được khi đối tượng này lọt vào tầm nhìn của mắt đang chú ý. Cùng sanh khởi với Nhãn Thức là kinh nghiệm rõ ràng về đối tượng thấy được và kinh nghiệm này theo cô Hòa Thượng chính là đặc tính của Xúc.

Xúc sanh khởi đồng thời với tâm vương có công năng đưa tâm vương hay thức và đối tượng lại với nhau để chúng ta có kinh nghiệm mạnh mẽ về đối tượng. Do đó, bất cứ khi nào nhận biết đối tượng, quý vị có thêm kinh nghiệm rõ ràng này chứ không phải chỉ thuần có tâm vương không mà thôi.

Trong thời gian hành thiền, nếu chú tâm khẩn khít đề mục và có định tâm mạnh mẽ, quý vị có thể thấy Xúc. Khi có chánh niệm về đối tượng, quý vị thấy đối tượng rõ ràng và kinh nghiệm mạnh mẽ này về đối tượng chính là đặc tính của Xúc. Khi có cơn đau nơi

cơ thể, quý vị ghi nhận và cơn đau trở nên rõ ràng, đó là Xúc. Đôi khi thiền sinh giật mình và sợ hãi vì một tiếng động yếu ớt như tiếng thần lẩn chẳng hạn, đó là tác dụng của Xúc. Các căn lúc đó rất nhạy có thể khám phá những đối tượng nhỏ nhoi hay vi tế. Chẳng hạn một tiếng động rất yếu ớt trở thành tiếng động lớn trong tâm khiến thiền sinh giật mình. Rất nhiều thiền sinh kinh nghiệm loại Xúc này.

Bây giờ chúng ta xem thử các điều kiện nào cần phải có để cho Xúc sanh khởi. Khi thấy một cái gì, có nghĩa là các điều kiện đã hội đủ cho sự thấy xảy ra. Các điều kiện này bao gồm mắt tốt, đối tượng có thể thấy được, chú tâm và nhận biết đơn thuần về sự có mặt của đối tượng tức là nhãn thức. Như vậy có ít nhất ba yếu tố: giác quan, đối tượng và thức. Khi ba yếu tố này gặp gỡ, Xúc sanh khởi để điều hợp chúng lại với nhau. Do đó, Xúc không chỉ là sự gặp gỡ của ba yếu tố này nhưng còn là một cái gì sanh lên từ sự gặp gỡ đó giống như ba trái banh đụng với nhau và tiếng động sanh ra. Vì thế, Xúc là một trạng thái tâm hay tâm sở riêng biệt sanh khởi dựa vào ba điều kiện vừa được đề cập.

Như thế, khi thấy đối tượng, tâm của quý vị như chạm vào đối tượng và kinh nghiệm rõ ràng đối tượng. Đó là đặc tánh (*lakkhana*) của Xúc. Công năng (*rasa*) của Xúc là đánh vào hay tạo sự gặp gỡ đối tượng. Mặc dầu Xúc không bám chặt vào một chỗ đặc biệt nào nơi đối tượng vì Xúc không thuộc

sắc pháp nhưng nó đem Thức và đối tượng lại với nhau. Đôi khi công năng của Xúc được dùng để chỉ cho Xúc vì công năng của Xúc là tạo sự gặp gỡ của các điều kiện. Biểu hiện (*paccupatthana*) của Xúc chính là sự gặp gỡ hay là tính cách đồng thời của các yếu tố. Đây chính là kết quả của Xúc. Chẳng hạn hành giả thấy trong tâm có một cái gì sanh khởi từ sự gặp gỡ của ba yếu tố như nhãn căn, đối tượng thấy được và nhãn thức thì đó là biểu hiện của Xúc. Nguyên nhân kế cận (*padathāna*) của Xúc là đối tượng đã lọt vào sự tập trung của các căn như đối tượng nằm ngay tầm nhìn của mắt. Không có gì ngăn cản được Xúc sanh khởi một khi đối tượng đã được chú ý. Đây là lý do vì sao đối tượng được chú ý là nguyên nhân kế cận của Xúc.

Xúc là điều kiện cho cảm thọ (*vedanā*) sanh khởi. Xúc rõ rệt có thể là điều kiện cho cảm thọ mạnh mẽ sanh khởi và cảm thọ mạnh mẽ này có thể là điều kiện gây ra những nghiệp thiện hay bất thiện. Ví dụ, quý vị thấy và kinh nghiệm mạnh mẽ một vật và bị thu hút bởi vật đó. Trong trường hợp này, quý vị dính mắc vào đối tượng đến nỗi quý vị có thể làm điều sai lầm như cướp của hay sát sanh để được sở hữu đối tượng. Như vậy các điều bất thiện này bị điều kiện bởi Xúc. Ngược lại, khi quý vị ngắm nhìn và thấy rất rõ hình tượng Đức Phật và sanh khởi những tư tưởng thiện lành thì đó là tác dụng tốt đẹp của Xúc.

Vì thế, Xúc được ví như là con bò không da.

Một con bò bị lột da sẽ là nơi côn trùng bám vào để cắn thịt. Bất cứ ở đâu con bò không da cũng bị các loài trùng chiếu cố đến. Vì vậy, con bò không thể nào tránh bị cắn dù ở trên cạn hay dưới nước. Tương tự như vậy, bất cứ lúc nào có Xúc sẽ có Thọ nên chúng ta sẽ không tránh khỏi cảm thọ nếu có Xúc sanh khởi. Vì thế, Xúc là nơi ở của cảm thọ nên được ví như là bò không da là nơi bám của các loài côn trùng.

Xúc có sáu loại: Nhãn Xúc là xúc sanh khởi với tâm thấy hay nhãn thức, Nhĩ Xúc là xúc sanh khởi với tâm nghe hay nhĩ thức, Tỉ Xúc là xúc sanh khởi với tâm ngửi hay tỉ thức, Thiệt Xúc là xúc sanh khởi với tâm nếm hay thiệt thức, Thân Xúc là xúc sanh khởi với tâm đụng hay thân thức, và Ý Xúc là xúc sanh khởi với ý thức.

Bây giờ chúng ta hãy xem như thế nào Xúc chịu điều kiện bởi các căn theo tương quan thứ năm “*Do Lục Nhập làm điều kiện, Xúc sanh khởi*”. Lấy sự thấy làm ví dụ. Khi chúng ta thấy một đối tượng, diễn trình của sự thấy xảy ra như thế nào? Trước khi thấy trong tâm hiện diện một loại tâm kết quả thụ động gọi là Hữu Phần hay Luồng Hộ Kiếp (*bhavanga*) có mục đích duy trì sự liên tục của dòng tâm thức. Thức Hữu Phần này sanh khởi liên tiếp trong suốt cuộc đời của chúng ta. Nó chỉ tạm dừng nghỉ khi chúng ta thấy, nghe, ngửi, nếm, đụng và nghĩ đến đối tượng. Sau đó, khi các tâm hay thức

năng động này hoại diệt, hữu phần sanh khởi trở lại và tiếp tục như vậy. Chúng ta có thể gọi hữu phần là loại thức tiêu cực hay thụ động so với những loại thức tích cực hay năng động khác như nhãn thức, nhĩ thức, thiệt thức, thân thức và ý thức xảy ra trong đời sống của chúng ta.

Khi đối tượng thấy được (*rupāramana*) lọt vào thị trường hay tâm nhìn của mắt hoặc đối tượng đánh vào nhãn căn, nó cũng đánh vào hữu phần. Hữu phần bị rung chuyển trong hai khoảnh khắc rồi dừng nghỉ. Sau đó, một chấp tâm hay thức sanh khởi hướng đến cửa mắt gọi là Nhãn Môn Hướng Tâm (*cakkhudvārāvajjanacitta*) để tìm xem đối tượng. Nhãn môn hướng tâm là một trong năm tâm hướng đến năm cửa giác quan gọi là Ngũ Môn Hướng Tâm (*pañcadvārāvajjanacitta*). Sau đó là Nhãn Thức (*cakkhu viññana*) hay tâm thấy tức là thức thuần nhận biết sự có mặt của đối tượng. Kế đến là chấp tâm tiếp nhận đối tượng gọi là Tiếp Nhận Tâm (*sampaticcana*). Tiếp theo là chấp tâm xem xét đối tượng gọi là Suy Đạc Tâm (*santirana*). Rồi theo sau là Quyết Định Tâm (*voṭṭhabbana*) xem thử đối tượng tốt hay xấu hoặc thực hay giả... Kế đến là Tốc Hành Tâm hay Luồng Xung Lực (*javana*) kinh nghiệm hoàn toàn đối tượng. Cuối cùng là Đăng Ký Tâm (*tadarammana*) theo sau tốc hành tâm để đăng ký đối tượng kinh nghiệm được vào tâm thức. Đó là tổng quát về diễn trình tâm (*citta vithi*) của sự thấy.

Chuyện gì xảy ra khi chúng ta thấy đối tượng? Thấy đối tượng có nghĩa là tâm thấy hay nhãn thức sanh khởi. Cùng với tâm thấy hay nhãn thức có Xúc, Thọ và một số các tâm sở khác. Các tâm sở này sanh khởi đồng thời với nhãn thức. Nói một cách khác, nhãn thức và các tâm sở hiện diện đồng thời với nhãn căn và tùy thuộc vào nhãn căn.

Xúc chịu điều kiện bởi các căn nào trong trường hợp này? Nhãn Xúc chịu điều kiện của cả ba căn gồm nhãn căn (*cakkhu pasāda*), sắc trần và ý căn. Nhãn căn là phần nhạy cảm của mắt làm điều kiện cho nhãn thức sanh khởi, sắc trần là đối tượng thấy được thuộc sắc pháp, và ý căn là nhãn thức.

Nếu đối tượng là âm thanh (*sadda*), chúng ta có tâm nghe hay nhĩ thức (*sota viññana*), Xúc, Thọ và một số tâm sở khác sanh khởi đồng thời với nhĩ thức và chịu điều kiện của nhĩ căn hay phần nhạy cảm của tai. Như vậy Nhĩ Xúc chịu điều kiện bởi âm thanh hay thanh trần, nhĩ thức, và nhĩ căn. Nếu đối tượng là mùi (*gandha*), chúng ta có tâm ngửi hay tỉ thức (*ghāna viññana*), Xúc, Thọ và một số tâm sở khác sanh khởi đồng thời với tỉ thức và chịu điều kiện của tỉ căn hay phần nhạy cảm của mũi. Như vậy Tỉ Xúc chịu điều kiện bởi mùi hương hay tỉ trần, tỉ thức, và tỉ căn. Nếu đối tượng là vị (*rasa*), chúng ta có tâm nếm hay thiệt thức (*jivhā viññana*), Xúc, Thọ và một số tâm sở khác sanh khởi đồng thời với thiệt thức và chịu điều kiện của thiệt căn hay phần nhạy cảm của lưỡi. Như vậy Thiệt Xúc chịu điều kiện bởi vị hay

thiệt trần, thiệt thức, và thiệt căn. Nếu đối tượng là vật đụng chạm (*photthabba*), chúng ta có tâm đụng hay thân thức (*kāya viññana*), Xúc, Thọ và một số tâm sở khác sanh khởi đồng thời với thân thức và chịu điều kiện của thân căn hay phần nhạy cảm của thân. Như vậy Thân Xúc chịu điều kiện bởi vật đụng chạm hay thân trần, thân thức, và thân căn.

Bây giờ hãy xét đến kinh nghiệm thực sự xảy ra khi quý vị thấy đồ biểu này. Quý vị thấy đồ biểu vì đồ biểu là vật thấy được (sắc trần), quý vị có mắt (nhãn căn) cũng như có sự nhận thức đơn thuần về sự có mặt của đồ biểu (nhãn thức). Cả ba yếu tố nhãn căn, sắc trần và nhãn thức gặp gỡ nên Xúc sanh khởi. Do đó, Nhãn Xúc chịu điều kiện của cả ba yếu tố này và nhãn xúc ở đây chính là sự kinh nghiệm rõ ràng đối tượng đồ biểu.

Khi thấy một đối tượng, nếu chú niệm ghi nhận ngay, thiền sinh sẽ biết rằng vì có nhãn căn, đối tượng thấy được, và nhãn thức nên mới có sự thấy. Nhận thức này có được vì có chánh niệm ghi nhận đối tượng nổi bật ngay trong giây phút hiện tại.

Ở đây nhận biết đơn thuần đối tượng là nhãn thức hay tâm thấy và kinh nghiệm đối tượng rõ ràng là nhãn xúc. Thiền sinh nhận ra được như vậy bằng cách chú niệm ghi nhận sự thấy. Và thiền sinh cũng trực nhận ra rằng nhãn thức sanh khởi tùy thuộc vào điều kiện hay do nhân duyên mà thành chứ không phải được tạo ra bởi Thượng Đế hay Phạm Thiên nào cả.

Trường hợp đối tượng là âm thanh thì hiển nhiên hơn vì âm thanh đến và đi rất rõ rệt. Khi chánh niệm ghi nhận những gì được nghe thiền sinh biết sở dĩ có nghe là vì có âm thanh chạm vào tai. Nghe ở đây là nhận biết đơn thuần về âm thanh đang có mặt và sự nhận biết này chính là nhĩ thức. Sự gặp gỡ giữa âm thanh (thanh trần), tai (nhĩ căn), và nhĩ thức làm cho sanh khởi kinh nghiệm rõ rệt về âm thanh. Kinh nghiệm này là Nhĩ Xúc. Và như vậy thiền sinh biết rằng nghe hay nhĩ xúc sanh khởi là do kết quả của các điều kiện liên hệ đến sự nghe gặp gỡ với nhau chứ không phải được sáng tạo bởi bất cứ ai cả.

Khi ngửi một mùi là có tỉ thức. Tỉ thức hay nhận biết đơn thuần về sự có mặt của mùi sanh khởi khi có mùi (tỉ trần) gặp gỡ với phần nhạy cảm của mũi (tỉ căn). Cả ba yếu tố tỉ trần, tỉ căn và tỉ thức gặp gỡ nhau nên tỉ xúc hay kinh nghiệm rõ rệt về mùi sanh khởi. Do có chú niệm vào những gì ngửi thấy, thiền sinh biết Tỉ Xúc sanh khởi tùy theo sự gặp gỡ thích nghi của các điều kiện liên hệ đến sự ngửi chứ không do ai tạo ra cả.

Khi nếm quý vị biết thiệt thức hay nhận biết đơn thuần về sự có mặt của vị sanh khởi là vì có phần nhạy cảm của lưỡi hay thiệt căn và có vị hay thiệt trần. Cả ba yếu tố thiệt thức, thiệt căn và thiệt trần gặp gỡ và quý vị kinh nghiệm rõ rệt đối tượng. Đây là Thiệt Xúc. Thiệt thức và thiệt xúc sanh khởi tùy thuộc vào điều kiện chứ không do ai tạo ra cả.

Chúng sanh khởi và hoại diệt theo theo cánh vận hành của chúng mà không do ai kiểm soát hết. Quý vị sẽ thấy được điều này nếu chánh niệm theo dõi những gì đang xảy ra ngay trong giây phút hiện tại.

Bây giờ đến các đối tượng vật chất có thể đụng chạm được. Những đối tượng vật chất có thể đụng chạm được ở đây thật ra là tổng hợp của ba yếu tố đất, lửa và gió của tứ đại. Đối tượng thuộc loại này rất nhiều bởi vì phần nhạy cảm của thân hiện diện khắp nơi trên cơ thể ngoại trừ tóc, đầu móng chân và đầu móng tay. Do đó, chúng ta có thể có thân thức hay cảm nhận đối tượng trên hầu hết thân phần khi sự tiếp xúc hay đụng chạm xảy ra. Khi ngồi thiền, bàn tọa đụng gối, chân đụng nhau, tay đụng nhau, mí mắt đụng nhau... và chúng ta có thể cảm nhận sự đụng chạm như vậy tại hầu hết các nơi trên cơ thể. Nếu chú niệm về sự đụng chạm này, chúng ta sẽ thấy cảm giác sanh khởi vì có thân thức, phần nhạy cảm của thân hay thân căn, và đối tượng là những gì có thể đụng chạm được hay thân trần. Kinh nghiệm rõ ràng về đối tượng khi sự đụng chạm xảy ra là Thân Xúc. Thân xúc sanh khởi đồng thời với thân thức.

Trong lộ trình của tâm (*citta vithi*), sau các tâm vương như nhãn thức, nhĩ thức, tỉ thức, thiệt thức hay thân thức là Tiếp Nhận Tâm. Tiếp nhận tâm cũng là tâm vương. Cùng sanh khởi với tâm này có tâm sở xúc, thọ và những tâm sở khác. Tiếp nhận

tâm tùy thuộc vào Tim Căn (*hadaya-vatthu*) để sanh khởi. Như vậy, tiếp nhận tâm không chỉ tùy thuộc vào các căn như nhãn thức, nhĩ thức, tỉ thức, thiệt thức, thân thức, mà còn tùy thuộc vào tim căn và những tâm khác. Như vậy các tâm này làm tâm căn hay ý căn cho tiếp nhận tâm. Câu hỏi đặt ra là Xúc câu hữu hay tương ưng với tiếp nhận tâm chịu điều kiện bởi căn nào? Đó là ba căn gồm sắc căn, tim căn, và ý căn. Tiếp nhận tâm quay trở lại làm điều kiện cho các tâm khác sanh khởi nên cũng đóng vai trò tâm căn hay ý căn cho các tâm đó.

Tương tự như vậy, cùng sanh khởi với Suy Đạc Tâm (*santirana*) có tâm sở xúc, thọ và một số tâm sở khác. Suy đạc tâm và xúc của nó cũng chịu điều kiện của đối tượng tiếp xúc, các sắc căn, tim căn, và ý căn. Suy đạc tâm có thể làm điều kiện cho các tâm khác sanh khởi nên cũng là tâm căn hay ý căn cho các tâm này.

Sau suy đạc tâm là Quyết Định Tâm (*votthabhana*) và Tốc Hành Tâm (*javana*) nhưng sẽ không được cứu xét ở đây vì chúng không phải là các tâm kết quả hay Dị Thục Tâm. Thức, Danh Sắc, Lục Nhập, Xúc và Thọ thuộc tâm kết quả. Trong vòng luân hồi, chúng là kết quả trong kiếp hiện tại của nghiệp lực thuộc kiếp trước. Và chúng sẽ là nhân hiện tại của quả trong tương lai nên được cứu xét trong khi quyết định tâm và tốc hành tâm không phải là tâm kết quả nên không được xét đến.

Đăng Ký Tâm (*tadarammana*) xảy ra sau khi đã thọ hưởng hay kinh nghiệm nên cũng được đối xử tương tự như tâm kết quả. Do đó, Xúc tương ưng với đăng ký tâm chịu điều kiện bởi đối tượng tiếp xúc (pháp trần), sắc căn, tim căn và ý căn.

Trong tương quan này, Xúc tương ưng với tâm kết quả. Và các căn ở đây là Lục Nhập gồm có sáu nội căn và sáu ngoại căn hay sáu trần. Xúc chịu điều kiện của các căn cho nên Lục Nhập làm điều kiện cho Xúc sanh khởi.

Quý vị trong khi hành thiền có thấy được tương quan này không? Lấy trường hợp nghe một tiếng động làm thí dụ. Sở dĩ nghe là vì có tiếng động và nhĩ căn để nghe. Điều này có nghĩa là quý vị đang thấy sự liên hệ giữa âm thanh, nhĩ căn và Xúc tức là thấy được điều kiện tính của tương quan này. Một ví dụ nữa là quý vị nghĩ đến chuyện xảy ra trong quá khứ và nói là mình thấy. Thấy như vậy thật ra là tâm nhớ lại những gì đã xảy ra trước đây và bây giờ trở lại kinh nghiệm rõ ràng chuyện quá khứ. Cần nhấn mạnh đây là chuyện quá khứ được nhớ lại chứ không phải đang xảy ra. Do đó, Xúc có mặt ở đây và đối tượng của Xúc chính là tâm nhớ lại chuyện đã qua. Như thế, Xúc chịu điều kiện bởi tâm nhớ tức ý căn và đối tượng của tâm nhớ hay Pháp Căn (*dhammārammana*).

Ý căn hay tâm căn bao gồm luôn hữu phần. Lý do là vì khi một thức năng động sanh khởi, nó như

sanh ra từ hữu phần. Hữu phần luôn luôn trôi chảy cho đến khi có một thức năng động xảy ra thì gián đoạn và tạm dừng nghỉ. Do đó, nếu không có hữu phần sẽ không có thức sanh khởi. Cho nên hữu phần cũng là ý căn làm điều kiện cho thức sanh khởi.

Ngoài ra, ý căn cũng gồm luôn Ý Môn Hướng Tâm (*manodvārāvajjanacitta*). Đây là sự hướng tâm trước khi suy nghĩ thực sự xảy ra. Chẳng hạn đôi khi muốn nghĩ đến điều gì, trước hết hướng tâm đến rồi sau đó suy nghĩ mới xảy ra. Mặc dầu chúng ta không thấy được hữu phần vì hữu phần rất khó thấy nhưng chúng ta có thể thấy được ý môn hướng tâm này trước khi tư tưởng sanh khởi. Như vậy, ý môn hướng tâm có thể coi như là phần giới thiệu cho tâm suy nghĩ thực sự. Suốt thời gian hành thiền, chúng ta rất thường có những tư tưởng như vậy và chúng ta sẽ thấy Xúc cùng với tâm suy nghĩ thật sự chịu điều kiện bởi ý căn là ý môn hướng tâm và trạng thái hướng tâm của nó.

Trên đây là tương quan giữa Lục Nhập gồm sáu nội căn và sáu ngoại căn đối với Xúc. Mặc dầu trong khi hành thiền quý vị có thể thấy được tương quan này nhưng Sư khuyên quý vị đừng cố ý kinh nghiệm như vậy. Nếu không, quý vị sẽ bị phóng tâm do chú tâm thái quá dễ thấy. Hãy để kinh nghiệm tự nó xảy ra. Công việc của quý vị chỉ là chánh niệm ghi nhận đối tượng nổi bật ngay trong giây phút hiện tại mà thôi.

Tương Quan Thứ Sáu

Do Xúc Làm Điều Kiện, Thọ Sanh Khởi

(*Phassa-paccayā Vedanā = Xúc Duyên Thọ*)

Công thức của tương quan này là: “Do Xúc làm điều kiện, Thọ sanh khởi”. Thọ (*vedanā*) hay cảm thọ là kinh nghiệm trọn vẹn đối tượng cho dù đó là sự thỏa thích hay chịu đựng đối tượng. Khi đối tượng được ưa thích sẽ có thỏa thích thụ hưởng; trái lại, nếu đối tượng không được ưa thích sẽ có chịu đựng hay đau khổ. Thỏa thích hay chịu đựng đều là Thọ.

Như vậy Thọ là kinh nghiệm hoàn toàn đối tượng trong khi đó Xúc là kinh nghiệm rõ ràng về đối tượng. Mặc dầu có những trạng thái tâm hay tâm sở khác cũng kinh nghiệm đối tượng nhưng Thọ là kinh nghiệm trọn vẹn nhất. Hãy lấy một ví dụ để thấy sự khác biệt giữa Xúc và Thọ. Đó là trường hợp người sửa soạn đồ ăn cho vua. Người này dọn nhiều món nhưng trước khi vua ăn người này phải nếm từng món ăn trước để xem thức ăn có bị độc hay không. Người đó nếm nhưng chính nhà vua là người thọ hưởng hay kinh nghiệm trọn vẹn thức ăn. Người nếm biết rõ

ràng về thức ăn nhưng vì chỉ ném mỗi thứ một ít nên không thể thọ hưởng và thưởng thức trọn vẹn thức ăn được. Do đó, chúng ta có thể ví Xúc như người sửa soạn đồ ăn và Thọ như nhà vua.

