

# Luận giải kinh Căn Bản Pháp Môn (Mūlapariyāya Sutta)

## Tỳ kheo Chánh Minh

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

### III- Vô sắc pháp

Trong phần Vô sắc pháp có 12 vấn đề là: bốn tầng thiên Vô sắc, sở kiến, sở văn, sở xúc, sở tri, đồng nhất, dị biệt, tất cả và Níp-Bàn.

#### III.1) Về Không Vô biên xứ.

Sau khi đề cập đến Thắng giả (chúng sanh ở cõi Vô tưởng), tiếp theo Đức Thế Tôn nói đến Không Vô Biên Xứ.

Theo bản Sớ giải, sở dĩ Ngài bỏ đi năm cõi Tịnh Cư thiên (*suddhavāsa*), vì Ngài nhắm vào sự luân chuyển của chúng sanh trong các hữu, các cõi Tịnh Cư thiên là nơi dành riêng cho các vị Thánh Bất lai và A la hán. Khoảng thời gian của các vị Thánh Phạm thiên này chỉ vài mươi ngàn kappa như vị Thánh A Na Hàm Thượng Lưu Bang Bất Hườn ở cõi Tịnh Cư nhiều lắm cũng chỉ 31 ngàn kiếp trái đất, đồng thời vị Thánh A Na Hàm chỉ hiện khởi trong thời gian có giáo pháp của Đức Chánh Giác mà thôi.[\[1\]](#)

Có khi cả một A tăng kỳ trái đất không có vị Chánh Giác nào xuất hiện, thế là cõi Tịnh Cư thiên trống không.

Lại nữa, có những vị Thánh A Na Hàm sanh về cõi Tịnh cư chỉ có một kiếp sống ấy thôi, trong kiếp sống đó các Ngài chứng quả A La Hán rồi viên tịch, hoặc khi tái sanh vào cõi Tịnh Cư, vị Thánh A na Hàm chỉ còn tái sanh nhiều nhất là 4 lần (là bậc Thượng lưu bang bất hườn khi tái sanh về cõi Vô phiền thiên),

không như phàm nhân phải lưu chuyển nhiều đời nhiều kiếp (kappa) trong các hữu.

Mặt khác, vị Thánh A Na Hàm khi tái sanh về cõi Tịnh Cư, xem như không còn tới lui các hữu khác, ngoại trừ năm cõi Tịnh Cư. Nói cách khác, các vị ấy chỉ hiện hữu trong cõi Tứ thiền dành cho bậc Thánh, không chung lẫn với phàm nhân, vì vậy, Đức Thế Tôn chỉ đề cập các cõi có phàm nhân và chịu nhiều sinh tử mà thôi.

Kinh văn:

*“Vị ấy tưởng tri Không vô biên xứ là Không vô biên xứ. Vị nghĩ tưởng Không vô biên xứ là Không vô biên xứ, vị ấy chấp nhận Không vô biên xứ (ākāsānañcāyatanaṃ maññati), nghĩ đến (tự ngã) ở trong Không vô biên xứ (ākāsānañcāyatanaṃ maññati), nghĩ đến (tự ngã) như là Không vô biên xứ (ākāsānañcāyatanaṃ maññati), vị ấy nghĩ “Không vô biên xứ là của ta” (ākāsānañcāyatanaṃ - me ti maññati), hoan hỷ trong Không vô biên xứ (ākāsānañcāyatanaṃ abhinandati), vì nhân nào? (tam kissa hetu) Ta nói kẻ ấy không hiểu rõ Không vô biên xứ (apariññātaṃ tassāti vadāmi).”*

**“Chấp nhận Không vô biên xứ (ākānañcāyatana maññati)”.**

Sự chấp nhận này có được là do hành giả đã thành tựu được tầng thiền Vô sắc Không vô biên xứ.

Không vô biên xứ (còn gọi là *Hư không vô biên xứ*), là tầng thiền Vô sắc đầu tiên.

Hành giả tu tập các đề mục Kasina đạt đến Tứ thiền, muốn tu tập thiền Vô sắc Không Vô biên xứ, phải nhập Tứ thiền với một trong 9 đề mục Kasina (trừ đề mục Hư không)<sup>[2]</sup>, hành giả vượt qua sắc tưởng, chướng ngại tưởng, dị biệt tưởng của thiền hữu sắc, chứng đạt được tầng thiền Vô sắc đầu tiên có tên gọi là Không vô biên xứ.

Gọi là Không vô biên “vì biên giới sinh và biên giới diệt của nó không được biết đến, cái khoảng không còn lại sau khi dời bỏ kasina, gọi là Hư không” [3].

“Vì không có biên giới (anta) nên gọi là vô biên (ananta)” [4].

Gọi là **xứ** (āyatana) “trong ý nghĩa nó là một trú xứ cho thiền có bản chất liên hệ với nó, như **thiền xứ** là trú xứ dành cho chú thiền” [5].

Đoạn văn trên hơi tối nghĩa, không khéo sẽ hiểu sai lệch rằng “đây chỉ là tên gọi chỉ cho trạng thái tinh thần ở cấp độ cao, gọi là *xứ* là chỉ cho trạng thái tâm ở trong cảnh đó, không phải là một cõi nào khác”.

Nếu nghiệm suy, chúng ta sẽ thấy rằng: “hành giả có trạng thái tâm ở cấp độ cao ấy, trạng thái này là thiện hay bất thiện?”. Đối với phàm nhân hay Thánh Hữu học câu trả lời chính xác phải là thiện.

Tâm thiền thiện sẽ cho tâm quả thiền thiện là điều hiển nhiên, nhưng loại tâm quả này xuất hiện vào thời điểm nào? Trong thời thường nhật của vị hành giả chứng đạt trạng thái này không thấy tâm quả thiền xuất hiện, vậy nó chỉ có thể xuất hiện trong thời tục sinh, hoặc không hiện khởi. Nếu không hiện khởi vì bất cứ nguyên nhân nào, thế là rơi vào vô nhân quả (một dạng tà kiến), còn do hành giả bị hoại thiền chứng nên tâm quả thiền ấy cũng hoại theo không thể sanh khởi, điều này là hợp lý.

Trường hợp hành giả không mất thiền chứng, nó sẽ xuất hiện trong thời điểm tục sinh, đưa vị ấy tái sanh về cõi tương ứng và cõi này được định danh là cõi Không vô biên xứ thuộc Vô sắc giới.

Trong kinh điển có ghi nhận: Đạo sĩ Asita (A-tư-đà) sau khi xem tướng của Bồ tát Siddhattha (Sĩ-đạt-ta), ông biết vị này trở thành bậc Chánh Giác, khi quán xét tuổi thọ của mình, thấy mình *không có duyên nghe pháp* của Bậc Chánh Giác này, đạo sĩ Asita bật khóc.

*“Khi vị ấy nghĩ đến  
Số mệnh của tự mình,  
Số mệnh không tốt đẹp  
Vị ấy rơi nước mắt...” [16].*

Vì sao Đạo sĩ Asita (A Tư Đà) rơi lệ? Vì vị ấy chứng đạt thiên Vô sắc, khi mệnh chung tái sanh về cõi Vô sắc, nên không thể nghe pháp âm (sắc cảnh thính) của Bạc Chánh Giác.

Gọi là cõi Vô sắc vì cõi này hoàn toàn không có sắc, hậu thân Đạo sĩ A Tư Đà nếu không tái sanh về cõi Vô sắc, tất nhiên phải tái sanh về cõi hữu sắc và dĩ nhiên vị ấy nghe được pháp của Bạc Chánh giác sau này. Thế nhưng, “sự khóc” ấy chứng tỏ hậu thân của ông phải ở cõi Vô sắc.

Và cõi Không vô biên xứ chỉ có danh uẩn (thọ, tưởng, hành, thức) chứ không có sắc uẩn.

***Sự chấp nhận Không vô biên xứ*** có hai điều:

- Chấp nhận có tự ngã trong Không vô biên xứ. Là chấp nhận có cõi Không Vô biên xứ, khi mệnh chung tự ngã này tái sanh về cõi ấy.
- Chấp nhận sự đoạn diệt của tự ngã khi chứng đạt thiên Không vô biên xứ, nghĩa là không chấp nhận có cõi Không vô biên xứ.

Về sự chấp nhận có một tự ngã trong Không vô biên xứ là:

*“có một tự ngã không có sắc, vô bệnh sau khi chết có tướng”*  
[\[17\]](#).

Trong bài kinh này “sự chấp nhận Không vô biên xứ” là chấp nhận có một tự ngã trong Không vô biên xứ thiên.

***“Nghĩ đến (tự ngã) ở trong Không vô biên xứ”.***

Đây là giai đoạn cận định của hành giả trong đề mục Không vô biên xứ. Vị ấy cho rằng có một tự ngã khi tiếp cận với Quang tướng (paṭibhāganimitta) của thiên chứng, vì có chướng ngại

nên tự ngã này chưa nhập vào định mức. Tự ngã mà vị ấy tưởng tượng ra chính là một trong bốn danh uẩn: thọ, tưởng, hành và thức uẩn. Ngoài bốn danh uẩn của vị ấy ra còn có bốn danh uẩn khác, đó là tha ngã (do vị ấy tưởng tượng ra) ở ngoài thiền chứng này, đó là một trở ngại cho “tự ngã” này.

Như vậy, sự tưởng tượng có một tự ngã ở trong ấn tướng thiền chứng Cận định của thiền Không Vô Biên Xứ phát sanh ngã mạn, vì có sự so sánh tự ngã với ấn tướng.

Mặt khác, khi chấp nhận có một tự ngã, đó là thân kiến, thân kiến này đã hình thành trong giai đoạn “chấp nhận”.

***“Nghĩ đến (tự ngã) như là Không vô biên xứ”.***

Là giai đoạn thành tựu được định mức Không vô biên xứ, tâm hành giả thể nhập trọn vẹn vào ấn tướng.

Đến giai đoạn này thân kiến được vững mạnh, càng kiên cố hơn so với giai đoạn chấp nhận.

***“Nghĩ Không vô biên xứ như là của ta”.***

Là giai đoạn hành giả làm chủ được năm pháp thuần thực của thiền, thiền chi của thiền Vô sắc chỉ có 2 chi là Xả và Định, tuy Tứ thiền Sắc giới cũng có hai thiền chi là Xả và Định, nhưng chúng khác nhau về ấn tướng: Sắc giới là dùng ấn tướng là sắc tướng, còn ấn tướng thiền Vô sắc là Vô sắc tướng.

Ví như cũng là một người, khi người này no lòng nhờ vật thực, khi thì vui quá không thấy đói. Cũng vậy, cả hai chi xả và định khi trở thành chi thiền thì có hai cách: nhận ấn tướng bằng sắc tướng (ví như no nhờ vật thực), nhận ấn tướng bằng Vô sắc tướng (ví như khi vui nên no).

Giữa thiền Sắc và thiền Vô sắc có sự khác biệt như sau: Thiền sắc khi tiến lên bậc cao phải bỏ thiền chi như: Sơ thiền có đủ năm chi thiền là: tầm, tứ, hỷ, lạc và định. Nhị thiền (thiền bốn bậc) chỉ có ba chi là: Hỷ, lạc và định, đã mất 2 chi tầm và tứ.

Tam thiên mất chi hỷ chỉ còn lạc và định. Tứ thiên mất chi lạc, thể vào đó là chi xả.

