

**PHẦN I**

**KINH TẤT CẢ LẬU HOẶC**

## 2 – ĐOẠN TRỪ LẬU HOẶC

## KINH TẤT CẢ LẬU HOẶC

(*Sabbāsava Sutta- M2*)

**T**a nghe như vậy. Một thời Đức Thế Tôn ngụ tại Tinh xá Kỳ Viên (Jetavana), ngôi chùa do ông Cấp Cô Độc (Anāthapindika) xây dựng trong rừng cây của Thái tử Kỳ Đà (Jeta), gần Kinh thành Xá Vệ (Sàvatthi). Ở đó Đức Thế Tôn gọi các vị Tỳ khưu, “Này các Tỳ khưu!”, các vị Tỳ khưu đáp lời Đức Thế Tôn:

- “Bạch Đức Thế Tôn,” và Thế Tôn nói như sau:

- “Này các Tỳ khưu, hôm nay Như Lai sẽ giảng cho các vị nghe pháp môn gọi là phòng hộ<sup>/</sup> các lậu hoặc. Hãy nghe và suy xét thận trọng, Như Lai sẽ nói”.

- “Thưa vâng, bạch Đức Thế Tôn”, chư Tỳ khưu đáp lời Thế Tôn.

Rồi Đức Thế Tôn nói như sau:

---

<sup>/</sup> Samvara: sự phòng hộ, chế ngự, thu thúc ngăn chặn các ác bất thiện pháp.

- “Này các Tỳ khưu, Như Lai nói rằng, có sự đoạn trừ các lậu hoặc cho người biết và thấy; không cho người không biết và không thấy. Và, này các Tỳ khưu, do biết gì, do thấy gì, Như Lai nói rằng có sự đoạn trừ các lậu hoặc? Có như lý tác ý (yoniso manasikàra) và có tác ý không như lý (ayoniso manasikàra). Này các Tỳ khưu! Đối với một người có tác ý không như lý, các lậu hoặc chưa sanh sẽ khởi sanh và các lậu hoặc đã sanh càng thêm tăng trưởng; và, này các Tỳ khưu, đối với một người có như lý tác ý, các lậu hoặc chưa sanh sẽ không khởi sanh và các lậu hoặc đã sanh được trừ diệt.

“Này các Tỳ khưu,

- Có những lậu hoặc phải do **Tri Kiến** đoạn trừ.
- Có những lậu hoặc phải do **Phòng Hộ** đoạn trừ.
- Có những lậu hoặc phải do **Thọ Dụng** đoạn trừ.
- Có những lậu hoặc phải do **Kham Nhẫn** đoạn trừ.
- Có những lậu hoặc phải do **Tránh Né** đoạn trừ.
- Có những lậu hoặc phải do **Trừ Diệt** đoạn trừ.
- Có những lậu hoặc phải do **Tu Tập** đoạn trừ.”

**ĐOẠN TRỪ DO TRI KIẾN**  
(Dassanā pahātabbā)

“Và này các Tỳ khưu, thế nào là các lậu hoặc cần phải do tri kiến đoạn trừ?”.

“Ở đây, này các Tỳ khưu, có kẻ phàm phu<sup>\</sup> ít nghe, không yết kiến các bậc Thánh, không thuần thực pháp các bậc Thánh (ariya), không tu tập pháp các bậc Thánh, không yết kiến các bậc chân nhân (sappurisa), không thuần thực pháp các bậc chân nhân, không tu tập pháp các bậc chân nhân - nên không tuệ tri các pháp cần phải tác ý, không tuệ tri các pháp không cần phải tác ý, do đó tác ý các pháp lẽ ra không nên tác ý, và không tác ý các pháp lẽ ra cần phải tác ý.

“Và này các Tỳ khưu, thế nào là các pháp lẽ ra không cần phải tác ý, nhưng vị ấy lại tác ý? Này các Tỳ khưu, đối với các pháp nào, trong khi tác ý, các dục lậu chưa sanh được sanh khởi, dục lậu đã sanh càng tăng trưởng thêm; hoặc hữu lậu chưa sanh được sanh khởi và

---

<sup>\</sup> Phàm phu (Puthujjana) nghĩa là người còn bị trói buộc trong vòng luân hồi, người chưa vượt ra khỏi thế gian, còn bị phủ kín trong lưới Nghiệp và tái sanh. Từ “phàm phu” đối lại với từ “Ariya”(bậc Thánh), người đã chuyển hoá về mặt tinh thần. Có bốn bậc Thánh: Tu Đà Hoàn, Tư Đà Hàm, A Na Hàm và A La Hán. Những tên gọi này liên quan đến mức độ tấn hoá mà các bậc Thánh này đã thực hiện qua việc đoạn trừ các kiết sử. Có hai loại phàm phu, một hạng đắm chìm trong các pháp thế gian không dứt ra được và một hạng được gọi là kalyaṇaputthujjana, thiện trí phàm phu, tức là người đang nỗ lực vượt thoát khỏi những hệ lụy của thế gian.

hữu lậu đã sanh càng tăng trưởng thêm; hoặc vô minh lậu chưa sanh được sanh khởi, và vô minh lậu đã sanh càng tăng trưởng thêm - Đây là các pháp lẽ ra không nên tác ý mà vị ấy lại tác ý”.

“Và này các Tỳ khưu, thế nào là các pháp lẽ ra phải tác ý, mà vị ấy không tác ý? Này các Tỳ khưu, đối với các pháp nào, trong khi tác ý, các dục lậu chưa sanh không khởi lên, dục lậu đã sanh được trừ diệt; hoặc hữu lậu chưa sanh không khởi lên và hữu lậu đã sanh được trừ diệt; hoặc vô minh lậu chưa sanh không khởi lên, và vô minh lậu đã sanh được trừ diệt - Đây là các pháp lẽ ra phải tác ý song vị ấy không tác ý”.

“Do tác ý các pháp lẽ ra không nên tác ý, và do không tác ý các pháp lẽ ra cần phải tác ý, nên các lậu hoặc chưa sanh được sanh khởi, và các lậu hoặc đã sanh càng tăng trưởng thêm”.

“Vị ấy tác ý không chơn chánh như thế này:

- Ta có mặt trong thời quá khứ? Hay ta không có mặt trong thời quá khứ?
- Ta là gì (loài nào) trong quá khứ?
- Ta như thế nào (hình dáng) trong quá khứ?
- Trước kia ta là gì và rồi ta đã trở thành gì trong quá khứ?
- Ta sẽ có mặt trong thời tương lai? Hay ta sẽ không có mặt trong thời tương lai?

- Ta sẽ là gì (loài nào) trong tương lai?
- Ta sẽ như thế nào (hình dáng) trong tương lai?
- Trước đó ta sẽ là gì và rồi ta sẽ trở thành gì trong tương lai?
- Hoặc vị ấy nghi ngờ về chính mình trong thời hiện tại, nghĩ rằng:
  - Ta đang có mặt (trong hiện tại)? Hay ta đang không có mặt?
  - Ta là gì?
  - Ta như thế nào (hình dáng)?
  - Chúng sanh này từ đâu đến?
  - Rồi sẽ về đâu?

“Đối với một người tác ý không chơn chánh như vậy, một trong sáu tà kiến này sẽ khởi lên trong vị ấy:

- “Ta có tự ngã”, tà kiến này khởi lên nơi vị ấy như chơn, như thực.
- Hoặc “Ta không có tự ngã”, tà kiến này khởi lên nơi vị ấy như chơn, như thực.
- Hoặc “Do tự ngã ta tưởng tri tự ngã”, tà kiến này khởi lên nơi vị ấy như chơn, như thực.
- Hoặc “Do tự ngã ta tưởng tri không có tự ngã”, tà kiến này khởi lên nơi vị ấy như chơn, như thực.

- Hoặc “Do không tự ngã ta tưởng tri tự ngã”, tà kiến này khởi lên nơi vị ấy như chơn, như thực.
- Hoặc, lại nữa, tà kiến này khởi lên nơi vị ấy như chơn, như thực như vậy: “Chính tự ngã này của ta nói năng, cảm thọ, kinh nghiệm thọ hưởng quả báo của các nghiệp thiện ác, lúc chỗ này, lúc chỗ kia; chính tự ngã này của ta thường hằng, kiên cố, trường cửu, không bị chi phối bởi vô thường, và nó tồn tại vĩnh viễn như chính sự thường hằng. ‘Này các Tỳ khưu, như vậy gọi là tà kiến, kiến trừ lâm, kiến hoang địa, kiến hỗn chiến, kiến tranh chấp, kiến triển phược. Này các Tỳ khưu, do kiến kiết sử này trói buộc, kẻ phàm phu ít nghe không được giải thoát khỏi sanh, già, chết, sầu, bi, khổ, ưu, não. Thực vậy, Như Lai nói rằng, vị ấy không thoát khỏi khổ đau’.