Tương ứng với sáu loại xúc là sáu loại Thọ. Khi quý vị thấy một đối tượng chẳng hạn như thấy một vật, nhãn thức sanh khởi. Cùng sanh khởi với nhãn thức là nhãn xúc và cùng với nhãn xúc là Nhãn Thọ (*cakkhu-vedanā*). Nhãn Thọ là thọ sanh khởi có nhãn xúc làm điều kiện. Khi thấy một vật vừa ý hay đẹp đẽ, cảm thọ là một kinh nghiệm thích thú hay lạc thọ (*sukkha-vedanā*). Khi thấy một vật không vừa ý hay xấu xí, khổ thọ (*dukkha-vedanā*) sanh khởi. Khi không thích cũng không không thích đối tượng được thấy, kinh nghiệm sẽ là cảm thọ trung tính hay xả thọ (*upekkhā-vedanā*). Do đó, tùy thuộc vào tính chất hay đặc tính của đối tượng mà có lạc thọ, khổ thọ hay xả thọ.

Cảm thọ sanh khởi bởi vì có xúc làm điều kiện. Điều này có nghĩa là kinh nghiệm trọn vẹn đối tượng chỉ xảy ra khi có kinh nghiệm rõ ràng về đối tượng. Nếu xúc yếu, có thể sẽ không có kinh nghiệm trọn vẹn về đối tượng. Chẳng hạn trong khi nhìn một vật gì có thể sẽ không nghe tiếng động đang xảy ra hay nghe nhưng không biết mình nghe bởi vì nhĩ xúc lúc đó quá yếu do quý vị đang chăm chú nhìn. Như vậy, khi xúc mạnh, thọ sẽ mạnh và khi xúc yếu, thọ cũng sẽ yếu.

Sư đã có giảng là thọ có thể là lạc thọ, khổ thọ hay thọ trung tính. Nhưng nếu có kiến thức về Vi Diệu Pháp, quý vị sẽ thấy thọ cùng sanh khởi với nhãn thức, nhĩ thức, tỉ thức, thiệt thức hay thân thức chỉ là thọ trung tính mà thôi. Như vậy tại sao Sư nói là có ba loại cảm thọ?

Theo đúng Vi Diệu Pháp thì ngay vào lúc vừa mới thấy, nghe, ngửi, nếm, và đụng chỉ có thọ trung tính. Nhưng ngoại trừ Đức Phật, không có ai có thể thấy rõ ràng từng tâm hay thức một. Bởi vì tâm sanh diệt rất nhanh, nhanh đến nỗi trí tuệ của chúng ta không đủ mạnh để thấy mỗi刹那 tâm hay mỗi thức một cách rõ ràng. Chúng ta giỏi lắm chỉ có thể thấy diễn trình của tâm gồm một số刹那 tâm hay một số thức liên hệ với nhau như được đề cập ở trên bao gồm ngũ môn hướng tâm, tiếp nhận tâm, suy đạc tâm, tốc hành tâm, đăng ký tâm... Và với suy đạc tâm, tốc hành tâm và đăng ký tâm, sẽ có lạc thọ hay khổ thọ. Do đó, mà chúng ta nói là ngay khi thấy sẽ có lạc thọ, khổ thọ sanh khởi là vậy.

Luận thư Thanh Tịnh Đạo giải thích khác. Kết quả của nghiệp bất thiện luôn luôn là đau khổ và kết quả của nghiệp thiện là tốt lành. Do đó, thọ trung tính sanh khởi với nhãn thức là kết quả của nghiệp thiện hay bất thiện trong quá khứ nên không hẳn là trung tính mà có hương vị đau khổ nếu là kết quả của nghiệp bất thiện và tốt lành nếu là kết quả của nghiệp thiện. Thọ trung tính ở đây do đó không

giống như những loại thọ trung tính khác.

Vì thế, khi quý vị thấy một cái gì đẹp, cùng sanh khởi với nhãn thức là thọ trung tính theo Vi Diệu Pháp nhưng thọ này có hương vị vui sướng vì do kết quả của thiện nghiệp trong quá khứ. Trái lại, khi quý vị thấy một đối tượng xấu xa, thọ trung tính sanh khởi cùng với nhãn thức nhưng có hương vị đau khổ vì là kết quả của bất thiện nghiệp từ kiếp trước.

Đó là lý do tại sao chúng ta nói khi thấy một vật gì thì sẽ có lạc thọ, khổ thọ hay thọ trung tính sanh khởi cùng với nhãn thức mặc dầu một cách chặt chẽ theo Vi Diệu Pháp chỉ có thọ trung tính mà thôi.

Quý vị có thể thấy các loại thọ này nếu biết chú niệm. Khi hành thiền, chánh niệm chú tâm vào những gì sanh khởi nổi bật ngay trong giây phút hiện tại quý vị sẽ thấy được lạc thọ, khổ thọ hay thọ trung tính sanh khởi. Trong ba loại thọ này, thọ trung tính khó thấy nhất. Thường quý vị không biết đó là thọ trung tính. Bởi vì thọ trung tính vi tế nên không dễ nhận ra như lạc thọ hay khổ thọ. Đôi khi quý vị phải nhận diện thọ trung tính bằng cách dựa vào cảm thọ xảy ngay trước thọ trung tính và cảm thọ xảy ngay sau thọ trung tính. Chẳng hạn như chúng ta không thấy rõ ràng thọ trung tính nhưng thấy lạc thọ trước đó và khổ thọ sau đó. Bằng cách suy diễn, chúng ta biết rằng giữa hai loại thọ xảy ra này phải có thọ trung tính.

Do đó, thọ trung tính hay xả thọ rất khó thấy.

Đôi khi thiên sinh thấy mất đối tượng theo dõi hoặc không biết chuyện gì xảy ra ngay lúc đó, thật sự đó là thọ trung tính. Ngược lại, lạc thọ và khổ thọ rất dễ thấy vì khi có lạc thọ quý vị biết mình có lạc thọ và khi có khổ thọ sẽ biết mình có khổ thọ.

Khi xúc mạnh, thọ sẽ mạnh. Nhiều khi quá thích một bản nhạc nên nghe đi nghe lại nhiều lần đến nỗi đôi khi còn sợ hết nữa. Sự có người bạn đang nghe một bản nhạc rất dài nhưng ông ta lại cho là ngắn. Khi nghe xong, ông còn nghe lại nhiều lần. Sở dĩ như vậy là vì xúc quá mạnh nên ông ta có lạc thọ khi nghe bản nhạc đó. Thật ra kinh nghiệm của ông còn mạnh hơn lạc thọ vì đó là ham thích hay ái. Trái lại khi gặp âm thanh không thích thì khổ thọ sẽ sanh khởi và có thể bực bội nữa. Nếu âm thanh quý vị nghe là một âm thanh bình thường, không thích cũng không ghét, quý vị sẽ có thọ trung tính đối với âm thanh đó. Do đó, khi xúc mạnh, thọ sẽ mạnh và khi xúc không mạnh, thọ sẽ không mạnh. Cảm thọ liên hệ đến sự nghe là cảm thọ sanh khởi từ nhĩ xúc được gọi là Nhĩ Thọ (*sota-vedanā*).

Khi ngửi mùi là có tiếp xúc và kinh nghiệm trọn vẹn mùi đó. Nếu mùi thơm như nước hoa quý vị sẽ thích và thưởng thức nên có lạc thọ. Nếu mùi hôi, mùi của xác chết rữa thối hay mùi đồ ăn hư chẳng hạn, quý vị bịt mũi. Ngay lúc đó quý vị khó chịu hay có khổ thọ. Nếu mùi không thơm cũng không hôi, quý vị sẽ có thọ trung tính. Thọ liên hệ đến ngửi

có tí xúc làm điều kiện được gọi là Tỉ Thọ (*ghāna-vedanā*).

Đối với nếm cũng vậy. Khi ăn một thứ gì, quý vị sẽ thưởng thức và thỏa thích nếu thức ăn ngon. Đó là lạc thọ. Nếu không thích thức ăn, quý vị sẽ có khổ thọ. Như trường hợp của Sư, tháng trước Sư bị bệnh và có một phật tử nấu thuốc cho Sư uống. Đây là một loại thuốc rất đắng tương tự như thuốc Bắc tại xứ của quý vị. Mặc dầu thuốc chữa bệnh rất tốt nhưng vị đắng của thuốc làm Sư khổ sở. Đó là khổ thọ. Nếu vị không ngon cũng không dở, quý vị có thọ trung tính. Cảm thọ dù lạc, khổ hay trung tính sanh khởi vì có xúc làm điều kiện. Thọ trong trường hợp nếm có thiệt xúc làm điều kiện được gọi là Thiệt Thọ (*jivhā-vedanā*).

Bây giờ đến sự đụng chạm của thân. Khi thân thể tiếp xúc với vải lụa hay những gì mềm mại, quý vị có cảm giác thích thú và thưởng thức kinh nghiệm này. Đó là lạc thọ. Nhưng nếu đụng vật cứng bị đau, quý vị có khổ thọ. Nếu đối tượng bình thường không mềm không cứng, quý vị có thọ trung tính. Trong các sự đụng chạm này, cảm thọ sanh khởi vì có xúc và xúc sanh khởi do sự gặp gỡ của ba yếu tố: phần nhạy cảm của thân (thân căn), đối tượng đụng chạm, và thân thức. Thọ liên hệ đến sự đụng chạm của thân chịu điều kiện của thân xúc được gọi là Thân Thọ (*kāya-vedanā*).

Bây giờ đến liên hệ giữa xúc và cảm thọ qua ý

căn. Trường hợp này hơi khó hiểu. Do đó, chúng ta nên lấy vài ví dụ cho dễ hiểu. Chẳng hạn đọc một cuốn truyện diễn tả hay kể lại một điều gì đó khiến quý vị nghĩ là có thật. Như truyện mô tả một thành phố và trong tâm quý vị mừng tượng ra thành phố này. Hay chuyện diễn tả dân cư và trong tâm quý vị thấy có nhiều người. Hoặc truyện nói điều gì vui và quý vị cười mặc dù chỉ có một mình. Hoặc truyện đề cập đến đối tượng của sự tức giận khiến quý vị bực bội... Và khi thích cuốn truyện, quý vị sẽ đọc đi đọc lại nhiều lần. Sự nghĩ quý vị biết truyện về Sherlock Holmes. Tác giả của truyện này chán không muốn tiếp tục viết nữa nên đã cho nhân vật chính chết. Nhưng khi truyện được phổ biến, độc giả tới tấp gửi thư yêu cầu tác giả đừng để nhân vật chính chết bởi vì họ rất thích nhân vật này. Do đó, tác giả phải tìm cách cho nhân vật Sherlock Holmes sống lại để tiếp tục viết truyện. Quý vị thấy ảnh hưởng sâu đậm của truyện đối với độc giả và trí tưởng tượng cũng thật phong phú phải không. Các cảm thọ sâu đậm như vậy sanh khởi bởi vì ý xúc ở đây thật mạnh mẽ.

Bây giờ hãy xét đến tính cách phức tạp của trường hợp cảm thọ sanh khởi do Ý Xúc (*manosanphassa*) làm điều kiện. Điều này không phải dễ hiểu. Để cho ý xúc sanh khởi phải có ba điều kiện: ý căn, đối tượng của tâm hay pháp căn (*dhammārammana*), và thức hay tâm năng động. Ý căn thật ra là hữu phần hay luồng hộ kiếp (*bhavanga*). Đối tượng của tâm hay Pháp Căn (*dhammārammana*) ở đây cũng rất

khó hiểu bao gồm các phần nhạy cảm của mắt, tai, mũi, lưỡi, thân, giống đực, giống cái, tứ đại, mạng căn... Các đối tượng này không thấy được bằng mắt trần nhưng nhận biết qua tâm. Thủy đại chẳng hạn không thể thấy hay sờ mó được nhưng chỉ được tâm nhận biết. Khi quý vị nghĩ đến những đối tượng là có sự tiếp xúc giữa thức hữu phần với đối tượng đó và tâm năng động sanh khởi. Cả ba điều kiện ý căn (hữu phần), pháp căn (đối tượng) và tâm năng động gặp nhau làm ý xúc sanh khởi.

Như vậy, ý căn đầu tiên là hữu phần (*bhavanga*). Hữu phần cũng là thức và là kết quả của nghiệp quá khứ nên có thể tạm gọi là thức thụ động. Do có tiền nghiệp mà hữu phần sanh khởi trong kiếp này và sẽ tiếp tục sanh khởi trong suốt kiếp hiện tại khi không có đối tượng nổi bật nào làm cho thức năng động xảy ra. Khi có đối tượng nổi bật, hữu phần dừng nghỉ để các thức năng động sanh khởi. Khi không còn các thức năng động nữa, hữu phần sanh khởi trở lại. Do đó, hữu phần hay thức thụ động là ý căn làm bối cảnh cho tâm thức hầu như luôn luôn có mặt để duy trì kiếp sống. Luồng hộ kiếp này liên tục trôi chảy cho đến khi có tâm năng động xảy ra.

Khi các đối tượng nổi bật đánh động vào hữu phần, hữu phần rung chuyển rồi dừng nghỉ. Khi hữu phần dừng nghỉ, các thức năng động liền sanh khởi chẳng hạn như là ngũ môn hướng tâm hay thức hướng đến các cửa giác quan và các thức kế tiếp

sanh khởi... Do đó, hữu phần được xem như cội nguồn hay là căn bản của các tâm năng động bởi vì nếu không có hữu phần, các tâm vương hay thức năng động này không thể xảy ra. Và hữu phần cũng phải đủ mạnh để khiến cho các tâm năng động sanh khởi vì nếu hữu phần yếu ớt, các tâm năng động không thể sanh khởi. Chẳng hạn như khi buồn ngủ, quý vị không thể nghe những gì người khác nói hay không hay biết đối tượng một cách rõ rệt nên không có tâm năng động nào có thể sanh khởi được. Lý do là hữu phần quá yếu để làm điều kiện cho các tâm năng động xảy ra.

Tóm lại, ba điều kiện làm cho ý xúc sanh khởi gồm hữu phần là ý căn, đối tượng của tâm như phần nhạy cảm của mắt, tai... là pháp căn, và các thức năng động. Khi ý căn, pháp căn và thức năng động gặp gỡ với nhau, ý xúc sanh khởi. Và cùng với ý xúc này, ý thọ (*mano-vedanā*) sanh khởi. Ý thọ có thể là lạc thọ, khổ thọ hay thọ trung tính.

Lấy trường hợp nghĩ đến mắt tốt và cảm thấy vui sướng làm ví dụ. Quý vị có mắt tốt nên không phải mang kính như Sư. Bây giờ, khi quý vị nói có mắt tốt có nghĩa tâm suy nghĩ là thức năng động lấy phần nhạy cảm của mắt (nhãn căn) làm đối tượng. Tâm suy nghĩ hay thức năng động này cũng có ý căn là hữu phần đủ mạnh làm điều kiện để sanh khởi. Sự gặp gỡ của ba điều kiện ý căn (hữu phần), pháp căn (đối tượng của tâm là nhãn căn), và thức năng

động (tâm suy nghĩ) khiến ý xúc sanh khởi. Ý xúc này làm điều kiện cho cảm giác vui sướng hay lạc thọ sanh khởi.

Quý vị nghĩ đến mắt tốt của mình và vui sướng. Đó là lạc thọ. Riêng Sư phải luôn luôn mang kính, nếu không sẽ không thấy gì rõ ràng. Do đó, khi nghĩ đến mắt, Sư không vui như quý vị. Đôi khi lại buồn cho tình trạng tệ hại của mắt mình. Như vậy, lấy phần nhạy cảm của mắt làm đối tượng, đối với Sư khổ thọ sanh khởi. Nếu mắt bình thường, không tốt cũng không xấu thì cảm thọ sanh khởi không phải lạc thọ cũng không phải khổ thọ nhưng là thọ trung tính.

Tóm lại, với phần nhạy cảm của mắt làm đối tượng, lạc thọ, khổ thọ hay thọ trung tính sanh khởi tùy theo điều kiện của đối tượng và ý xúc.

Khi Sư bị bệnh ba ngày, Sư gần như mất hẳn khứu giác. Sư nhận ra được điều này khi thắp hương lễ Phật. Thông thường, Sư ngửi thấy mùi thơm nồng khi lấy hương ra nhưng hôm đó không cảm thấy gì hết. Sư nghĩ có lẽ hương hết mùi rồi nhưng khi thắp hương lên Sư cũng chẳng thấy mùi nữa. Lúc đó Sư nghĩ mình đã bị mất khứu giác. Rồi Sư thử ngửi mùi nước hoa và chỉ ngửi thấy sơ sơ mà thôi. Sư biết mình đã thật sự mất khứu giác và buồn về việc này. Do đó, khổ thọ sanh khởi khi tâm suy nghĩ của Sư lấy sự nhạy cảm của mũi làm đối tượng và chịu điều kiện bởi ý xúc.

Rồi sau ba ngày, khứu giác của Sư hồi phục và

Sư cảm thấy vui sướng. Đó là lạc thọ. Và bây giờ Sư không có lạc thọ cũng không có khổ thọ về khứ giác nữa hay đúng hơn Sư đang có thọ trung tính. Do đó, ý thọ này sanh khởi khi tâm Sư lấy sự nhạy cảm của mũi làm đối tượng. Và tùy thuộc vào phần nhạy cảm của mũi mà ý thọ của Sư có thể là lạc thọ, khổ thọ hay thọ trung tính.

Tóm lại, ý thọ sanh khởi chịu điều kiện bởi ý xúc. Chúng ta nên nhớ ba yếu tố làm điều kiện cho ý xúc gồm hữu phần giữ vai trò nguồn cội của tâm năng động (ý căn), đối tượng của tâm (pháp căn), và tâm năng động (thức). Lấy pháp căn làm đối tượng, các tâm năng động sanh khởi từ hữu phần. Cùng sanh khởi với tâm năng động này là ý xúc và ý thọ. Ý xúc tức là trạng thái tâm sanh khởi do sự gặp gỡ giữa đối tượng của tâm và tâm năng động chịu điều kiện của hữu phần. Ý thọ có mặt nhờ có ý xúc mạnh mẽ. Mặc dù cả hai ý xúc và ý thọ đồng sanh khởi nhưng xúc là yếu tố điều kiện và thọ là yếu tố chịu điều kiện. Đó là tương quan “*Do Xúc làm điều kiện, Thọ sanh khởi.*”

Bây giờ quý vị đã biết có ba loại cảm thọ liên hệ với mỗi căn. Đó là lạc thọ, khổ thọ và thọ trung tính. Có sáu căn nên có tất cả 18 loại cảm thọ.

Theo luận thư Thanh Tịnh Đạo, có hai tương quan giữa xúc và thọ. Tương quan thứ nhất là xúc và thọ cùng sanh khởi và hỗ trợ lẫn nhau. Đây là liên hệ hỗ tương. Sự liên hệ này xảy ra khi chúng cùng sanh

khởi với một tâm năng động. Tương quan thứ hai là hỗ trợ mạnh mẽ. Theo đó, xúc sanh khởi trong một chấp tâm làm điều kiện cho thọ sanh khởi trong chấp tâm kế tiếp. Ví dụ, cùng sanh khởi với nhãn thức, có nhãn thọ và nhãn xúc. Sự liên hệ giữa xúc và thọ ở đây là hỗ trợ vì chúng đồng sanh khởi. Nhưng liên hệ giữa nhãn xúc của nhãn thức và thọ của tiếp nhận tâm kế tiếp nhãn thức trong lộ trình tâm là hỗ trợ mạnh mẽ. Xúc và thọ trong trường hợp này không sanh khởi đồng thời vì chúng thuộc vào hai thời điểm khác nhau. Xúc thuộc nhãn thức ở thời điểm trước làm điều kiện cho thọ của tiếp nhận tâm thuộc thời điểm sau sanh khởi. Tóm lại, có hai sự tương quan giữa xúc và thọ tùy theo chúng cùng sanh khởi hay sanh khởi vào hai thời điểm kế nhau. Thật ra quý vị phải hiểu 24 cách liên hệ trong Duyên Hệ Duyên (*Paṭṭhana*) mới hiểu rõ ràng về tương quan này.

Sự muốn nhấn mạnh lại ở đây là khi chúng ta gọi cái này chịu điều kiện bởi cái kia thì không nhất thiết cái này phải do cái kia sanh khởi hay chúng phải thuộc vào hai thời điểm khác nhau. Yếu tố điều kiện và yếu tố chịu điều kiện có thể sanh khởi đồng thời và liên hệ hỗ trợ hay thuộc vào hai thời điểm khác nhau và liên hệ theo sự hỗ trợ mạnh mẽ hoặc tương quan nhân quả. Và liên hệ giữa các nhân duyên trong các tương quan hay giữa các tương quan với nhau phải được hiểu đúng theo các điều kiện tương quan hay Duyên Hệ Duyên dạy trong sách

cuối cùng của Vi Diệu Pháp thì mới chính xác. Chỉ khi nào hiểu đúng đắn theo các điều kiện duyên hệ này chúng ta mới hiểu Pháp Duyên Sinh hay Mười Hai Nhân Duyên một cách trọn vẹn. Nếu không chỉ là sự hiểu biết không đầy đủ.

Chúng ta đã đi qua các nhân duyên Vô Minh, Hành, Thức, Danh Sắc, Lục Nhập, Xúc và Thọ. Vô Minh thuộc Vòng Ô Nhiễm, Hành thuộc Vòng Nghiệp và Thức, Danh Sắc, Lục Nhập, Xúc và Thọ thuộc Vòng Quả. Vòng Ô Nhiễm điều kiện Vòng Nghiệp và Vòng Nghiệp sanh ra Vòng Quả. Tùy thuộc vào năm yếu tố kết quả Thức, Danh Sắc, Lục Nhập, Xúc và Thọ, ô nhiễm hay phiền não lại sanh khởi. Như vậy, Vòng Quả trở lại làm điều kiện cho Vòng Ô Nhiễm xảy ra. Cứ thế mà diễn tiến hoài nên gọi là luân hồi (*samsāra*).

Do đó có ba vòng với ý nghĩa là đi lòng vòng và cứ tiếp tục diễn ra. Một khi có Thức thì Danh Sắc, Lục Nhập, Xúc, Thọ sanh khởi. Ngay cả Đức Phật cũng không chận được diễn trình này. Tuy nhiên, theo Đức Phật, có một kẽ hở trong Pháp Duyên Sinh mà ở đó chúng ta có thể làm đứt đoạn Mười Hai Nhân Duyên hay Pháp Duyên Sinh để thoát khỏi luân hồi. Đó là tương quan kế tiếp.

Tương Quan Thứ Bảy

Do Thọ Làm Điều Kiện, Ái Sanh Khởi

(*Vedanā-paccayā tanhā = Thọ Duyên Ái*)

Tương quan này là: “Do Thọ làm điều kiện, Ái sanh khởi.” Ý nghĩa cơ bản của Ái (*tanhā*) là khát hay khao khát. Chẳng hạn khi quý vị khát nước, sự khao khát muốn uống nước là Ái. Trạng thái tâm hay tâm sở Ái này giống như khát nước, không bao giờ được thỏa mãn trọn vẹn. Khi khát nước, quý vị uống và rồi lại khát và muốn uống nữa. Cứ như vậy tiếp tục hoài không dứt.