Còn thiên Vô sắc khi tiến lên thiên chi vẫn như thế, chỉ thay đổi đề mục vô sắc mà thôi. Tuy nhiên, thiên chi Vô sắc có sự khác biệt về bản chất là: thiên vô sắc thấp thì thiên chi thô hơn so với thiên chi bậc cao. Ví như dầu tinh luyện lần đầu thô hơn so với dầu được tinh luyện lần hai, lần ba, lần cuối cùng là dầu tinh luyện tuyệt hảo.

Vì sao thiên Vô sắc không thể thay thế được chi thiên?

Đáp: Bất kỳ một tâm nào cũng phải có đủ ba danh uẩn là: thọ, tưởng và hành hành.

Các thiên chi: tâm, tứ, hỷ (pīti) và định thuộc về hành uẩn nên có thể bỏ bớt tâm, tứ, hỷ mà không ảnh hưởng gì đến cấu trúc của danh pháp, nhưng không thể bỏ định, vì định là thành phần chủ yếu của thiên Chi đồng thời cũng là một tâm sở biến hành (có trong tất cả các tâm).

Tương tự, thọ cũng là một tâm sở biến hành, mà trong các loại thọ thì thọ xả là vi tế nhất, thô là thọ hỷ, trung bình là thọ lạc. Hỷ thường bất cảnh bên ngoài (nên gọi là hỷ tham), còn lạc bất cảnh bên trong, nên những tầng thiên Sắc giới không có thọ hỷ, chỉ có (thọ) lạc.

Các tầng thiên càng cao thì thọ càng vi tế để thích ứng, đến khi thọ xả xuất hiện thay thế thọ lạc thì không còn loại thọ nào vi tế hơn để thay thế nó. Do vậy, các tầng thiên Vô sắc chỉ có một loại thọ là thọ lạc mà thôi.

Hành giả vì làm chủ được ấn tượng cùng thiên chi nên cho rằng “thiên Không vô biên xứ thuộc về tự ngã” khiến phát sanh ái (ngã sở), tức là bám khấn khít với thiên Không vô biên xứ.

***“Hoan hỷ trong Không vô biên xứ”.***

Đây là sự phát sanh hỷ ái đối với Không vô biên xứ,

**Dứt phần Không vô biên xứ.**

### III.2) Về Thức Vô biên xứ (*viññāṇañcāyatana*).

Có những hành giả sau khi chứng trú thiền Không vô biên xứ, có sự quán xét rằng “thiền này có tên gọi là vô biên, nhưng thật ra không thể gọi là vô biên, vì “khoảng không” ấy tuy rộng lớn, nhưng vẫn còn bị **thức biết**”.

*“Ở điểm này, Kinh nói “Hoàn toàn vượt qua Không vô biên xứ, biết rằng” thức là vô biên”, vì ấy chứng và trú Thức vô biên xứ”.* [8].

Mặt khác, hành giả thấy sự nguy hiểm của thiền Không vô biên xứ, rằng *“Thiền này có sắc thiền là kẻ thù gần, và nó không được an tịnh như Thức vô biên xứ”.* [9].

Gọi là **Thức vô biên** là vì hành giả nhận lấy cái thức biết “khoảng không vô cùng tận” ấy làm đề mục. Nghĩa là, “khoảng không vô cùng tận” là khác, thức nhận biết khoảng không ấy là khác. Ví như người mặc y phục, một người khác không quan tâm đến y phục, chỉ để ý đến người đó mà thôi. Cũng vậy, hành giả không tác ý đến ấn tướng của Không vô biên xứ, chỉ tác ý đến “cái thức biết khoảng không vô tận” mà thôi. Thức này được gọi là vô biên vì nó biết cái vô biên (khoảng không).

Những ý nghĩa còn lại trong kinh văn giống như sự lý giải về Không vô biên xứ.

### III.3) Về Vô sở hữu xứ (*ākiñcaññāyatana*).

Hành giả sau khi quán xét thấy nguy hiểm của tầng thiền Thức vô biên xứ, có kẻ thù gần là Không vô biên xứ, rất dễ rơi xuống Không vô biên xứ, nên khởi lên tác ý phi hữu. Nghĩa là vị ấy cho rằng, thức có nơi trú khi nơi ấy hoại thì thức hoại ví như ánh sáng mặt trăng trú trong mặt trăng, khi mặt trăng không còn thì ánh sáng mất. Trái lại, nếu thức này không có nơi trú do năng lực

thiền thì nó sẽ thường hằng, không bị hoại diệt. Vị thầy đầu tiên của Bồ tát là Đạo Sĩ Ālara Kālāma đã đạt đến tầng thiền này.

Ngài Buddhaghosa có giải thích đề mục “phi hữu” ấy như sau:

*“Hành giả không còn tác ý đến thức (Không vô biên xứ) này nữa, hành giả tác ý “không có gì cả (natthikiñci)” hoặc “không không (ākiññā)” nhiều lần và quán sát nó với tâm và tứ” [10].*

Khi đã cọ xát với tâm - tứ nhiều lần trong đề mục này, một thức khác sanh lên, nhận lấy trạng thái “phi hữu” làm cảnh, đây là giai đoạn cận định của tầng thiền Vô sở hữu xứ. Khi hành giả làm sung mãn thức ấy sẽ đạt đến định vực Vô sở hữu xứ.

Đề mục “không có chi (natthikiñci)” được Ngài Buddhaghosa cho ví dụ như sau:

*“Ví như người thấy Tăng chúng nhóm họp trong phòng họp, thấy xong người ấy đi khỏi nơi ấy. Sau buổi họp, Tăng chúng giải tán ra về, người ấy trở lại phòng họp, thấy trống vắng.” (sđd).*

Sự trống vắng trong phòng họp chẳng còn ai như thế nào, cũng vậy đề mục phi hữu được ví như thế, vì trong đề mục này chẳng có chi cả, ngay cả Thức Vô biên xứ cũng không có.

Nói cách khác, hành giả lấy trạng thái diệt của Thức Vô Biên xứ làm đề mục tu tập, trạng thái này trống không, chẳng có chi cả, nên có tên gọi là Vô sở hữu xứ.

Các ý nghĩa còn lại của Kinh văn tương tự như “về Không vô biên xứ”.

### **III.4) Về “Phi tướng phi phi tướng xứ”(nevasaññāsaññāyatana).**

Đây là tầng thiền cao nhất của Vô sắc giới, Đạo sĩ Uddaka Rāmaputta vị thầy thứ hai của Bồ tát đã chứng đạt tầng thiền này.



Hành giả sau khi thuần thục trong thiền cảnh Vô sở hữu xứ, suy nghĩ “*tưởng này như bệnh, như cục bấu, như mũi tên ... cái này là an tịnh cao cả, đó là phi tưởng phi phi tưởng xứ*” (sđđ). Hoặc vị ấy suy nghĩ “*Thiền Vô sở hữu xứ này có Thức vô biên xứ là kẻ thù ở gần, nó không an tịnh như Phi tưởng phi tưởng xứ*” (sđđ).

Có khác nhau giữa “vô tưởng” và “phi tưởng” không?

Khi gọi là “vô tưởng” là khẳng định dứt khoát không có tưởng. Gọi là “phi tưởng” không phải là không có tưởng mà vì tính cách an tịnh của tầng thiền này, tức là dường như có dường như không”, mọi ý nghĩ (tưởng) dường như không thể hiện rõ. Nói cách khác, một tưởng cực vi tế, nó không thể làm tròn chức năng nên gọi là phi tưởng, chữ “phi phi tưởng” nối tiếp theo sau nhằm giải rõ ý nghĩa này, tức là tầng thiền này rất an tịnh.

Nhưng có câu hỏi rằng: “Vì sao không có tưởng lại **biết** an tịnh?”.

Ngài Buddhaghosa có lý giải qua ví dụ “Đức vua thấy sự khéo léo của một thợ thủ công lành nghề, Đức vua khen ngợi sự khéo léo ấy, nhưng Ngài không có ý nghĩ “*Mình sẽ bỏ vương vị để học sự khéo léo của người này*”. Cũng vậy, tuy hành giả “*biết sự tịch tịnh*” nhưng không có sự quan tâm hay sự chú ý “*ta sẽ tác ý đến thiền này*”...

Phi tưởng phi phi tưởng là chú ý đến các hành vi tế **còn dư sót** trong tầng thiền Vô sở hữu xứ, chứ không chú ý đến các hành của thiền Vô sở hữu xứ. Cũng như Đức vua chỉ chú ý đến những động tác khéo léo của người thợ chứ không chú ý đến người thợ, khi không còn người thợ Đức vua chỉ còn nhớ sự khéo léo phảng phất còn lại mà thôi. Cũng vậy, khi tâm Vô sở hữu xứ mất đi, hành giả chỉ còn nhớ các hành còn dư sót của tâm thiền Vô sở hữu xứ mà thôi, nhưng không nhớ trọn vẹn các hành, do đó dường như có nhớ lại (tưởng) dường như không “*nhớ lại*” (được), nhưng vị ấy vẫn **biết**.

Các ý nghĩa còn lại giống như phần lý giải về thiền Không vô biên xứ.

Bốn tầng thiên này thuộc về cõi Vô sắc, tuy gọi là cõi nhưng chỉ là một khoảng “chân không” vô tận, là thể giới của những vị phạm thiên vô hình.

“*Luận sư Anuruddha đã cố tình dùng chữ **bhūmi** khi nói về bốn tầng thiên Vô sắc*” để bác bỏ quan điểm cho rằng “một thể giới siêu hình như thế không thể gọi là cõi”[\[11\]](#).

Nhưng làm thế nào biết được bốn tầng thiên ấy dẫn tái sinh về bốn cõi Vô sắc?

Các vị Luận sư lý giải, có hai cách là:

- Do có Túc mạng thông.

“*Vào lúc nhớ lại các **uẩn** ở sắc giới hay vô sắc giới, nó có một đối tượng **đại hành** (mahaggatā)*”[\[12\]](#).

Nghĩa là có vị Phạm thiên Vô sắc, sau khi mệnh chung từ cõi Vô sắc, tái sinh thành người nhân loại. Do tinh cần tu tập thiền định chứng đạt thắng trí Túc mạng thông, nhớ lại đời sống quá khứ trước đó (chỉ một kiếp trước), thấy rằng có một cảnh giới chỉ có danh uẩn, không có sắc uẩn.

- Do có tha tâm trí.

Vị có tha tâm trí có thể biết được tâm chúng sanh khác: “*vào lúc biết tâm sắc giới hay **tâm vô sắc giới** của người khác, nó có một đối tượng đại hành*”[\[13\]](#).

Tâm Vô sắc giới bao gồm: tâm thiện Vô sắc giới, tâm quả Vô sắc giới và tâm Tổ vô sắc giới.

Túc Mạng trí thường dẫn đến những luận kiến thuộc về quá khứ, hoặc là chấp vào Thường luận, hoặc là chấp vào vô nhân kiến (một khía cạnh khác của Đoạn luận).

Do nhớ lại nhiều kiếp trước đó, nên chấp vào một tự ngã bất biến, khi thân xác hoại diệt thì tự ngã này đi tái sinh trở thành một chúng sanh có thân xác khác, nhưng cái “linh hồn” ấy không hoại diệt. Đây là chấp vào thường luận.