“Nhưng, này các Tỳ khưu, vị đa văn Thánh đệ tử - được yết kiến các bậc Thánh, thuần thực pháp các bậc Thánh, tu tập pháp các bậc Thánh; được yết kiến các bậc Chân Nhân, thuần thực pháp các bậc Chân Nhân, tu tập pháp các bậc Chân Nhân, tuệ tri các pháp nào cần phải tác ý, các pháp nào không phải tác ý. Do tuệ tri các pháp cần phải tác ý và các pháp không phải tác ý, vị ấy không tác ý các pháp không cần tác ý, và tác ý các pháp cần phải tác ý”.

“Và này các Tỳ khưu, thế nào là các pháp không cần phải tác ý và vị ấy không tác ý? Này các Tỳ khưu,



đối với các pháp nào, trong khi tác ý, dục lậu chưa sanh sẽ sanh khởi, dục lậu đã sanh càng tăng trưởng thêm; hoặc hữu lậu chưa sanh sẽ sanh khởi, hữu lậu đã sanh càng tăng trưởng thêm; hoặc vô minh lậu chưa sanh sẽ sanh khởi, vô minh lậu đã sanh càng tăng trưởng thêm - Đây là những pháp không cần phải tác ý, và vị ấy không tác ý”.

“Và này các Tỳ khưu, thế nào là các pháp cần phải tác ý và vị ấy tác ý? Này các Tỳ khưu, đối với các pháp nào, trong khi tác ý, dục lậu chưa sanh sẽ không khởi sanh, dục lậu đã sanh được trừ diệt; hoặc hữu lậu chưa sanh sẽ không khởi sanh; hoặc hữu lậu đã sanh được trừ diệt; hoặc vô minh lậu chưa sanh sẽ không khởi sanh, vô minh lậu đã sanh được trừ diệt - Đây là những pháp cần phải tác ý, và vị ấy tác ý”.

“Do không tác ý các pháp không cần phải tác ý, và do tác ý các pháp cần phải tác ý, các lậu hoặc chưa sanh của vị ấy không sanh khởi, và các lậu hoặc đã sanh của vị ấy được trừ diệt”.

“Vị ấy tác ý chơn chánh như vậy: ‘Đây là Khổ; Vị ấy tác ý chơn chánh như vậy: “Đây là Nhân sanh khổ”; Vị ấy tác ý chơn chánh như vậy: “Đây là sự Diệt khổ”; Vị ấy tác ý chơn chánh như vậy: “Đây là Con Đường dẫn đến sự diệt khổ”. Trong khi tác ý chơn chánh như thế, ba kiết sử của vị ấy được đoạn trừ. Đó là thân kiến, hoài nghi và giới cấm thủ.

“Này các Tỳ khưu, đây gọi là các lậu hoặc phải do tri kiến đoạn trừ.”

## ĐOẠN TRỪ BẰNG PHÒNG HỘ

(Saṃvara pahātabba)

“Và này các Tỳ khưu, thế nào là các lậu hoặc cần phải được đoạn trừ bằng phòng hộ?”

“Này các Tỳ khưu, ở đây (trong Giáo pháp này) vị Tỳ khưu chơn chánh giác sát<sup>\</sup>, sống phòng hộ với sự phòng hộ nhĩ căn. Này các Tỳ khưu, do sống không phòng hộ với sự phòng hộ nhĩ căn, các lậu hoặc tàn hại và nhiệt não có thể khởi lên, giờ đây, nhờ sống phòng hộ với sự phòng hộ nhĩ căn như vậy, những lậu hoặc tàn hại và nhiệt não này không còn khởi lên nữa”.

“Chơn chánh giác sát, vị ấy sống phòng hộ với sự phòng hộ nhĩ căn. Này các Tỳ khưu, do sống không phòng hộ với sự phòng hộ nhĩ căn, các lậu hoặc tàn hại và nhiệt não có thể khởi lên, giờ đây nhờ sống phòng hộ với sự phòng hộ nhĩ căn như vậy, những lậu hoặc tàn hại và nhiệt não này không còn khởi lên nữa”.

---

<sup>\</sup> Chơn chánh giác sát: chơn cánh quán tưởng

“Chơn chánh giác sát, vị ấy sống phòng hộ với sự phòng hộ tử căn. Nay các Tỳ khưu, do sống không phòng hộ với sự phòng hộ tử căn, các lậu hoặc tàn hại và nhiệt não có thể khởi lên, giờ đây, nhờ sống phòng hộ với sự phòng hộ tử căn như vậy, những lậu hoặc tàn hại và nhiệt não này không còn khởi lên nữa”.

“Chơn chánh giác sát, vị ấy sống phòng hộ với sự phòng hộ thiệt căn. Nay các Tỳ khưu, do sống không phòng hộ với sự phòng hộ thiệt căn, các lậu hoặc tàn hại và nhiệt não có thể khởi lên, giờ đây, nhờ sống phòng hộ với sự phòng hộ thiệt căn như vậy, các lậu hoặc tàn hại và nhiệt não này không còn khởi lên nữa”.

“Chơn chánh giác sát, vị ấy sống phòng hộ với sự phòng hộ thân căn. Nay các Tỳ khưu, do sống không phòng hộ với sự phòng hộ thân căn, các lậu hoặc tàn hại và nhiệt não có thể khởi lên, giờ đây nhờ sống phòng hộ với sự phòng hộ thân căn, các lậu hoặc tàn hại và nhiệt não này không còn khởi lên nữa”.

“Chơn chánh giác sát, vị ấy sống phòng hộ với sự phòng hộ ý căn. Nay các Tỳ khưu, do sống không phòng hộ với sự phòng hộ ý căn, các lậu hoặc tàn hại và nhiệt não có thể khởi lên, giờ đây, nhờ sống phòng hộ với sự phòng hộ ý căn, các lậu hoặc tàn hại và nhiệt não này không còn khởi lên nữa”.

---

\ **Ghi chú:** Đoạn áp chót được dịch lại như sau: “Nay các Tỳ khưu, các lậu hoặc nào khởi lên do sống không phòng hộ với sự phòng hộ

“Này các Tỳ khưu, những lậu hoặc tàn hại và nhiệt não nào khởi lên do sống không phòng hộ với sự phòng hộ các căn, có thể trở thành tàn hại và nhiệt não, giờ đây, nhờ sống phòng hộ với sự phòng hộ các căn, các lậu hoặc này không trở thành tàn hại và nhiệt não nữa”.

“Này các Tỳ khưu, đây gọi là các lậu hoặc cần phải do phòng hộ được đoạn trừ”.

## **ĐOẠN TRỪ BẰNG CHƠN CHÁNH THỌ DỤNG**

(Paṭisevanà pahàtabbà)

“Và này các Tỳ khưu, thế nào là các lậu hoặc cần phải được đoạn trừ bằng chơn chánh thọ dụng?”

“Ở đây, này các Tỳ khưu, vị Tỳ khưu chơn chánh giác sát, thọ dụng y phục chỉ để ngăn ngừa nóng, lạnh, ngăn ngừa ruồi, muỗi, gió, sức nóng mặt trời, và sự xúc chạm của các loài côn trùng, chỉ với mục đích che đậy sự trần truồng”.

---

các căn có thể trở thành tàn hại và nhiệt não, giờ đây, nhờ sống phòng hộ với sự phòng hộ các căn, những lậu hoặc này không trở thành tàn hại và nhiệt não nữa.

“Chơn chánh giác sát, vị ấy thọ dụng thức ăn khát thực không phải để vui đùa, không phải để tham đắm, không phải để trang sức, không phải để làm đẹp thân mình, mà chỉ với mục đích hỗ trợ và nuôi dưỡng thân này, giữ cho nó khỏi bị tổn hại, để trợ duyên phạm hạnh, nghĩ rằng: “Bằng cách này, ta sẽ đoạn trừ được cảm thọ cũ (đói bụng) và không để cho khởi lên những cảm thọ mới (do ăn quá độ) nhờ vậy ta sẽ sống không có lầm lỗi và được an lạc”.

“Chơn chánh giác sát, vị ấy thọ dụng chỗ ở để ngăn ngừa nóng, lạnh, ngăn ngừa ruồi, muỗi, gió, sức nóng mặt trời và sự xúc chạm của các loài côn trùng, để giải trừ những khắc nghiệt của thời tiết, và chỉ với mục đích sống độc cư an tịnh”.

“Chơn chánh giác sát, vị ấy thọ dụng được phẩm trị bệnh chỉ để ngăn chặn các cảm giác đau đớn đã sanh, và để được khỏe mạnh, an lành.

“Này các Tỳ khưu, những lậu hoặc tàn hại và nhiệt não nào có thể khởi lên do không chơn chánh thọ dụng, giờ đây, nhờ chơn chánh thọ dụng như vậy, các lậu hoặc tàn hại và nhiệt não ấy không còn khởi lên nữa”.