Ái như vậy là khao khát hay ưa thích đối tượng. Trong 52 tâm sở, Ái chính là tâm sở Tham (*lobba*). Tham và Ái đều là mong muốn có được đối tượng ưa thích nhưng trong tương quan này Ái được dùng thay vì Tham. Do đó, cùng một tâm sở nhưng được gọi với nhiều tên khác nhau. Đôi khi là Tham (*lobha*), đôi khi là Ái (*tanhā*), đôi khi là Dục (*kāma*), đôi khi là ô nhiễm (*rāga*) và còn nhiều tên khác nữa. *Rāga* có nghĩa là vết dơ hay thuốc nhuộm. Như khi muốn nhuộm vải, quý vị bỏ vải vào thuốc nhuộm và như vậy vải được nhuộm màu. Khi bị ô nhiễm nhuộm, tâm bị dơ và rất khó mà làm sạch được. Đối lại với *rāga* là *virāga*. *Virāga* được dịch là phai mờ

đi nhưng thật sự là bay mất thuốc nhuộm chứ không phải màu nhuộm phai mờ từ từ. Khi đạt tầng thánh thứ tư, *rāga* mới được đoạn diệt hoàn toàn. Do đó, nghĩa đen của *raga* là vết nhơ hay thuốc nhuộm và nghĩa bóng là ô nhiễm. Bốn danh từ Tham (*lobha*), Ái (*tanhā*), dục (*kāma*), và ô nhiễm (*rāga*) thường hay được dùng trong Kinh và Vi Diệu Pháp để chỉ cùng một tâm sở.

Tương ứng với sáu loại đối tượng có sáu loại ái: sắc ái (*rūpa tanhā*), thanh ái (*sadda tanha*), hương ái (*ganda tanha*), vị ái (*rasa tanha*), xúc ái (*phothhabba tanha*) và pháp ái (*dhamma tanha*). Sắc Ái là sự khao khát hay ưa thích những đối tượng thấy được. Thanh Ái là sự khao khát hay ưa thích những đối tượng nghe được. Hương Ái là sự khao khát hay ưa thích những đối tượng ngửi được. Vị Ái là sự khao khát hay ưa thích những đối tượng nếm được. Xúc Ái là sự khao khát hay ưa thích những đối tượng đụng chạm được. Pháp Ái là sự khao khát hay ưa thích những đối tượng của tâm hay pháp trần.

Chẳng hạn khi thấy một cái gì đẹp, quý vị có nhãn thức, nhãn xúc, và lạc thọ (nhãn thọ). Ái sanh khởi từ lạc thọ trong trường hợp này là sắc ái. Vào lúc nhãn thức sanh khởi chưa có sắc ái. Chỉ ở giai đoạn tốc hành tâm sắc ái mới sanh khởi. Vì sắc ái sanh khởi sau lạc thọ và chịu điều kiện của lạc thọ nên lạc thọ liên hệ với sắc ái theo tương quan hỗ trợ mạnh mẽ. Tương tự như vậy lạc thọ là điều kiện hỗ trợ mạnh mẽ cho thanh ái, hương ái, vị ái, xúc ái hay

pháp ái sanh khởi.

Quý vị còn nhớ đối tượng của tâm hay pháp trần (*dhammārammana*) là gì không? Đó là phần nhạy cảm của mắt, tai, mũi, lưỡi, thân, tứ đại, nam tính, nữ tính, mạng căn, sự nhẹ nhàng của thân, sự nhu nhuyễn của thân, sự thích ứng của thân... Đây là những sắc pháp vi tế. Chúng được kể vào đối tượng của tâm. Đối tượng của tâm ngoài các sắc pháp vi tế còn bao gồm tất cả các loại thức hay tâm vương, các trạng thái của tâm hay tâm sở, Niết Bàn và ý niệm. Như vậy có rất nhiều đối tượng của tâm.

Như vậy, khi quý vị thích mắt của mình thì loại ái nào sanh khởi? Đó là pháp ái vì mắt hay đúng hơn là phần nhạy cảm của mắt hay nhãn căn thuộc về đối tượng của tâm hay pháp trần như vừa được kể ở trên. Tương tự như vậy, khi thích tai, mũi, hay những phần nhạy cảm nơi những giác quan của mình... thì pháp ái cũng sanh khởi. Khi thích thức (tâm), thích chánh niệm (tâm sở) của mình thì pháp ái cũng sanh khởi vì chúng cũng thuộc về đối tượng của tâm hay pháp trần.

Tóm lại, có sáu loại ái là sắc ái, thanh ái, hương ái, vị ái, xúc ái và pháp ái tùy theo sáu loại đối tượng.

Mỗi một trong sáu loại Ái ở trên được phân thành ba tùy theo cách thức sanh khởi. Chúng gồm Dục Ái (*kāma taṇhā*), Hữu Ái (*bhava taṇhā*) và Vô Hữu Ái (*vibhava taṇhā*). Sư sẽ theo lối giải thích truyền thống của các bậc thầy thông suốt giáo pháp xa xưa

gần và hiểu Đức Phật hơn chúng ta để giảng cho quý vị nghe về ba loại ái này. Sự giải thích này đã được thử thách qua thời gian nên khỏi phải sợ sai lầm. Sở dĩ Sư nói như vậy vì ngày nay có rất nhiều người đã tự giải thích theo ý của mình. Có thể họ thấy một vài khía cạnh nhưng không thông suốt nên dễ bị sai lạc. Nếu quý vị có ý định giải thích theo cách của họ, quý vị nên cẩn thận.

Nếu Ái sanh khởi vì khao khát các đối tượng ưa thích thì đó là Dục Ái. Đối tượng ưa thích là những đối tượng đẹp được ưa thích. Dục Ái như vậy giống như tham bởi vì tham là ham muốn đối tượng ưa thích. Do đó, tất cả các đối tượng ưa thích trên thế giới đều có thể là đối tượng được ham muốn. Đây là các đối tượng của tâm tham và khao khát các đối tượng này là Dục Ái.

Nếu Ái sanh khởi với thường kiến tức là quan kiến cho rằng đối tượng ưa thích thường hằng hay còn mãi thì là Hữu Ái. Như vậy ưa thích hay khao khát các đối tượng thuộc về sắc pháp sẽ có sắc ái, thanh ái, hương ái, vị ái, xúc ái. Nếu các ái này sanh khởi với tà kiến về sự thường hằng của đối tượng thì được gọi là Hữu Ái.

Có thể hiểu Hữu Ái (*bhava tanhā*) là ái (*tanhā*) về hữu (*bhava*) không? Không thể hiểu hữu ái là ham muốn được tái sinh vì như vậy hữu ái cũng giống như dục ái mà thôi. Chẳng hạn chúng ta muốn tái sinh về cảnh giới tốt đẹp và nếu cho sự ham muốn

được tái sinh này là hữu ái thì hữu ái như vậy chẳng khác gì với dục ái cả vì hữu ở đây cũng là đối tượng của sự ham muốn.

Hữu (*bhava*) trong hữu ái không có nghĩa là hiện hữu hay cảnh giới mặc dù ý nghĩa căn bản của hữu (*bhava*) là hiện hữu. Ý nghĩa của Hữu ở đây hàm chỉ sự hiện hữu là thường hằng tức là sự trường cửu của sự vật, linh hồn... Cho nên Hữu Ái là Ái sanh khởi cùng với tà kiến về sự thường hằng của đối tượng.

Danh từ Pali của Vô Hữu Ái là *vibhava*. ‘Vi’ có nghĩa phủ định là ‘vô’ nên *vibhava* là Vô Hữu Ái. Vô hữu có nghĩa là sự vắng mặt hay hủy diệt của hữu. Do đó, vô hữu ái được giải thích là sự ưa thích đối tượng tương ứng với tà kiến hư vô cho rằng đối tượng một khi đoạn diệt sẽ không tái sinh. Vì thế khi sắc ái sanh khởi với quan kiến cho rằng chúng sanh sẽ bị hủy diệt ngay lúc chết được gọi là vô hữu ái. Tóm lại, vô hữu ái là ái tương ứng với tà kiến hư vô chủ nghĩa hay đoạn kiến.

Dục ái và hữu ái đều là khao khát đối tượng ưa thích nhưng đối với hữu ái thì khao khát sanh khởi cùng với thường kiến. Tương tự, vô hữu ái cũng là khao khát đối tượng ưa thích nhưng sanh khởi với đoạn kiến. Đây là giải thích đúng đắn về Dục Ái, Hữu Ái và Vô Hữu Ái.

Trong sách dịch luận thư Thanh Tịnh Đạo của Ñānamoli mà Sư đang có đây, tác giả dịch hữu ái và vô hữu ái là khao khát trở thành và khao khát không

trở thành. Cách dịch này theo Sur không chính xác. Một số còn dịch vô hữu ái là khát khao được tự hủy diệt. Cách đây vài năm, Sur có cho một người một cuốn sách về Phật Giáo. Tuần sau đó vị này đến gặp Sur và nói là Phật Giáo cho phép tự tử. Sur ngạc nhiên và thắc mắc là do đâu mà vị này nghĩ như vậy. Sur hỏi và được vị này cho xem bản dịch Kinh Chuyển Pháp Luân trong đó có đề cập ba loại Ái và chỉ chỗ nói vô hữu ái là mong muốn tự hủy diệt. Do đó, khao khát tự hủy diệt có thể mang ý nghĩa là muốn tự tử. Quý vị thấy sở dĩ hiểu lầm là do cách dịch thuật không chính xác như vậy. Vì thế có được một vị thầy sửa sai những quan kiến sai lầm do sự hiểu biết không chính xác về những lời Phật dạy rất là quan trọng.

Như vậy sáu loại ái căn bản với mỗi loại được chia thành ba nên có tất cả 18 loại ái. Ái sanh khởi trong tâm của mình gọi là nội ái và sanh khởi trong tâm người khác gọi là ngoại ái. Do đó, 18 loại ái tăng lên gấp đôi thành 36. Mỗi một loại ái có thể thuộc về quá khứ, hiện tại, hay vị lai nên tổng số lên đến 108 loại ái. Trong Kinh cũng như Chú Giải có đề cập đến 108 loại ái nhưng không giải thích vì sao. Cho nên, Sur giải thích để quý vị biết.

Bây giờ Sur muốn nói về tương quan giữa Thọ và Ái. Trước hết, Chú Giải nói liên hệ giữa thọ và ái là tương quan hỗ trợ mạnh mẽ. Ngoài ra, còn nói chỉ có lạc thọ dị thực mới được xem là thọ trong tương quan này bởi vì ái thường chỉ sanh khởi khi có lạc thọ mà thôi. Hiểu theo Chú Giải như vậy có thỏa

đáng không?

Công thức của tương quan này là “*Do Thọ làm điều kiện, Ái sanh khởi*” chứ không nói là do lạc thọ dị thực làm điều kiện, Ái sanh khởi. Tuy nhiên, Chú Giải giải thích theo cách mà chúng ta có thể chấp nhận được.

Trường hợp lạc thọ làm điều kiện cho ái sanh khởi rất dễ hiểu. Nhưng như thế nào, khổ thọ làm điều kiện cho ái sanh khởi? Khi đau khổ, chúng ta muốn đau khổ biến mất hoặc muốn được hết đau khổ hay thoải mái. Hết đau khổ hay thoải mái là một loại hạnh phúc. Khi đói, muốn cơn đói mất đi và khi nghèo muốn được giàu... Như vậy, bất cứ lúc nào bị đau khổ vì một điều gì, chúng ta muốn điều trái ngược nghĩa là muốn sung sướng. Và muốn hay khao khát hạnh phúc như vậy là ái. Do đó, khao khát hạnh phúc thật sự trong trường hợp này chịu điều kiện bởi đau khổ. Cho nên, khổ thọ có thể là điều kiện cho ái sanh khởi. Không phải ái đối với những điều kiện không thoải mái đang trải nghiệm mà là khao khát những gì ngược lại với đau khổ.

Trong buổi ngồi thiền vừa qua, không khí trong thiền đường trở nên nóng hơn. Khi quý vị kinh nghiệm như vậy, chuyện gì xảy ra nơi tâm quý vị? Quý vị có ghi nhận ‘nóng, nóng, nóng’ hay chỉ mong cho máy sưởi tắt đi hay đồng hồ điểm hết giờ. Nếu quý vị mong ước như vậy tức là quý vị có ái. Thú thật thoát tiên Sư cũng có ái này nhưng sau đó nhớ lại liền

ghi nhận ‘nóng, nóng, nóng’ và nhờ vậy Sư có thể chịu đựng được. Khao khát được mát hay ra khỏi cơn nóng ở đây là Ái chịu điều kiện bởi khổ thọ.

Còn đối với thọ trung tính hay xả thọ thì sao? Vì loại thọ này gần với lạc thọ nên khi có loại thọ này chúng ta muốn thêm. Do đó, thọ trung tính cũng là điều kiện cho ái.

Như vậy tất cả ba loại thọ đều làm điều kiện cho ái. Và Chú Giải tiếp: “Mặc dầu thọ là điều kiện nhưng nếu không có khuynh hướng ô nhiễm nội tại, ái sẽ không sanh khởi. Do đó, bậc Thánh hoàn toàn giác ngộ là bậc thật sự giải thoát vì không còn ái nữa.” Điều này có nghĩa là khi không còn khuynh hướng ô nhiễm ngũ ngầm trong tâm, ái sẽ không sanh khởi mặc dù có cảm thọ. Do đó, khi quý vị thành bậc A La Hán hoàn toàn giác ngộ, ái sẽ không còn sanh khởi nữa nên được giải thoát. Nói cách khác, ái chỉ sanh khởi ở những ai vẫn còn khuynh hướng ô nhiễm ngũ ngầm trong tâm mà thôi. Lời dạy này thật tốt lành vì vạch ra lối thoát khỏi vòng sanh tử cho chúng ta.

Nhưng làm thế nào để bẻ gãy bánh xe luân hồi? Tương quan này tối ư quan trọng trong Mười Hai Nhân Duyên hay Pháp Duyên Sinh. Như Sư đã giảng là các Vòng Ô Nhiễm, Vòng Nghiệp và Vòng Quả liên tục sanh khởi nên rất là nãn lòng khi nhìn vào những vòng này. Dường như không có lối thoát nào hết giống như trường hợp bò bị niền gỗ ở cổ đi

vòng quanh cối xay để kéo cần ép dầu từ đậu phụng hay mè ở các xứ Á Châu. Tại một vài nơi muốn đưa nước lên cao, người ta cũng cột cần gỗ vào cổ bò để bò đi vòng tròn làm chạy bánh xe đẩy nước lên cao. Khi bị cột cần gỗ đi lòng vòng không ngừng bò sẽ không có lối thoát. Tương tự như vậy, quý vị nhìn ba vòng và thấy dường như không có lối ra. Thật là nãn phải không? Nhưng những lời dạy của Đức Phật cho quý vị một nguồn an ủi vô biên, một sự khích lệ vô cùng lớn lao. Đó là nếu làm được điều gì để ái không sanh khởi mặc dù có thọ, chúng ta sẽ bẻ gãy được vòng luân hồi ngay tại tương quan này. Và khi bị bẻ gãy, tất cả đều bị phá vỡ và chúng ta sẽ được giải thoát một cách rất ráo.

Và như thế nào chúng ta có thể làm được điều đó? Làm thế nào để phá vỡ tương quan này? Đó chính bằng hành thiền Minh Sát Niệm Xứ. Khi thực tập Thiền Minh Sát, quý vị ghi nhận những gì đang xảy ra ngay trong giây phút hiện tại. Chẳng hạn ghi nhận ‘đau, đau, đau’ khi bị đau giúp quý vị thấy cơn đau không kéo dài mãi mãi nhưng sẽ chấm dứt. Do đó, quý vị không mong lạc thọ nhưng chỉ tập trung và ghi nhận khổ thọ cho nên Ái sẽ không sanh khởi từ cảm thọ này. Khi cảm thấy thoải mái tức có lạc thọ, nếu nhớ ghi nhận quý vị sẽ thấy lạc thọ sanh khởi rồi hoại diệt nên không bị dính mắc vào lạc thọ. Vì thế, dù có khổ thọ hay lạc thọ nhưng nhờ chánh niệm ghi nhận, quý vị sẽ không bị dính mắc vào thọ cho nên Ái không sanh khởi. Điều này có nghĩa là quý vị đã

phá vỡ tương quan này hay bẻ gãy được bánh xe luân hồi. Đây là tương quan duy nhất trong 11 tương quan mà chúng ta có thể làm được như vậy. Tại các tương quan khác, không ai có thể làm gì được hết kể cả Đức Phật. Chúng ta có thể gọi đây là điểm yếu của bánh xe luân hồi và nếu đánh mạnh vào điểm này chúng ta có thể bẻ gãy được bánh xe.

Chúng ta có thật sự vĩnh viễn bẻ gãy được tương quan này khi thực hành Thiền Minh Sát hay không? Sự bẻ gãy này chỉ xảy ra ngay trong phút giây hiện tại đối với đối tượng mà chúng ta đang chú niệm mà thôi. Khi chánh niệm ghi nhận và kinh nghiệm được đặc tánh vô thường, khổ và vô ngã của đối tượng, chúng ta sẽ không có tham ái sanh khởi từ cảm thọ đối với đối tượng. Nếu chúng ta không chú niệm vào đối tượng, tham ái sẽ xảy ra ngay sau cảm thọ. Do đó, sự cắt đứt tương quan này qua thực tập Thiền Minh Sát có phần yếu ớt và tạm thời so với sự phá vỡ rốt ráo khi đạt được Đạo Tâm và Quả Tâm lúc giác ngộ.

Tuy nhiên, vì vòng luân hồi quá lớn và quá mạnh hầu như khó có thể làm gì được nên “việc bẻ gãy một mắt xích của bánh xe” dù tạm thời cũng đã là một công việc to lớn lắm rồi. Điều này có nghĩa là ít ra chúng ta cũng không dính mắc vào những gì mà chúng ta đang chánh niệm theo dõi. Và nếu tiếp tục thực tập, một lúc nào đó, quý vị sẽ bẻ gãy vòng này một cách vĩnh viễn. Khi đạt đến giai đoạn đó, trong tâm quý vị không còn những khuynh hướng ô nhiễm

ngủ ngầm kể cả tham ái. Và sau tương quan này sẽ không còn tương quan nào nữa hết. Ngược lại, nếu cứ tiếp tục để tham ái sanh khởi thì vòng luân hồi sẽ tiếp tục và chúng ta sẽ không có cách nào phá vỡ hay thoát ra được cả.

Khi phá vỡ được tương quan này, tất cả diễn trình của tái sanh sẽ chấm dứt hay toàn khối khổ đau kết thúc. Cái gọi là hiện hữu không gì khác hơn là diễn trình thân tâm hay danh sắc luôn luôn bị áp đảo không ngừng bởi sanh diệt nên chỉ thuần là một khối khổ đau. Và đây chính là bản chất vô thường, khổ và vô ngã của tất cả các pháp hữu vi hay hiện tượng do điều kiện tạo thành. Đó chỉ thuần là một khối đau khổ vì không pha trộn với hạnh phúc và toàn khối đau khổ này mãi tiếp tục nếu chúng ta không ngăn chặn được sự tham ái sanh khởi.

Do đó, để chấm dứt vòng luân hồi hay toàn khối khổ đau, điều duy nhất cần làm và phải làm là không cho tham ái sanh khởi sau cảm thọ. Tại điểm này, dựa vào giáo pháp mà Đức Phật đã khám phá và dạy lại, chúng ta có cơ hội để thoát khỏi sự trói buộc vào vòng tái sanh. Điều còn lại là chúng ta phải nỗ lực không ngừng nghỉ để loại bỏ tham ái bằng cách kiên trì hành thiền Minh Sát Niệm Xứ.

Đây là khích lệ vô cùng lớn lao vì qua lời dạy của Đức Phật chúng ta biết bánh xe luân hồi có thể bị bẻ gãy tại điểm yếu của nó ngay ở tương quan này và nhất là học được cách thức để phá vỡ nó.

Tương Quan Thứ Tám

Do Ái Làm Điều Kiện, Thủ Sanh Khởi

(*Tanhā-paccayā upādāna = Ái Duyên Thủ*)

Đây là tương quan thứ tám trong Pháp Duyên Sinh hay Mười Hai Nhân Duyên có công thức là “Do Ái làm điều kiện, Thủ sanh khởi.”

Ái (*tanhā*) và Thủ (*upādāna*) thuộc vào hai thời điểm khác nhau. Ái là sự khao khát hay ưa thích nên là tham ái (*lobha*). Do đó khi có tham ái, sẽ có bám níu hay Thủ sanh khởi. Thật ra Ái cũng là bám níu nhưng chưa mạnh lắm. Còn Thủ là sự dính mắc mạnh mẽ. Như vậy cả hai Ái và Thủ đều là tham nhưng khác nhau ở cường độ. Khi tham chưa mạnh lắm gọi là Ái và khi trở nên mạnh mẽ được gọi là Thủ. Tuy nhiên, không phải chỉ có Ái mới trở thành Thủ nhưng tà kiến (*ditthi*) cũng đưa đến Thủ.

Thủ là từ dịch thuật ngữ *upādāna* trong tiếng Pali. Từ này kết hợp hai ngữ căn ‘*upa*’ và ‘*adana*’. Có lẽ quý vị đã nhận diện ra vĩ ngữ *ādana* từ chữ *adinnadāna* có nghĩa là lấy những gì không được cho. Tiếp đầu ngữ ‘*upa*’ có nghĩa là mạnh mẽ hay vững chắc. Do đó, khi hai ngữ căn này ghép lại với

nhau thành ‘*upadana*’ có nghĩa nắm giữ đối tượng một cách chặt chẽ. Và đó là ý nghĩa của Thủ.

Tham ái phát triển thành Thủ được gọi là Dục Thủ (*kāmuṣādāna*). Đây là sự bám níu vào các đối tượng của giác quan. Có những đối tượng của giác quan là đối tượng cho cả Ái và Thủ. Khi thấy một cái gì vừa lòng, quý vị ưa thích. Sự ưa thích ban đầu còn yếu là Ái. Sau đó quý vị bám níu chặt chẽ vào đối tượng không muốn từ bỏ nên gọi là Thủ. Thủ được ví dụ như là trường hợp rắn ngoãm nhái. Một khi rắn đã vồ được nhái rồi sẽ không bao giờ muốn nhả con nhái ra cả. Tương tự như vậy, khi dính mắc đạt đến mức Thủ thì không bao giờ muốn từ bỏ đối tượng.

Đối tượng được ưa thích của giác quan như quý vị đã biết gồm có năm loại. Đó là những vật đẹp, tiếng hay, mùi thơm, vị ngon và xúc chạm thích thú. Dính mắc và bám níu vào các đối tượng giác quan được ưa thích này gọi là Dục Thủ. Đối tượng được ưa thích có nghĩa là đối tượng được ưa thích một cách tự nhiên hay cũng có thể do chúng ta nghĩ là chúng được ưa thích. Một đôi khi đối tượng được người này ưa thích nhưng người khác lại không. Chẳng hạn vị cay của tiêu, ớt. Đối với một người thích các thứ này thì vị cay là ngon nhưng đối với người không thích thì sợ lắm. Cả hai trường hợp đối tượng được ưa thích một cách tự nhiên hay do chúng ta nghĩ chúng được ưa thích đều có thể là đối tượng của Dục Thủ.

Khi thấy một vật được ưa thích hay nghĩ là được ưa thích, sự ham muốn ban đầu của chúng ta còn nhẹ nhàng là Ái. Sau đó, chúng ta quá thích đến nỗi không thể từ bỏ được nên Ái phát triển thành Thủ.