Do kiếp trước vị ấy Phạm thiên Vô tướng, khi tái sinh lại là nhân loại, nhờ tinh cần hành thiền định đắc Túc mạng thông, nhớ lại kiếp trước, thấy rằng “không có” nhưng không thể nhớ lại kiếp trước khi trở thành người Vô tướng, nay thấy mình “hiện hữu” nên chấp vào vô nhân luận, cho rằng “chúng sanh ngẫu nhiên sanh lên”.

Đức Phật có dạy: “Vô nhân luận về quá khứ phát sanh do 2 nguyên nhân: Do nhớ lại kiếp trước là người Vô Tướng, do nhân suy luận”[\[14\]](#).

Sách Thanh Tịnh Đạo có giải về 6 hạng người nhớ lại quá khứ:

a- Phạm nhân chỉ nhớ được nhiều nhất là bốn mươi kiếp (kappa - kiếp trái đất) về trước chứ không xa hơn, đồng thời chỉ nhớ được sự nối tiếp các uẩn chứ không thể nhớ sự chết (sát na tử) cùng sự tục sanh (sát na tục sanh). Sự nhớ lại đời sống quá khứ của phạm nhân ví như người mù phải nương vào chiếc gậy dò đường để đi, cũng vậy sự nhớ đến 40 kiếp của phạm nhân phải lần dò theo các uẩn mới có thể nhớ đến con số này. Nếu như trí tuệ yếu đánh mất đầu các uẩn thì xem như sự nhớ đến kiếp ấy là hết.

Có những Sa môn, Bà la Môn chỉ nhớ được ngay chính kiếp sống trước mà thôi, như trong Trường bộ (Dīgha nikāya) bài kinh Phạm Võng (brahmajālasutta) có đề cập 4 trường hợp nhớ về quá khứ như sau:

*“Vị ấy nhớ được nhiều đời sống quá khứ như một đời, hai đời... vô số trăm ngàn đời”[\[15\]](#).*

Đây là sự nhớ của ngoại đạo hay sự nhớ của phạm nhân chưa phát nguyện giải thoát khỏi luân hồi, tức là vị ấy có nhớ nhiều nhất cũng chỉ được một kiếp trái đất mà thôi.

*“Vị ấy nhớ được nhiều kiếp sống quá khứ như một thành kiếp hoại kiếp, hai thành kiếp hoại kiếp... mười thành kiếp hoại kiếp”[\[16\]](#).*

Đây là sự nhớ của Bồ tát Thịnh văn thường, vị ấy có nhớ được nhiều nhất cũng chỉ 10 kiếp trái đất thôi.

*“Vị ấy nhớ được nhiều kiếp sống quá khứ, như 10 thành kiếp hoại kiếp, 20 thành kiếp hoại kiếp, 30 thành kiếp hoại kiếp, 40 thành kiếp hoại kiếp [17]. (dasa pi saṃvaṭṭa- vivaṭṭāni, vīsatiṃ pi saṃvaṭṭa- vivaṭṭāni, tiṃsam pi saṃvaṭṭa- vivaṭṭāni, cattārīsam pi saṃvaṭṭa- vivaṭṭāni) [18].*

Bồ tát Đại thịnh văn nhớ được từ 10 đến 20 kiếp trái đất. Bồ tát Thượng thủ thịnh văn và Bồ tát Độc giác nhớ được từ 20 đến 30 kiếp trái đất. Bồ tát Chánh Giác nhớ được từ 30 đến 40 kiếp trái đất.

*“...Khi tâm nhập định vị ấy nhớ đến đời sống quá khứ ấy (chỉ kiếp trước đó – Ns), chứ không nhớ xa hơn đời sống ấy...” [19].*

Nhớ lại được chỉ một kiếp sống trước đó, có nhiều nguyên nhân như sau:

- Do phước, như các thiên nhân khi sanh về thiên giới, nhớ lại ngay kiếp trước mình đã tạo thiện nghiệp như vậy... như vậy. Nhờ thiện nghiệp này ta được tái sanh về thiên giới.
- Do trí Túc Mạng còn non yếu, nên chỉ nhớ lại một kiếp sống trước đó mà thôi.
- Kiếp sống trước đó lâu hơn 40 kiếp trái đất, như đời sống cõi Tam thiên (Biển tịnh thiên) là 64 kiếp trái đất, cõi Quảng Quả Thiên là 500 kiếp trái đất, cõi Không vô biên xứ là 20.000 kiếp, cõi Thức Vô biên xứ 40.000 kiếp trái đất, cõi Vô sở hữu xứ 60.000 kiếp, cõi Phi tưởng phi phi tưởng xứ là 84.000 kiếp trái đất. [20]. Phạm nhân này không thể nhớ trọn kiếp sống ấy được.

b - Các vị Thánh đệ tử thường (ở đây ám chỉ Thánh A La Hán thông thường) nhớ được 100 đến 1.000 kiếp trái đất (kappa), vị ấy nhớ lại được sự tục sinh cùng sự tử nhưng cũng phải nương theo dấu các uẩn để nhớ ngược tiếp nối về trước.

c - Các vị Thánh Đại đệ tử như Ngài Mahā Kassapa, Revata, Ānanda... (80 vị Đại đệ tử) nhớ được 100 ngàn kiếp trái đất, đồng thời nhớ được cả sự sanh lên lẫn sự tử, tuy cũng phải nương vào uẩn nhưng dễ dàng hơn vị Thánh A la hán thông thường.

Sự nhớ của phàm nhân ví như người mù phải đi theo gậy dò đường, sự nhớ của Thánh A La Hán thông ví như người sáng mắt nhưng đi trên chiếc cầu bằng gỗ nhỏ phải vịn vào thành cầu, sự nhớ của Thánh Đại đệ tử ví như người đi trên con đường nhỏ gập gềnh cũng phải nương vào chiếc gậy để vững vàng.

d - Các vị Thượng thủ Thinh văn như Ngài Sāriputta, Moggallāna nhớ được 1 A-tăng-kỳ (asaṅkheyya) và 100 ngàn kiếp trái đất. Các vị Thánh Thượng Thủ không cần phải lần dò theo các uẩn, các Ngài thấy sự chết lập tức thấy được sự tái sanh ngay. Ví như người đi trên đường lộ bằng phẳng, nên các Ngài chỉ cần theo dõi sự chết hay sự tái sanh mà thôi. Điều này như thế nào?

Nghĩa là vị Thánh A La Hán Đại Đệ tử theo dõi các uẩn thường xuyên, sự theo dõi này rất dễ dàng so với vị Thánh A La Hán thông như người đọc chữ Pāli nhuần nhuyễn so với người biết đọc chữ Pāli. Khi các Ngài thấy sự chết của chúng sanh, lập tức thấy ngay sự sanh lên của chúng sanh ấy.

Riêng các vị Thánh Thượng thủ không cần phải lần dò “từng trang”, các Ngài chỉ cần theo dõi sự tử hay sự sanh lên là biết ngay các uẩn tương tục nối tiếp kiếp sống cũ và kiếp sống mới. Ví như người biết rõ nội dung chương 1, chỉ cần tìm thấy dứt chương một là biết ngay sang chương hai, dứt chương hai là biết ngay sang chương ba ... Hoặc là, khi biết chương 2 khởi đầu vị ấy biết ngay dứt chương 1, thấy chương 3 khởi đầu vị ấy biết ngay đã dứt được 2 chương v.v.

e - Chư Phật Độc Giác (Pacceka buddha) nhớ được 2 A-tăng-kỳ và 100 ngàn kiếp trái đất, cũng giống như các vị Thượng thủ Thinh văn, vị Độc Giác Phật thấy ngay sự chết cùng sự tái sanh của các uẩn quá khứ.

f - Sự nhớ của Đức Chánh Giác không có giới hạn, đồng thời khi Ngài muốn nhớ đến kiếp nào thì kiếp sống ấy hiện rõ trong trí của Ngài ngay tức khắc. Ví như người đi trên đại lộ thênh thang, sự nhớ của vị Chánh Đẳng Giác không hề phí sức.

### **III.5) Về sở kiến (diṭṭhato).**

Kinh văn:

*“Vị ấy tưởng tri sở kiến là sở kiến (diṭṭham diṭṭhato sañjānāti), Vị nghĩ tưởng sở kiến là sở kiến nên chấp nhận sở kiến (diṭṭham diṭṭhato sañatvā diṭṭham maññati). Nghĩ (tự ngã) ở trong sở kiến (diṭṭhasmiṃ maññati), nghĩ (tự ngã) là sở kiến (diṭṭhato maññati), nghĩ “sở kiến là của ta” (diṭṭham-me ti maññati) hoan hỷ trong sở kiến (diṭṭham abhinandati). Vì nhân nào? Ta nói kẻ ấy không hiểu rõ sở kiến”.*

Giải:

**Sở kiến** (diṭṭhato): nghĩa là những gì được thấy.

Sự thấy này có ba loại: thấy bằng mắt thường (nhục nhãn), thấy bằng thiên nhãn và thấy bằng tuệ nhãn.

Thấy bằng thiên nhãn, sự thấy này do trí kết hợp với tưởng, tức là nói đến những vị chứng đạt thiên nhãn thông (dibbacakkhu), còn được gọi là Sanh tử thông (cut’upapāta) là thấy chúng sanh chết từ cõi này sanh sang cõi khác, hay thấy chúng sanh chết từ cõi khác sanh lại cõi này.

Thấy bằng tuệ nhãn là thấy với trí tuệ không có tưởng xen vào, đây là sự thấy của các vị Thánh khi diệt trừ các phiền não, chứng đạt Níp-Bàn.

*“Này các tỷ kheo, thế nào là các pháp cần phải chứng đạt bằng con mắt? **Sanh tử** của các chúng sanh, này các Tỷ kheo, cần phải chứng ngộ bằng con mắt.*

*Này các Tỷ kheo, thế nào là những pháp cần phải chứng ngộ bằng trí tuệ? **Sự đoạn diệt các lậu hoặc**, này các Tỷ kheo cần phải chứng ngộ bằng trí tuệ” [21].*

Chính sự chứng đắc thiên nhãn thông, dẫn đến những luận chấp về tương lai, có hai loại thiên nhãn thông:

- Do năng lực của phước như các vị thiên nhân hóa sanh ở cõi cao, vì không bị chướng ngại bởi mật, đàm, máu huyết... nên có thể thấy các sắc vi tế hoặc ở xa như người thấy một vật sau bức tường che chắn.

- Do năng lực tinh tấn hành đạo, đắc được thắng trí .

Chính sở kiến này dẫn đến chấp thường hay chấp đoạn trong tương lai:

\*- Một người đắc được thiên nhãn thông, nếu chỉ thấy sự chết mà không thấy sự tái sanh tiếp theo, hoặc không thấy sự tái sanh của vị A la Hán, sẽ chấp vào đoạn diệt luận.

\*- Một người chứng được thiên nhãn thông, chỉ thấy sự tái sanh mà không thấy sự chết trước đó sẽ dẫn đến “vô nhân luận”, cho rằng “chúng sanh tự nhiên sanh ra”, hoặc dẫn đến thường luận, cho rằng “có một bản ngã thường hằng (không có sự chết)” .

\*- Một người thấy cả sự chết lẫn sự tái sanh thì từ bỏ được hai tà kiến về thường lẫn đoạn.

Nhưng cho dù thiên nhãn mạnh cũng không thể thấy được sự tái sanh của cõi vô sắc, vì thiên nhãn thông phải nương vào sắc xứ. Và sở kiến ở đây chỉ cho **sắc xứ** (rūpāyatana).