---

\ **Ghi chú:** Đoạn áp chót được dịch lại như sau: “Này các Tỳ khưu, các lậu hoặc nào, khởi sanh do thọ dụng không chân chánh, có thể trở thành tàn hại và nhiệt não, giờ đây, do thọ dụng chân chánh như

“Này các Tỳ khưu, đây gọi là các lậu hoặc cần phải do chơn chánh thọ dụng đoạn trừ”.

## **ĐOẠN TRỪ DO KHAM NHÃN** (Adhivàsanà pahàtabbà)

“Và này các Tỳ khưu, thế nào là các lậu hoặc phải do kham nhãn đoạn trừ?”

“Ở đây, này các Tỳ khưu, vị Tỳ khưu chơn chánh giác sát, sống kham nhãn nóng, lạnh, đói, khát”.

“Vị ấy là người sống kham nhãn ruồi, muỗi, gió, sức nóng mặt trời, sự xúc chạm của các loài côn trùng, kham nhãn những cảm thọ về thân, đau đớn, khốc liệt, đau nhói, nhức nhối, không sung sướng, không thích thú, chết điếng người”.

“Này các Tỳ khưu, những lậu hoặc nào khởi lên do không kham nhãn, có thể trở thành tàn hại và nhiệt não, giờ đây, nhờ kham nhãn như vậy, các lậu hoặc ấy không còn trở nên tàn hại và nhiệt não nữa”.

“Này các Tỳ khưu, đây gọi là các lậu hoặc cần phải do kham nhãn đoạn trừ”.

---

vậy, các lậu hoặc này không còn trở thành tàn hại và nhiệt não nữa.

## ĐOẠN TRỪ BẰNG TRÁNH NÉ

(Parivajjanà pahàtabba)

“Và này các Tỳ khưu, thế nào là các lậu hoặc phải do tránh né đoạn trừ?”.

“Ở đây, này các Tỳ khưu, vị Tỳ khưu chơn chánh giác sát, tránh né voi dữ, tránh né ngựa dữ, tránh né bò dữ, tránh né chó dữ, tránh né rắn rít, gốc cây, gai góc, hố sâu, vách núi, hố phân, ao nước nhớp. Vị ấy quán tưởng chơn chánh, tránh né các chỗ ngồi bất xứng, hoặc giao du với bạn bè xấu ác, vì nếu làm như vậy, các bạn đồng phạm hạnh có trí của vị ấy sẽ hoài nghi có ác hạnh”.

“Này các Tỳ khưu, những lậu hoặc nào khởi lên do không tránh né, có thể trở thành tàn hại và nhiệt não, giờ đây, nhờ tránh né như vậy, các lậu hoặc ấy không còn trở nên tàn hại và nhiệt não nữa”.

“Này các Tỳ khưu, đây gọi là các lậu hoặc cần phải do tránh né đoạn trừ”.

## ĐOẠN TRỪ BẰNG TRỪ DIỆT

(Vinodanà pahàtabbà)

“Và này các Tỳ khưu, thế nào là các lậu hoặc phải do trừ diệt đoạn trừ?”

“Ở đây, này các Tỳ khưu, vị Tỳ khưu chơn chánh quán tưởng, không chấp nhận một dục niệm đã sanh khởi; vị ấy tổng khứ nó, trừ diệt nó, chấm dứt nó, diệt tận nó. Vị ấy không chấp nhận một sân niệm đã sanh khởi; vị ấy tổng khứ nó, trừ diệt nó, chấm dứt nó, diệt tận nó. Vị ấy không chấp nhận một hại niệm đã sanh khởi; vị ấy tổng khứ nó, trừ diệt nó, chấm dứt nó, diệt tận nó. Vị ấy không chấp nhận các ác bất thiện pháp bất cứ khi nào chúng khởi sanh; vị ấy tổng khứ nó, trừ diệt nó, chấm dứt nó, diệt tận nó”.

“Này các Tỳ khưu, những lậu hoặc nào khởi lên do không trừ diệt, có thể trở thành tàn hại và nhiệt não, giờ đây, nhờ trừ diệt như vậy, các lậu hoặc ấy không còn trở nên tàn hại và nhiệt não nữa”.

“Này các Tỳ khưu, đây gọi là các lậu hoặc cần phải do trừ diệt đoạn trừ”.

## **ĐOẠN TRỪ BẰNG TU TẬP** (Bhàvanà pahàtabbà)

“Và này các Tỳ khưu, thế nào là các lậu hoặc phải do tu tập đoạn trừ?”



“Ở đây, này các Tỳ khưu, vị Tỳ khưu chơn chánh quán tưởng, tu tập Niệm Giác Chi, y cứ viễn ly, ly tham, đoạn diệt, hưởng đến từ bỏ; chơn chánh quán tưởng, vị ấy tu tập Trạch Pháp Giác Chi, y cứ viễn ly, ly tham, đoạn diệt, hưởng đến từ bỏ; chơn chánh quán tưởng, vị ấy tu tập Tinh Tấn Giác Chi, y cứ viễn ly, ly tham, đoạn diệt, hưởng đến từ bỏ; chơn chánh quán tưởng, vị ấy tu tập Hỷ Giác Chi, y cứ viễn ly, ly tham, đoạn diệt, hưởng đến từ bỏ; chơn chánh quán tưởng, vị ấy tu tập An Tĩnh Giác Chi, y cứ viễn ly, ly tham, đoạn diệt, hưởng đến từ bỏ; chơn chánh quán tưởng, vị ấy tu tập Định Giác Chi, y cứ viễn ly, ly tham, đoạn diệt, hưởng đến từ bỏ; chơn chánh quán tưởng, vị ấy tu tập Xả Giác Chi, y cứ viễn ly, ly tham, đoạn diệt, hưởng đến từ bỏ”.

“Này các Tỳ khưu, những lậu hoặc nào khởi lên do không tu tập, có thể trở thành tàn hại và nhiệt não, giờ đây, nhờ tu tập như vậy, các lậu hoặc ấy không còn trở nên tàn hại và nhiệt não nữa”.

“Này các Tỳ khưu, đây gọi là các lậu hoặc cần phải do tu tập đoạn trừ”.

“Này các Tỳ khưu, đối với một vị Tỳ khưu, khi những lậu hoặc nào cần phải đoạn trừ bằng tri kiến (Siêu thế đạo), đã được đoạn trừ bằng tri kiến; những lậu hoặc nào cần phải do phòng hộ đoạn trừ, đã được đoạn trừ bằng phòng hộ; những lậu hoặc nào cần phải do chơn chánh thọ dụng đoạn trừ đã được đoạn trừ bằng chơn chánh thọ dụng; những lậu hoặc nào cần phải do

kham nhẫn đoạn trừ, đã được đoạn trừ bằng kham nhẫn; những lậu hoặc nào cần phải do tránh né đoạn trừ đã được đoạn trừ bằng tránh né; những lậu hoặc nào cần phải do trừ diệt đoạn trừ, đã được đoạn trừ bằng trừ diệt; những lậu hoặc nào cần phải do tu tập đoạn trừ đã được đoạn trừ bằng tu tập – như vậy, này các Tỳ khuru, vị Tỳ khuru ấy được gọi: “Vị Tỳ khuru sống phòng hộ với sự phòng hộ tất cả các lậu hoặc; vị ấy đã chặt đứt tham ái, đoạn lìa mọi kiết sử và, do quán triệt kiêu mạn, đã đoạn tận khổ đau”.

Đức Thế Tôn thuyết như vậy. Các Tỳ khuru ấy hoan hỷ, tín thọ lời dạy của Đức Thế Tôn.

*“ Tâm ai đã đạt đến  
Tột đỉnh của Toàn Bích  
Trong pháp Thất Giác Chi;  
Hoan hỷ trong xả ly,  
Không chấp giữ điều gì,  
Lậu hoặc đã đoạn tận.  
Với trí tuệ chiếu sáng,  
Niết Bàn vị ấy chứng,  
Ngay trong kiếp sống này.”*

*(Dhammapada 89)*

*Diễn Giảng*  
*Trên Tinh Thần Chú Giải*  
**KINH TẤT CẢ LẬU HOẶC**

---

Kinh Tất Cả Các Lậu Hoặc (Sabbàsava Sutta) này được Đức Thế Tôn thuyết giảng tại Xá Vệ (Sàvatthi), khi đang trú ngụ tại ngôi chùa Kỳ Viên (Jetavana) do ông Cấp Cô Độc (Anàthapiṇḍika) xây dựng trong rừng cây của Thái-tử Kỳ Đà (Jeta). Khi chú giải về hoàn cảnh thuyết Kinh, Luận sư Buddhaghosa (Phật-âm) đã đưa ra những nhận định vô cùng thú vị. Những nhận xét của Ngài thường có

khuyh hướng mở rộng và gây sự lý thú theo cách riêng của nó trong văn Kinh. Tuy nhiên, vì mục đích của chuyên luận này, chúng ta chỉ đề cập đến một vài điểm thích hợp. Chẳng hạn như, khi chú giải về Kinh thành Xá Vệ (Sàvatthi), Ngài bảo rằng, sở dĩ Sàvatthi (danh xưng) được đặt như vậy là vì đó là một Kinh thành mà người ta có thể tìm thấy mọi thứ ở nơi ấy- ‘Sabbàni atthi iti Sàvatthi’- ‘Mọi thứ được tìm thấy ở đây’- bởi vậy mới có tên gọi ‘Sàvatthi’ (Mọi thứ được tìm thấy). Tương tự, khi nhận xét về Jeta và Anàthapiṇḍika, Ngài đặt câu hỏi, “Tại sao tên của họ lại xuất hiện trong chánh Kinh như thế chúng cần phải được tán tụng một cách nghi thức như vậy?” Và rồi Ngài tự trả lời, làm vậy cũng là vì lợi ích của hàng hậu thế: “Puññakàmānaṃ diñhānugati apajjanatthāya” – nhằm khích lệ và nêu lên một “tấm gương cao quý” cho những ai đang tìm cách tôn tạo công đức trong ngày vị lai.