Tương tự như vậy đối với tiếng được ưa thích. Lấy ví dụ quý vị nghe nhạc chẳng hạn. Lúc đầu thích nhưng chưa bị thu hút; tuy nhiên, về sau lại thích thú đến nỗi không muốn ngưng hay muốn nghe đi nghe lại. Ưa thích ban đầu là ái và dính mắc mạnh mẽ sau đó là thủ.

Đối với mùi được ưa thích như mùi thơm của bông, mùi nước hoa cũng vậy. Lúc đầu ngửi thoảng qua nên sự ưa thích chưa mạnh nên là ái. Tuy nhiên, về sau thích quá cứ muốn dùng đi dùng lại hoài nên ái biến thành thủ.

Về vị ngon cũng thế. Chẳng hạn đối với một thức ăn ngon, ban đầu chỉ ưa thích mà thôi nhưng rồi Ái dần dần trở nên mạnh mẽ và ghiền nên cứ thích ăn món này hoài. Đó là Thủ. Ở đây vị ngon có thể được hiểu một cách rộng rãi hơn. Đó là khi quý vị được đối xử tử tế bởi người khác nhất là người thân thương của mình, quý vị thỏa thích. Chẳng hạn được vợ nấu ăn, sửa soạn phòng ốc, giường chiếu, giặt áo quần, đàn ông rất thích. Trong trường hợp này cũng có ái và thủ.

Trường hợp xúc chạm cũng tương tự. Đối với xúc chạm được ưa thích, sự thích thú lúc đầu là ái nhưng về sau trở nên dính mắc được gọi là Thủ.

Luận thư Thanh Tịnh Đạo có đề cập đến sự giải thích của một số pháp sư về khác biệt giữa Ái và Thủ dựa trên sách trình bày quan điểm của các vị này. Họ nói tham ít là ái và tham nhiều là thủ hoặc tham muốn khi chưa được đối tượng là Ái nhưng khi nắm được đối tượng rồi là Thủ. Ví dụ như trường hợp tên trộm đưa tay ra lấy trộm đồ là Ái và một khi đã lấy được đồ rồi là Thủ vì không chịu từ bỏ đồ lấy được. Cũng có quan điểm cho rằng ái là ngược với chưa muốn nhiều hay ít nhu cầu và Thủ là đối lại với không hài lòng với những gì mình có.

Ngoài ra, có quan điểm cho ái là nguyên nhân của khổ đau do tìm kiếm đối tượng trong khi Thủ là nguyên nhân của khổ đau do bảo vệ đối tượng. Điều này có nghĩa là khi ưa thích một cái gì đó, quý vị cố gắng tìm kiếm cái đó cho nên khổ sở. Sự đau khổ có nguyên nhân là Ái. Sau khi có được rồi, quý vị khổ sở gìn giữ, bảo vệ để khỏi bị hư hỏng hay bị đánh cắp. Nguyên nhân của đau khổ do bảo vệ đối tượng là Thủ.

Tác giả luận thư Thanh Tịnh Đạo đề cập đến những giải thích về khác biệt giữa Ái và Thủ của các luận sư nhưng ngài đã không nói là ngài có chấp nhận các giải thích này hay không. Bởi vì ngài không bác khước các quan điểm này nên chúng ta có thể chấp nhận chúng. Đó là Dục Thủ hay bám níu vào các đối tượng ưa thích của giác quan.

Sự bám níu do tà kiến là *Kiến Thủ* (*ditthupādāna*).

Quý vị biết kiến (*ditthi*) là gì rồi. Thật ra *ditthi* là quan kiến nhưng ở đây có nghĩa là tà kiến (*miccha ditthi*). Tà kiến là quan điểm sai lầm về nghiệp (*kamma*) và kết quả của nghiệp (*vipāka*). Thật vậy, quan điểm không tin vào nghiệp và quả của nghiệp hay định luật nghiệp báo là tà kiến. Một khi tà kiến đã ngự trị trong tâm thức rồi thì một người sẽ không bao giờ muốn từ bỏ nó. Sự dính mắc quá mạnh vào tà kiến này được gọi là Kiến Thủ.

Nếu nghĩ bỏ thí hay cúng dường không đem lại phước báu hay lợi ích tức là quý vị có tà kiến. Nếu cho rằng các hành động thiện hay bất thiện sẽ không có hậu quả là quý vị có tà kiến. Nếu nghĩ săn sóc hay kính trọng cha mẹ không đem lại kết quả tốt lành là quý vị có tà kiến. Nếu nghĩ không có cõi khác hay kiếp tới là quý vị có tà kiến. Nếu không tin có các Đức Phật đã giác ngộ là quý vị có tà kiến. Trong kinh có đề cập 10 loại tà kiến bởi vì có 10 quan kiến sai lầm hay 10 đối tượng cho các quan kiến sai lầm này. Tóm lại, không tin tưởng vào định luật nghiệp báo là tà kiến.

Loại Thủ kế tiếp rất quan trọng. Đó là *Tập Hành Thủ* (*sīlabbatupādāna*)¹. Có nhiều hiểu lầm về loại thủ này bởi vì rất khó dịch thuật ngữ Pali một cách chính xác. Những cách phiên dịch lỏng lẻo luôn luôn đưa đến ngộ nhận. Thuật ngữ *sīlabbata* gồm có hai phần: *sīla* và *vata*. Khi hai phạm ngữ *sīla* và

¹ Thường được dịch là *Giới Cẩm Thủ*

vata được ghép lại với nhau, văn phạm Pali bắt buộc đổi chữ ‘v’ sang ‘b’ và tăng lên gấp đôi. Do đó, mà có danh từ *sīlabbata*.

Từ ‘*sīla*’ có nhiều nghĩa khác nhau. Nghĩa đầu tiên là thói quen (tập quán) tức là hành động mà một người thường hay làm. Và nghĩa khác mà quý vị biết đó là giới mà quý vị thường hay thọ giới. Và từ ‘*vata*’ có nghĩa là áp dụng, thực tập, hành động. Chẳng hạn giới là *sīla* và nỗ lực giữ giới tròn đầy là *vata*. Do đó, có sự khác biệt về ý nghĩa của hai danh từ *sīla* và *vata* nhưng trong sự thực hành, cả hai được hiểu chung với nhau.

Vào thời Đức Phật, có những người nghĩ rằng nếu ứng xử như chó hay bò hoặc như súc vật sẽ không bị đau khổ. Súc vật không độc ác như loài người và do đó nếu sống và ứng xử như súc vật họ sẽ đoạn tận được phiền não. Đó là niềm tin của nhiều người trong thời Đức Phật. Tin theo những điều này là *sīla* và thật sự thực tập hay hành động như vậy là *vata*. Đây là tà kiến vì tin tưởng rằng *sīla* và *vata* là phương cách đủ để đạt được giác ngộ. Nếu tin tưởng như thế là quý vị bị Tập Hành Thủ.

Khi Đức Phật còn hiện tiền, một ngày nọ có hai người đàn ông đến gặp Ngài. Một người tên là Punna và người kia tên là Seniya. Punna thuộc trường phái hành động như bò và Seniya thuộc trường phái làm giống như chó. Họ đến chào hỏi và vấn đạo Đức Phật. Punna nói là Seniya là đệ tử thuộc phái hành

xử như chó nên ngủ, đi đứng, ăn uống và có những cử chỉ như chó và hỏi Đức Phật như vậy có kết quả nào không? Đức Phật trả lời là đừng hỏi ngài. Tuy nhiên, Punna tiếp tục hỏi lần thứ hai và bị Đức Phật từ chối. Đến lần thứ ba, Đức Phật nói với Punna là Ngài đã nói là đừng hỏi nhưng vì Punna nài nỉ nên Đức Phật mới trả lời. Ngài dạy nếu một người hành động như chó, ngủ như chó, đi đứng như chó, ăn uống như chó, tiểu tiện như chó và nếu người đó tập như vậy một cách toàn thiện thì sau khi chết sẽ tái sinh thành chó. Nếu tập chưa toàn thiện, tà kiến tin rằng làm như chó được hết phiền não và giải thoát sẽ khiến người đó sau khi chết phải đọa địa ngục hay tái sinh trong cảnh giới súc sanh. Khi nghe Đức Phật trả lời như vậy, Seniya khóc và hối tiếc vì đã bị thầy lường gạt một thời gian quá lâu.

Rồi Seniya hỏi Đức Phật một cách tương tự về Punna. Đức Phật từ chối hai lần đầu. Đến lần thứ ba Đức Phật trả lời tương tự như trước là nếu một người ứng xử như bò, ngủ như bò, đi đứng như bò, ăn uống như bò, tiểu tiện như bò và nếu người đó tập như vậy một cách toàn thiện thì sau khi chết sẽ tái sinh thành bò. Nếu tập chưa toàn thiện, tà kiến tin rằng làm như bò được hết phiền não và giải thoát sẽ khiến người đó sau khi chết phải đọa địa ngục hay tái sinh trong cảnh giới súc sanh.

Tin tưởng vào cách ứng xử như súc vật sẽ hết phiền não, đạt giác ngộ và hành động theo như vậy

là Tập Hành Thủ nghĩa là bám níu vào tập quán do tà kiến gây nên. Có thể quý vị nghĩ sự thực tập như vậy chỉ xảy ra trong quá khứ chứ ngày nay không còn. Sự thật là ngày nay vẫn có người theo những quan kiến lạ lùng như vậy. Dù họ không sống hoàn toàn như súc vật nhưng sống như người tiền sử hoang sơ. Do đó, bất cứ sự thực tập nào không phải là Niệm Xứ Minh Sát, nếu hành theo vì nghĩ cách này đủ để giác ngộ là quý vị có tà kiến. Như vậy, có thể có nhiều cách thực tập khác làm giống như ngựa, voi, chim, rắn... mà nếu làm theo sẽ là Tập Hành Thủ.

Phụ Chú Giải của luận thư Thanh Tịnh Đạo có nói là ngay cả giới luật như ngũ giới, tám giới, mười giới hay cả thiên vắng lặng (thiền chỉ) nếu được thực hành với sự tin tưởng rằng sẽ được giải thoát đều được liệt chung vào Tập Hành Thủ. Do đó, nếu quý vị nghĩ chỉ giữ giới không thôi cũng đủ giác ngộ là quý vị có tà kiến. Nếu tập thiền chỉ với tin tưởng rằng đắc các tầng thiền này cũng đủ để giác ngộ cũng là tà kiến. Như vậy, bất cứ cách thực hành nào không phải Niệm Xứ Minh Sát sẽ không đưa đến giác ngộ. Và nếu quý vị chỉ làm theo như vậy tức là quý vị có tà kiến. Theo lời dạy của Đức Phật, thực hành chánh niệm là con đường chắc chắn duy nhất để thanh lọc tâm và chứng ngộ Niết Bàn. Bất cứ pháp hành nào không phù hợp với sự vun bồi chánh niệm đều không phải là cách thực tập đúng đắn và nếu tin tưởng và hành theo tất bị mắc vào Tập Hành Thủ.

Đức Phật dạy chánh niệm là con đường duy nhất để thanh lọc tâm. Nếu xem xét phương cách mà chúng ta thực hành, quý vị sẽ thấy có thể chấp nhận lời dạy này của Đức Phật một cách không ngần ngại. Lý do là bao lâu có chánh niệm, những trạng thái tâm bất thiện không thể sanh khởi trong tâm của chúng ta. Ngược lại, giờ phút nào chúng ta mất hay không có chánh niệm, các phiền não như tham, sân, thèm muốn, ganh tỵ... sẽ sanh khởi. Khi chánh niệm phòng hộ nhãn căn, chúng ta tránh được các trạng thái tâm bất thiện sanh khởi qua căn môn này. Nếu chúng ta có chánh niệm ở nhĩ căn, chúng ta sẽ tránh được phiền não sanh khởi qua nhĩ căn... Do đó, chánh niệm ngăn ngừa các trạng thái tâm bất thiện sanh khởi trong tâm. Như vậy, chỉ có chánh niệm thanh lọc tâm mà thôi. Khi tâm hoàn toàn trong sạch, chúng ta có thể chứng ngộ Niết Bàn. Cho nên chánh niệm là con đường độc nhất để thanh lọc tâm chúng sanh và chứng ngộ Niết Bàn. Nếu tin các phương pháp khác cũng dẫn đến Niết Bàn thì đó là tà kiến.

Còn đối với Thiền Chỉ hay Thiền Vắng Lặng (*samatha*) thì sao? Có hai phương pháp hành thiền, Thiền Vắng Lặng hay Thiền Chỉ và Thiền Minh Sát Niệm Xứ hay còn gọi là Thiền Quán. Thiền Vắng Lặng được Đức Phật dạy nhưng không phải là pháp hành tự nó có thể đưa đến giải thoát. Tuy nhiên, nó có thể làm căn bản cho Thiền Minh Sát. Chỉ với mục đích như vậy mà Đức Phật dạy pháp hành này.

Do đó, Thiền Vắng Lặng mà không có Thiền Minh Sát sẽ không đưa tới giác ngộ. Nếu quý vị tin Thiền Vắng Lặng tự nó có thể đưa đến giải thoát, chứng ngộ Niết Bàn thì đó là tà kiến.

Trong pháp hành Thiền Vắng Lặng có phương cách chọn những phẩm tính của Đức Phật (*Buddhānusatti*) làm đề mục suy niệm. Đây là phương cách thực hành rất tốt có thể giúp an định tâm. Thêm vào đó, chúng ta là Phật tử nên khi nghĩ đến các phẩm tính của Đức Phật, hoan hỷ phát sanh khiến tâm lúc đó không bị ô nhiễm. Hành Thiền Chỉ hay Thiền Vắng Lặng bằng cách suy niệm về các phẩm tính của Đức Phật như vậy rất tốt nhưng Sư khuyên quý vị đừng thỏa mãn chỉ với cách hành này vì phương cách thực hành này không đưa đến giải thoát. Nếu tin ngược lại thì đó là tà kiến. Quý vị phải hành Thiền Minh Sát mới đạt được giác ngộ.

Nếu nghĩ cầu nguyện có thể đưa đến giác ngộ thì quý vị sẽ bị sai lầm. Sư rất muốn nói là cầu nguyện sẽ giúp quý vị chứng ngộ Niết Bàn và giải thoát. Tuy nhiên, kinh điển mà Sư học không cho phép làm như vậy. Trong một bài Kinh, Đức Phật dạy: “Có năm điều rất quý được mọi người trên đời ưa thích. Năm điều đó là gì? Đó là trường thọ, sắc đẹp, hạnh phúc, tiếng tăm và tái sanh về cảnh trời. Đối với năm điều này, Như Lai chưa bao giờ dạy là chúng có thể đạt được bằng cầu nguyện. Nếu có thể đạt được bằng nguyện cầu thì ai là người không có

được những thứ này trên thế gian?”

Theo điều dạy này thì nếu cầu nguyện có thể đem lại điều mong muốn thì ai cũng có thể có tất cả mọi thứ mình ưa thích vì chỉ cần cầu nguyện suông mà thôi. Rồi Đức Phật dạy tiếp: “Đôi với thánh đệ tử muốn được trường thọ, thật không thích hợp để cầu nguyện hay giết hại để được điều này. Trái lại, vị đó nên theo lối sống dẫn đến trường thọ.” Như vậy, ngay cả với năm điều tuy hiếm có nhưng vẫn còn phạm tục này, sự cầu nguyện suông cũng không thể nào đạt được đừng nói chi đến những điều siêu thế như giải thoát và chứng ngộ Niết Bàn.

Chính vì vậy Đức Phật dạy là nếu muốn có đời sống trường thọ, quý vị nên theo lối sống dẫn đến điều này có nghĩa là hãy tạo thiện nghiệp vì thiện nghiệp dẫn đến sự trường thọ. Do đó, quý vị phải làm điều thiện để được kết quả tốt đẹp bởi vì không thể đạt được mong muốn chỉ bằng cầu nguyện suông mà thôi. Đó lời dạy của Đức Phật được ghi lại trong một bài Kinh.

Trong một bài kinh khác, Đức Phật nói là nếu một vị tăng mong muốn tâm không phiền não nhưng lại không hành thiện, không chịu cố gắng phát triển tâm thì tâm vị đó sẽ không được giải thoát. Điều này có nghĩa là một vị tăng chỉ mong cầu nhưng không chịu đào luyện tâm ý thì sẽ không thành đạt điều mình mong ước vì tâm chưa phát triển. Chưa phát triển cái gì? Chưa thiết lập tâm trên Tứ Niệm Xứ.

Do đó, ở đây Đức Phật dạy rằng muốn chứng ngộ Niết Bàn nhưng chỉ cầu nguyện suông mà không chịu thực hành chánh niệm thì sẽ không có được điều mình mong cầu. Đức Phật dạy tiếp là dù không cầu nguyện nhưng lại thực hành chánh niệm, vị đó sẽ chứng ngộ được Niết Bàn.

Vì thế, cầu nguyện không có tác dụng nào cả trên sự tu tập. Dù cầu nguyện hay không, thực tập đúng đắn sẽ đưa đến kết quả. Và nếu không thực tập sẽ không có kết quả dù có cầu nguyện bao nhiêu đi nữa. Cầu nguyện là mong cầu một điều gì với hy vọng đạt được điều mình mong muốn. Tuy nhiên, Niết Bàn không thể đạt được bằng cầu nguyện. Chúng ta phải phát triển tâm theo pháp hành Minh Sát Niệm Xứ để thành đạt mục đích. Đây là điều quan trọng cần ghi nhớ.

Phật Giáo Đại Thừa có dạy là nếu quý vị cầu nguyện được sanh lên cõi tịnh độ thì ngay lúc chết Đức Phật A Di Đà và đệ tử của ngài sẽ đến tiếp độ quý vị lên cõi Tây Phương Cực Lạc tức là quý vị được tái sanh lên đó. Và cõi tịnh độ như được diễn tả cũng gần giống cõi trời Đại Thiện Kiến Vương trong kinh điển Phật Giáo Nguyên Thủy. Sự nghĩ cõi tịnh độ này không phải là Niết Bàn. Nếu tin tưởng này đúng thì chuyện gì sẽ xảy ra sau khi quý vị tái sanh lên cõi Tịnh Độ? Có sinh sẽ có già, chết. Có thể đời sống ở đây tốt hơn cõi người nhưng vẫn còn là kiếp sống bị luật vô thường chi phối nên rất

cuộc còn luân hồi. Do đó, Sư muốn khuyên quý vị đừng chỉ hài lòng với pháp môn Thiền Vắng Lặng nhưng hãy cố gắng hành thiền Minh Sát Niệm Xứ để được giải thoát rốt ráo.

Tóm lại, Tập Hành Thủ là tin tưởng sai lầm rằng giải thoát có thể đạt được chỉ bằng giữ giới hay làm theo một điều gì đó mà không phải là hành thiền Minh Sát Niệm Xứ. Chấp thủ này thường được dịch là dính mắc vào những hình thức lễ nghi hay tương tự như vậy. Cách dịch lỏng lẻo này gây nhiều ngộ nhận. Ứng xử như chó hay bò không thể được xem là lễ nghi. Tuy nhiên, nếu tin tưởng sự ứng xử như chó, như bò dẫn đến giải thoát là tà kiến. Thật khó dịch một cách chính xác Phạm ngữ Pali *silabbata* nhưng chú giải nói đó là làm theo thói quen của chó, bò, súc vật. Do đó, nếu quý vị tin tưởng lễ nghi hay bất cứ phương cách thực hành nào mà không phải là Tứ Niệm Xứ hay Thiền Minh Sát sẽ đem lại giải thoát thì đó là Tập Hành Thủ.

Kế tiếp là Ngã Chấp Thủ (*attavādupāda*). Đó là tin tưởng có một linh hồn hay bản ngã trường cửu, bất biến. Đây là niềm tin sắc là linh hồn, thọ là linh hồn, tưởng là linh hồn, hành là linh hồn, thức là linh hồn hay niềm tin linh hồn là cái gì khác với các uẩn này. Theo giáo pháp của Đức Phật, không có một linh hồn hay bản ngã trường cửu, bất biến. Như vậy, tin vào linh hồn hay bản ngã là tà kiến và bám chặt vào niềm tin này là Ngã Chấp Thủ.

Như vậy, tóm lại có bốn loại thủ. Thứ nhất là Dục Thủ hay dính mắc vào đối tượng của giác quan; thứ hai là Kiến Thủ hay dính mắc do quan điểm sai lầm không tin vào định luật nghiệp báo; thứ ba là Tập Hành Thủ hay bám níu vào tà kiến làm theo tập quán hay thói quen (tập hành) sẽ đưa đến giải thoát; và thứ tư là Ngã Chấp Thủ tức bám chặt vào tà kiến về một linh hồn hay bản ngã trường cửu, bất biến. Như vậy, loại thứ nhất là Dục Thủ và ba loại kia thuộc về Kiến Thủ. Do đó, có thể nói rất ráo là có hai loại thủ là Dục Thủ và Kiến Thủ. Cả hai loại thủ này chịu điều kiện bởi tham ái hay là ưa thích đối tượng. Tham ái đưa đến chấp thủ và Thủ có thể là Dục Thủ hay Kiến Thủ.

Theo Vi Diệu Pháp, tà kiến luôn luôn đi theo ái dục. Điều này có nghĩa là khi tham ái một thứ gì rồi thì tà kiến sanh khởi khiến dính mắc vào đối tượng ưa thích. Chính vì thế cả bốn loại thủ đều chịu điều kiện của tham ái. Do đó, Đức Phật dạy trong tương quan thứ tám của Pháp Duyên Sinh hay Mười Hai Nhân Duyên là *“Do Ái làm điều kiện, Thủ sanh khởi.”*

Tương Quan Thứ Chín
Do Thủ Làm Điều Kiện,
Hữu Sanh Khởi

(Upādāna-pacayā bhavo: Thủ Duyên Hữu)

Tương quan thứ chín trong Mười Hai Nhân Duyên có công thức là “*Do Thủ làm điều kiện, Hữu sanh khởi.*” Một khi có chấp thủ thì sẽ có những hành động tương ứng với chấp thủ. Và khi có hành động thì sẽ có hậu quả của hành động có nghĩa là nghiệp (nhân) và kết quả của nghiệp (quả) sẽ xảy ra.

Tương quan thứ chín này nói về liên hệ giữa Thủ (*upādāna*) và Hữu (*bhava*). Khi chúng ta học Phật Pháp đặc biệt là Pháp Duyên Sinh, hiểu chính xác ý nghĩa những thuật ngữ trong Kinh thật là quan trọng. Nếu không, sự hiểu biết của chúng ta về kinh điển sẽ thiếu sót hay sai lạc với lời dạy của Đức Phật. Đôi khi những thuật ngữ có ý nghĩa khác hơn hiểu biết thông thường của chúng ta. Hữu (*bhava*) là một trong những thuật ngữ như vậy.

Hữu là gì? Ý nghĩa thông thường là hiện hữu, đời sống, hay tái sanh. Tuy nhiên, trong tương quan này, Hữu có thêm một ý nghĩa khác nữa. Chúng ta sẽ hiểu rõ ý nghĩa này hơn nếu tìm hiểu sơ khởi tương quan thứ 10 kế tiếp là “Do Hữu làm điều

kiện, Sinh (*jāti*) sanh khởi”. Sinh ở đây là gì? Đó là tái sanh. Như vậy nếu hiểu Hữu là tái sanh theo ý nghĩa thông thường nói trên thì Hữu sẽ đồng nghĩa với Sinh trong tương quan thứ 10 này. Do đó, nếu chúng ta hiểu Hữu trong tương quan thứ chín “Do Thủ làm điều kiện, Hữu sanh khởi” là tái sanh, thì tương quan thứ mười sẽ là “Do tái sanh làm điều kiện, tái sanh sanh khởi”. Như vậy chẳng có nghĩa gì cả vì tái sanh không thể làm điều kiện cho chính nó. Do đó, chỉ hiểu Hữu là tái sanh thì chúng ta sẽ gặp khó khăn.