Thấy sự chết của chúng sanh là thấy sắc Mạng quyền hoại diệt cùng với các sắc nghiệp, các loại sắc này không còn sanh khởi trong chúng sanh ấy nữa . Thấy được sự tái sanh là thấy sắc Mạng quyền hay các sắc nghiệp sanh lên cho một chúng sanh mới.

**“Chấp nhận sở kiến (ditṭham maññati)”**

Sự chấp nhận Sở kiến này có ba cách:

- Do suy luận.

- Do chúng được thiên nhãn trí, thấy các chúng sanh tử rồi mất đi, hoặc thấy chúng sanh sanh lên, nên chấp nhận có một “tự ngã” qua sự thấy ấy. Cho dù vị ấy chấp vào Đoạn diệt luận thì trước đó cũng có sự chấp vào “một tự ngã” rồi.

- Do được nghe từ các vị có Thắng trí thiên nhãn. Chính các vị có Thắng trí này bị tưởng phân biệt chi phối, phát sanh luận chấp về thường hoặc đoạn, những vị đệ tử của các vị ấy chấp nhận quan điểm của thầy mình.

Sở kiến này dẫn đến những quan điểm về ngã luận hoặc những quan điểm thuộc về thế giới luận, như cho rằng “Thế giới là hữu biên, thế giới là vô biên, thế giới vừa hữu biên vừa vô biên...”

Tôn giả Mahācunda có bạch hỏi Đức Thế Tôn: “*Bạch Thế Tôn, có những loại sở kiến này khởi lên trên đời, hoặc liên hệ đến ngã luận, hoặc liên hệ đến thế giới luận. Bạch Thế Tôn, đối với vị Tỷ kheo, có tư niệm chọn chánh ngay từ ban đầu, thời có thể đoạn trừ những sở kiến ấy hay không, có thể có sự xả ly hững sở kiến ấy hay không?*”

- *Này Cunda, những loại sở kiến này... chỗ nào những sở kiến này tiềm ẩn, chỗ nào những sở kiến này hiện hành, chỉ có cách như thật quán sát chúng với trí tuệ rằng: “Cái này không phải của tôi, tôi không phải là cái này. Cái này không phải là tự ngã của tôi” có như vậy thời có sự đoạn trừ những sở kiến ấy, có sự xả ly những sở kiến ấy*”<sup>[22]</sup>.

Sở dĩ sở kiến dẫn đến thế giới luận là do vị ấy mở rộng biên xứ. Theo Tập số Sumaṅgalavilāsini giải về kinh Phạm Võng (brahmajālasutta), thì:

- *Chấp thế giới là hữu biên*: vì vị ấy chỉ có thể mở rộng biên xứ thành một vòng tròn, không thể nở rộng hơn được nữa. Hoặc nở rộng được biên xứ đến tận biên giới sa-bà (cakkavāḷa) nhưng không thể vượt qua giới hạn ấy.



Theo các vị Giáo thọ sư cổ sơ, thế gian này (chỉ cho 31 cõi của chúng ta) được bao quanh một vòng đai, gọi là cakkavāla (luân vi sơn), và tên cakkavālaloka (thế giới sa-bà) dùng để chỉ cho thế gian này.

- *Chấp thế giới là vô biên*: vì vị ấy mở rộng biên xứ khắp mọi hướng, nhưng chưa đến tận cùng thế giới sa-bà, nên cho là “thế giới vô biên”.

- *Chấp thế giới vừa hữu biên vừa vô biên*: vì vị ấy mở rộng biên xứ lên phía trên cùng phía dưới thấy có chỗ cùng tận (thế giới sa-bà), nhưng khi mở rộng án xứ ở bề ngang thì không đến ranh giới Sa-bà, nên cho rằng “thế giới vừa hữu biên (bên trên và bên dưới) vừa vô biên (ở bên ngang)”.

Sách Thanh Tịnh Đạo có giải về thiên nhãn trí như sau<sup>[23]</sup>.

“Thiên nhãn trí phát sanh với bốn đối tượng (ārammaṇa - cảnh) là: Đối tượng hữu hạn, đối tượng hiện tại, đối tượng bên trong, đối tượng bên ngoài.

- Vì thiên nhãn trí lấy sắc xứ làm đối tượng, mà sắc xứ hữu hạn nên nói thiên nhãn trí có *đối tượng là hữu hạn*.

- Vì thiên nhãn trí chỉ thấy sắc hiện tại mà thôi nên nói thiên nhãn trí có *đối tượng là hiện tại*.

- Vì thiên nhãn trí thấy được đối tượng bên trong thân vị ấy, nên nói có *đối tượng bên trong* (như Ngài Moggallāna thấy ác ma đang xâm nhập vào bụng của mình – Trường bộ kinh, kinh Hàng Ma).

- Vì thiên nhãn trí thấy được các sắc pháp bên ngoài, nên nói có *đối tượng bên ngoài*.

Thế thì, đối với các sắc quá khứ thì như thế nào? Vì sao thiên nhãn trí thấy được các sắc quá khứ?

Đáp rằng: “**nhận thức**” được sắc quá khứ, đó không phải là sắc “hiện hữu”, mà là sắc đã diệt do tưởng vẽ lại, có tên gọi là “sắc tưởng”, đó là danh pháp chứ không phải là sắc pháp. Ví như

một họa sĩ thiện xảo, nhìn thấy cảnh đẹp ông cố ghi nhớ lại, sau đó vẽ thành tranh hay ví như tấm ảnh của một người lúc 3 tuổi, khi nhìn lại thì tấm ảnh đó là sắc hiện tại, còn đứa bé ba tuổi kia chỉ là “hình ảnh xa xưa” nay không còn. Cũng vậy, do tưởng nhớ lại những sắc pháp đã từng gặp, từng biết rồi “vẽ lại” cho tâm, trí biết, hình ảnh ấy là danh pháp (sắc tướng) không phải là sắc pháp và đối tượng của thiên nhãn trí phải là sắc chứ không là danh. Như vậy, sự biết sắc quá khứ là *trí về thời quá khứ*, không phải là thiên nhãn trí.

**“Nghĩ (tự nghĩ) ở trong sở kiến (*diṭṭhasmiṃ maññati*)”.**

Sự thấy này làm nảy sinh một tưởng sai biệt, từ tưởng sai biệt này lại khởi sanh mạn (*māna*).

Sở kiến hàm ý có “cái thấy” và “cái bị thấy”, cái “bị thấy” là tất cả những gì lọt vào vùng kiểm soát của thần kinh nhãn (*cakkhupasāda*), được định danh là sắc xứ (*rūpāyatana*), thần kinh Nhãn tiếp xúc với Sắc xứ làm phát sanh nhãn thức (cái biết do sự thấy). Kẻ vô văn phạm nhân không thể thấu đáo điểm này, do vậy “cho rằng có cái TA trông thấy”, đây là sự thấy thông thường bằng con mắt thịt.

Đức Phật có dạy:

*“Này Bāhiya, trong cái thấy chỉ là sự thấy, không có người thấy.*

*Trong cái nghe chỉ là sự nghe, không có người nghe.*

*Trong cái tưởng tri chỉ có sự tưởng tri, không có người tưởng tri.*

*Trong cái tức tri chỉ có sự tức tri, không có người tức tri.*

*Trong cái liễu tri chỉ có sự liễu tri, không có người liễu tri.”* [24].

Trong trường hợp do thiên nhãn thì không phải thấy do mắt thường, mà do trí đi chung với tưởng (*saññā*), khi ấy trí hỗ trợ cho tưởng hoàn tất “việc do tâm quyết định”, tưởng phát huy trọn vẹn năng lực đã có của mình, để hoàn thành công việc. Trí tuy hiện hữu nhưng mất năng lực “soi sáng pháp thực tính”, vì thế chính tưởng dẫn đến sự chấp sai rằng “chính cái TA (*atta*)” ở

trình độ cao, trông thấy những điều mà người khác không thấy, những điều người khác không biết được. Và tự hào về điều kỳ diệu này, mạn đã sanh khởi.

Lại nữa, khi chấp nhận một sở kiến do “được nghe từ các vị có thắng trí nói lại”, nếu đạt được như những gì do nghe, sẽ sanh khởi sự so sánh rằng “ta ngang bằng với vị ấy”, nếu như chưa đạt được thì nghĩ “ta còn kém các vị ấy”.

**“Nghĩ (tự ngã) là sở kiến (dīṭṭhato maññati)”.**

Đây là quan niệm sai lầm phát sanh tà kiến, vị ấy cho rằng chính sự biết do thấy ấy “là ta”, “ta” chính là sự biết do thấy ấy. Ví như người nhìn thấy bóng mình trong gương, cho rằng “bóng trong gương chính là ta, ta cũng là bóng trong gương”. Cũng vậy, với thiên nhãn nhìn thấy *đối tượng bên trong*, vị ấy không thấy được “cái ngã” nào ngoài “sự thấy”, nên cho rằng “sự thấy chính là phản ánh “tự ngã”

Tức là vị ấy chấp vào thức uẩn, cho thức uẩn là tự ngã.

**“Nghĩ (tự ngã) là của ta (dīṭṭham- me ti maññati)”.**

Đây là quan niệm sai lầm phát sanh ái, vì vị ấy cho rằng “ta làm chủ được sự thấy này, sự thấy này tùy thuộc vào ta”, khi “ta” quyết định thì thiên nhãn xuất hiện, khi ta không quyết định thì không có thiên nhãn. Và vị ấy bám khấn khít vào sở kiến ấy.

**“Hoan hỷ trong sở kiến (dīṭṭham abhinandati)”.**

Đây là hỷ tham đối với sở kiến.

### **III.6 Về Sở văn (sutato).**

Kinh văn:

*“Vị ấy tưởng tri sở văn là sở văn (sutaṃ sutato sañjānāti),  
vị nghĩ tưởng sở văn là sở văn (sutaṃ sutato saññatvā), nên  
chấp nhận sở văn (mutaṃ maññati), vị ấy nghĩ đến (tự ngã)*

*ở trong sở văn (mutasmiṃ maññati), nghĩ (tự nghĩ) như là sở văn (mutato maññati), , vị ấy nghĩ sở văn là của ta (mutaṃ-me ti maññati), hoan hỷ trong sở văn (mutaṃ abhinandati). Vì nhân (lý do) nào? Ta nói kẻ ấy không hiểu rõ sở văn.*

**Sở văn** (sutato) là sự nghe.

Sự nghe có hai cách: nghe theo cách thông thường và nghe do đắc được thiên nhĩ thông (dibbasota).

Sự nghe thông thường phần lớn là sự nghe theo “truyền thuyết”, dẫn đến “chấp nhận một quan điểm” quan điểm ấy có thể là “đúng” hoặc “sai”, nên Đức Phật có dạy:

*“Pañca kho ime āvuso Nigaṇṭhā, dhammadiṭṭhe va dhamme dvidhā vipākā. Katame pañca? – Saddhā ruci anusavo ākāraparivitakko diṭṭhimijjhākhanti.*

*- Chư hiền Nigaṇṭha, có năm pháp này, ngay trong hiện tại có hai quả báo. Thế nào là năm? Tin, tùy hỷ, **tùy văn**[25], thâm định lý do, kham nhẫn chấp thọ tà kiến.”*

**Tùy văn** – anusavo – là nghe theo, có hai quả báo là: nghe được một điều đúng với chân lý và nghe một điều không đúng chân lý.