*“Khi thuyết Kinh này, tại sao Đức Phật lại nói, ‘Này các Tỳ khưu, nay Như Lai sẽ giảng cho chư vị pháp môn được gọi là sự phòng hộ tất cả các lậu hoặc.’ Điều này là để tác động ảnh hưởng trên các vị Tỳ khưu ấy, tức là, bắt đầu bằng việc tẩy sạch tâm họ khỏi những bất tịnh, để an trú họ trên Thánh đạo dẫn đến sự đoạn trừ hoàn toàn các lậu hoặc. Ở đây, ‘Pháp môn phòng hộ các lậu hoặc’ nghĩa là kỹ thuật*

- mà tự thân nó, tác hành như một sự phòng hộ - nhằm loại trừ tất cả các lậu hoặc. Hay nói khác hơn, nó là phương tiện nhờ đó các lậu hoặc được quét sạch và gạt bỏ ra theo cách bị hủy diệt, bị trừ khử và không bao giờ khởi lên nữa, như đã được hàm ý bởi các từ như: dập tắt, không thể đảo ngược được, v.v... Những gì muốn nêu ra ở đây là một phương sách hiệu quả và thực tiễn”.

“Ở đây, lậu hoặc (àsava) có nghĩa là bất cứ những gì tuôn chảy ra. Như Kinh nói, nó tuôn ra, rỉ ra từ các căn, tức là nó rỉ ra từ mắt, tai, mũi, lưỡi, thân và tâm. Dưới dạng các hiện tượng nội giới, đó là, các trạng thái tâm, nó tuôn chảy cho đến khi đạt đến trạng thái chuyển tánh (Gotraphu: chuyển từ phàm sang Thánh) - ngưỡng cửa bước vào Tâm Đạo Siêu Thế. Và dưới dạng các hiện tượng ngoại giới, hay nói cách khác là các cảnh giới sinh tồn, nó tuôn chảy đến khắp cùng cả vũ trụ. Do đó nó được gọi là lậu hoặc. Ý muốn nói ở đây là lậu hoặc thấm rỉ cùng khắp; tức là, nó đem những trạng thái tâm này, cũng như các chiều kích thế gian bên ngoài, vào trong cung bậc của nó. Như vậy, nó được biểu thị bằng tính chất thấm ướt mọi thứ.”

“Lại nữa, lậu hoặc cũng có nghĩa là một cái gì đó đã bị lên men quá lâu, giống như rượu, v.v... Như vậy, vì nó là một chất đã bị lên men, nên gọi là lậu

hoặc. Trong thế gian, những sản phẩm lên men như rượu nho v.v... cần phải hiểu là những đồ uống có chất cồn. Cũng vậy, cái gì nằm trong tiến trình của sự lên men tinh thần (theo nghĩa sa đọa) lâu đời, được gọi là lậu hoặc. Chính trong văn Kinh này mà đức Phật dạy: ‘Này các Tỳ khưu, khởi đầu của vô minh là không thể quan niệm được. Không ai có thể nói rằng, trước vô minh này không có vô minh’.

“Hơn nữa, bất cứ cái gì mở rộng ra hay kéo dài ra là lậu hoặc, trong sự kéo dài ra đó, nó làm sống mãi cái tiến trình khổ của vòng luân hồi. Trong những định nghĩa về lậu hoặc vừa nêu, định nghĩa đầu, lậu hoặc tượng trưng cho phiền não; thứ hai, lậu hoặc tượng trưng cho nghiệp (kamma). Lậu hoặc không chỉ biểu thị cho phiền não và nghiệp, mà nó còn có nghĩa là các hình thức khổ đau và bất hạnh nữa, như đã được hàm ý trong định nghĩa thứ ba”.

“Trong một số bài Kinh, có dẫn: ‘Này Cunda, Như Lai không dạy Pháp (Dhamma) chỉ nhằm mục đích phòng hộ các lậu hoặc liên quan đến kiếp sống hiện tại’ - lậu hoặc ở đây, hàm ý một cái gì đó được xem như nhân căn để của mọi hệ lụy và xung đột, như vậy nó tượng trưng cho phiền não”.

Hoặc trong bài Kinh khác:

“Do các lậu hoặc nào

*Chúng sanh sanh thiên giới,  
 Càn thác bà (gandhabba), súc sanh,  
 Hoặc sanh cõi Dạ xoa,  
 Hay sanh cõi nhân loại.  
 Với Ta, lậu hoặc ấy,  
 Đã đoạn diệt hoàn toàn”.*

“Ở đây, nghiệp liên quan đến tam giới, cũng như các bất thiện pháp do nghiệp sanh, được nói đến”.

“Lại nữa, Kinh còn nhắc đến: ‘Vì mục đích phòng hộ các lậu hoặc trong kiếp hiện tại, và nhằm mục đích ngăn ngừa lậu hoặc liên quan đến đời vị lai’; ở đây, các hình thức khác nhau của bất hạnh, như bị kẻ khác cáo gian (vu khống), hoặc bị cáo buộc các tội như sát nhân, cưỡng hiếp v.v..., hoặc muôn vàn những hình thức bức bách khác của khổ, như cảm thọ trong bốn ác đạo, lậu hoặc ở đây phải được hiểu như những bất hạnh. Tóm lại, cho dù lậu hoặc có bao hàm những gì, và trong nội dung Kinh điển nó có mang ý nghĩa như thế nào chăng nữa, thì nó cũng cần phải được nhận dạng và hiểu biết trong bối cảnh thích hợp”.

“Về phương diện **phân loại các lậu hoặc**, nguyên văn như chúng ta thấy trong Luật Tạng, ‘Vì mục đích phòng hộ các lậu hoặc trong kiếp hiện tại,



và ngăn ngừa các lậu hoặc trong đời vị lai’, lậu hoặc ngụ ý hai loại rõ rệt”.

“Tương tự, trong *Salāyatana Vagga*, ta thấy, ‘Chư vị, lậu hoặc này có ba loại là: Dục lậu, Hữu lậu và Vô minh lậu’, lậu hoặc hàm ý ba loại”.

“Trong một số Kinh khác cũng như trong *Vi Diệu Pháp (Abhidhamma)*, ba lậu hoặc này, cộng với kiến (*diñhi*) lậu, tạo thành nhóm bốn loại”.

“Nguyên văn, như tìm thấy trong *Kinh Pháp Môn Thế Nhập (Nibbeddhapariyàya)*, đề cập đến nhóm năm loại này: ‘Này các Tỳ khưu, có những lậu hoặc đưa đến địa ngục, có những lậu hoặc đưa đến cảnh giới súc sanh, có những lậu hoặc đưa đến cảnh giới ngạ quỷ, có những lậu hoặc đưa đến nhân giới, và có những lậu hoặc đưa đến thiên giới’”.

“Trong *Tăng Chi Kinh*, phần *Chakka Nipàta*, chúng ta thấy: ‘Này các Tỳ khưu, có những lậu hoặc phải do phòng hộ đoạn trừ, có những lậu hoặc phải do chơn chánh thọ dụng đoạn trừ, có những lậu hoặc phải do kham nhẫn đoạn trừ, có những lậu hoặc phải do tránh né đoạn trừ, có những lậu hoặc phải do trừ diệt đoạn trừ, có những lậu hoặc phải do tu tập đoạn trừ’, đưa ra một phân loại gồm sáu lậu hoặc”.