Vì thế, chúng ta phải hiểu Hữu trong tương quan thứ chín này theo một ý nghĩa nữa chứ không chỉ là tái sanh không mà thôi. Ở đây Chú Giải Vi Diệu Pháp (*Atthasālini*) đóng góp một sự giải thích rất là hữu ích mà nếu không có giải thích này thì chúng ta sẽ không thể nào hiểu chính xác lời dạy của Đức Phật về tương quan thứ chín. Do đó, chúng ta nên biết ơn Chú Giải. Hữu ở tương quan thứ 10 là nguyên nhân của tái sanh chứ không phải tái sanh. Như vậy, Hữu ở tương quan thứ chín “Do Thủ làm điều kiện, Hữu sanh khởi” ngoài ý nghĩa thông thường là tái sanh còn là nguyên nhân của tái sanh nữa.

Tại sao Hữu ở tương quan thứ 10 được xem là nguyên nhân của tái sanh? Đôi khi chúng ta dùng danh từ của kết quả để chỉ nguyên nhân. Trong ngôn ngữ thường nhật, chúng ta thường gặp điều này. Ví dụ, vì sợ bệnh tiểu đường nên khi trông thấy

đường quý vị có thể nói đó là “tiểu đường”. Hoặc thấy muối trên bàn, bạn nói đó là “áp huyết cao”. Do đó, nói đường là “tiểu đường” có nghĩa đường là nguyên nhân của bệnh tiểu đường và khi nói muối là áp huyết cao có nghĩa là nguyên nhân của áp huyết cao. Tương tự như vậy, ở đây đối với Hữu chúng ta không ám chỉ Hữu trong ý nghĩa tái sinh thông thường quen thuộc nhưng là nguyên nhân của Hữu. Đó là yếu tố làm điều kiện hay nguyên nhân gây ra tái sinh về sau. Đến đây chắc quý vị biết Hữu là gì rồi phải không? Đó chính là Nghiệp. Vì thế, trong tương quan thứ chín “*Do Thủ làm điều kiện, Hữu sanh khởi*” Hữu có hai ý nghĩa. Ý nghĩa đầu tiên là Nghiệp Hữu (*kamma bhava*) và ý nghĩa thứ hai là Hiện Hữu (*upapatti bhava*) hay tái sinh.

Nghiệp Hữu là nghiệp. Ở đây, nghiệp không chỉ là ý muốn (*cetanā*) mà còn là một vài trạng thái tâm hay tâm sở hiện diện đồng thời với ý muốn như tham, sân... Và Hiện Hữu ở đây có nghĩa là tái sinh và có chín hình thức tái sinh được phân thành ba loại theo Chú Giải. Mỗi loại gồm ba hình thức tái sinh và chúng có thể bao gồm lẫn nhau. Quý vị không cần biết hết ở đây. Quý vị chỉ cần nhớ hiện hữu là tái sinh, kiếp sống hay đời sống. Tái sinh vào cõi Dục Giới, Sắc Giới và Vô Sắc Giới hay bốn nơi thấp kém.

Quý vị nhớ trong tương quan đầu tiên “*Do vô minh làm điều kiện, Hành sanh khởi*”, Hành là

nghiệp nên còn gọi là Hành Nghiệp. Trong tương quan thứ 10 này, Hữu cũng là nghiệp nên gọi là Hữu Nghiệp. Cả hai đều là nghiệp nên có sự lặp lại nghiệp trong Mười Hai Nhân Duyên. Tại sao có sự lặp lại về Nghiệp như vậy? Chú Giải giải thích là Hành Nghiệp thuộc về kiếp trước làm điều kiện cho Thức sanh khởi trong kiếp hiện tại. Và Hữu Nghiệp là nghiệp trong kiếp hiện tại làm điều kiện cho tái sanh trong kiếp kế đến. Vì thuộc vào các thời điểm khác nhau nên Nghiệp được lặp lại, đầu tiên là Hành Nghiệp và sau đó là Hữu Nghiệp.

Có sự khác biệt nào không giữa Hành Nghiệp và Hữu Nghiệp? Trong tương quan thứ hai “*Do Hành làm điều kiện, Thức sanh khởi*”, Thức chịu điều kiện bởi Hành. Có một cõi chỉ có sắc không mà thôi nên những chúng sanh ở cõi này không có Thức. Do đó, tương quan thứ hai này không thể bao gồm liên hệ giữa Hành Nghiệp của các chúng sanh ở cõi không có tâm này được. Tuy nhiên, trong tương quan thứ 10 “*Do Hữu làm điều kiện, Sinh sanh khởi*”, Sinh ở đây là tái sanh bao gồm luôn các cảnh giới nơi đó chúng sanh chỉ có thân mà không có tâm. Thêm vào đó, không phải chỉ có ý muốn (*cetanā*) mới là Nghiệp như trong tương quan thứ hai mà ý muốn cùng với các trạng thái tâm sanh khởi đồng thời với ý muốn như tham... đều là Nghiệp và được gọi là Hữu hay Hữu Nghiệp. Đó là khác biệt nhỏ giữa Hành Nghiệp và Hữu Nghiệp.

Có thể quý vị đã để ý thấy sự bất nhất về nguyên nhân của nghiệp. Một đấng là Nghiệp (Hành Nghiệp) chịu điều kiện bởi Vô Minh theo tương quan thứ nhất (*Do Vô Minh làm điều kiện, Hành sanh khởi*), đấng khác là Nghiệp (Hữu Nghiệp) chịu điều kiện bởi Thủ theo tương quan thứ chín (*Do Thủ làm điều kiện, Hữu sanh khởi*). Như vậy cả Vô Minh và Thủ đều là nguyên nhân gây ra Nghiệp hay sao?

Nếu các quý vị hiểu Vi Diệu Pháp thì sẽ thấy không có vấn đề gì cả vì Vô Minh luôn luôn có mặt cùng với các tâm sở bất thiện khác kể cả Thủ. Do đó, bất cứ lúc nào các tâm sở bất thiện có mặt là có Vô Minh. Cho nên, mặc dầu chỉ có Thủ được đề cập như là nguyên nhân của Hữu Nghiệp trong tương quan thứ chín nhưng Vô Minh cũng là nguyên nhân gây ra Hữu Nghiệp. Hai tâm sở bất thiện này cùng chung một nhóm vì liên hệ với nhau. Quý vị còn nhớ đến ba vòng là Vòng Ô Nhiễm, Vòng Nghiệp và Vòng Quả không? Vô Minh, Ái và Thủ thuộc Vòng Ô Nhiễm, cho nên khi một tâm sở thuộc vòng ô nhiễm này được đề cập, hai tâm sở còn lại được bao gồm luôn. Như vậy, trong cốt tủy, cả hai tương quan thứ nhất và thứ chín đều giống nhau. Do đó, khi nói “*Do Vô Minh làm điều kiện, Hành sanh khởi*” không chỉ có Vô Minh nhưng còn có các tâm sở Ái và Thủ nữa. Tương tự như vậy, khi nói “*Do Thủ làm điều kiện, Hữu sanh khởi*”, không chỉ có Thủ mà còn có Vô Minh và Ái nữa. Tóm lại, ý nghĩa của tương quan thứ chín là tùy thuộc vào bốn loại Thủ

(dục thủ, kiến thủ, tập hành thủ và ngã chấp thủ), Nghiệp Hữu (*kamma bhava*) và Sinh Hữu (*upapatti bhava*) sanh khởi.

Bây giờ chúng ta hãy xem như thế nào Nghiệp Hữu (nghiệp) và Sinh Hữu (tái sanh) sanh khởi tùy thuộc vào bốn loại Thủ. Loại thủ thứ nhất là dục thủ. Đây là sự mong ước hay khao khát vật hay người nào đó trong cuộc đời. Do ham muốn mạnh mẽ như vậy mà con người có thể tìm mọi cách như lường gạt, cướp giựt hay giết hại để đạt cho được đối tượng. Đó là hữu nghiệp. Kết quả của hữu nghiệp dù thiện hay bất thiện sẽ là tái sanh vào một kiếp sống mới với sắc uẩn và danh uẩn mới mẻ nhưng chịu điều kiện của hữu nghiệp. Do đó, tùy thuộc vào dục thủ mà nghiệp hữu và sinh hữu (tái sanh) sanh khởi.

Ví dụ quý vị được nghe hay đọc sách biết cõi trời là nơi sung sướng đầy lạc thú có các chư thiên sống lâu, không bị đau khổ như ở cõi người. Do đó, quý vị muốn được tái sanh làm các vị trời trong cảnh giới ấy. Nếu ước muốn mạnh mẽ, có thể quý vị sẽ hành động với hy vọng được sanh về nơi đó. Nhờ đọc được sách tốt hay gặp thầy giỏi khuyên bố thí, giữ giới nên quý vị làm theo. Như vậy, bố thí và trì giới là thiện hữu nghiệp chịu điều kiện của dục thủ hay ước muốn mạnh mẽ được sanh lên cõi trời. Và kết quả của thiện hữu nghiệp này là sau khi chết quý vị được sanh lên đó. Vì thế tái sanh hay sinh hữu là

kết quả của nghiệp hữu chịu điều kiện bởi dục thủ.

Xưa kia vì hiểu biết sai như để được sanh lên cõi trời phải giết sinh vật như gà, cừu, bò hay người để tế lễ. Và vì tin như vậy cũng như rất muốn được sanh lên cõi trời nên con người đã làm điều này. Sát sanh là một hành động bất thiện nên là bất thiện hữu nghiệp. Và nghiệp này chịu điều kiện bởi ước muốn mạnh mẽ được sanh vào cõi trời hay là dục thủ. Kết quả của bất thiện hữu nghiệp là không những không được tái sanh vào cảnh trời nhưng ngược lại bị sanh vào một trong bốn cõi thấp kém. Sự tái sanh vào các nơi này là sinh hữu. Như vậy, cả nghiệp hữu và sinh hữu đều chịu điều kiện của dục thủ.

Giả sử qua Ấn độ Giáo, có vị được biết ở cõi Phạm Thiên các Phạm Thiên vẫn có vợ và hưởng nhiều lạc thú giác quan nên muốn được tái sinh lên đó. Họ nỗ lực hành Thiền Vắng Lặng hay Thiền Chỉ để đắc các tầng thiền hậu thành đạt ước muốn của mình. Thực tập thiền chỉ như vậy là hữu nghiệp, chịu điều kiện của dục thủ là ước muốn được sanh làm phạm thiên. Do kết quả đắc thiền, họ sanh lên cõi đó. Như vậy tái sanh hay sinh hữu là kết quả trực tiếp của hữu nghiệp và gián tiếp của dục thủ. Tưởng cũng nên đề cập ở đây là sự tin tưởng các cõi phạm thiên có nhiều lạc thú giác quan không phù hợp với lời dạy của Đức Phật. Theo kinh điển Phật Giáo, cõi phạm thiên không có lạc thú giác quan vì ở đó các phạm thiên chỉ có mắt, tai và tâm chú

không có khứu giác, vị giác và xúc giác. Các giác quan thị giác và thính giác không phải để hưởng dụng lạc nhưng chỉ để thấy và nghe giáo pháp của Đức Phật mà thôi.

Bây giờ đến sự liên hệ giữa Kiến Thủ (*ditthupādāna*) và Hữu. Kiến thủ là tà kiến không tin vào định luật nghiệp báo. Vì không tin nên quý vị có thể không muốn làm điều thiện hoặc làm điều bất thiện vì không sợ quả báo. Quý vị làm chỉ để được hưởng hạnh phúc riêng tư bất chấp là đúng hay sai, công bình hay không công bình. Hành động như vậy là hữu nghiệp chịu điều kiện bởi kiến thủ. Nếu là bất thiện hữu nghiệp, quý vị sẽ bị tái sinh vào bốn đường ác đạo. Sự tái sinh này là sinh hữu, kết quả của hữu nghiệp và cũng chịu điều kiện bởi kiến thủ.

Có những người không tin vào định luật nghiệp báo nhưng lại làm điều lành như bố thí cho các hội từ thiện, xây cất bệnh viện hay tặng đỡ nhiều món tiền khổng lồ cho các cơ quan nhân đạo... Các hành động này là thiện hữu nghiệp. Tuy không tin vào định luật nghiệp báo nhưng vẫn có kết quả tốt lành theo định luật nghiệp báo. Sự tái sinh vào cảnh tốt của người đó là sinh hữu và đây là kết quả của hữu nghiệp chịu điều kiện của kiến thủ tức tà kiến không tin vào định luật nghiệp báo.

Kê tới là Tập Hành Thủ (*silabbatupādāna*) và Hữu. Nếu có tà kiến tin rằng ứng xử như chó, bò hay súc vật sẽ đưa đến giải thoát và làm theo như

vậy là tập hành thủ và tập hành thủ này tạo ra hữu nghiệp. Như đã được đề cập trước đây, theo Đức Phật, hữu nghiệp này sẽ đưa đến tái sinh vào cõi súc sanh hay địa ngục; do đó, tái sinh hay sinh hữu này là kết quả của hữu nghiệp. Như vậy tập hành thủ làm điều kiện cho hữu nghiệp và sinh hữu sanh khởi.

Sư muốn giải thích thêm về tập hành thủ không chỉ bao gồm sự ứng xử như súc vật mà thôi. Nếu chỉ có vậy thì không đủ sức thuyết phục. Tập hành thủ còn bao gồm cả bố thí và giữ giới nữa. Nếu tin rằng ở cảnh trời có thể bố thí và giữ giới tốt hơn và do đó ngay trong kiếp hiện tại đã cố gắng làm những điều này để được tái sinh vào cảnh trời thì đó là tập hành thủ. Hành động bố thí và giữ giới là nghiệp hữu và tái sinh là sinh hữu. Cả hai chịu điều kiện bởi tà kiến về tập hành thủ.

Thứ tư là tương quan giữa Ngã Chấp Thủ và Hữu. Ngã chấp thủ là sự tin tưởng vào linh hồn hay bản ngã. Một người tin như vậy sẽ nghĩ rằng mình có một linh hồn hay bản ngã cần phải được cải thiện để được giải thoát. Người đó có thể làm những điều phước thiện và do kết quả của thiện nghiệp, được tái sinh tốt lành. Cũng có thể bị hướng dẫn sai lạc làm những điều bất thiện và kết quả của bất thiện nghiệp này khiến người đó sẽ tái sinh vào bốn đường ác đạo. Do đó, nghiệp hữu và sinh hữu cũng khác nhau tùy thuộc vào hành động xảy ra chịu điều kiện của

tà kiến về linh hồn hay bản ngã.

Như vậy, tùy thuộc vào thủ mà hữu gồm nghiệp hữu (nghiệp) và sinh hữu (tái sinh) sanh khởi. Nghiệp hữu là kết quả trực tiếp của thủ nên rất quan trọng và sinh hữu là kết quả gián tiếp của Thủ. Bởi vì sinh hữu và sinh giống nhau cho nên trong tương quan thứ chín hữu chỉ nên được hiểu là nghiệp hữu mà thôi. Theo cách này sẽ dễ dàng hiểu tương quan “*Do Thủ làm điều kiện, Hữu sanh khởi*” hơn mặc dầu Chú Giải đã giải thích hữu bao gồm nghiệp hữu và sinh hữu như Sư vừa đề cập. Thêm vào đó, chúng ta sẽ không bị khó khăn khi sang tương quan thứ mười kế tiếp “*Do Hữu làm điều kiện, Sinh sanh khởi*” mà ở đó hữu chỉ có ý nghĩa là nghiệp hữu (nghiệp) chứ không phải cả hai ý nghĩa như ở trên. Tóm lại, theo tương quan này, bất cứ những gì chúng ta làm dù tốt hay xấu đều chịu điều kiện của một trong bốn loại thủ.

Thực tập Thiền Minh Sát có chịu điều kiện của thủ hay không? Theo tương quan này, chúng ta không tránh khỏi câu trả lời là thực tập Thiền Minh sát cũng bị điều kiện bởi thủ và đây là dục thủ. Thủ là phiền não của tâm cần đoạn trừ cho nên thực tập Thiền Minh Sát để loại bỏ Thủ. Như vậy, phiền não trong một ý nghĩa nào đó làm điều kiện cho sự thực tập Thiền Minh Sát. Nói một cách khác chúng ta thực tập Thiền Minh Sát vì muốn hết phiền não để được giải thoát. Do đó, mong muốn chân hạnh phúc

dù đó là Niết Bàn hay thánh quả A La Hán thì vẫn là ước muốn, vẫn là dục thủ. Như vậy, vì dục thủ này chúng ta thực tập Thiền Minh Sát.

Có một cách giải thích nữa của một nhà luận giải dựa theo tương quan giữa thiện nghiệp và vô minh. Vô minh là một trạng thái tâm hay tâm sở bất thiện; tuy nhiên, nếu quý vị hành động nhằm vượt qua hay đoạn trừ vô minh thì vô minh được xem là điều kiện cho thiện nghiệp. Tương tự như vậy, có thể nói rằng để loại bỏ chấp thủ cùng với những tâm sở bất thiện khác nên chúng ta thiền tập. Cho nên thiền tập của chúng ta chịu điều kiện của chấp thủ và những tâm sở bất thiện này. Do đó, thực tập Thiền Minh Sát chịu điều kiện của dục thủ là ước muốn hành thiền để đoạn trừ ô nhiễm nơi tâm.

Thực tập Thiền Minh Sát có đưa đến tái sanh hay không? Khi thực tập Thiền Minh Sát quý vị muốn chấm dứt tái sanh hay muốn được tái sanh tốt hơn? Sự không nghĩ quý vị muốn được tái sanh tốt hơn nhưng chúng ta hãy trả lời câu hỏi. Trong một Chú Giải có nói là Thiền Minh Sát không đưa đến tái sanh. Tuy nhiên, Chú Giải cũng ghi lại ý kiến của một luận sư nổi tiếng là cho đến khi đạt thánh quả A La Hán, thực tập Thiền Minh Sát vẫn còn dẫn đến tái sanh hoặc là tái sanh đến ít nhất bảy lần. Cố hòa thượng thiền sư Mahāsi Sayadaw cho biết Duyên Hệ Duyên (*Paṭṭhāna*), phẩm cao tột của Vi Diệu Pháp, dạy rằng tâm minh sát cao có Niết

Bàn làm đôi tượng là điều kiện cho tái sanh. Nếu tâm minh sát cao là điều kiện của tái sanh thì đương nhiên các tâm minh sát thấp hơn cũng sẽ đưa đến tái sanh. Do đó, nói theo Duyên Hệ Duyên thì Thiền Minh Sát cũng đưa đến tái sanh. Nếu xét theo định luật nghiệp báo, bạn có thể dễ dàng chấp nhận như vậy.

Thực tập Thiền Minh Sát là loại thiện nghiệp gì? Thiền Minh sát là hành động thiện (*kusala*) thuộc cõi dục giới (*kāmā vacāra*) nên gọi là dục giới thiện nghiệp (*kāmāvacāra kusala*). Nếu là dục giới thiện nghiệp thì sẽ đưa đến kết quả hay quả báo. Tại sao như vậy? Định luật nghiệp báo là một định luật thiên nhiên cho nên không thể nào ngăn cản được việc thực tập Thiền Minh Sát đưa tới quả báo. Quả báo đó là tái sanh vào cõi người hay cõi trời dục giới. Tương tự như hột xoài bỏ xuống đất sẽ mọc thành cây không thể nào khác được. Vì thế, thực tập Thiền Minh Sát sẽ đưa tới tái sanh trong cõi dục giới.

Tại sao phải thực tập Thiền Minh Sát nếu kết quả vẫn còn phải tái sanh? Hay tại sao chúng ta thực tập Thiền Minh Sát? Chúng ta có thể tái sanh vào cảnh người, cảnh trời bằng bố thí, giữ giới và những điều này ít khó nhọc hơn là hành thiền, vậy thì tại sao chúng ta lại phải thực tập Thiền Minh Sát? Nếu lý luận như vậy thì thực tập Thiền Minh Sát thật ra không cần thiết và chẳng hấp dẫn chút nào cả. Mục đích của thực tập Thiền Minh Sát là để ra khỏi

vòng luân hồi. Với thực tập, chúng ta sẽ loại bỏ luân hồi phiền não hay ô nhiễm trong tâm. Sự loại bỏ đầu tiên là loại bỏ trong khoảnh khắc. Điều này có nghĩa là khi tâm chánh niệm theo dõi đề mục, chúng ta tránh được những phiền não sanh khởi trong tâm liên hệ đến đề mục ngay trong khoảnh khắc đó. Khi sự thực hành Thiền Minh Sát được tốt đẹp hơn, quý vị sẽ thấy phiền não sẽ không sanh khởi ngay cả đối với những đối tượng không được theo dõi. Do sức mạnh loại trừ phiền não đối với những đối tượng được theo dõi, quý vị có thể tránh được phiền não đối với những đối tượng không được theo dõi. Do đó, phiền não sẽ yếu dần khi có tiến bộ trong sự thực tập. Và khi thời điểm đến, đạo tâm hay giác ngộ xảy ra sẽ loại trừ vĩnh viễn phiền não hay ô nhiễm trong tâm. Đây chính là giải thoát rốt ráo.

Bây giờ quý vị đã biết sự khác biệt giữa thiện nghiệp thông thường và thiện nghiệp do Thiền Minh Sát đem lại. Tuy cả hai đều là thiện nghiệp dục giới tức là hành động phước thiện thực hiện trong cõi dục giới nhưng lại khác nhau. Khác với hành động phước thiện thông thường không thể đưa chúng ta ra khỏi luân hồi, thực tập Thiền Minh Sát đưa đến loại trừ phiền não và chấm dứt tái sanh. Do đó, nếu muốn có hạnh phúc thật sự và thoát vòng sanh tử luân hồi, quý vị nên thực tập Thiền Minh Sát. Chúng ta không nên chỉ hài lòng với hành động bố thí và giữ giới hay hành thiền Vắng Lặng không mà thôi.

Tương Quan Thứ Mười

Do Hữu Làm Điều Kiện, Sinh Sanh Khởi

(*Bhava-paccayā jāti* = Hữu Duyên Sinh)

Đây là tương quan thứ mười giữa Hữu (*bhava*) và Sinh (*jāti*). Sự hy vọng quý vị còn nhớ những gì Sư giảng trước đây về Hữu. Trong tương quan thứ chín “*Do Thủ làm điều kiện, Hữu sanh khởi*”, Sư đã giải thích là Hữu gồm có hai loại. Loại thứ nhất là Nghiệp Hữu (*kamma bhava*) và loại thứ hai là Sinh Hữu (*upapatti bhava*). Nghiệp Hữu là nghiệp bao gồm thiện nghiệp và bất thiện nghiệp. Sinh Hữu thật sự là tái sinh có nghĩa là sanh vào một kiếp khác.

Trong tương quan thứ mười “*Do Hữu làm điều kiện, Sinh sanh khởi*” này, Sinh (*jāti*) là tái sinh hay Sinh Hữu (*upapatti bhava*). Do đó, Hữu ở đây chỉ là Nghiệp Hữu (*kamma bhava*) mà thôi chứ không thể là Sinh Hữu. Bởi vì nếu Hữu là Sinh Hữu thì tương quan thứ mười sẽ là “*Do Sinh (Sinh Hữu) làm điều kiện, Sinh sanh khởi*” và như vậy sẽ không hợp lý.