Đức Phật có dạy:

*“Này Bhaddiya, chớ có tin vì **nghe theo truyền thuyết**, chớ có tin vì **nghe người ta nói ...***

*Nhưng này Bhaddiya, khi nào **tự người** biết rõ như sau: “các pháp này là bất thiện, các pháp này là có tội. Các pháp này bị người có trí chỉ trích, các pháp này nếu thực hiện và chấp nhận đưa đến bất hạnh, khổ đau, thời này Bhaddiya, người hãy từ bỏ chúng.”[26].*

Và ở thị trấn Kesaputta của người Kālāmā, Đức Phật cũng dạy:

*“Này các Kālāmā, chớ có tin vì nghe theo truyền thuyết (anussavena), chớ có tin vì **theo truyền thống** (paramparāya),*

*chớ có tin vì nghe người ta nói (itikirāya) ...*

*Nhưng này các Kālāmā, khi nào **tự mình** biết rõ như sau: “các pháp này là bất thiện, các pháp này là có tội. Các pháp này bị người có trí chỉ trích, các pháp này nếu thực hiện và chấp nhận đưa đến bất hạnh, khổ đau, thời này Bhaddiya, người hãy từ bỏ chúng”.[\[27\]](#)*

Do thiên nhĩ, vị ấy có thể nghe các tiếng của thiên nhân rồi tin theo lời của các thiên nhân ấy. Nhưng sự nghe từ thiên nhân chưa hẳn hoàn toàn là đúng, nó có thể dẫn đến những tư tưởng sai lệch, theo khuynh hướng tà kiến. Câu chuyện về nữ chư thiên ở ngạch cửa của Trưởng giả Anāthapiṇḍika (Cấp Cô Độc) là điển hình.

Trưởng giả Sudatta là người hào sảng, phóng khoáng thường hay trợ giúp cho những người nghèo khổ, nên ông được gọi bằng mỹ danh Cấp Cô Độc. Cha của ông là Trưởng giả Sumana. Vợ của ông là nàng Puṇṇalakkhanā. Ông có cậu con trai là Kāla, ba nàng con gái là Mahāsubhaddā, Cūlasubhaddā, và Sumanā. Nàng dâu của ông (vợ của Kāla) là nàng Sujātā, con của trưởng giả Dhanañjaya, em gái của bà Visākḥā.

Theo Tập Sớ Aṅguttara – atthakathā, mỗi ngày trưởng giả hộ độ vật thực đến 500 vị Tỷ kheo, còn trong Sớ giải Dhammapāda (Pháp Cú kinh) thì mỗi ngày là 1.000 vị, đó là chưa kể những tăng khách từ xa mới đến cùng với những người khôn khổ.

Do thực hành hạnh bố thí như vậy, về sau gia tài của ông khánh kiệt, vị tiên nữ ngụ nơi ngạch cửa trong nhà đã khuyên ông “đừng nên bố thí nữa”.

Được biết rằng “khi Đức Phật cùng chư Tăng ngự đến tư gia của Trưởng giả, vị tiên nữ này không thể ở cao được, phải lùi xuống thấp, do đó nàng bất mãn đồng thời sanh tâm đố kỵ với sự cúng dường của Trưởng giả Cấp Cô Độc.

Khi nghe lời khuyên tà vạy của thiên nữ, Trưởng giả đã quở trách và đuổi nàng ra khỏi nhà. Về sau, do làm theo lời dạy của

vua trời Đế Thích, nàng được Trưởng giả tha lỗi và trở về trú ngụ nơi nhà của ông.

Tương tự như thiên nhãn trí, thiên nhĩ trí lấy âm thanh làm đối tượng, nên cũng có bốn đối tượng như thiên nhãn trí, tức là: *có một đối tượng hữu hạn* (vì âm thanh là sắc pháp - sắc cảnh thính), *có một đối tượng hiện hữu*, vì những âm thanh làm đối tượng cho tâm biết phải hiện hữu, *có một đối tượng bên trong*, là nghe được những âm thanh bên trong thân, *có một đối tượng bên ngoài* là nghe được những âm thanh bên ngoài thân.

Cũng nên ghi nhận rằng người chứng đắc thiên nhãn chưa hẳn chứng đạt được thiên nhĩ, Kinh Ba-lê trong Trường bộ có ghi nhận Tỷ kheo Sunakkhatta chứng thiên nhãn nhưng không chứng được thiên nhĩ, do trong quá khứ làm hư màng nhĩ của Đức Độc Giác Phật.

Ở đây, Sở văn (sutato) ám chỉ thính xứ (saddāyatana).

Những phần còn lại lý giải tương tự như phần sở kiến.

### **III.7) Về Sở xúc (mutato).**

Chữ muta là: sự biết của mũi, lưỡi, thân.

Ông Rhys Davids có định nghĩa trong Pāli – English Dictionary (Từ điển Pāli- Anh), *sở xúc* (mutato) nghĩa là đối tượng có thể cảm nhận bằng cách trực chạm, đó là ba giác quan: mũi, lưỡi, thân

Mũi trực chạm với cảnh mùi, lưỡi trực chạm với cảnh vị, thân trực chạm với cảnh xúc, tất cả gọi là *sampatta* (đến nơi, đến rồi). Trong khi mắt hay tai không cần phải trực chạm cảnh sắc hoặc cảnh thính, hai loại cảnh này đều có khoảng cách đối với mắt, tai, nên được gọi là *asampatta*.

Ngài Ñānamoli, dịch giả bộ Visuddhi Magga từ nguyên bản Pāli sang Anh ngữ, có chú thích *muta* nghĩa đen là xúc chạm. [\[28\]](#)

Ở đây, Sở xúc ám chỉ cho khí xứ (gandhāyatana), vị xứ (rasāyatana) và xúc xứ (phoṭṭhabbāyatana).

Nhận thức sắc xứ vi tế bằng thiên nhãn thông, nhận thức thính xứ vi tế bằng thiên nhĩ thông, nhận thức ba xứ: khí, vị và xúc vi tế bằng thân tức thông (iddhividhi).

Vị chúng đặc thần thông có thể dùng tay sờ mặt trời, mặt trăng (là xúc xứ xa), làm biển lớn trở thành nhỏ hẹp như mương, lạch... có thể làm cho nước trở thành đê hồ (là vị xứ vi tế có trong nước)... Tuy không nói rõ hương xứ trong đê hồ, nhưng ngầm có hương đê hồ từ trong nước.

Trong Thanh tịnh đạo, chương XII: Thắng trí – Các Năng Lực Thần Thông, có giải rõ những điều này, “hóa nước sông Hằng thành đê hồ (bơ)”, điều kỳ diệu này do Trưởng lão Cūla Samudda thực hiện trên đảo Tích lan, vào lúc có nạn đói phát sanh.[\[29\]](#)

Và thần thông này có 7 loại đối tượng là;

- *Đối tượng hữu hạn*. Khi hành giả hóa thân thành những thân sai khác, đây là đối tượng có giới hạn.

- *Đối tượng đại hành* (mahaggata). Khi hành giả muốn đến những cõi Phạm thiên hữu sắc với thân, thân vị ấy phải phù hợp với tầng phạm thiên mà vị ấy muốn đi đến, đây là đối tượng đại hành.

- *Đối tượng quá khứ*. Là khi hành giả tái hiện lại những hình ảnh trong quá khứ, như Ma vương hóa thân thành Đức Phật trong thời kết tập Phật ngôn lần thứ ba, hay Long vương hóa thân thành người để xuất gia trong Giáo pháp này.[\[30\]](#)

- *Đối tượng là hiện tại*, như Trưởng lão Pilindavaccha làm cho Hoàng cung của vua Bình Sa vương trở thành vàng.[\[31\]](#)

- *Đối tượng là vị lai*, như trường hợp Ngài Ānanda chú nguyện cho Xá lợi của Ngài phân ra làm hai rơi trên hai bờ sông Rohinī cho thân tộc bên nội cùng bên ngoại.

- *Đối tượng bên trong*, là khi hành giả hóa thân thành hình ảnh khác, như Tỷ kheo Devadatta hóa thành chàng thanh niên xuất hiện trước mặt thái tử A Xà thế (Ajātasattu) đó là đối tượng bên trong, vì là chính thân tâm của mình.

- *Đối tượng bên ngoài*, là khi hành giả hóa thành những vật sai biệt bên ngoài thành sai khác như hóa nước sông thành đê hồ...

Những phần còn lại lý giải tương tự như phần Sở kiến.

### **III.8) Về Sở tri (viññātato).**

Sở tri (viññātato) là điều nhận biết được bởi ý thức, sở tri ở đây là nói đến pháp xứ (dhammāyatana).

Sự biết này có thể bằng tâm bình thường do năm giác quan dẫn nhập vào, tức là do quan sát sắc, thanh, hương, vị, xúc ở bên ngoài rồi dẫn nhập vào ý thức, nói theo luận A-tỳ-Đàm là lộ ý thức tiếp nối lộ ngũ môn. Hoặc nhận biết trực tiếp từ bên trong, tức là do suy tư.

Luận A-tỳ Đàm nêu lên thành phần của Pháp xứ bao gồm: 16 sắc vi tế, tâm sở (cetasika) cùng Níp-Bàn.

Theo Luận A- tỳ Đàm, sắc pháp có tất cả 28 loại, trong đó: Đất (paṭhavī), lửa (tejo), gió (vāyo), 5 tịnh sắc (pasādarūpa) (*còn gọi là 5 sắc thân kinh: nhãn (cakkhu), nhĩ (sota), tỷ (ghāna), thiệt (jīvhā), thân (kāya)*) và 4 sắc cảnh (gocararūpa – hành cảnh sắc) gồm: cảnh sắc (rūpa), cảnh thanh (sadda), cảnh mùi (gandha) và cảnh vị (rasa)). Mười hai sắc này gọi là sắc thô, 16 sắc còn lại gọi là sắc tế.

Biết được sắc tế là do thiên nhãn trí.

Biết được tâm sở là do tha tâm trí (cetopariññāna).

Tha tâm trí cũng là loại trí kết hợp với tướng, hành giả chứng đắc tha tâm trí có thể với tâm mình biết được tâm người khác.



Các ý nghĩa còn lại của phân sở tri tương tự như tiêu đề sở kiến.

Thế là bốn tiêu đề: Sở kiến, sở văn, sở xúc và sở tri, ám chỉ sáu ngoại xứ (sắc, thanh, mùi, vị, xúc và pháp xứ) đối chiếu với sáu nội xứ (nhãn, nhĩ, tỷ, thiệt, thân và ý xứ), đồng thời nói lên năm thăng trí.

Sở kiến có được là do nhãn xứ tiếp chạm với sắc xứ, phát sanh nhãn xúc, dẫn đến nhãn thọ, rồi từ đó phát sanh ái.... Tương tự như vậy đối với sở văn, sở xúc, sở tri. Tất cả chỉ do tưởng mà ra, nhưng phạm nhân vì không thấu hiểu rõ ràng nên bị tưởng vây hãm, không thể thoát ra ảnh hưởng của tưởng nên không thể giải thoát, đặc chứng Níp-Bàn.