“Trong bài Kinh này (tức *Kinh Tất Cả Lậu Hoặc*), sáu lậu hoặc kể trên cộng với ‘các lậu hoặc

*cần phải do tri kiến đoạn trừ, tạo thành nhóm bảy loại lậu hoặc’. Như vậy đã trình bày xong phần định nghĩa và phân loại lậu hoặc – āsava”.*

*“Bây giờ nói về từ ‘**phòng hộ**’; nó có nghĩa là tổng quát các lậu hoặc, tức đoạn trừ, ngăn ngừa và không cho phép chúng (lậu hoặc) khởi lên. Như đã được nói đến trong những trích đoạn này: ‘Như Lai chỉ thị các con, Tỳ khưu phải đóng cửa phòng khi ngủ nghỉ’ (Luật tạng), và ‘Hãy chế ngự các dòng ái, Như Lai khuyến hóa, với trí tuệ, các dòng ái ấy sẽ bị dập tắt’. Trong cả hai đoạn Kinh trên, từ phòng hộ được dùng với nghĩa đoạn trừ. Và phòng hộ có năm loại, đó là, phòng hộ bằng giới, phòng hộ bằng niệm, phòng hộ bằng tuệ, phòng hộ bằng kham nhẫn và phòng hộ bằng tinh tấn. Như vậy ‘vị ấy trú trong giới bốn (Ba-la-đề-mộc-xoa)’, ngụ ý phòng hộ bằng giới. Giới bốn được xem như giới, là một hình thức của sự phòng hộ”.*

*“Lại nữa, ‘vị ấy là người kham nhẫn nóng, lạnh, đói khát,’ v.v., và ‘vị ấy không chấp nhận một dục niệm khởi lên, mà loại trừ nó’ v.v... Hai đoạn này ngụ ý phòng hộ bằng kham nhẫn và bằng tinh tấn. Tất cả năm cách phòng hộ này được nêu rõ bằng câu nói, ‘pháp môn phòng hộ tất cả các lậu hoặc’; cần phải hiểu là như vậy”*

*“Tương tự, ‘vị ấy phòng hộ các căn môn: nhãn căn, nhĩ căn, v.v...’ Ở đây, phòng hộ bằng niệm được hàm ý. Nói cách khác, niệm tự thân nó là một cách phòng hộ.”*

*“Lại nữa,*

*‘Như Lai khuyên các con  
Chế ngự các dòng ái  
Chỉ có bằng trí tuệ  
Chúng mới bị dập tắt’.*

*Bài kệ trên đề cập đến sự phòng hộ bằng Trí (tuệ). Bởi lẽ trí loại trừ, theo nghĩa dập tắt, các dòng ái, nên nó được nói đến như một cách phòng hộ.”*

Trong năm cách phòng hộ đã được kết hợp trong Kinh (sutta), phòng hộ bằng kham nhẫn và bằng tinh tấn đã được đề cập. Ở chỗ Kinh nói, ‘chơn chánh giác sát, vị ấy tránh ngồi những chỗ ngồi bất xứng, hoặc lai vãng đến những nơi bất xứng’, v.v... ở đây muốn nói đến sự phòng hộ bằng giới bổn. Và, “chơn chánh giác sát, vị ấy sống phòng hộ với sự phòng hộ nhãn căn, v.v... ngụ ý phòng hộ bằng niệm. Bất cứ chỗ nào có câu ‘chơn chánh giác sát’, đều có nghĩa là sự phòng hộ bằng trí (tuệ). Ngoài ra, ba pháp môn còn lại là đoạn trừ

bằng tri kiến, bằng chơn chánh thọ dụng và bằng tu tập, cũng cần phải hiểu là sự phòng hộ bằng trí”.

Điều cần ghi nhớ ở đây là bảy pháp môn đoạn trừ lậu hoặc, tức do tri kiến (thể nhập vào Tứ Thánh Đế), do phòng hộ, do chơn chánh thọ dụng, do kham nhẫn, do tránh né (bạn bè xấu ác, nơi bất xứng v.v.), do trừ diệt (các tà niệm) và do tu tập (các giác chi tạo thành đề tài chính của Kinh Tất Cả Lậu Hoặc này), được tiến hành bởi năm loại phòng hộ vừa đề cập, tức là, phòng hộ bằng giới, bằng trí (tuệ), bằng niệm, bằng kham nhẫn và bằng tinh tấn. Tuy nhiên năm cách phòng hộ này không đem lại hiệu quả thực sự nếu nó không bắt nguồn từ như lý tác ý (*yoniso manasikāra*). Bởi thế, như lý tác ý tạo thành cốt lõi thực sự và là lợi khí hữu hiệu của toàn bộ kỹ thuật. Đó là lý do tại sao sự nhấn mạnh lại được Đức Phật đặt trên người “biết” và “thấy”, chứ không cho người “không biết”, “không thấy”. Dù cho một người có thể có giới đức và tín tâm, dù cho người ấy biết chế ngự và tiết độ, song nếu người ấy không có tri kiến hay tuệ thể nhập vào sự vận hành của tâm và vào bản chất hữu vi (do duyên tạo thành) của các pháp, người ấy cũng khó có thể nhổ bật gốc được các lậu hoặc được xem là vô cùng dai dẳng, tế vi và âm ỉ như vậy.

Cũng cần phải nhớ rõ rằng từ “*pháp môn*” ở đây không phải là một “hệ thống”, theo nghĩa của một sự sắp xếp thuận tiện được đề ra theo thói thường, nó cũng không phải là một mẹo vặt, một phương chước đơn thuần nhằm thành tựu một kết quả nào đó. Nó càng không phải là một kế hoạch được vạch ra để làm việc, mà là một khí cụ tâm lý thích ứng, một trạng thái tâm năng động.

Đây là hai điểm hết sức quan trọng, tức là, từ “*pháp môn*” nói đến các cách phòng hộ tự thân, và rằng “*pháp môn*” không phải là một hệ thống hay kế hoạch bất di bất dịch, mà là một nguyên tắc vận hành năng động hay là một thực tại tâm lý, mà do bởi tính năng động này, thực tại ấy vận hành trong cái dòng tâm thức trôi chảy, sanh và diệt giống như mọi hiện tượng khác. Hai điểm này đã được Luận sư (Buddhaghosa) làm cho sáng tỏ trong đoạn văn sau, sợ rằng cái kỹ thuật độc đáo, và vô cùng thực tiễn này bị những kẻ thiếu trí tìm cách diễn dịch như một lý thuyết đơn thuần:

*“Nói đến từ ‘pháp môn’, được biểu thị bằng năm loại phòng hộ này, mà, giống như mọi hiện tượng khác, đều phải chịu sự sanh diệt. Do đó, cần phải hiểu rằng ‘pháp môn’ ngụ ý một trạng thái năng động nội tại. Như vậy, từ trước tới nay, những*

*gì cần phải làm sáng tỏ đối với câu, ‘pháp môn phòng hộ các lậu hoặc’ đã được làm xong.*

*Đối với câu ‘Như Lai nói rằng, có sự đoạn trừ các lậu hoặc cho người biết, cho người thấy, các từ ‘biết’ và ‘thấy’ là đồng nghĩa. Mặc dù khác chữ nhưng chúng đều để chỉ một việc... Tuy nhiên, đặc biệt là trong văn Kinh này. ‘người biết’ là người có thể làm khởi dậy **như lý tác ý** (yoniso manasikàra). Và ‘người thấy’ là người thấy theo cách nào đó để cho **phi lý tác ý** (ayoniso manasikàra) không thể khởi lên. Như vậy, như lý tác ý là mục đích cơ bản ở đây”.*

Liên quan đến sự đoạn trừ các lậu hoặc, chú giải nói rằng chỉ khi nào có sự chứng đạt các Đạo - Quả Tuệ Siêu Thế cũng như chiều kích siêu việt của Niết bàn (vô vi giới), lúc ấy sự đoạn trừ thực sự mới xảy ra, theo nghĩa các lậu hoặc bị bứng gốc vĩnh viễn. Và điều này cho thấy rằng chỉ có pháp môn thứ nhất và pháp môn thứ bảy, tức đoạn trừ bằng tri kiến và đoạn trừ bằng tu tập, bao gồm trong sự phòng hộ bằng trí (tuệ), thực sự mới có thể được hiểu như tạo ra sự đoạn trừ các lậu hoặc.

Vậy thì tại sao năm pháp môn còn lại được trình bày trong khi bản thân chúng không thể bứng gốc các lậu hoặc? Ở đây ta thấy, sự đoạn trừ các

lậu hoặc, trong ý nghĩa đặc biệt này, hàm ý hai sự thành tựu rõ rệt:

(1) “Búng gốc”, tức hủy diệt các lậu hoặc, để cho chúng không bao giờ khởi lên lại.

(2) “Đoạn trừ”, tức dập tắt các lậu hoặc, và nhờ sự dập tắt ấy mà phục hồi lại sự hòa hợp và thanh tịnh của tâm, ngay trong kiếp hiện tại này, đồng thời dọn đường cho việc búng gốc trong tương lai, nếu có bao giờ các lậu hoặc khởi lên. Nhờ đoạn trừ các lậu hoặc thường xuyên như vậy, các lậu hoặc ấy sẽ suy yếu, và do không cho nó ăn, nó sẽ hao mòn, và cuối cùng phải chết vì kiệt lực.