Sinh là gì? Đó là tái sanh. Tái sanh là gì? Tái sanh (*jāti*) được định nghĩa là “biểu hiện đầu tiên

của các uẩn trong kiếp sống của chúng sanh hữu tình tại bất cứ nơi đâu”. Điều này có nghĩa là sự xuất hiện lần đầu của các uẩn vào khoảnh khắc đầu tiên của một kiếp sống.

Đối với con người, Sinh (*jāti*) không có nghĩa là lúc lọt lòng ra đời nhưng là lúc thụ thai. Ngay vào khoảnh khắc thụ thai có Thức Tái Sanh, các trạng thái tâm hay tâm sở của thức này và một vài tính chất vật chất. Đây chính là Ngũ Uẩn. Do đó, sự xuất hiện lần đầu tiên của ngũ uẩn trong một kiếp sống của con người được gọi là Sinh hay tái sinh (*jāti*).

Đối với các vị trời hay phạm thiên, không có giai đoạn thai bào chín hay mười tháng trong lòng mẹ như con người. Các vị này sinh ra đầy đủ thân hình và đây cũng là sự sanh khởi lần đầu tiên các uẩn được gọi là Sinh.

Tái sinh trong tương quan này chịu điều kiện bởi Nghiệp Hữu tức là những thiện hay bất thiện nghiệp quá khứ. Và Nghiệp Hữu chịu điều kiện bởi chấp thủ; Thủ chịu điều kiện bởi Ái; và Ái chịu điều kiện bởi Thọ...

Khi có lạc thọ (Thọ) từ một đối tượng nào, quý vị ưa thích (Ái) đối tượng đó. Rồi ưa thích tăng lên nhiều biến thành dính mắc hay chấp thủ (Thủ). Một khi chấp thủ rồi, ta cố chiếm hữu cho được đối tượng bằng mọi cách nên tạo thiện nghiệp hoặc bất thiện nghiệp gọi chung là Nghiệp Hữu (Hữu). Kết quả của Nghiệp Hữu là tái sanh có thể tốt hay xấu.

Nếu sanh vào cõi người, trời, hay phạm thiên là sanh vào cõi tốt lành và sanh vào địa ngục, súc sanh, nga quỷ và những cõi thấp kém là tái sanh xấu. Như vậy do kết quả của thiện nghiệp, chúng sanh tái sanh vào cảnh giới tốt và do kết quả của bất thiện nghiệp, chúng sanh tái sanh vào cõi xấu.

Làm sao biết được tái sanh chịu điều kiện của thiện và bất thiện nghiệp? Chúng ta không có thần thông nên không có hiểu biết trực tiếp về tương quan này. Do đó, chúng ta dựa vào suy diễn. Sự suy diễn sẽ cho phép chúng ta chấp nhận là tái sinh chịu điều kiện của các nghiệp thiện và bất thiện trong quá khứ. Chẳng hạn, khi quan sát chúng ta sẽ thấy có sự khác biệt giữa con người. Ngay con cái cùng cha cùng mẹ cũng có sự khác biệt. Đứa thì thông minh, đứa ngu đần; đứa thì đẹp, đứa thì không được như vậy... Đến cả các em bé sinh đôi cũng có khác biệt dù chúng cùng cha cùng mẹ và lớn lên đồng thời trong cùng môi trường nuôi dưỡng. Vì thế, không có vấn đề khác biệt môi sinh. Chúng ta không tìm được nguyên nhân gây ra khác biệt ngay trong kiếp sống này nên thật là hợp lý để nghĩ rằng nguyên nhân phải ở trong quá khứ. Cho nên chúng ta suy diễn là khác biệt trong kiếp này chính là kết quả của những nghiệp thiện và bất thiện đã tạo ra trong tiền kiếp.

Trước đây cũng có một tương quan tương tự là tương quan thứ hai giữa Hành và Thức: “*Do Hành*

làm điều kiện, Thức sanh khởi”. Hành ở đây là Hành Nghiệp hay cũng là những hành động thiện và bất thiện trong kiếp trước. Thức là Thức Tái Sanh hay Kiết Sanh Thức. Sư đã giảng cho quý vị nghe về khác biệt giữa Hành Nghiệp và Hữu Nghiệp là Hành Nghiệp thuộc về kiếp quá khứ còn Hữu Nghiệp thuộc về kiếp hiện tại. Cả hai đều là nghiệp hết nhưng khác nhau ở thời điểm. Cho nên tương quan thứ hai và tương quan thứ mười tương tự như nhau ngoại trừ trong tương quan thứ hai chỉ có Thức được đề cập còn ở tương quan thứ mười thì tái sinh bao gồm thức hay tâm, các trạng thái của tâm hay tâm sở, và một số tính chất vật chất sanh khởi đồng thời với thức được nói đến. Do đó, Sinh hay tái sinh rộng rãi hơn Thức. Thức ở tương quan thứ hai được bao gồm trong Sinh của tương quan thứ mười. Kinh điển không giải thích tại sao chỉ có Thức được đề cập trong tương quan thứ hai. Có lẽ Đức Phật muốn giải thích liên hệ giữa thức và các tâm sở trong tương quan thứ ba là “Do Thức làm điều kiện, Danh Sắc sanh khởi” bởi vì Danh trong tương quan này là các tâm sở. Tóm lại, tương quan thứ hai và mười giống nhau.

Tương Quan Thứ Mười Một

Do Sinh Làm Điều Kiện, Lão Tử và Sâu, Bi, Khô, Ưu, Nảo Sanh Khởi

*(Jāti-paccayā jarā-maranam, soka-parideva-dukkha-
domanass'upāyāsā sambhavanti: Sinh duyên Lão, Tử và
Sâu, Bi, Khô, Ưu, Nảo).*

Tương quan cuối cùng là giữa Sinh và Lão, Tử. Công thức của tương quan này là “*Do Sinh làm điều kiện nên Lão, Tử sanh khởi*”.

Thật không khó hiểu chút nào đối với trường hợp già và chết chịu điều kiện của sinh. Một khi được sinh ra làm người thì sẽ già. Sự già xảy ra hàng ngày và cuối cùng là chết. Như vậy già và chết tùy thuộc vào sinh cho nên chịu điều kiện của sinh.

Theo Chú Giải, già hay suy đồi có hai loại. Loại thứ nhất là đặc tính của tất cả các hiện tượng danh sắc do điều kiện tạo thành hay còn gọi là các pháp hữu vi. Những pháp này trải nghiệm qua ba giai đoạn hiện hữu ngắn ngủi. Giai đoạn đầu tiên là sanh, giai đoạn giữa là trụ hay kéo dài, giai đoạn thứ ba là diệt hay biến mất. Khi chúng ta nói tâm hay thân hiện hữu, chúng ta muốn ám chỉ các hiện tượng danh sắc trải qua ba giai đoạn này. Cả ba giai đoạn hiện hữu xảy ra nhanh chóng là đặc tính của

các pháp hữu vi. Điều này có nghĩa là những gì do điều kiện tạo thành đều trải qua ba giai đoạn hiện hữu là sanh, trụ, diệt. Sự kéo dài hay diễn tiến ở giai đoạn trụ chính là loại già thứ nhất. Do đó, lão hay già nua trước hết là đặc tính hay điều kiện của tất cả các pháp hữu vi.

Loại già thứ hai là già hiển nhiên. Đây là sự già của các uẩn suốt trong kiếp sống. Các uẩn trở nên già đi từ giây phút này đến giây phút khác, từ ngày này qua ngày khác, từ năm này qua năm khác.

Sự muốn hỏi là quý vị có thể thấy sự già không? Quý vị thấy tuổi già phải không? Già vô hình và những gì quý vị thấy chỉ là hậu quả của già như tuổi già chẳng hạn chứ không phải chính sự già. Già chỉ được nhận biết qua tâm mà thôi.

Khi già quý vị sẽ như thế nào? Thân phần trở nên lệch lạc hay nặng nề hơn. Mắt không còn thấy rõ ràng như ngày xưa. Thính giác trở nên tệ hại và vị giác không còn bén nhạy như trước. Các căn đều suy đồi. Rồi mắt mát mát luôn tuổi thanh xuân. Có nghĩa là khi già rồi trông không còn tươi mát như thời son trẻ nữa.

Năm ngoái Sư sang Nhật và được một người đệ tử cho xem tấm hình anh chụp Sư cách đây mấy chục năm ở Miến Điện. Khi nhìn bức hình, Sư ngạc nhiên qua đời. Có thể nào Sư là người trong bức hình không? Sư trông quá trẻ vào lúc đó. Nếu quý vị so sánh bức hình với Sư bây giờ chắc quý vị sẽ nói

là hai người khác biệt. Chúng ta thay đổi thật nhiều qua thời gian. Tương tự như vậy, nhìn hình của một minh tinh khi còn trẻ và bây giờ, quý vị cũng sẽ thấy khác biệt rất nhiều. Tất cả đều mất đi nét trẻ trung khi già mà không có một ngoại lệ nào hết. Và còn mất mát về sức lực nữa. Khi già chúng ta dường như cũng quên rất nhiều thứ, không giống như hồi còn trẻ. Mặc dầu Sư dạy và thực tập chánh niệm nhưng Sư cũng thường hay tìm kiếm đồ của Sư. Đó là hậu quả của sự già.

Trong Kinh có đề cập đến trường hợp các bậc cha mẹ không còn được chính con cái yêu thích nữa. Con trai, con gái có thể nói những điều không hay với cha mẹ. Họ nói người già này gây trở ngại hay tương tự như thế. Sư may mắn không rơi vào trường hợp này bởi vì Sư là một vị tăng. Nếu là người thường và có con cái, quý vị có thể gặp trường hợp như vậy.

Rồi già yếu lại đâm ra lắm cảm. Khi người ta quá già, họ ứng xử như trẻ con. Điều này xảy đến cho rất nhiều người.

Đó là những dấu hiệu hay triệu chứng của già. Khi thấy những điều này nơi một người, ta biết người đó đã già. Do đó, sự già không thấy được bằng mắt trần nhưng có thể nhận ra do hậu quả của nó. Điều này xảy đến với chúng ta vì chúng ta đã tái sanh làm người.

Kế đến là chết. Ở đây cũng có hai loại chết. Một

là đặc tính sanh diệt của tất cả các hiện tượng do điều kiện tạo thành hay pháp hữu vi. Quý vị còn nhớ ba khoảnh khắc thời gian phải không? Sanh khởi, kéo dài, và hoại diệt hay sanh, trụ, diệt. Tâm sanh khởi và hoại diệt rất nhanh. Trong khoảng một cái chớp của sấm sét, có hàng tỉ chấp tâm sanh khởi và hoại diệt hay đến rồi đi. Điều này có nghĩa là chúng ta chết hàng tỉ lần trong một giây, chết và tái sinh, chết và tái sinh.

Loại chết thứ hai là chết quy ước, là kết thúc của một kiếp sống. Nhưng Sư muốn quý vị biết định nghĩa về loại chết này theo kinh điển. Đó là “tình trạng hổng đi của nối kết các căn trong một sự trở thành”. Định nghĩa không được rõ ràng cho lắm. Nó có nghĩa là tình trạng ngừng nghỉ của nguồn sống liên tục trong một kiếp. Để dễ hiểu, đó là sự chấm dứt của kiếp sống.

Loại chết thứ nhất không hiển nhiên, cho nên chúng ta không sợ hãi. Loại chết thứ hai, chết quy ước, làm chúng ta sợ vì đời sống chấm dứt. Chết như kết thúc của một kiếp người xảy đến vì chúng ta đã sanh ra làm người. Do đó, già và chết là kết quả tất nhiên của tái sanh. Vì thế mới có tương quan là *“Do tái sinh làm điều kiện, già và chết sanh khởi”*.

Toàn thể Pháp Duyên Sinh hay Mười Hai Nhân Duyên chỉ áp dụng cho các chúng sanh hữu tình. Tuy nhiên, tương quan cuối cùng này giữa tái sanh và lão, tử có thể áp dụng cho các chúng sanh vô tình

nữa nếu chúng ta coi tái sinh như khởi đầu và lão, tử như kết thúc của các chúng sanh này. Sau khi sanh khởi sẽ suy đồi và cuối cùng hoại diệt.

Như vậy, cái gì sanh khởi sẽ hoại diệt. Đó là định luật thiên nhiên. Định luật này không do Đức Phật hay bất cứ ai sáng tạo ra cả. Vì là định luật thiên nhiên nên mọi thứ đều bị định luật này chi phối không thể vượt qua được. Chúng ta phải hiểu một cách đúng đắn như vậy để không cầu mong điều trái ngược. Có thể nào có một nơi, một cõi nào đó có một đời sống vĩnh hằng được không? Sự rất muốn có để tất cả chúng ta đến đấy vui sống đời đời. Nhưng điều này không thể nào có được. Nó ngược lại với định luật thiên nhiên về sanh khởi và hoại diệt. Một khi chấp nhận định luật “có khởi đầu sẽ có chấm dứt” rồi, chúng ta sẽ không còn tin là có một nơi, một cõi mà chúng ta sẽ sống mãi sau khi được tái sinh vào đó.

Chúng ta phải hiểu rõ ràng như vậy để không mong ước sai lầm được tái sinh vào thiên đàng và sống ở đó mãi mãi. Bao lâu có sinh, bấy lâu có già và chết. Già và chết không thể nào tránh được vì chúng là hậu quả tất nhiên của sinh. Đó là lý do tại sao theo Phật Giáo, không có thiên đàng nghĩa là không có một nơi mà chúng sanh tái sinh vào và an hưởng ái dục đời đời. Một nơi như vậy không có chỗ đứng trong Phật Giáo.

Già và chết là hậu quả tất nhiên của sinh. Ngoài

ra, còn có những hậu quả khác của sinh nữa. Đó là sầu (*soka*), bi (*parideva*), khổ (*dukkha*), ưu (*domanassa*), và não (*upāyāsa*). Nếu quý vị biết tiếng Pali, già (*jarā*) và chết (*marana*) được ghép thành một chữ và sầu, bi, khổ, ưu, não ghép với nhau thành một chữ khác. Như vậy già chết là một hợp từ và sầu, bi, khổ, ưu, não là một hợp từ khác. Tại sao có hai hợp từ riêng biệt như vậy? Tại sao không hợp lại thành một hợp từ dài? Lý do là vì già và chết là hậu quả không thể tránh khỏi của sinh nhưng sầu, bi, khổ, ưu, não không phải như vậy. Chúng là những hậu quả không tất nhiên của sinh. Đó là lý do tại sao chúng được tách riêng ra thành hai nhóm riêng biệt.

Sầu là gì? Đó là âu sầu do mất mát bà con, của cải, sức khỏe, giới đức, chánh kiến gây ra. Do đó, sầu là một khổ thọ trong tâm.

Bi là gì? Bi có nghĩa là bi thống hay khóc. Khi con người hối tiếc, họ khóc. Nhất là tại đám ma, quý vị chứng kiến cảnh than khóc và nói chuyện với xác chết. Tiếng than khóc phát xuất từ âu sầu là bi. Do đó, bi là tiếng của sầu.

Khổ thì dễ hiểu. Đó là khổ thân hay cơn đau được kinh nghiệm nơi thân thể tức là khổ thọ về thân.

Ưu là đau nơi tâm. Đau nơi tâm dù ngắn hay dài cũng đều được gọi là ưu. Đây là khổ thọ về tâm.

Cuối cùng là não. Nó được định nghĩa hay giải

thích như là tình trạng não nề do chịu đựng quá đáng về tinh thần khi mất mát người thân... Do đó, não là khổ tâm thái quá nhiều hơn là âu sầu. Đây là một hình thức của sân.

Chú giải có một ví dụ về khác biệt giữa sầu, bi và não. Chúng tương tự với nhau chỉ khác về mức độ mà thôi. Sầu được ví như dầu sôi trong chảo. Khi dầu sôi quá, nó không còn nằm trong chảo nhưng bắn tung toé ra ngoài. Bi giống dầu sôi văng tung tóe như thế. Do đó, sầu giữ lại ở bên trong còn bi thể hiện ra ngoài. Não giống như dầu sôi cạn xuống vì lửa quá nóng.

Mặc dầu sầu, bi, khổ, ưu, não được xem là những hậu quả không tất nhiên của sinh, chúng rất là thực đối với chúng ta. Sự nghĩ tất cả chúng ta đều kinh nghiệm những thứ này. Vì thế với loài người đây là những hậu quả không thể tránh khỏi.

Ngay cả đối với chư thiên, có thể cũng không tránh khỏi kinh nghiệm sầu. Khi có những dấu hiệu về sự chấm dứt kiếp sống, họ rất âu sầu. Có chuyện một chư thiên thấy những dấu hiệu này và biết mình sắp sanh vào địa ngục, vị đó rất sợ và lo lắng đến nỗi đến gặp Đức Phật để nhờ Ngài giúp.

Tuy nhiên, đối với các phạm thiên thì khác. Mặc dầu phạm thiên có sinh nhưng họ không kinh nghiệm sầu, bi, khổ, ưu, não. Quý vị có biết tại sao không? Cõi phạm thiên không có sân hận hay khổ thọ về tâm. Một khi tái sanh thành phạm thiên sẽ không

có sân hận và khổ thọ về tâm mặc dầu họ chưa hoàn toàn dứt sạch hết sân. Do đó, họ không có sầu, bi. Còn khổ thọ về thân thì sao? Có thể nào họ có khổ thọ về thân không? Không. Tại sao? Phạm thiên không có xúc giác. Họ chỉ có thị giác và thính giác. Cho nên họ không có khổ thọ nơi thân của họ. Còn Ưu? Không. Nã? Không. Cho nên khi tái sinh thành phạm thiên sẽ không kinh nghiệm năm hậu quả này. Đó là lý do tại sao các hậu quả này được tách riêng và gọi là những hậu quả không tất nhiên của sự sinh.

Đến đây là xong mười hai nhân duyên hay mười một tương quan. Sư sẽ tóm lược trở lại những gì Sư đã giảng cho đến bây giờ trước khi kết luận. Có bao nhiêu tương quan duyên khởi? Có mười một tương quan. Có bao nhiêu nhân duyên? Có mười hai nhân duyên. Chú giải có nói các tương quan nên được xem như là một bánh xe hay vòng tròn vì không có điểm khởi đầu trên vòng tròn đó.

Chú Giải cho biết khi sầu, bi và những trạng thái tâm khác sanh khởi đều có vô minh sanh khởi với chúng. Vô minh là không có trí tuệ về Tứ Diệu Đế. Điều này có nghĩa là cho đến khi giác ngộ, tâm chưa kinh nghiệm được Tứ Diệu Đế nên luôn ở trong tình trạng vô minh. Vì thế, khi có sầu, có vô minh; khi có bi, cũng có vô minh... Do đó, tuy không được nêu tên nhưng vô minh luôn có mặt với sầu, bi và những trạng thái tâm khác. Và vì có vô minh, nên

có hành nghiệp, có thức... Đó là cách giải thích của Chú Giải về Pháp Duyên Sinh hay Mười Hai Nhân Duyên.

Cách thứ nhất giải thích vô minh dựa trên các hậu quả sầu, bi, khổ, ưu, não như trên chỉ đúng với cõi người hay cõi của chư thiên. Đối với cõi Phạm Thiên, không thể giải thích như vậy.

Cách giải thích thứ hai căn cứ trực tiếp trên những gì Đức Phật dạy được ghi lại trong luận thư Thanh Tịnh Đạo. Đó là: với sự sanh khởi của lậu hoặc hay là ô nhiễm trong tâm, vô minh sanh khởi. Để hiểu được lời dạy này, chúng ta phải tìm ra lậu hoặc trong các tương quan duyên khởi. Ngay Chú Giải cũng giải thích là sầu và các hậu quả khác chịu điều kiện của lậu hoặc. Có tất cả bốn loại lậu hoặc: Dục Lậu hay ô nhiễm vì ái dục, Hữu Lậu hay ô nhiễm vì dính mắc vào hiện hữu hay kiếp sống, Kiến Lậu là ô nhiễm vì quan kiến sai lầm, và Vô Minh Lậu là ô nhiễm vì vô minh. Sầu và các trạng thái tâm khác sanh khởi từ một trong những lậu hoặc này. Khi không đạt được điều mình muốn, ta âu sầu. Tình trạng sầu tiếc của quý vị gây ra bởi dính mắc vào các đối tượng của giác quan hay dục lậu. Do đó, sầu, bi và những hậu quả khác sanh khởi chịu điều kiện bởi lậu hoặc. Khi thấy lậu hoặc, chúng ta biết chúng làm điều kiện cho vô minh bởi vì Đức Phật dạy rằng do có lậu hoặc mà vô minh sanh khởi. Và vì có vô minh nên các tương quan duyên khởi liên

tục xảy ra.

Cẩm Nang Về Vi Diệu Pháp (*Abhidhammatthasangaha*) giải thích lậu hoặc sanh khởi vì chúng sanh bị áp đảo bởi già và chết. Với sự sanh khởi của lậu hoặc, vô minh sanh khởi. Vì có vô minh nên có hành nghiệp và tiếp tục như vậy.

Cách giải thích vô minh dựa vào lậu hoặc nói trên bao quát hết tất cả chúng sanh gồm con người, chư thiên và phạm thiên. Do đó, sự giải thích này tránh được khuyết điểm của cách thứ nhất giải thích vô minh dựa vào sầu, bi, khổ, ưu, não vì không có các trạng thái tâm này ở cõi phạm thiên.

Sự nghi chúng ta có thể giải thích theo ba vòng. Vòng thứ nhất là vòng ô nhiễm, vòng thứ hai là vòng nghiệp, và vòng thứ ba là vòng quả. Hãy lấy ví dụ là chúng ta thấy một vật nhưng không chánh niệm ghi nhận. Vì không hành Thiền Minh Sát Niệm Xứ để chánh niệm ghi nhận nên không hiểu được đặc tánh thật sự của đối tượng. Sự không hiểu này chính là vô minh. Vì bị vô minh nên chúng ta lầm nghĩ đối tượng là tốt, đẹp rồi thèm muốn và dính mắc vào. Thèm muốn là ái dục và dính mắc là chấp thủ. Như vậy là chúng ta có vô minh, ái, và thủ. Cả ba trạng thái tâm này thuộc vòng ô nhiễm. Với tâm tư ô nhiễm chúng ta ao ước mãnh liệt và hành động để được đối tượng. Các hành động tốt lành hay xấu xa chính là nghiệp. Như vậy, từ vòng ô nhiễm chúng ta sang vòng nghiệp. Nghiệp gồm thiện nghiệp và bất

thiện nghiệp. Khi có nghiệp thì thế nào cũng sẽ có quả dù tốt hay xấu. Do đó, từ vòng nghiệp chúng ta sang vòng quả. Vòng quả gồm danh, sắc, lục nhập, xúc và thọ. Nếu không chánh niệm ghi nhận năm thứ này, chúng ta sẽ không hiểu được bản chất thật sự của chúng. Vì thế, chúng ta bị vô minh và rơi vào vòng ô nhiễm trở lại. Tiếp tục như vậy chúng ta miệt mài đi từ vòng này sang vòng khác không bao giờ chấm dứt. Đó là luân hồi.

Dù cho giải thích các tương quan duyên khởi như thế nào đi nữa cũng không thể có được khởi đầu của vòng luân hồi giống như vòng tròn không có điểm bắt đầu.