Có lần Đức Ānanda đi đến viếng Đức Sāriputta, sau khi ngồi xuống nơi phải lễ rồi, Đức Ānanda bạch hỏi Đức Sāriputta rằng:

- Thưa hiền giả Sāriputta, do nhân gì, do duyên gì, ở đây có một số chúng sanh ngay trong hiện tại không có chứng Vô dư Níp-Bàn (Parinibbāyanti)?

- Này hiền giả Ānanda, chúng sanh không có **như thật quán tri**: “*Các tướng này dựa vào phần thối đọa (hānabhāgiya).*”

Không có **như thật quán tri**: “*Các tướng này dựa vào phần an trú (thīti).*”

Không có **như thật quán tri**: “*Các tướng này dựa vào phần thù thắng (visesa).*”

Không có **như thật quán tri**: “*Các tướng này dựa vào phần thể nhập (nibbedha).*”

Này hiền giả Ānanda, đây là nhân, đây là duyên, do vậy ở đây có hạng chúng sanh ngay trong hiện tại, không chứng nhập Níp-Bàn.[\[32\]](#)

Đoạn kinh trên cho chúng ta thấy Đức Sāriputta nhấn mạnh đến “như thật quán tri” tức là xem xét biết rõ tướng (saññā) theo thực tướng pháp của nó, tâm không bị ảnh hưởng của tướng chi phối.

### III.9) Về Đồng nhất (ekatta).

Kinh văn:

*“Vị ấy tưởng tri Đồng nhất là Đồng nhất (ekattaṃ ekattano sañjānāti), vì nghĩ tưởng đồng nhất là Đồng nhất (ekattaṃ ekattato saññatvā) nên chấp nhận Đồng nhất (ekattaṃ maññati), nghĩ (tự ngã) ở trong Đồng nhất (ekattasmim maññati), nghĩ (tự ngã) là đồng nhất (ekattaṃ maññati), nghĩ Đồng nhất “là của ta” (ekattaṃ-me ti maññati) – Hoan hỷ trong Đồng nhất (ekattaṃ abhinandati). Vì nhân nào (taṃ kissa hetu)? Ta nói kẻ ấy không hiểu rõ Đồng nhất (apariññātaṃ tassāti vadāmi).”*

**“Nghĩ đến đồng nhất (ekattaṃ maññati)”.**

Theo quan niệm thời Rig Veda của Bà La Môn thì “Đấng Sáng Tạo Chủ” là người tạo ra mọi sinh vật, mỗi sinh vật có một “linh hồn (àtman)” do Tạo Hóa Chủ tạo ra, vị Chủ tể này theo thời gian thay đổi do tưởng tượng của các Giáo sĩ Bà la Môn, và vị Phạm thiên là một Đại ngã (Brahman).

Trước khi năm bộ Áo Nghĩa Thư (Upanisad) xuất hiện thì Àtman khác với Brahman, Àtman là khách thể còn Brahman là chủ thể. Nhưng khi tri thức được tiến triển, với tư tưởng giải thoát xuất hiện, bộ Áo Nghĩa Thư được thành lập xem như đó là “lời thiên khai”, thì quan niệm “Àtman cũng chính là Brahman”, tức là tư tưởng “Đồng nhất thể” hay “nhất nguyên luận” ra đời.

Học giả người Đức là H.W Schumann khi nghiên cứu về nền triết học Ấn Độ, có nêu dẫn các chứng tích về quá trình phát triển tri thức của hệ thống Veda, đã ghi nhận như sau:

*“Trong các bộ Áo Nghĩa Thư, sự đồng nhất giữa Brahman và àtman vẫn được nhấn mạnh rất nhiều lần; “Thực vậy, Àtman vĩ đại bất sanh, bất lão, bất tử, bất hoại, bất diệt này chính là Brahman. Ví như lớp da rắn tàn tạ bị quăng bỏ, có thể nằm trên tổ kiến, cũng vậy thân này nằm xuống sau khi chết. Nhưng*

*Àtman, bản ngã phi vật chất, phi sắc thân này, gồm toàn tri thức, là Btahman vẫn tồn tại*”.(BAU 4.4.7) “*Àtman này là Brahman*” (Ch.U 3-14.4)[\[33\]](#).

Qua đó cho chúng ta nhận định rằng: “Vào thời Đức Phật, tri thức của người Ấn Cổ đã tiến triển đến cao độ, tuy có những trường phái với những chủ thuyết khác nhau, nhưng tư tưởng “tự ngã thường hằng” vẫn tồn tại, thậm chí cả hai vị thầy Ālāra Kālāma, Uddaka Rāmaputta có tri kiến về hai tầng thiên Vô Sở Hữu Xứ hay Phi Tưởng Phi Phi Tưởng Xứ vẫn chấp nhận có “một tự thể (àtman) bất tử”.

Sự chấp nhận “Đồng nhất” này là do tưởng (sañña).

### **“Nghĩ (tự ngã) ở trong đồng nhất”**

Bản Sớ giải (Atthakātha) nói rằng: “từ đồng nhất (ekatta), Đức Thế Tôn chỉ cho *người đạt đến*”, Hậu Sớ giải (Tīkā) có giải thích rộng “*người đạt đến*” chỉ cho người chứng thiên sắc hay thiên Vô sắc. “Bởi vì thiên phát sanh đặc biệt trên một đối tượng duy nhất, nên được gọi là “đồng nhất”. Sự phát sanh thiên Quả (phalasaṃbhava) cũng có thể được bao gồm trong phần *người đạt đến*”[\[34\]](#).

Người chứng đạt thiên gọi là “đồng nhất” vì khi ấy tâm và ấn tướng chỉ còn là một (eka + atta).

Bản Sớ giải có nêu lên: “Một ý nghĩa khác của *đồng nhất* là ám chỉ người chấp rằng “một trong bốn danh uẩn là tự ngã”, nên khi chứng đạt thiên thì cả bốn danh uẩn chỉ còn là một, nên gọi là *đồng nhất*”.

Như thế đã rõ ràng, vị ấy trước đây có quan niệm “một trong bốn danh uẩn là tự ngã, khi chứng thiên thì 4 danh uẩn chỉ còn là một, nên cho rằng tự ngã này “ở trong ấn tướng (đồng nhất), vì *ấn tướng thuộc về sắc tướng* tuy có hòa vào tự ngã, nhưng tự ngã là khác, ấn tướng là khác, vì ấn tướng do tưởng tạo ra, ấn tướng là vật tùy thuộc của tự ngã, ví như con nhộng tạo ra cái kén rồi trú trong cái kén ấy”.

Đây là mạn sanh lên do tưởng sai biệt này.

**“Nghĩ (tự ngã) là đồng nhất”.**

Đây là một quan niệm khác của vị ấy khi chứng thiền Vô sắc, vị ấy vượt qua được sắc tưởng, an trú trong ấn tướng Vô sắc. Với quan niệm chấp vào tự ngã trước đây, vị ấy cho rằng “ấn tướng với tự ngã chỉ là một, là đồng nhất”. Đây là kiến phát sanh từ tưởng sai biệt.

**“Nghĩ đồng nhất là của ta”.**

Vị ấy làm chủ được ấn tướng hay các chi thiền, nên cho rằng ấn tướng (đồng nhất) là do tự ngã điều sử. Đây là ái ngã sở của vị ấy.

*“Hoan hỷ trong đồng nhất”.* Đây là hỷ phát sanh từ tham ái đối với “đồng nhất”.

### **III.10) Về sai biệt (nānatta).**

Kinh văn:

*“Vị ấy tưởng tri sai biệt là sai biệt (nānattam nānatto sañjānāti) ... Ta nói kẻ ấy không hiểu sai biệt.”*

**Nānatta** là khác nhau nhiều thứ.

**“Chấp nhận sai biệt (nānattam maññati)”.**

Trên phương diện lịch sử về tiến trình phát triển tri thức ở Ấn Độ. Vào thế kỷ thứ VII trước dương lịch, khác với Tây Ấn và Trung Ấn, Bà la Môn giáo vững mạnh, giai cấp Bà La Môn được xem là giai cấp cao quý nhất. Nhưng tại Đông Ấn “tân trào tư tưởng” nổi lên, đả kích hệ tư tưởng của Bà La Môn giáo.

*“Tại miền Đông này, những cái gì làm chủ chốt cho lễ nghi và đạo đức của Bà la Môn, như: Giáo lý, giáo điều và tổ chức phân*

*ranh giới chặt chẽ giữa bốn giai cấp đều bị đã kích và đã phá.” [35].*

Tại Đông Ấn giai cấp Bà La Môn không còn chiếm ưu thế, các giáo sĩ Bà La Môn chỉ được xem là những tu sĩ bình thường, thay vào đó giai cấp thống trị là Sát- đê ly (khattiya).

Ngoài những tư tưởng đối nghịch với giáo hệ Bà La Môn, “còn có những tông phái duy vật, tông phái hoài nghi, tông phái hưởng lạc...” (sđd, tr. 127)

Và trong thời đó, tại đây đã khởi lên hai hệ tư tưởng:

- **“Hữu (astika)”** là những hệ tư tưởng theo truyền thống Bà La Môn giáo, chấp nhận có Đấng Sáng Tạo.

- **“Vô (nastika)”** là những hệ tư tưởng phủ nhận “Thượng Đế hay Đấng Sáng Tạo”.

Đại diện cho nhóm “chấp nhận có Đấng Sáng Tạo vũ trụ là Brahman” có 6 trường phái là:

- Trường phái triết học Samkhya.
- Trường phái triết học Nyaya.
- Trường phái triết học Vaisesika.
- Trường phái triết học Yoga.
- Trường phái triết học Vedanta.
- Trường phái triết học Jaina

Đại diện cho hệ tư tưởng “không chấp nhận có Đấng Sáng Tạo” là:

- Các trường phái triết học vô thần trong phong trào mới về tự do tư tưởng ở Đông Ấn, gọi là “Lục Sư ngoại đạo”, trong đó nổi bật nhất là trường phái triết học Lokayata hay còn gọi là Charvaka (Thuận thế phái –Ns).
- Phật Giáo. [36].

(Trong sđd nêu Phật Giáo trước tiên, nhưng xét theo trình tự hiện khởi, tôi (Ns) xếp Phật Giáo vào thứ ba, vì rằng Giáo Pháp

của Đức Phật xuất hiện muộn nhất trong các trường phái trên, và Đức Phật xem như vị Tôn Sư trẻ tuổi nhất trong thời bấy giờ).

Các trường phái này, ngoài điểm chung là “hữu” hay “vô”, nhưng vẫn tranh chấp nhau trên khía cạnh tư tưởng sai biệt.

Do đó, chúng ta thấy trong kinh văn: “Đức Thế Tôn thuyết giảng tiêu đề “đồng nhất” trước, tiếp đến Ngài nói đến tiêu đề “sai biệt”, ám chỉ hệ tư tưởng thuần nhất Bà La Môn đã bị phân hóa thành nhiều cách. Điều này là do nghĩ tưởng (saññatvā) tạo ra. Giải theo “sự” thì như thế, còn về “lý” thì như thế nào?

“Chấp nhận sai biệt” là chấp nhận có một tự ngã trong đại ngã, hoặc chấp nhận có một tự ngã nhưng không có đại ngã, khác với “đồng nhất” là cho tự ngã cũng chính là đại ngã.

Bản Sớ giải gọi “nānatta (sai biệt) là “*người chưa đạt đến*”. Có hai hạng “*người chưa đạt đến*” là:

Người bình thường không tu tập thiền định, hay tu tập thiền định nhưng chỉ đến giai đoạn cận định, chưa đạt đến giai đoạn an trú trong định .