Do đoạn trừ bằng tri kiến và bằng tu tập, các lậu hoặc bị tiêu diệt theo nghĩa búng gốc, dẫn đến sự giải thoát tâm.

Do năm pháp môn còn lại, đó là, đoạn trừ bằng phòng hộ, chơn chánh thọ dụng, kham nhẫn, tránh né và trừ diệt, lậu hoặc bị tiêu diệt theo nghĩa đoạn trừ, như vậy dọn đường cho việc búng gốc hoàn toàn trong tương lai. Nói theo thuật ngữ thì, trong khi hai pháp môn trước hoàn tất việc đoạn trừ (*pahàna*) theo lối tuyệt diệt hay búng gốc (*samuccheda*), chỉ đoạn hay tịnh chỉ (*Patipassaddhi*) và xuất ly (*Nissarana*), thì năm pháp môn còn lại

hoàn tất việc đoạn trừ bằng lối “*Tadanga*” \ thay thế bằng một sự chọn lựa tích cực, và “*vikkhambhana*” - trấn phục hay áp chế.

Tính không ổn định của thế gian hay tính *Vô Thường* được cô đọng lại là sát na thực tại tâm lý (psychological reality of momentariness) trong Giáo Pháp của Đức Phật. Tâm thức là một đơn vị tâm lý, về bản chất chỉ tồn tại nhất thời, gồm ba giai đoạn rõ rệt - Sanh (*uppàda*), Trú (*thiti*) và Diệt (*bhanga*). Trong bối cảnh nhất thời ấy, một hành động đoạn trừ (*pahàna*) dù bằng bất cứ hình thức nào rốt cuộc cũng là sự diệt, đó là, sự không tái hiện của cùng hiện tượng ấy. Không có gì được xem là đơn thuần bất biến; chẳng có gì tồn tại thường hằng, dù rằng có sự tương tự. Bất cứ cái gì đã diệt hay tan hoại đều không thể tái hiện, mặc dù một điều kiện tương tự có thể xuất hiện, không chỉ một lần mà vô cùng tận cho đến khi nào nhân của nó bị bứng gốc hoàn toàn hay tuyệt diệt.

Như vậy, bảy pháp môn nói trên tạo thành một phương pháp hoàn chỉnh cho mọi vấn đề.

Hai từ có tác dụng trong đó, không chỉ bảy pháp môn này, mà toàn bộ đề tài Kinh đều y cứ

---

\* *Tadanga*: nhất thời đoạn trừ, hay đoạn trừ bằng cách thay thế.



vào, là “*Yoniso manasikàra*” và “*Ayoniso manasikàra*” – *Như Lý Tác Ý và Phi Lý Tác Ý*.

Chỉ khi ta vận dụng đến như lý tác ý, hay nói khác hơn, chỉ khi ta nhìn mọi vật hợp theo sự thực, chứ không như chúng có vẻ như là, khả dĩ ta mới có thể áp dụng bất kỳ một kỹ thuật nào trong số bảy pháp môn ấy để loại trừ lậu hoặc. Thực vậy, lậu hoặc khởi sinh chủ yếu là do sự tác ý sai hay không chơn chánh, từ đó tạo điều kiện cho một loạt những hoạt động tâm lý bất thiện hay lệch lạc, dẫn đến “sự khởi sinh của những lậu hoặc chưa sanh, và sự ổn cố của những lậu hoặc đã sanh”. Như vậy, đây là cơ sở hợp lý, hoàn toàn khách quan và hướng đến kết quả của như lý tác ý. Đây là lý do tại sao Luận sư Buddhaghosa khi chú giải về hai hoạt động tâm lý quan trọng này đã viết:

“Ở đây, ‘*như lý tác ý*’ là tư duy chơn chánh và chú tâm hợp theo sự thực. Khi một vật là vô thường, vị ấy thấy nó là vô thường; khi một vật là khổ, là vô ngã, là bất tịnh, vị ấy thấy nó là khổ, là vô ngã, là bất tịnh; điều này hướng tâm đến khía cạnh thực tế của các pháp, sự trú tâm thường xuyên trên đó, sự hướng tâm vào đó, sự tập trung tâm ý trên đó, và tư duy hợp với cái đó – được gọi là như lý tác ý.

“Ngược lại, ‘phi lý tác ý’ là tác ý theo cách lệch lạc, tác ý trên căn bản sai lầm. Khi một vật là vô thường, vị ấy tác ý nó là thường; khi một vật là khổ, là vô ngã, là bất tịnh, vị ấy tác ý nó là lạc, là có thực thể, là tịnh (đẹp). Loại tác ý sai lầm hay có thể gọi là điên đảo kiến này đã hướng tâm đi ngược lại với sự thực, sự trú tâm thường xuyên trên đó, hướng tâm vào đó, tập trung tâm ý trên đó, và tư duy ngược lại với sự thực – được gọi là phi lý tác ý”.

“Khi vị ấy biết bằng cách nào như lý tác ý khởi sanh, và vị ấy thấy vì sao phi lý tác ý không khởi sanh, lúc ấy có sự đoạn trừ các lậu hoặc xảy ra”.

“Bây giờ, để chứng minh sự thích hợp của cơ sở hợp lý này, bậc Đạo sư công bố: “Này các Tỳ khưu, đối với vị nào có phi lý tác ý, các lậu hoặc chưa sanh sẽ khởi lên, và các lậu hoặc đã sanh càng tăng trưởng thêm. Và, này các Tỳ khưu, đối với vị nào có như lý tác ý, các lậu hoặc chưa sanh không khởi lên, và các lậu hoặc đã sanh được đoạn trừ”.

“Ý nghĩa chính xác của lời công bố này là gì? Các lậu hoặc khởi lên là do vị ấy tác ý đến đối tượng theo cách tà vạy hay méo mó, xuyên tạc, và tương tự, các lậu hoặc được đoạn trừ khi vị ấy tác ý đến đối tượng theo cách chánh đáng. Do đó, vị nào chú tâm

một cách chơn chánh, tức là có thể như lý tác ý, là ‘người biết’, cũng vậy, vị nào chú tâm theo cách mà phi lý tác ý không khởi lên là ‘người thấy’. Tóm lại, đây là những gì Kinh muốn nói”.

“Chi tiết được giải thích như sau: Rõ ràng toàn bộ bài Kinh được đặt căn bản trên hai tiền đề được biểu thị bằng các từ ‘phi lý’ và ‘như lý’, nói khác hơn, nó đã được trình bày theo vòng luân hồi, và theo sự diệt của vòng luân hồi ấy. Vòng luân hồi, hay vòng tử sanh - sanh tử bất tận bèn rễ trong phi lý tác ý. Bằng cách nào, Phi lý tác ý, khi chìm đắm trong đó, tạo ra vô minh và hữu ái? và khi vô minh có mặt thì ‘duyên vô minh, hành nghiệp sanh; duyên hành nghiệp, kết sanh thức sanh? v.v... Như vậy, đưa đến sự hình thành của toàn bộ khổ uẩn. Tương tự, khi ái có mặt thì duyên ái, thủ sanh,’ v.v... và thế là đưa đến sự hình thành của toàn bộ khổ uẩn. (Đó là định lý Duyên khởi)”.

Cũng như một chiếc tàu, bị phong ba bão táp dập vùi, bể tan từng mảnh; hoặc như đàn gia súc bị cuốn trong dòng nước xoáy khi băng qua sông; hay như con bò bị cột vào ách của chiếc cối ép dầu phải quay mãi không ngừng. Cũng vậy, một người, do thường xuyên phi lý tác ý, bị trói chặt và vướng mắc hoàn toàn vào trong tam giới, phải tái sanh lúc chỗ này, lúc chỗ kia, trong các sanh thú khác nhau, tâm

*thức ngày càng ổn cố trong cái số phận an bài của một chúng sanh. Vòng luân hồi bén rễ trong phi lý tác ý được nói là như vậy.*

*“Trái lại, khi như lý tác ý được trau dồi, vị ấy phát triển Bát Chánh Đạo với chánh kiến đi đầu, như lời bậc Đạo sư đã chỉ rõ: ‘Này các Tỳ khưu, đối với vị Tỳ khưu nào thành tựu như lý tác ý thì điều này có thể trông đợi, đó là, vị ấy sẽ phát triển Bát Chánh Đạo, vị ấy sẽ thực hành thuần thực Bát Chánh Đạo. Chánh kiến ở đây là tuệ thể nhập hay tuệ trực giác. Với tia chớp trí tuệ này, sự diệt trừ của vô minh sẽ xảy ra. Với sự diệt của vô minh, là sự diệt của hành nghiệp, v.v... như vậy dẫn đến sự diệt, không còn dư tàn, của toàn bộ khổ uẩn (định lý Duyên khởi, theo chiều nghịch, là cách diệt). Như vậy sự diệt của vòng luân hồi cần phải hiểu là được bén rễ trong như lý tác ý. Do đó, toàn bộ bài Kinh Tất Cả Lậu Hoặc (Sabbāsava) được thiết lập trên hai tiền đề, biểu thị bằng những từ Ayoniso (Phi lý tác ý) và Yoniso (Như lý tác ý) này”.*

Cũng cần chú ý ở đây là bài kinh, như đã được trích dẫn ở trên, đề cập đến phi lý tác ý trước rồi sau đó mới đến như lý tác ý. Điều này ngầm ý rằng cái trước làm khởi sanh và cái sau tạo ra sự diệt. Vì đề tài là sự phòng hộ, biểu thị cho sự diệt, lẽ đương

nhiên là cái gì làm phát khởi phải đề cập trước, chứ không làm ngược lại.