Nếu vòng luân hồi không có điểm khởi đầu, tại sao vô minh được đề cập trước tiên trong Mười Hai Nhân Duyên? Có phải điều này có nghĩa vô minh là nguyên nhân đầu tiên hay không?

Vô minh được đề cập đến trước tiên vì là nguyên nhân căn bản hay nổi bật của vòng luân hồi chứ không phải là nguyên nhân đầu tiên. Thật vậy, vô minh là gốc rễ của tất cả các nghiệp thiện và bất thiện. Khi đề cập đến vô minh là đề cập tất cả. Và khi vô minh đoạn diệt thì tất cả được đoạn diệt. Do đó, nó là nguyên nhân căn bản của bánh xe luân hồi.

Chú Giải có đưa ra một ví dụ. Nếu bị nắm ở đầu, con rắn sẽ quấn thân hình nó quanh cánh tay người nắm. Khi bị cắt đầu, thân hình con rắn tự buông ra khỏi cánh tay mà không cần phải tháo gỡ. Tương

tự như vậy, một khi dứt bỏ vô minh, mọi thứ khác cũng sẽ chấm dứt. Vì vô minh là nguyên nhân căn bản của bánh xe đời sống, nó được đề cập đến trước tiên chứ nó không phải là nguyên nhân đầu tiên. Như quý vị biết ở trên, vô minh chịu điều kiện của lậu hoặc và các yếu tố khác.

Bây giờ là phần cuối của Pháp Duyên Sinh hay Mười Hai Nhân Duyên: “*Như vậy sanh khởi toàn khối khổ đau*” (*Evam etassa kevalassa dukkhakkhandhassa samudayo hoti*).

Chúng sanh hữu tình được phân ra thành mười hai nhân duyên theo Pháp Duyên Sinh. Và Đức Phật diễn tả mười hai nhân duyên này như là một khối đau khổ. Toàn khối đau khổ (*kevalassa dukkhakkhandhassa*) có nghĩa đau khổ không pha trộn với vui sướng hay nói cách khác tất cả đều là khổ đau. Điều này thật là quan trọng.

Tại sao mười hai nhân duyên được gọi là khối khổ đau? Bởi vì chúng bị áp đảo không ngừng bởi sanh diệt. Vô Minh, Hành, Thức...sanh khởi và hoại diệt, sanh khởi và hoại diệt. Sự áp đảo liên tục bởi sanh diệt chính là khổ. Do đó, cái được gọi là ‘con người’ hay ‘cá nhân’ hay ‘chúng sanh’ không là gì khác hơn là một khối khổ đau. Khi chúng sanh sanh khởi, chúng ta phải hiểu là khối khổ đau sanh khởi. Khi một người chết, chúng ta phải hiểu là khối khổ đau ngừng hiện hữu.

Trong đời sống hàng ngày chúng ta không tránh

khởi những danh từ quy ước như “người”, “chúng sanh”. Vì sống trong thế giới quy ước nên phải sử dụng những danh từ này. Tuy nhiên, dù phải dùng danh từ quy ước “con người” nhưng phải hiểu rằng đó chỉ là một hợp thể ngũ uẩn hay một khối của các thứ vô thường, khổ và vô ngã mà thôi.

Nếu hiểu được điều này, sẽ thấy câu hỏi “Bậc thánh A La Hán sau khi chết có tái sanh không?” là không thích nghi. Chúng ta không thể hỏi như vậy vì trong ý nghĩa tối hậu không có A La Hán. A La Hán là gì? Một khối khổ đau, một khối khổ đau đã chấm dứt. Bởi vì không còn nhiên liệu nên khối khổ đau này không còn sanh khởi trở lại. Hết vô minh và ái dục, hết tái sanh. Nguyên nhân đã bị diệt tận, khối khổ đau sẽ không sanh khởi nữa. Do đó, chúng ta không nói bậc A La Hán chết và không tái sanh. Nếu phải nói như thế là vì không thể tránh được việc sử dụng những danh từ quy ước. Nhưng rất ráo phải biết rằng bậc A La Hán chỉ là một khối khổ đau, một khối đau khổ đã đoạn diệt và không còn tái sanh trở lại nữa. Đó là cách đúng đắn chúng ta nên hiểu.

Trong một bản kinh, một vị Tăng nghi A La Hán khi chết sẽ biến mất hẳn. Ngài Xá Lợi Phất nói: “Không nên nói như vậy”. Rồi Ngài dạy vị Tăng đó và vị này giác ngộ. Sau đó Ngài hỏi lại vị này: “Nói cho tôi nghe về A La Hán.” Lúc đó vị Tăng nói: “Ồ, đó chỉ là một khối khổ đau. Một khối đau khổ hiện

hữu một thời gian. Rồi với sự diệt tận của vô minh và ái dục, nó cạn nguồn nhiên liệu nên không sanh khởi trở lại nữa. Chỉ có thể thôi”. Do đó, quý vị hãy nhớ Mười Hai Nhân Duyên chỉ là một “khối khổ đau” (*dukkhakkhandhassa*).

Sư đã giảng hết Pháp Duyên Sinh (*paṭicca samuppāda*) với mục đích để quý vị hiểu Mười Hai Nhân Duyên chỉ là một khối khổ đau. Nó sẽ tiếp tục mãi bao lâu chúng ta chưa diệt trừ được nguyên nhân căn bản của nó là vô minh và ái dục. Một khi đoạn diệt được vô minh và ái dục, chúng ta sẽ chấm dứt toàn bộ khối khổ đau này.

Kết Luận

Chúng ta đã đi qua mười một tương quan duyên khởi hay mười hai nhân duyên trong Pháp Duyên Sinh. Tuy nhiên, vẫn còn một vài điều Sư cần nói thêm.

Trong các tương quan duyên khởi chẳng hạn như tương quan “*Do Vô Minh làm điều kiện, Hành sanh khởi*” hay “*Do Hành làm điều kiện, Thức sanh khởi*”..., chúng ta thấy mọi yếu tố trong các tương quan này đều là điều kiện. Vô Minh làm điều kiện và Hành chịu điều kiện có nghĩa là Hành sanh khởi vì có Vô Minh làm điều kiện. Chúng không do chúng sanh, chư thiên hay phạm thiên nào tạo ra hết. Bằng sự học hỏi Pháp Duyên Sinh, chúng ta loại bỏ tà kiến cho rằng chúng sanh được tạo ra bởi chư thiên, phạm thiên hay một đấng tạo hóa nào đó.

Vào thời Đức Phật có sự tin tưởng rằng đối với bất cứ những gì được kinh nghiệm thì thật sự có một linh hồn hay tiểu ngã đang kinh nghiệm như vậy. Chẳng hạn chúng ta vui sướng là vì linh hồn thật sự vui; chúng ta buồn rầu vì thật sự linh hồn buồn... Pháp Duyên Sinh loại bỏ tà kiến này. Theo đó chỉ có các hiện tượng danh sắc sanh khởi và hoại diệt tùy theo điều kiện. Không có người kinh nghiệm tách rời với kinh nghiệm. Không có người trải nghiệm cảm thọ riêng biệt với cảm thọ. Thấu hiểu Mười

Hai Nhân Duyên, chúng ta có thể loại bỏ được ý niệm về một thực thể trường cửu hay linh hồn bất biến kinh nghiệm các hiện tượng do điều kiện tạo thành đang xảy ra.

Chú Giải dạy chúng ta phải thấy cả mười hai nhân duyên là trống không. Nhưng trống không không có nghĩa là không có gì hết. Trống không là trống vắng một cái gì. Chẳng hạn Vô Minh trống vắng sự trường cửu hay Vô Minh không dài lâu. Nó chỉ kéo dài ba khoảnh khắc. Sau ba thời khắc sanh, trụ, diệt nó không còn nữa. Điều này có nghĩa là Vô Minh không trường cửu. Vì thuộc Vòng Ô Nhiễm, Vô Minh làm ô nhiễm, hành hạ tâm chúng ta. Do đó, nó không đẹp nên trống vắng sự đẹp. Vì vô minh bị áp đảo bởi sanh diệt, nó trống vắng sự toại nguyện. Vô Minh không là linh hồn, không phải bản ngã. Như vậy, Vô Minh là vô thường, bất toại nguyện, bất tịnh và vô ngã. Trong bốn cách này, chúng ta nên thấy sự trống rỗng của vô minh và các nhân duyên còn lại hay trong cả mười hai nhân duyên.

Do đó, theo Phật Giáo Nguyên Thủy, một cái gì trống rỗng không có nghĩa là không có gì cả. Nó chỉ trống vắng cái gì đó mà thôi. Sư nghĩ danh từ ‘trống rỗng’ (emptiness) trong tiếng Anh là danh từ dịch đúng thuật ngữ *suññata* trong tiếng Pali. Khi nói cái bao trống tức là chúng ta muốn nói có cái bao nhưng bên trong không có gì hết. Tương tự như vậy, khi chúng ta nói có Vô Minh có nghĩa là vô minh có

mặt nhưng trống rỗng. Chúng ta không thể nói nó không hiện hữu. Nó là thực tại tối hậu nhưng trống rỗng vì không bền, không đẹp, không vui và không có bản ngã. Đó là những gì chúng ta muốn nói khi đề cập các nhân duyên như Vô Minh, Hành, Thức... là trống rỗng.

Khi học về tương quan thứ nhất “*Do Vô Minh làm điều kiện, Hành sanh khởi*”, chúng ta biết sở dĩ Hành sanh khởi là vì có Vô Minh làm điều kiện. Nó không được tạo ra bởi bất cứ ai. Điều này cho chúng ta thấy mọi thứ xảy ra đều do điều kiện hội đủ mà thành chứ không do ai sáng tạo ra cả. Như vậy, thật sự không có ai làm ra Hành. Khi đủ điều kiện Hành sanh khởi. Do đó, Nghiệp chính là cái mà ta gọi là người tạo nghiệp.

Có sự tin tưởng rằng bất cứ những gì được làm đều do tiểu ngã hay linh hồn thực hiện dù dầu tốt hay xấu. Điều này có nghĩa là quý vị không làm nhưng chính tiểu ngã làm. Quan kiến này bị đánh đổ bởi tương quan duyên khởi thứ nhất giữa Vô Minh và Hành Nghiệp. Những nghiệp thiện và bất thiện là hành nghiệp chỉ sanh khởi khi có Vô Minh làm điều kiện. Không có linh hồn hay tiểu ngã nào tạo ra Hành Nghiệp cả.

Tương quan thứ hai là giữa Hành Nghiệp và Thức. Thức ở đây là Thức Tái Sanh và các tâm kết quả khác. Tương quan này dạy chúng ta là không có sự chuyển sinh linh hồn. Vì có Hành Nghiệp làm

điều kiện nên Thức Tái Sanh và các tâm dị thực hay tâm kết quả sanh khởi. Không có gì đi từ kiếp này sang kiếp khác. Do đó, hiểu được tương quan thứ hai giúp loại bỏ được tà kiến về chuyển sinh linh hồn.

Thật vậy, ở đây có hai điều cần xét đến là chuyển sinh và linh hồn. Cả hai đều bị phủ nhận trong Đạo Phật. Không có gì chuyển sinh hay đi từ nơi này sang nơi khác. Mọi hiện tượng sanh khởi và hoại diệt ngay tại chỗ. Do đó, không có danh hay sắc thật sự di chuyển từ nơi này đến nơi khác. Không có chuyển dịch hay thay đổi vị trí nào hết. Đó là điều thứ nhất. Điều thứ hai là Phật Giáo từ chối có linh hồn. “Linh hồn” được định nghĩa là một thực thể trường cửu ngự trong thân xác hay cái gì đó để săn sóc hay điều khiển thân xác. Ở đây, những gì sanh khởi bây giờ chỉ là kết quả của những gì đã tạo ra trong kiếp trước. Thức hay tâm kết quả sanh khởi trong kiếp này chỉ là kết quả của thiện và bất thiện nghiệp trong quá khứ. Không có linh hồn. Không có sự chuyển sinh của bất cứ cái gì cả. Thức chỉ sanh khởi vì có Hành Nghiệp trong quá khứ làm điều kiện mà thôi.

Tương quan thứ ba “*Do Thức làm điều kiện, Danh Sắc sanh khởi*” cho thấy chúng sinh chỉ là một hợp thể. Tương quan thứ ba dạy chúng ta rằng hợp thể được tạo nên bởi sự kết hợp của nhiều thành tố như thức hay tâm, tâm sở, và sắc pháp. Do đó,

con người như một đơn vị, một chúng sinh thật ra là chỉ là hợp thể ngũ uẩn gồm sắc, thọ, tưởng, hành, và thức mà thôi.

Các tương quan còn lại cho chúng ta biết là mỗi khi thấy, nghe, ngửi, nếm, đụng, và suy nghĩ, chỉ có Xúc cũng như Thọ, Ái, Thủ và Hữu... có mặt mà không có thực tại trường cửu hay tiểu ngã bất biến thấy, nghe... nào cả. Chỉ có thấy, nghe, cảm nhận... mà không có tác nhân hay tiểu ngã nào kinh nghiệm những điều này hết. Do đó, các tương quan từ thứ năm trở đi dạy là những hiện tượng sanh khởi vì điều kiện hội đủ cho chúng sanh khởi mà không cần phải có tác nhân hay tiểu ngã nào cả.

Rồi còn nhiều điều cần hiểu nữa. Sư nghĩ Sư đã nói với quý vị về những điều này vào lúc bắt đầu lớp học cũng như ngay sau đó như là ba vòng, mười hai nhân duyên... nhưng Sư sẽ tóm tắt lại ở đây.

Mười hai nhân duyên là gì? Đó là các thành phần của bánh xe luân hồi hay là Pháp Duyên Sinh như Vô Minh, Hành (hành nghiệp), Thức, Danh Sắc, Lục Nhập, Xúc, Thọ, Ái, Thủ, Hữu (nghiệp hữu và sinh hữu), Sinh, và Lão, Tử. Sầu, bi, khổ, ưu, não không được kể là thành tố bởi vì chúng không phải là hậu quả tất nhiên của sự sinh.

Có ba thời là quá khứ, hiện tại và tương lai. Vô Minh và Hành thuộc thời quá khứ. Thời hiện tại gồm các nhân duyên Thức, Danh Sắc, Lục Nhập, Xúc, Thọ, Ái, Thủ, Hữu. Hai nhân duyên Sinh và

Lão Tử thuộc thời tương lai. Do đó, Pháp Duyên Sinh bao gồm cả ba thời hay ba kiếp sống chứ không phải là một. Quá khứ, hiện tại, và tương lai cũng chỉ là tương đối. Nếu lấy một kiếp làm hiện tại, thì kiếp trước đó là quá khứ và kiếp sẽ đến là tương lai. Nếu quý vị lấy kiếp sắp đến làm hiện tại thì kiếp kế tiếp là tương lai và kiếp bây giờ là quá khứ. Cho nên chúng ta cần hiểu là Pháp Duyên Sinh hay Mười Hai Nhân Duyên một cách tổng quát bao gồm ba kiếp sống.

Ngày nay có một số người cho rằng Pháp Duyên Sinh chỉ liên hệ kiếp hiện tại mà thôi. Họ giải thích theo cách thế của họ. Nhưng nếu theo sự giải thích truyền thống, chúng ta sẽ không thể tránh được kết luận là Pháp Duyên Sinh bao gồm ba kiếp sống. Trong tương quan giữa Hành và Thức, hai nhân duyên này thuộc vào hai kiếp khác nhau. Hành Nghiệp được thực hiện trong một kiếp và Thức (Thức Tái Sanh và Tâm Kết Quả) sanh khởi vào một kiếp khác như là kết quả của Hành Nghiệp xảy ra trong quá khứ. Và rồi tiếp tục cho đến Hữu. Và do kết quả của Nghiệp Hữu, Sinh sanh khởi. Sinh có nghĩa là sự xuất hiện đầu tiên của các uẩn trong một kiếp sống. Như vậy, theo sự giải thích truyền thống, có thể nói rằng Pháp Duyên Sinh hay Mười Hai Nhân Duyên không chỉ bao gồm một kiếp nhưng đến ba kiếp.

Bây giờ hãy sang một lối giải thích khác dựa trên 20 yếu tố. Nhưng trước khi nói về 20 yếu tố này,

có bốn phần trong Pháp Duyên Sinh cần được đề cập. Phần thứ nhất gồm các nhân quá khứ; phần thứ hai là quả hiện tại; phần thứ ba là nhân hiện tại; và phần thứ tư là quả tương lai. Trong mỗi phần gồm có năm yếu tố. Như vậy có tất cả là 20 yếu tố được gọi là cách thế.

Có năm nhân quá khứ. Chúng ta trở lại các ba vòng đã đề cập. Vòng Ô Nhiễm, Vòng Nghiệp và Vòng Quả. Vô Minh, Ái và Thủ thuộc vòng ô nhiễm. Nếu chúng ta lấy một trong ba nhân duyên này, chúng ta hầu như lấy cả ba. Do đó, khi chúng ta nói Vô Minh là một trong những nhân quá khứ, chúng ta cũng nói luôn không phải chỉ có Vô Minh nhưng còn là Ái và Thủ nữa. Khi chúng ta nói Hành, chúng ta kể luôn Hữu (Nghiệp Hữu) vì cả hai thuộc vào vòng nghiệp. Do đó, khi chúng ta nói Vô Minh và Hành thuộc thời quá khứ, chúng ta không chỉ nói Vô Minh và Hành mà thôi nhưng còn Ái, Thủ và Hữu nữa. Đó là lý do tại sao có năm nhân thuộc quá khứ là Vô Minh, Hành, Ái, Thủ và Hữu tuy rằng theo công thức Pháp Duyên Sinh chỉ có hai nhân là Vô Minh và Hành mà thôi.

Quả hiện tại dễ hiểu hơn. Đó là Thức, Danh Sắc, Lục Nhập, Xúc, và Thọ. Năm quả hiện tại này chịu điều kiện của năm nhân quá khứ kể trên.

Kế đến là năm nhân trong hiện tại. Theo công thức của Pháp Duyên Sinh, có ba nhân là Ái, Thủ, và Hữu. Nhưng khi chúng ta lấy Ái và Thủ, chúng

ta lấy luôn Vô Minh vì chúng cùng thuộc vào vòng ô nhiễm. Khi chúng ta lấy Hữu (nghiệp hữu), chúng ta kể luôn Hành (hành nghiệp) vì cả hai thuộc vòng nghiệp. Tuy chỉ có ba nhân được đề cập trong công thức nhưng thật sự là năm vì có thêm hai yếu tố nữa. Như vậy là có năm nhân hiện tại. Đó là Ái, Thủ, Hữu (Nghiệp Hữu), Vô Minh và Hành.

Cuối cùng là quả tương lai. Những yếu tố nào thuộc thời tương lai? Sinh và Lão Tử. Tại sao ở đây chỉ có hai nhưng chúng ta nói có năm quả tương lai? Thật sự già và chết không gì khác hơn là một kiếp sống gồm Thức, Danh Sắc, Lục Nhập, Xúc và Thọ. Vào lúc tái sinh có Thức Tái Sanh và cùng với thức này là Danh Sắc và Lục Nhập. Có các căn nên có Xúc và do có Xúc nên có Thọ. Thật vậy, đời sống được tạo thành bởi năm yếu tố này tức là Thức (Tâm), Danh (Tâm Sở) và Sắc, Lục Nhập, Xúc và Thọ. Do đó, khi nói Sanh, Lão Tử là muốn nói năm yếu tố này cho nên có năm quả tương lai.

Có ba nối kết hay liên lập. Liên lập thứ nhất là giữa Hành và Thức. Đây là nối kết giữa nhân quá khứ và quả hiện tại. Liên lập thứ hai là giữa Thọ và Ái. Liên lập này nối quả hiện tại và nhân hiện tại. Liên lập thứ ba là giữa Hữu (Nghiệp Hữu) và Sinh. Đây là sự nối kết giữa nhân hiện tại và quả tương lai. Đó là ba sự nối kết.

Khi xem Pháp Duyên Sinh hay Mười Hai Nhân Duyên như là nhân và quả, chúng ta nói chỉ có ba

nối kết. Khi xem nó như bánh xe hay vòng, Sư nghĩ phải có thêm một nối kết nữa. Kinh điển không nói gì về nối kết thứ tư này nhưng có thể thêm một nối kết nữa giữa Lão, Tử và Vô Minh. Lý do như Sư đã từng nói là Vô Minh không phải không có điều kiện. Vô minh chịu điều kiện bởi lậu hoặc và lậu hoặc thật sự là kết quả của Sinh. Do đó, có thể có liên lập giữa Sinh và Vô Minh hay giữa Sinh, Sầu, Bi...Lão, Tử và Vô Minh. Vì nối kết này không được đề cập đến trong kinh điển nên chúng ta không nói có bốn nối kết mặc dù thật sự là như vậy.

Rồi có ba vòng. Vòng thứ nhất là Vòng Ô Nhiễm; vòng thứ hai là Vòng Nghiệp Lục; và vòng thứ ba là Vòng Kết Quả. Vòng Ô Nhiễm gồm Vô Minh, Ái và Thủ. Vô Minh, Ái, và Thủ là các trạng thái tâm (tâm sở) bất thiện. Ở đây chúng được gọi là ô nhiễm. Vòng thứ hai là Vòng Nghiệp. Hành nghiệp và Hữu Nghiệp thuộc vòng này. Vòng Quả bao gồm các yếu tố còn lại như Thức, Danh Sắc, Lục Nhập, Xúc, Thọ, Sinh, và Lão, Tử. Ba vòng này cứ đi vòng vòng bởi vì khi có Vòng Ô Nhiễm là có Vòng Nghiệp; vì có Vòng Nghiệp nên có Vòng Quả; và tùy vào Vòng Quả mà Vòng Ô Nhiễm sanh khởi trở lại. Và cứ thế tiếp tục mãi nên được gọi là luân hồi.

Có hai nhân. Đó là Vô Minh và Ái Dục. Chúng được gọi là rễ hay nhân. Chúng ta có thể chia Pháp Duyên Sinh hay Mười Hai Nhân Duyên thành hai

phần. Phần đầu từ Vô Minh đến Thọ, phần hai từ Ái đến Lão Tử. Vô Minh là chủ của phần đầu và Ái là chủ của phần hai. Thật ra, Ái Dục và Vô Minh đồng sanh khởi. Khi Ái Dục sanh khởi, Vô Minh cũng có mặt. Chúng không sanh khởi riêng biệt. Vô Minh với sự trợ giúp của Ái Dục duy trì mãi mãi vòng luân hồi.

Vì không có chánh niệm nên chúng ta không thấy bản chất đích thực của các hiện tượng danh sắc. Khi không thấu hiểu bản chất đích thực của đối tượng, chúng ta cho đó là đẹp, tốt và dính mắc vào. Do đó, giống như có một người bịt mắt chúng ta và một người khác đẩy chúng ta vào hố sâu. Vô Minh bịt mắt chúng ta nên chúng ta không thấy được bản chất đích thực của sự vật. Rồi Ái Dục cột chặt và xô chúng ta xuống hố sâu. Do đó Vô Minh và Ái Dục đi đôi với nhau. Chúng là nhân của vòng luân hồi.

Khi chúng ta cắt rễ của cây, cây sẽ chết. Khi chúng ta cắt rễ Vô Minh và Ái Dục, cây luân hồi cũng sẽ chết. Với chánh niệm vun bồi được qua Thiền Minh Sát quý vị đang cắt các rễ này trong từng khoảnh khắc hay cắt đứt một cách tạm thời. Khi thành công với Thiền Minh Sát và đạt giác ngộ, quý vị sẽ cắt hết các rễ này. Khi bị cắt đứt, chúng sẽ không cho ra quả hay không còn phiền não sanh khởi nữa. Cho nên khi hai nhân này bị cắt đứt thời toàn khối khổ đau sẽ chấm dứt. Đó là lý do tại sao Đức Phật dạy chánh niệm là phương cách duy nhất

để thanh lọc tâm chúng sanh.