Tức là có sự phân biệt giữa tâm với cảnh thiền, cảnh thiền là sắc tướng. Do đó, “ta” là khác, “sắc tướng” là khác. Với cách này tương tự như sự phân biệt giữa tự ngã và đại ngã, nên hành giả chưa chứng trú thiền được liệt kê vào phần “có tướng sai biệt”.

Lại nữa, *sai biệt* là nói đến người chưa chứng thiền Vô sắc, vì còn chướng ngại là sắc tướng, dị biệt tướng, đối ngại tướng.

Bản Sớ giải còn cho rằng “người có năm uẩn là sai biệt”, chúng sanh vô sắc là “đồng nhất”.

**“Nghĩ (tự ngã) ở trong sai biệt (nānattasmim maññati)”**

Đối với người không tu tập thiền định, cho rằng tự ngã còn bị chướng ngại trói buộc, nên tự ngã là khác, những chướng ngại là khác.

Người tu tập thiền định, đạt đến cận định thì cho rằng “tự ngã là khác”, ấn tướng thiền là khác.

Người chưa đạt đến thiền Vô sắc thì cho rằng: Tự ngã này còn bị sắc tướng, dị biệt tướng là chướng ngại”.

Nói chung, cả ba cách trên là mạn của vị ấy, vì còn so sánh tự ngã với các chướng ngại.

**“Nghĩ (tự ngã) là sai biệt” (*nānatto maññati*)”.**

Đây là trường hợp vị ấy đã an trú trong thiền chứng, nghĩ rằng “tự ngã đã thể nhập vào thiền chứng (sai biệt do nghĩ tưởng ban đầu). Đây là tà kiến của vị ấy, cho rằng tự ngã chính là sai biệt, sai biệt này giờ đây cũng chính là tự ngã.

**“Nghĩ sai biệt là của ta (*nānattaṃ - me ti maññati*)”.**

Hành giả đã thuần thục trong phương cách an trú trong định cũng như cách xuất định, nên cho rằng “tự ngã này điều sử được sai biệt, sai biệt giờ đây không còn là chướng ngại, “ta” đa nhiếp phục được sai biệt”. Đây là ái của vị ấy.

**“Hoan hỷ trong sai biệt (*nānattaṃ abhinandati*)”.**

Đây là hỷ tham của vị ấy trong sai biệt.

**III.11) Về “tất cả là tất cả (*sabba sabbato*)”.**

Kinh văn:

*“Vị ấy tưởng tri tất cả là tất cả (*sabbaṃ sabbato sañjānāti*)... Ta nói kẻ ấy không hiểu rõ tất cả”.*

Sau khi chỉ ra hai phần: đồng nhất – sai biệt. Đức Thế Tôn gom cả hai lại với từ “tất cả (*sabba*)”.

**“Chấp nhận tất cả (*sabbaṃ maññati*)”.**

Có những trường phái chấp nhận mọi chủ thuyết đương thời, như phái của Giáo chủ Sañjaya Belatthiputta, chủ trương của phái này là tránh né các câu hỏi bằng cách trườn uốn, như: “*Nếu anh hỏi có một thế giới khác hay không?. Nếu tôi nghĩ “Có một thế giới khác”, tôi có thể trả lời với anh “Có một thế giới khác”. Nhưng tôi không nói là như vậy (vì tôi chưa hề nghĩ “có thế giới khác” –chú thích của Ns). Tôi không nói là thế kia (vì tôi chưa hề nghĩ “có lẽ có thế giới khác”- chú thích của Ns). Tôi không nói là khác như thế, tôi không nói là không phải thế, tôi không nói là không không phải thế.*”[\[37\]](#)

Đức Thế Tôn gọi giáo thuyết này là ngụy biện kiến, một lối lý luận trườn uốn như con lươn.

Hoặc có chủ thuyết “**tất cả** khổ thọ hay lạc thọ đều do nghiệp quá khứ tạo ra”. Đây là chủ thuyết của Nigantha Nātaputta và Đức phật đã bác bỏ quan niệm này.[\[38\]](#)

Hoặc những chủ thuyết về đoạn luận: “**tất cả** những hành động đều không có quả báo (vô quả kiến)” hay vô hành kiến của Pūrana Kassapa, vô nhân kiến của Pakudha Kaccayana “*tất cả chúng sanh hay thế giới tự nhiên sanh ra vì 7 yếu tố: Đất, nước, lửa, gió, khổ, lạc và linh hồn (jīva) đều có năng lực: tự tạo, tự hoạt, tự tự, tự tán.*”[\[39\]](#)

“*Này Đại Vương, có bảy thân không bị làm ra, không làm ra, không bị sáng tạo, không sáng tạo, không sanh sản, thường tại như đỉnh núi, đứng thẳng như trụ đá. Chúng bất động không chuyển biến, không xâm lăng nhau. Chúng không ảnh hưởng đến lạc hay khổ với nhau hoặc cả lạc và khổ. Bảy thân ấy là gì? Địa thân, thủy thân, hỏa thân, phong thân, khổ, lạc và thứ bảy là mạng (jīva)...*”[\[40\]](#)

Như vậy, “chấp nhận tất cả” là chấp nhận một quan điểm theo đương thời. Chủ thuyết ấy có thể là đúng hoặc không đúng. Nhưng ở đây ám chỉ “chấp nhận một quan điểm không đúng, quan điểm này do tưởng cùng với niềm tin tạo thành.

**“Nghĩ (tự ngã) ở trong tất cả (sabbasmim maññati)”**



Vị ấy cho rằng tự ngã là khác, những gì tự ngã thọ nhận là khác, như người chấp nhận chủ thuyết của Nigantha Nātaputta chẳng hạn: cho rằng “tự ngã nhận lãnh lạc hay khổ thọ, lạc hay khổ thọ này không phải là tự ngã mà do nghiệp quá khứ từ trước tạo ra, như vậy tự ngã là khác, tất cả thọ là khác”. Hoặc người chấp nhận chủ thuyết “trườn uốn” thì tự ngã là khác, những vấn đề nêu lên là khác, những vấn đề này luôn thay đổi không thể nắm bắt được, ví như con lươn nằm trong tay nó vẫn trườn uốn thoát ra khỏi bàn tay...

Với sự chấp nhận “thuyết đoạn diệt” thì: tự ngã này là khác, tất cả những gì ngoài tự ngã này là khác. Tự ngã này không tồn tại trong khi những gì ngoài tự ngã này tồn tại....

Đây là mạn phát sanh từ tà kiến, tà kiến này do chấp nhận một quan điểm sai lệch.

Nói cách khác, đây chính là mạn của vị ấy, mạn này được sanh khởi từ sự chấp trước vào một quan điểm sai lạc (kiến thủ - ditṭhupādāna) do tưởng với niềm tin tạo thành.

Theo Bản Sớ Giải: Vị ấy “tưởng tượng chính mình trong tất cả”, nghĩa là: “người ấy khởi tâm “**ngã này là lớn**, tưởng tượng tất cả thế giới là chỗ dựa cho tự ngã”.[\[41\]](#)

Hậu Sớ giải (Tīkā) cũng giải rằng: “*Vị ấy nghĩ (tự ngã) ở trong tất cả*” là sự tưởng tượng như vậy: “tôi ở trong tất cả, tất cả là một chướng ngại của tôi”, hay “có một ngã khác ở trong tất cả, chính cái tha ngã ấy là một chướng ngại”. Sở dĩ có sự tưởng tượng này là vì vị ấy đang ở giai đoạn cận định của thiền Sắc, hoặc ở giai đoạn cận định thiền Vô sắc, chưa thể vượt qua những sắc tưởng.

Hay là: Vị ấy tưởng tượng “tất cả được tạo ra do nghiệp quá khứ, tất cả được sáng tạo bởi Thượng Đế, tất cả sanh lên không do nhân, không do duyên” (sđd). Và “cái tôi” này là một thành phần của “tất cả” ấy. Tức là vị ấy so sánh “tôi” với “tất cả”.

Theo cách này, đúng ra là tà kiến của vị ấy, nhưng vì “cái tôi” đã được chấp nhận trước, sau mới có sự so sánh “cái tôi” với “tất

cả” làm nảy sanh mạn. Tức là “tà kiến” làm nền tảng trước, sau đó khởi sanh mạn.

**“Nghĩ (tự ngã) là tất cả (sabbato maññati)”.**

Theo bản Sớ giải: Âm chỉ bậc đã đắc tám tầng thiền hoặc chứng đạt thiền vô sắc.

Trong giai đoạn chúng đạt đến tám bậc thiền, vị ấy tưởng tượng “ta” là tất cả, vì đã đạt đến tột cùng của thiền chứng. Đây là tà kiến của vị ấy.

**“Nghĩ tất cả là của ta (sabbam -me ti maññati)”.**

Vị ấy nghĩ: “tất cả như được sáng tạo bởi “tự ngã” của vị ấy”. Sự tưởng tượng này phát sanh khi vị ấy đạt được những năng lực thần thông, những gì vị ấy muốn đều trở thành hiện thực. Đây là ái ngã sở của vị ấy.

**“Hoan hỷ với tất cả (sabbam abhinandati)”**

Đây là hỷ tham phát sanh từ ái ngã sở.

### **III.12) Về Níp-Bàn.**

Kinh văn:

*“Vị ấy tưởng tri Níp-Bàn là Níp-Bàn.... Ta nói kẻ ấy không hiểu rõ Níp-Bàn.*

**“Chấp nhận Níp-Bàn (nibbānam maññati)”.**

Trước và trong thời Đức Phật, với đời sống tâm linh phong phú, đa dạng, người Ấn cổ dù trường phái nào, cũng nhận thức được nỗi khổ đang thống trị con người và tư tưởng “giải thoát khổ” nảy sinh. Khi đạt đến giải thoát mọi thống khổ cuộc đời, đó là Níp-Bàn.

Chữ *nivarna* (níp-bàn) theo nguyên ngữ là *ni* + *varna* nghĩa là không còn bị kết dết, tức là không còn bị trói buộc.

Và mỗi trường phái đề xuất một loại Níp-Bàn theo quan niệm của họ.

“*Chấp nhận Níp-Bàn*” là chấp nhận “sự giải thoát” theo quan niệm một trường phái nào đó trong thời Đức Phật.

Thời Đức Phật có 5 chủ thuyết về Níp-Bàn mà Đức Phật gọi là “Níp-Bàn hiện tại kiến”, vì sao? Vì rằng các chủ thuyết ấy chấp vào một bản ngã, năm loại Níp bàn ấy như sau:

*1- Dục lạc là Níp-Bàn.* Là chủ trương rằng: “*Khi nào bản ngã này tận hưởng sung mãn năm món dục lạc, như thế bản ngã ấy đạt đến tối thượng hiện tại Níp-Bàn.*” [42].

*2- Sơ thiên là Níp-Bàn.*

Chủ thuyết này cho rằng “dục lạc có tính vô thường nên có ưu, bi, khổ, khi nào bản ngã ấy ly dục, ly ác bất thiện pháp, an trú vào Sơ thiên, bấy giờ bản ngã ấy mới đạt đến tối thượng Níp-Bàn” (sđd).

*3- Nhị thiên là Níp-Bàn.*

Chủ thuyết này cho rằng: “Sơ thiên còn có tâm, tứ là thô tháo, bao giờ bản ngã này ly được tâm, tứ an trú trong Nhị thiên không có tâm, tứ. Khi ấy bản ngã này mới đạt đến tối thượng Níp-Bàn.” (sđd).