Về vấn đề các lậu hoặc khởi lên như thế nào, Luận sư cũng đưa ra những nhận xét sâu sắc và thích hợp. Ngài bảo rằng trong cái vòng sanh tử, tử sanh bất tận này, trong cuộc lang thang vô định này, khởi đầu của nó là điều không thể quan niệm được, không có cái gì được xem là tiên khởi của một lậu hoặc được nêu ra ở đây. Tất cả các lậu hoặc, trong vô số phân nhánh của nó, và trong mọi sắc thái đa dạng của nó, đã tồn tại trong một chúng sanh, ở một nơi nào đó, một thời điểm nào đó, trong nhiều kiếp sống và được lặp đi lặp lại rất nhiều lần.

Vì thế khi Kinh nói, một lậu hoặc chưa sanh sẽ khởi sanh, thì chỉ có nghĩa rằng trong dòng tâm thức, biểu thị bằng dòng hữu phần, lậu hoặc khởi lên tùy thuộc vào một chuỗi các điều kiện (duyên), trong nghĩa thuần túy kinh nghiệm (in a purely empirical sense). Do sự vắng mặt của một vài điều kiện, nghĩa là do thiếu sự tác ý không chơn chánh về một đặc tính nào đó, mà một lậu hoặc (ở cường độ mãnh liệt nào đó) không có mặt, vậy thôi.

Ngược lại, do sự hiện diện của chính những điều kiện ấy, lậu hoặc khởi sanh. Vì thế, lậu hoặc khởi hay không khởi hoàn toàn chỉ là vấn đề duyên

khởi tánh, sự kiện xảy ra trong một tương quan nào đó của các điều kiện (duyên), dẫn đến sự có mặt hay vắng mặt của các lậu hoặc. Chỉ khi nào lậu hoặc bị “thiêu rụi”, có thể nói là vậy, bằng sự vạch trần của trực giác tuệ, lúc ấy nó mới dừng lại vĩnh viễn, không bao giờ khởi lên nữa, cũng như một hạt giống bị luộc chín hay đốt cháy, không thể nào nảy mầm lại được vậy. Hạt giống có chứa tính liên tục vô tận do năng lực tái tạo cố hữu của nó. Lậu hoặc cũng vậy. “Hạt giống bị luộc chín” (*khinabija*: chủng tử đoạn tận) theo phép loại suy, cũng chỉ là những gì mà quan niệm của đạo Phật muốn nói về cứu cánh tối hậu - Niết Bàn - nghĩa đen là sự “thối tắt” dòng tâm hiệp thế, sự kiện này xảy ra khi các lậu hoặc bị thiêu rụi hoàn toàn (*anàsava*: vô lậu).

Ở chỗ Kinh nói, “một lậu hoặc chưa sanh, không khởi lên”, là muốn nói đến một dòng tác ý như lý luôn luôn hiện diện, chẳng hạn như nó đã từng, chẳng hạn trong trường hợp của Tôn Giả Đại Ca Diếp (*Mahā Kassapa*), cũng như Tôn Ni *Mahā Bhaddākāpilāni*, là vợ chồng của nhau trong đời sống thế tục. Kinh nói rằng cả hai vị đều từ trạng thái cao quý của các vị Phạm thiên (Brahma) Quang âm tái sanh cõi nhân loại. Bởi thế, ngay từ thời thơ ấu, nếp suy nghĩ và hạnh kiểm của họ đã cực kỳ trong sạch. Họ chưa từng bao giờ khởi lên

một dục niệm, dù là trong giấc mơ. Đó là lý do tại sao, dù buộc phải lấy nhau theo sự giao ước của hai bên gia đình phú hộ, ngay từ buổi đầu gặp nhau, họ liền thỏa thuận sống cuộc đời ly thân và thuần khiết về mặt tinh thần. Đó là khuynh hướng tự nhiên, một bản chất cố hữu của họ. Họ không thể nào làm khác hơn được. Do đó, khi cha mẹ hai bên qua đời, họ liền phân phát hết tất cả số tài sản khổng lồ mà họ được thừa kế, trở thành Tỳ khưu trong giáo pháp của Đức Phật, và đạt đến thánh quả cao nhất (Alahán). Vào lúc đắc các Đạo Quả Tuệ siêu thế (*Lokuttara Magga Phala*), khi các lậu hoặc ngủ ngầm của họ bị tận diệt hoàn toàn, thì ngay cả cái tiềm năng của “sự không khởi lên của các lậu hoặc cho đến nay vẫn không khởi lên” ấy, cũng diệt.

Trái lại, trường hợp của vị Tỳ khưu tên là Mahā Tissa Bhuta Thera, ngụ ở chùa Mandalanāma thì khác. Dường như, được tác động bởi một sự thôi thúc tâm linh vô cùng kỳ diệu nào đó mà Ngài xuất gia, sống một cuộc đời tu tập rất mẫu mực. Một hôm, trên đường đi khất thực, Ngài đối diện với một hình ảnh vô cùng kêu gọi đến nỗi tâm thanh tịnh của Ngài bị quấy động tức khắc bởi tác động của dục niệm. Mặc dù Ngài đã nhanh chóng dập tắt tà niệm ấy, song cái cảm giác ân hận rằng tại sao mình lại để trở thành nạn nhân của dục niệm đã đè

nặng Ngài, bất chấp những nỗ lực tu tập chân thành và đầy nghị lực của Ngài, cũng chỉ vì một thoáng sơ suất trong cái nhịp độ chánh niệm kia thôi.

Quá bức xúc trước những gì có thể được xem là hậu quả khổ đau của một dục niệm khi để cho nó khởi lên như vậy, tức khắc Ngài phát nguyện sẽ dứt tuyệt dục lậu này vĩnh viễn.

Trưởng lão tự nhủ, “Lậu hoặc này, trước đây chưa lộ diện, nay đã tự xuất hiện. Nếu như cứ để cho nó khởi đi khởi lại nhiều lần, chắc chắn nó sẽ phát triển, và cuối cùng áp đảo tâm ta theo lối mà sẽ dẫn tới hậu quả là ta phải chịu tái sinh vào bốn đường ác đạo của địa ngục, ngạ quỷ, súc sanh... Như thế có nghĩa là ta phải chịu một cuộc lang thang vô định và hệ lụy khổ đau mãi mãi trong sanh tử luân hồi (*samsàra*)!”

Nắm được ý nghĩa của sự khẩn cấp như vậy (Seized with a sense of urgency), Ngài liền vào hành thiền ngay khi vừa về đến chùa, và, như Luận sư nói, chẳng bao lâu sau Ngài phát triển các Tuệ Siêu Thế và trở thành một bậc Thánh. Như vậy Ngài đã thực sự làm sáng tỏ lời tuyên bố của bậc Đạo sư: “... và lậu hoặc đã sanh được diệt trừ”.



Đâu là tiêu chuẩn bằng vào đó người ta có thể quyết định một đối tượng hay một đề mục nào đó, đáng được tác ý hay không đáng? Vì điều này hoàn toàn là một tiến trình chủ quan, một sự tác ý như lý hay phi lý hoàn toàn tùy thuộc vào thái độ nắm bắt thực tại của một người, tức là tùy thuộc vào cách vị ấy thấy và biết sự thực như thế nào, trong một chuỗi các điều kiện xảy ra. Sự thẩm nghiệm ở đây, hoàn toàn tùy vào cách phân biện của mỗi cá nhân, dựa trên sự hiểu biết trong tâm của người ấy đối với tam tướng - vô thường, khổ, vô ngã - nằm dưới mọi hiện tượng tâm và vật lý.