Bây giờ chúng ta hãy nhắc lại mười hai nhân duyên một lần nữa. Nhân duyên đầu tiên là Vô Minh. Nhân duyên thứ hai là Hành. Nhân duyên thứ ba là Thức. Thức ở đây chính là tâm kết quả bao gồm Thức Tái Sanh. Nhân duyên thứ tư là Danh Sắc. Nhân duyên thứ năm là Lục Nhập. Nhân duyên thứ sáu là Xúc. Nhân duyên thứ bảy là Thọ. Nhân duyên thứ tám là Ái. Nhân duyên thứ chín là Thủ. Nhân duyên thứ mười là Hữu (Nghiệp Hữu và Sinh Hữu). Nhân duyên thứ mười một là Sinh. Nhân duyên thứ mười hai là Lão, Tử. Đây là 12 nhân duyên của Pháp Duyên Sinh hay Bánh Xe Luân Hồi.

Trên đây là tổng quát về Mười Hai Nhân Duyên hay Pháp Duyên Sinh. Pháp này như quý vị biết rất là thâm sâu và không dễ hiểu nhằm giải thích Vòng Luân Hồi. Chỉ có những bậc giác ngộ như Phật và A La Hán mới biết tất cả về Pháp Duyên Sinh một cách chi tiết và rõ ràng. Những người khác chỉ hiểu Pháp Duyên Sinh theo khả năng của mình. Kiến thức của chúng ta về Mười Hai Nhân Duyên chỉ là giọt nước trong đại dương cho nên chớ tự hào về kiến thức của mình. Chúng ta chỉ biết chút ít vì còn rất nhiều điều về Pháp Duyên Sinh cần học hỏi thêm.

Đến đây vẫn chưa xong. Chú Giải nói rằng chúng ta phải dựa theo bốn phương pháp để hiểu Pháp Duyên Sinh mới hy vọng có được một sự hiểu

biết đúng đắn. Bốn cách này không dễ lãnh hội.

Cách thứ nhất là “*phương pháp liên tục đồng nhất*”. Phương pháp này cho rằng các tương quan duyên khởi liên tục nối tiếp nhau. Từ nhân duyên này đến nhân duyên kia có sự liên tục không ngừng. Thêm vào đó, các tương quan duyên khởi hay các nhân duyên đồng nhất có nghĩa là cùng chung một sự liên tục chẳng hạn như cùng “một người”. Sự vô minh của “tôi” làm điều kiện cho hành nghiệp của “tôi”, chứ không phải của “anh”, sanh khởi. Do đó, mà các nhân duyên hay các tương quan tuy khác nhau nhưng nằm trong cùng một sự nối tiếp liên tục.

Hiểu được Pháp Duyên Sinh đúng theo phương pháp này, sẽ tránh rơi vào đoạn kiến cho rằng chúng sanh biến mất chẳng còn gì nữa sau khi chết vì chúng ta chấp nhận sự liên tục nhân quả đồng nhất nói trên. Mặc dầu các nhân duyên hay tương quan khác nhau, nhưng chúng liên lập với nhau như nhân và quả. Có một cái gì như sợi chỉ xuyên qua chúng. Hiểu được như vậy, chúng ta tránh được quan điểm đoạn kiến sai lầm.

Nếu hiểu sai phương pháp này chúng ta lại rơi vào một tà kiến khác cho rằng mọi vật đều trường cửu vì có thể cho là Vô Minh trở thành Hành hay Vô Minh trở thành Thức... Chúng ta có thể nghĩ rằng có một thực thể trường cửu đi từ nơi này đến nơi khác. Đây là Thường Kiến.

Do đó, hiểu Pháp Duyên Sinh theo phương cách liên tục đồng nhất sẽ tránh được cả hai tà kiến là đoạn kiến và thường kiến.

Khi nói Đức Bồ Tát từng là một đông cung thái tử hoặc nói Đề Bà Đạt Đa tái sinh vào địa ngục là nói theo phương cách liên tục đồng nhất này. Khi nói về quả của nghiệp như quý vị làm điều gì ở đây và gặt lấy kết quả đàng kia, chúng ta nói đến sự liên tục nối tiếp.

Cách thứ hai là “*phương pháp đa diện*”. Đây là phương pháp về sự khác biệt. Khi học về các nhân duyên, chúng ta biết Vô Minh là một trạng thái tâm hay tâm sở khác biệt có đặc tính riêng của nó. Và nghiệp hay Hành Nghiệp là một tâm sở đặc thù với những đặc tính riêng... Do đó, mỗi một nhân duyên trong Pháp Duyên Sinh khác với các nhân duyên kia. Chúng không giống nhau và xuất hiện dưới nhiều hình thức khác nhau. Trong mỗi khoảnh khắc hiện tượng cũ hoại diệt và hiện tượng mới sanh khởi. Không có bất cứ nhân duyên nào trường cửu cả. Cho nên khi hiểu đúng đắn phương pháp đa diện, thấy được tính đặc thù hay khác biệt giữa các nhân duyên, chúng ta không rơi vào thường kiến.

Tuy nhiên, hiểu sai phương cách này sẽ rơi vào đoạn kiến. Nếu cho rằng đa diện là các nhân duyên hoàn toàn tách biệt không có liên quan với nhau thì chúng ta rơi vào đoạn kiến cho rằng sau khi chết là hết chẳng còn gì cả vì các hiện tượng không liên hệ

với nhau. Chẳng hạn như nhân duyên này sanh khởi và hoại diệt chẳng có liên hệ nào hết với nhân duyên khác hay không tin nhân quả.

Chúng ta phải cẩn thận vì nếu không sẽ rơi vào một trong những tà kiến. Chúng ta nên áp dụng cả hai quan điểm đồng nhất và đa diện cùng một lúc là các nhân duyên tuy riêng biệt nhưng liên hệ với nhau trong cùng một sự liên tục.

Cách thứ ba là “*phương pháp không quan tâm*”. Vô Minh không quan tâm hay nỗ lực làm cho Hành sanh khởi. Và Hành cũng không quan tâm hay nỗ lực làm Thức sanh khởi... Do đó, các nhân duyên không quan tâm đến việc tạo ra kết quả. Do sự có mặt làm điều kiện của chúng mà kết quả xảy ra. Đó là “định luật không quan tâm”. Hiểu điều này một cách rõ ràng, có thể loại bỏ tin tưởng là phải có người hành động hay tác nhân. Không có ai làm cho Vô Minh sanh khởi và không có ai làm Hành sanh khởi hết. Chúng chỉ sanh khởi tùy theo điều kiện mà thôi. Nhờ hiểu được đúng đắn như vậy, chúng ta sẽ thôi không còn tin tưởng vào một đấng tạo hóa hay Thượng Đế sáng tạo ra thế giới nữa.

Ngược lại, nếu hiểu sai sẽ không thấy tương quan nhân quả giữa các yếu tố chẳng hạn Vô Minh hay Hành tự xảy ra không có liên hệ với nhau hay với những yếu tố khác. Đây là tà kiến cho rằng làm bất cứ điều gì dù thiện hay bất thiện cũng không tạo nghiệp mà chỉ có hành động không mà thôi. Chẳng

hạn như bố thí hay giết hại sinh vật không phải tạo nghiệp. Hiểu sai như vậy, sẽ không thấy được liên hệ nhân quả giữa các nhân duyên. Trong tương quan duyên khởi thứ nhất sẽ không thấy được Vô Minh là điều kiện làm Hành sanh khởi. Chúng ta cũng không thấy được trong tương quan thứ hai Hành là nhân và Thức là quả nên nghĩ Thức tự nó sanh khởi không cần nguyên nhân, do đó mà cho Hành không phải là Nghiệp có khả năng sanh ra quả. Vì thế, khi hiểu sai chúng ta sẽ rơi vào tà kiến không tin tưởng vào định luật nhân quả hay nghiệp báo.

Cách thứ tư là “*phương pháp về sự phù hợp tất nhiên*”. Đây là một cụm từ khó hiểu. Chú Giải giải thích sự sanh khởi của Hành là do Vô Minh làm điều kiện chứ không phải do các yếu tố không thích hợp nào khác. Thật là khó hiểu phải không? Nói cách khác, Vô Minh làm cho Hành chứ không phải hậu quả không tương hợp nào khác sanh khởi. Do đó, có thể nói mọi việc xảy ra theo cách thế phù hợp riêng biệt đặc thù của chúng. Đó là sự phù hợp tất nhiên.

Khi hiểu đúng đắn phương pháp này, chúng ta từ bỏ tà kiến về vô nguyên nhân cho rằng mọi việc xảy ra không cần nguyên nhân nào cả hay bất cứ làm gì cũng không gây nghiệp. Hay đúng hơn là chấp nhận tương quan nhân quả giữa các hiện tượng.

Nếu hiểu sai là hành động không tạo ra kết quả tương ứng sẽ rơi vào tà kiến định mệnh. Điều này

có nghĩa là mọi sự xảy ra là đã được quyết định như vậy. Khi hiểu đúng đắn, quý vị bỏ đi quan kiến định mệnh này tức tà kiến cho rằng hành động không tạo ra nghiệp hay kết quả đã được quyết định trước. Nhờ vậy, quý vị tin vào định luật nhân quả hay nghiệp báo.

Tóm lại, có tất cả bốn phương cách theo đó chúng ta phải hiểu đúng đắn Pháp Duyên Sinh hay Mười Hai Nhân Duyên mà hai phương cách đầu rất quan trọng. Phải vận dụng cả hai phương pháp liên tục đồng nhất và phương pháp đa diện để tránh rơi vào các tà kiến. Nếu chỉ lấy phương cách thứ nhất, sẽ rơi vào thường kiến và nếu chỉ lấy phương cách thứ hai, sẽ rơi vào đoạn kiến. Do đó, phải hiểu một cách quân bình giữa hai phương pháp liên tục đồng nhất và đa diện.

Tuy phải dùng ngôn ngữ trong thế giới qui ước nhưng chúng ta phải hiểu các từ theo ý nghĩa tối hậu.

Đến đây quý vị có sự hiểu biết tổng quát về Pháp Duyên Sinh hay Mười Hai Nhân Duyên. Pháp này rất thâm sâu không dễ dàng để hiểu. Đó là lý do tại sao khi ngài Anan nói Pháp Duyên Sinh tuy thâm sâu nhưng đối với ngài có vẻ dễ hiểu thì Đức Phật đã dạy: *“Này Anan, đừng nói như vậy. Pháp Duyên Sinh trông thâm sâu và thật sự thâm sâu. Bởi vì không biết, không xuyên thấu mà chúng sanh đã lẫn lộn, rối loạn như cuộn chỉ rối không tìm được lối ra*

khỏi vòng luân hồi đầy đau khổ và chết chóc triền miên.”

Vì không hiểu Pháp Duyên Sinh nên chúng sinh lẫn lộn và không thể nào ra khỏi vòng luân hồi. Đó là lời dạy của Đức Phật cho ngài Anan. Pháp Duyên Sinh rất khó hiểu và chúng ta mỗi người chỉ hiểu theo khả năng và trình độ của mình mà thôi.

Những gì Sư giảng vẫn chưa bao quát hết toàn thể khía cạnh của Pháp Duyên Sinh. Còn nhiều điều nữa để hiểu. Một số khá phức tạp và quá khó cho người nghe nên Sư đã không đề cập đến. Sư nghĩ chừng này cũng đủ rồi và hy vọng quý vị hiểu được tổng quát về Pháp Duyên Sinh hay Mười Hai Nhân Duyên. Còn nếu quý vị nghĩ trước đây đã hiểu Pháp Duyên Sinh nhưng bây giờ sau khi nghe Sư giảng thì không hẳn đã hiểu như vậy vì nhận ra là có nhiều điều trước đây mình chưa thật hiểu. Nếu quả thật như vậy thì quý vị cũng đã có nhiều tiên bộ trong sự hiểu biết về Pháp Duyên Sinh rồi.

Có cần hiểu nhiều về Pháp Duyên Sinh mới thực tập được Thiền Minh Sát Niệm Xứ không? Khi đọc luận thư Thanh Tịnh Đạo, chúng ta có thể đã kết luận là cần có kiến thức nhiều trước khi thực tập. Thực ra, luận thư là một sách cẩm nang cho các chư tăng hành thiền. Sách diễn tả sự thanh tịnh về giới đức (giới tịnh) trước rồi đến định tâm qua thiền vắng lặng (tâm tịnh). Sau thiền vắng lặng là các uẩn, các căn, các sự thật và Pháp Duyên Sinh. Pháp

Duyên Sinh hay Mười Hai Nhân Duyên chiếm hết một chương dài của sách. Chương sách này có tên là “Đất Hiểu Biết” có nghĩa là đất của kiến thức về Thiên Minh Sát. Khi sách mô tả các tuệ phân biệt danh sắc, tuệ sanh diệt... thì những điều này đều thuộc về Thiên Minh Sát. Vì thế nếu dựa theo luận thư Thanh Tịnh Đạo có thể chúng ta kết luận là cần phải có kiến thức về các uẩn, căn, các sự thật, Vi Diệu Pháp và Pháp Duyên Sinh trước khi hành Thiên Minh Sát. Có một số thiền sư nhất quyết rằng phải hiểu nhiều về Vi Diệu Pháp và Pháp Duyên Sinh trước khi hành thiền nên cần bỏ nhiều thì giờ để học về những điều này trước khi thực tập.

Quý vị nghĩ thế nào? Quý vị có thể cho Sư biết bất cứ câu chuyện nào theo đó không cần phải có nhiều kiến thức về Phật Pháp mới hành thiền và giác ngộ được không? Gần đây Sư có kể cho quý vị nghe hai câu chuyện. Một về vị sư đàn độn và một về một nữ thiện tín không biết gì về thiền và cũng không biết rằng cư sĩ cũng có thể hành thiền được.

Vị sư đàn độn thì đâu có học được gì. Trong Kinh có kể là vị này không có khả năng học cũng như không thể nhớ nổi một bài kệ 44 vắn. Vậy thì làm sao mà ông ta có thể học về Pháp Duyên Sinh được. Tuy nhiên, vị này được Đức Phật đưa một miếng vải và dạy nhìn tấm vải chú niệm “dơ, dơ”. Khi hiểu được sự bất tịnh và vô thường của đối tượng, vị này đắc thánh quả A La Hán chỉ trong một

buổi sáng. Còn vị tín nữ được chư tăng dạy phương cách hành thiền và thực tập ở nhà. Bà ta giác ngộ trước các vị tăng dạy bà. Có thể bà không biết gì về Vi Diệu Pháp hay Pháp Duyên Sinh.

Có rất nhiều câu chuyện như hai chuyện trên. Do đó, chúng ta không cần có nhiều kiến thức về Giáo Pháp mới hành thiền được. Những gì mà một người hành thiền cần phải có được Đức Phật dạy trong một bài Kinh như sau: “Nếu gặp đối tượng, một vị tỳ kheo không nên bám níu và dính mắc vào. Nếu vị đó chỉ được nghe chúng là vô thường, khổ, và vô ngã và biết không nên bị dính mắc hay bám níu vào thì đủ để cho vị đó có thể hành thiền và đạt được kết quả.” Đây là kiến thức mà theo Sư quý vị cần có tức là biết mọi vật đều vô thường... Thêm nữa, quý vị không nên bám níu quá nhiều thứ mặc dầu vẫn còn dính mắc. Sư nghĩ nếu quý vị biết về Vi Diệu Pháp hay Pháp Duyên Sinh thì rất tốt. Tuy nhiên, nếu không biết, quý vị vẫn có thể hành thiền được.

Bây giờ chúng ta hãy thành tâm đánh lễ Đức Phật đã khám phá ra Pháp Duyên Sinh hay Mười Hai Nhân Duyên và dạy lại cho chúng sanh với tư cách là một vị Phật. Quý vị lặp lại theo Sư công thức về Pháp Duyên Sinh:

Paticca Samuppāda (Anuloma)

Mười Hai Nhân Duyên (Theo chiều xuôi)

1. Avijjā-paccayā sankhārā.

Do Vô Minh làm điều kiện, Hành Nghiệp sanh khởi (Vô Minh duyên Hành)

2. Sankhāra-paccayā viññānam.

Do Hành Nghiệp làm điều kiện, Thức sanh khởi (Hành duyên Thức)

3. Viññāna-paccayā nāma-rūpam.

Do Thức làm điều kiện, Danh Sắc sanh khởi (Thức duyên Danh Sắc)

4. Nāma-rūpa-paccayā salāyatanam.

Do Danh Sắc làm điều kiện, Lục Nhập sanh khởi (Danh Sắc duyên Lục Nhập)

5. Salāyatana-paccayā phasso.

Do Lục Nhập làm điều kiện, Xúc sanh khởi (Lục Nhập duyên Xúc)

6. Phassa-paccayā vedanā

Do Xúc làm điều kiện, Thọ sanh khởi (Xúc duyên Thọ)

7. Vedanā-paccayā tanhā

Do Thọ làm điều kiện, Ái sanh khởi (Thọ duyên Ái)

8. **Tanhā-paccayā upādānam.**

Do Ái làm điều kiện, Thủ sanh khởi (Ái duyên Thủ)

9. **Upādāna-paccayā bhavo.**

Do Thủ làm điều kiện, Hữu sanh khởi (Thủ duyên Hữu)

10. **Bhava-paccayā jāti.**

Do Hữu làm điều kiện, Sinh sanh khởi (Hữu duyên Sinh)

11. **Jāti-paccayā jarā-maranam, soka-parideva-
dukkha-domanass'upāyāsā sambhavanti.**

Do Sinh làm điều kiện nên Lão, Tử và Sầu, Bi, Khổ, Ưu, Não sanh khởi (Sinh duyên Lão, Tử và Sầu, Bi, Khổ, Ưu, Não)

**Evam etassa kevalassa dukkhakkhandhassa
samudayo hoti.**

Đó là toàn bộ một khối khổ đau.

Sư muốn quý vị lặp lại theo Sư như sau:

Mong cho phước báu đến với quý vị.

Do nhờ oai lực của Chư Phật

Mong cho quý vị hạnh phúc, nhiều phước báu, và được chư thiên hộ trì.

Do nhờ oai lực của các Pháp

Mong cho quý vị hạnh phúc, nhiều phước báu, và được chư thiên hộ trì.

Do nhờ oai lực của chư Tăng

Mong cho quý vị hạnh phúc, nhiều phước báu, và được chư thiên hộ trì.

Lành thay! Lành thay! Lành thay!

Hồi Hương Công Đức

Nguyện cho tất cả chúng sinh
Cùng chia trọn vẹn phước lành hôm nay
Nguyện cho tất cả từ đây
Luôn luôn an lạc duyên may mọi miền
Nguyện cho chư vị Long, Thiên
Trên trời dưới đất oai thiêng phép mầu
Cùng chia công đức dày sâu
Hộ trì chánh pháp bền lâu muôn đời.

Danh Sách Phật Tử Hùn Phước Ân Tổng

Linda Banh, Kevin Bùi, Bùi Hoài Thanh, Bùi Ngọc Tiêu, Cao Thị Cúc, Cao Thị Thu Lan, Châu Quốc, Diệp Quốc Hoa, Diệu Mỹ & Thủy Tâm, Dinh Hue Ngo, Hương Đăng, Đăng Trần Phương, Đào Hữu Phan, Đỗ Văn Hợp, Đỗ Văn Khoát & Cẩm Thúy, Huỳnh Thanh Sơn, Huỳnh Thanh Vân, gđ Huỳnh Tấn Thông, Huỳnh Xuân, Lê Thị Hùng, Hương Lê, Lê Tấn Tài, gđ Lê Xuân Tân, Lê Minh Thu, Denise Leong & Duong Bach Nhat, Lưu Bình, Lý Mai, Nguyên Khiêm & Thùy Dương, Nguyên Nhung, Nguyên Thiện, Nguyễn Trang Anh, Nguyễn Tú Anh, Nguyễn Quý Hiền, Nguyễn Hoàng, Nguyễn Quốc Huân, Nguyễn Văn Liêm, Nguyễn Thị Minh, Nguyễn Thị Kim Ngân, Nguyễn Nguyệt & Tân, Nguyễn Văn Quang, Nguyễn Đình Thanh, Nguyễn Thúy, Thủy Nguyễn, Nguyễn Thu Thủy, Trâm Nguyễn, Trí Nguyễn, Nguyễn Văn Trường & Quách Lệ Hằng, Nguyễn Anh Tuấn, Nguyễn Văn Tư, Nguyễn Phạm Thanh Xuân, Vinh Nguyễn, Phạm Tố Anh, Phạm Hải & Trần Du, Phạm Thị Hạnh, Phạm Hoàng, Phạm Huệ, Kevin Phạm, Phạm Phú Luyện, Phạm Phú Văn Lang, Phạm Ngọc Thạch, Phạm Phú Đông Pha, Phạm Phú Đan Tâm, Phạm Phú Trí, Phạm Xuân Đạt, Vicky Phạm, Phan Hoàng, Phương, Quảng Tâm, Quảng Tín, Sang Lưu Thiện Hiền, Thùy Dương, Tịnh Lạc, sư cô Tịnh Thanh, Tịnh Ý,

Trần Thị Bích, Henry Trần, Hương Trần, Trần Bạch Liên, gđ Trần Đình Kham, Trần Cẩm Lan, Trần Mỹ Lương, Trần Minh, Trần Văn Nam, Trần Lê Quang, Trần Văn Siêng, Thanh Trần, Trần Bạch Tiết, Trang Ngọc Tran, Vicky Trần, Trịnh Đình Phi, Trúc Hảo, Trương Lan Anh, Trương Điền & Trang & Chánh Kiến, Trương Văn Hòa, Trương Hùng, Mai Trương, Trương Công Tuất, Từ Mai Anh, Từ Cát, Từ Duy, Từ Quân, Từ Sơn, Trần Tươi, Stella Valdiviz, Sư cô Viên Thành, Võ Văn Nhưòng, Võ Kim Phụng, Võ Hồng Sơn, Thảo Võ, Hang Hieu Vu, Vương Minh Thu.

Sách Do Như Lai Thiền Viện Ấn Tống

1. Căn Bản Thiền Minh Sát
2. Chánh Niệm, Giải Thoát và Bồ Tát Đạo
3. Chẳng Có Ai Cả
4. Chỉ Là Một Cội Cây Thô
5. Con Đường Hạnh Phúc
6. Courses On the Foundations of Buddhist Culture, Beginning Level
7. Courses On the Foundations of Buddhist Culture, Intermediate Level
8. Cuộc Đời Đức Phật
9. Đại Niệm Xứ
10. Destroy The Five Aggregates
11. Đoạn Trừ Lậu Hoặc
12. Đức Phật Đã Dạy Những Gì
13. Five Ways To Cultivate a Mature and Stable Mind
14. Fundamentals of Vipassana Meditation
15. Kinh Lời Vàng
16. Lời Dạy Thiên Thu
17. Mặt Hồ Tĩnh Lặng
18. Meditation Lectures
19. Mười Hai Nhân Duyên
20. Ngay Trong Kiếp Sống Này
21. Niệm Rải Tâm Từ
22. Pháp Hành đưa Đến Bình An
23. Settling Back Into The Moment
24. Silavanta Sutta
25. Sống Trong Hiện Tại
26. Spiritual Cultivation
27. Suy Niệm Về Hiện Tượng Chết