*4- Tam thiên là Níp-Bàn.*

Chủ thuyết này cho rằng: “Nhị thiên có hỷ là thô tháo, khi nào bản ngã không còn tham hỷ, trú vào Tam thiên. Khi ấy bản ngã này mới đạt đến tối thượng Níp-Bàn.” (sđd).

*5- Tứ thiên là Níp-Bàn.*

Chủ thuyết này cho rằng: “Bao giờ bản ngã này lìa bỏ cả lạc khổ, hỷ ưu có từ trước, an trú vào Tứ thiên, khi ấy bản ngã này

mới đạt đến tối thượng Níp-Bàn” (sđd).

Trong Kinh điển không nêu rõ cụ thể các trường phái “chấp nhận Níp-Bàn”, tuy nhiên chúng ta cũng có thể tìm thấy vài nét điển hình cho những loại Níp-Bàn này như:

“*Níp-Bàn là thọ dụng dục lạc*”, chủ thuyết này hẳn là của trường phái Lokayata (hay Charvaka), Phật giáo gọi là “Thuận thể phái hay thuận thể ngoại đạo”, tức là những người chấp vào “diệt luận” hoặc “định mệnh thuyết”. Thuận Thể phái trong thời Đức Phật gồm có: Makkhali Gosala, Pakudha Kaccayana, Ajita Kesakambali, Pūrana Kassapa.

“*Phái Charvaka viết: “Họ nói rằng các người phải từ bỏ những lạc thú trong cuộc sống chỉ vì những cái ấy gắn liền với đau khổ; nhưng có người khôn ngoan nào lại vứt bỏ hạt lúa chưa xay trong đó chứa hạt gạo ngon chỉ vì nó bị bọc trong cái vỏ cứng?”. Đó chính là tư tưởng của chủ nghĩa khoái lạc trong quan điểm đạo đức của trường phái Charvaka” [43].*

Còn các loại Níp-Bàn trên là chỉ cho các Sa môn, Bà La Môn ngoài Phật giáo chúng đạt các tầng thiên.

Trong kinh điển cũng ghi nhận cuộc đối thoại giữa giáo chủ Nigantha Nātaputta với trưởng giả Citta tóm lược như sau:

Có lần Nigantha Nātaputta đi đến Macchikāśanda với hội chúng của mình, rồi gia chủ Citta cùng với hội chúng mình đến thăm Nigantha Nātaputta. Sau những lời thăm hỏi, Nigantha Nātaputta hỏi gia chủ Citta;

- Nay gia chủ, có phải người *tin tưởng* vào lời dạy này của Sa môn Gotama: “Có một định không tâm không tứ, có sự đoạn diệt tâm và tứ”?

Gia chủ Citta bày tỏ “không có *đặt lòng tin* vào Đức Thế Tôn” trong vấn đề này. Ý gia chủ Citta nói rằng: “không đặt lòng tin suông mà phải chứng thực”, nhưng hiểu lầm câu nói của gia chủ Citta, nên Nigantha Nātaputta khen ngợi gia chủ Citta là người trung thực, không hư ngụy. Nigantha Nātaputta nói rằng: “Ai

nghĩ rằng tâm, tứ có thể đoạn diệt được, tức nghĩ rằng có thể trói được gió trong lưới, có thể dùng nắm tay của mình chặn đứng dòng sông Hằng”.

Nhưng khi nghe gia chủ Citta nói rằng: “nếu muốn vị ấy làm tịnh chỉ tâm, tứ chứng và trú Nhị thiên”. Tức là niềm tin của vị ấy không còn là tin suông mà đã chứng thực trạng thái không tâm không tứ như Đức Thế Tôn dạy, nghe vậy, Nigantha Nātaputta phản nộ với gia chủ Citta.

Gia chủ Citta nêu lên 10 câu hỏi nhưng Nigantha Nātaputta không trả lời được và gia chủ Citta đã ra về với hội chúng của mình.[\[44\]](#)

Giáo chủ Nigantha Nātaputta tự xưng “có tri kiến toàn diện”[\[45\]](#), nhưng qua đoạn kinh trên, chứng tỏ trạng thái Nhị thiên vị ấy chưa đạt được. Đây là trường hợp điển hình cho sự chấp vào Sơ thiên là Níp-Bàn.

Có câu hỏi rằng: Vì sao có tám tầng thiên, nhưng chủ trương về Níp-Bàn chỉ có bốn tầng thiên?

Đáp rằng: Vì các loại Níp-Bàn này y cứ vào thọ có tướng đồng hành, Tứ thiên và thiên Vô sắc đồng loại thọ. Do đó không kể đến bốn tầng thiên Vô sắc.

Lại nữa, sự chứng đạt thiên Vô sắc rất hiếm thường là những ẩn sĩ thanh tịnh, trú ở rừng, nên bốn loại thiên Vô sắc không được phổ cập rộng rãi. lại khó thành tựu nên không trở thành chủ thuyết.

### **“Nghĩ (tự ngã) ở trong Níp-Bàn”.**

Trước tiên là tà kiến sanh khởi, là chấp nhận có một tự ngã, tự ngã này đang hưởng thụ sự an lạc của (loại) Níp-Bàn mà vị ấy chấp nhận từ trước, tiến thêm một bước nữa là mạn sanh khởi từ sự chấp giữ tà kiến có trước đó.

Hay là, với sự chấp nhận “Níp-Bàn là sơ, nhị, tam, tứ thiên” thì “nghĩ (tự ngã) ở trong Níp-Bàn” chỉ cho giai đoạn cận định của

loại Níp-Bàn ấy, khi ấy có sự đối chiếu với Níp-Bàn.

**“Nghĩ (tự ngã) là Níp-Bàn”.** Là tà kiến của vị ấy, vì nghĩ rằng “tự ngã” này sẽ trở nên bất tử, thường hằng. hay nghĩ Níp-Bàn là một cõi trú của tự ngã này, như cõi Sơ thiên, cõi nhị thiên...

**“Nghĩ Níp-Bàn là của tôi”.** Đây là ái của vị ấy.

**“Hoan hỷ với Níp-Bàn”.** Đây là hỷ tham của vị ấy.

Các ý nghĩa còn lại tương tự như những phần trên.

### **Dứt phần Phạm Phu**

\* \* \*

---

[1] Trung A-Hàm 2. *Kinh Tương* (tương tự kinh Căn Bản Pháp môn) có đề cập đến 2 cõi Vô phiền thiên, Vô nhiệt thiên - Viện Nghiên cứu Phật Học ấn hành, năm 1992, tr. 665,

[2] Vsm – Bản Anh ngữ của Ngài Ñānamoli, sư cô Thích Nữ Trí Hải dịch, Nxb Tôn Giáo, năm 2001, tr.571

[3] Vsm – Bản Anh ngữ của Ngài Ñānamoli, sư cô Thích Nữ Trí Hải dịch, Nxb Tôn Giáo, năm 2001, tr. 578

[4] Sđd, tr. 579.

[5] Sđd, tr. 579.

[6] Sn – *Kinh Nālaka* (Sn, 131)

[7] D.i. Brahmajāla sutta (kinh Phạm Võng).

[8] Vsm , tr. 580.

[9] Vsm. tr. 579.

[10] Vsm, tr. 582

- [11] Saddhammajotika - *chúng sanh và sanh thú*, Tỷ kheo Giác Nguyên dịch, tr. 179.
- [12] Vsm. tr. 743.
- [13] Vsm. tr. 739.
- [14] D.i, Brahmajāla sutta (kinh Phạm Võng). Tr. 28b.
- [15] D.i, 1. 31 – Brahmajāla sutta (kinh Phạm Võng), tr. 13
- [16] D.i, 1. 32 – Brahmajāla sutta (kinh Phạm Võng), tr. 14.
- [17] Trong bản dịch của HT. Thích Minh Châu có đến 50 thành kiếp hoại kiếp, nhưng tra bản Pāli thì chỉ có 40 thành kiếp hoại kiếp.
- [18] D.i, 1. 33 – Brahmajāla sutta (kinh Phạm Võng), tr. 15.
- [19] D.i, 2. 6, i. 2.7, i. 2.8.
- [20] Saddhammajotika – *Chúng sanh và sanh thú*, Tỷ kheo Giác Nguyên dịch, tr. 229
- [21] A.ii,182, tr. 580.
- [22] M.i Sallekhasuttam (*Kinh Đoạn giảm*).
- [23] Vsm. ii, 124 - tr. 744
- [24] Dhp A.
- [25] M. iii, Devadaha sutta (*kinh Thiên Tỷ*), tr. 23
- [26] A.ii,190. tr. 592.
- [27] A.i, 188, tr. 212.
- [28] Bikkhu Bodhi - Chú giải kinh Căn Bản Pháp Môn, Tỷ kheo Giác Lộc dịch, tr.57.

[29] Vsm.ii, tr. 693.

[30] Luật Đại Phẩm (Mahāvagga).

[31] Luật Đại Phân tích Tỷ kheo (Mahāvibhaṅga Bhikkhu).

[32] A.ii, 167, tr. 558.

[33] H. W. Schumann - *Đức Phật Lịch sử*, Trần Phương Lan dịch, Nxb Thành Phố Hồ Chí Minh, năm 2000, tr. 104.

- BAU: Brhadāranyaka Upanisad: *Áo Nghĩa thư  
Bṛhadaranyaka.*

- Ch.U: Chandogya Upanisad: *Áo Nghĩa thư  
Chandogya*

[34] Bhikkhu Bodhi – *Chú giải kinh Căn Bản Pháp Môn*, Tỷ kheo Giác Lộc dịch, tr. 38

[35] Thích Mãn Giác, *Lịch sử triết học Ấn Độ*, Vạn Hạnh, Sài Gòn, năm 1967, tr.126.

[36] Doãn Chính, *Lịch sử triết học Ấn Độ cổ đại*, Nxb Thanh Niên, năm 1999, tr. 171.

[37] D.i, Samaññaphala sutta, *Kinh Sa Môn Quả*, tr. 58.

[38] xem M.iii, Devadahasutta (*kinh Thiên Tỷ*).

[39] Thích Mãn Giác. *Lịch sử triết học Ấn Độ*, Vạn Hạnh, Sài Gòn, năm 1967, tr. 132.

[40] D.i, Samaññaphala sutta, *Kinh Sa Môn Quả*, tr. 56

[41] Bhikkhu Bodhi, *Chú giải kinh Căn Bản Pháp Môn* (Anh ngữ), Tỷ kheo Giác Lộc dịch, tr. 39

[42] D.i. Brahmajālasutta (*kinh Phạm Võng*), tr. 37.

[43] Doãn Chính, *Đại cương triết học phương Đông cổ đại*, Nxb Thanh Niên, năm 2003, tr. 114.



[44] S.iv. 297. tr.298.

[45] M.iii, Devadahassutta (*kinh Thiên Tỷ*).

-ooOoo-

[Đầu trang](#) | [Mục lục](#) | [02](#) | [03](#) | [04](#) | [05](#) | [06](#)

*Chân thành cảm ơn Thầy khéo Chánh Minh đã gửi tặng bản vi tính  
(Bình Anson, 04-2004)*

**[\[Trở về trang Thư Mục\]](#)**

*last updated: 01-04-2004*