Đối với một cái tâm luôn hướng về Dhamma (Pháp), ngay cả một tà niệm hoặc một cảnh pháp bất thiện hay một hành vi bất chánh, tức là, một thoáng sa đà vào điều gì được coi là bất thiện thôi, cũng có thể trở thành một động lực thúc đẩy cho sự khai mở tinh thần, như chúng ta thấy trong trường hợp của Ngài Mahā Tissa Bhuta Thera vậy. Ngược lại, một người làm rất nhiều điều thiện, nhưng bây giờ suy tính thiệt hơn về thiện tâm hay thiện sự của mình, và như vậy rơi vào tình trạng tự mãn, tự cho mình là chơn chánh. Cũng như trong trường hợp trước, một cảnh pháp bất thiện (*akusala àrammanà*), do như lý tác ý, dẫn đến những trạng thái thiện, đối với trường hợp sau cũng vậy, một cảnh pháp thiện

(*kusala àrammanà*) thay vì đưa người ta đến chỗ thiện thêm nữa, lại chỉ dẫn đến những trạng thái bất thiện do phi lý tác ý.

Bởi thế Luận sư nói rất chí lý:

*“Dưới dạng bản chất nội tại của nó, không có tiêu chuẩn rõ rệt nào để có thể bảo rằng những pháp này là đáng tác ý và những pháp này là không đáng tác ý, mặc dù phải nói là có, dưới dạng chúng được tác ý như thế nào vậy.”*

Liên quan đến ba loại lậu hoặc, Chú Giải nói:

*“Ở đây, dục lậu nghĩa là tham muốn, tham dục dựa trên năm loại khoái lạc giác quan (các căn). Hữu lậu cũng là hình thức tham dục đó nhưng ao ước được tái sinh nơi các cõi trời của các vị Phạm thiên (Brahma) với sắc vi tế và của các vị Phạm thiên vô sắc. Nó cũng có nghĩa là những người dục cầu (nikanti) huyền bí kết hợp với sự chứng đắc các thiền, mong mỗi chứng đắc các thiền chỉ để thọ hưởng (thiền lạc), cũng như những người có quan kiến điên đảo thường gọi là thường kiến và đoạn kiến. Như vậy, lậu hoặc thứ tư, tức kiến lậu, được gồm ở đây dưới mục hữu lậu. Vô minh lậu là bất tri hay không hiểu biết đối với Tứ Thánh Đế.”*

*“Ở đây, khi một người tác ý theo cách nhờ đó, mà họ thọ hưởng các khoái lạc giác quan, khi ấy dục*

*lậu chưa sanh sẽ khởi sanh, và dục lậu đã sanh tăng trưởng thêm. Khi một người tác ý theo cách nhờ đó, họ thọ hưởng các trạng thái cao thượng hoặc chư thiên, khi ấy hữu lậu chưa sanh sẽ khởi sanh và hữu lậu đã sanh tăng trưởng thêm. Khi một người tác ý các pháp thuộc tam giới trên căn bản bốn điền đảo kiến - vô thường xem là thường; khổ là lạc, v.v... khi ấy vô minh lậu chưa sanh sẽ khởi sanh và vô minh lậu đã sanh sẽ tăng trưởng thêm. Sự khởi sanh của các lậu hoặc cần phải hiểu là như vậy. Cũng thế, sự đảo ngược của nó là thực, nghĩa là ba loại lậu hoặc này sẽ không khởi sanh do như lý tác ý.”*

Về cơ bản, lậu hoặc là khuynh hướng hay xu hướng bất thiện ngủ ngầm (trong tâm); nó là một loại tính tình bẩm sinh, hay nói khác hơn đó là những lớp tâm lý lắng đọng trên phần tinh thần, từ thời vô thủy, tạo nên những thành phần của tiềm lực này.

Một “hạt giống” tâm lý, với sự có mặt của những điều kiện thích hợp sẽ nảy mầm dưới hình thức của những tư tưởng, và trở nên ổn cố như những quan kiến và chấp thủ. Những chấp thủ này,

---

\ Tiềm lực ở đây cần phải hiểu là những thói quen, tập khí, thường nghiệp, cận y duyên.

đúng thời, kết tinh lại thành những tín điều hay định kiến. Tiến trình tâm lý, từ khuynh hướng ngủ ngầm đến một định kiến khó lòng lay chuyển nổi này, được diễn tả bằng một từ Pāli rất ý nghĩa là *Abhinivesa* \ \ – Cố chấp.

Vì lẽ Cố chấp (*abhinivesa*) lót đường cho sự trở thành (sinh hữu) bất tận này, nên nó được gọi là “chất liệu chính” của luân hồi (*samsàra*), cái vòng luẩn quẩn (*vaṭṭa*) của sự hiện hữu trong tam giới, của sanh tử và tử sanh miên viễn. Nếu tam giới được biểu thị bằng những hành nghiệp bén rễ trong sự cố chấp, hay những khuynh hướng ngủ ngầm, thì siêu thế (*vivatta*), Chiều Kích Giải Thoát của Niết Bàn, được biểu thị bằng chính sự vắng mặt của sự cố chấp ấy.

Như vậy, các Tuệ siêu thế, với Niết Bàn là đối tượng, là những trạng thái tâm tự động bùng gốc và hủy diệt cố chấp. Luân hồi có thể được so sánh với một ao nước tù, với lớp bùn thối ở dưới đáy, mà, do phản ứng hóa học, thường xuyên thoát ra những bong bóng khí trôi lên mặt nước. Tâm ở cấp độ hiệp

---

\ \ *Abhinivesa*: Hán-Paṭṭi tự điển dịch là Ngã chấp; Paṭṭi-Anh là inclination (xu hướng); tendency (khuynh hướng)

thế (tam giới) với các lậu hoặc như cố chấp, cũng giống như một ao nước tù thối bản như vậy.

Một con sông nước trong suốt như pha lê và một dòng chảy đều đặn không bao giờ để lắng chút cặn bã nào. Đáy sông của nó luôn luôn được quét sạch. Dòng tâm siêu thế cũng thực hiện một nhiệm vụ tương tự như thế. Cố chấp (*abhinivesa*) không thể tìm được chỗ đặt chân trong cái dòng tuệ thể nhập và năng động của siêu thế này. Và cũng chính vì lý do đó mà không một khái niệm, lý thuyết hay tín điều nào có thể có chút gì xác đáng ở cấp độ siêu thế.

Do đó, muốn tu tập siêu thế tuệ, hành giả phải trau dồi một kỷ luật nghiêm ngặt về sự tỉnh giác dựa căn bản trên phương pháp thể nhập bằng trực giác, hay gọi cách khác là Thiền Minh Sát, *vipassanà*. Tứ Thánh Đế tạo thành lãnh vực của minh sát, không phải như một căn bản tri thức, mà như một kinh nghiệm trực giác.

Điều cần được nhấn mạnh ở đây là Tứ Thánh Đế, chân lý mà Đức Phật đã khám phá và vì lòng bi mẫn tuyên thuyết cho thế gian, về bản chất tạo thành một kinh nghiệm thiền quán. Do đó Tứ Thánh Đế này không thể được coi như một lý thuyết, huống nữa là một tín điều hay điều răn y cứ trên

Kinh điển. Chính ở điểm này mà đạo Phật về cơ bản khác với lập trường của các tôn giáo thông thường. Đạo Phật đặt mục đích chính của mình trên kinh nghiệm tự thân về Tứ Thánh Đế, khác với ân sủng thiêng liêng hoặc sự cứu độ đạt được do sự can thiệp của tha lực, hoặc một đấng thượng đế, bậc đạo sư, đấng tiên tri v.v...

Pháp môn đầu tiên trong bảy pháp môn này là đoạn trừ bằng tri kiến, bao gồm như sau:

*“Đây là Khổ”, vị ấy tác ý chơn chánh như vậy; “đây là Nhân Sanh Khổ”, vị ấy tác ý chơn chánh như vậy; “đây là sự Diệt Khổ”, vị ấy tác ý chơn chánh như vậy; “đây là Con Đường dẫn đến sự Diệt Khổ”, vị ấy tác ý chơn chánh như vậy. Trong khi vị ấy tác ý chơn chánh như vừa kể, ba kiết sử của vị ấy được đoạn trừ, đó là thân kiến, hoài nghi, và giới cấm thủ”.*

*“Này các Tỳ khưu, đây gọi là các lậu hoặc cần phải do tri kiến đoạn trừ”.*

Muốn thành công trong tu tập Tuệ Siêu Thế, tâm cần phải được định hướng thích hợp. Vì lẽ không có cái gì được xem là sự giác ngộ đột ngột (đốn ngộ) hay tìm được một lối vào (cánh cửa) siêu thế. Sự định hướng này muốn nói đến một số

nguyên tắc cơ bản liên quan đến Thiền Minh Sát (*Vipassanà*). Những nguyên tắc đó là:

1. **Giới Thanh Tịnh** (*Silavisuddhi*) - Đây là sự định hướng giá trị, với sự định hướng này tâm và hành vi cư xử của một người được khếp vào khuôn khổ, dẫn đến việc tịnh hóa tam nghiệp – thân nghiệp (*Kàyena*), khẩu nghiệp (*Vàcàya*), ý nghiệp (*Manasà*). Đó là những nghiệp đã trói buộc con người vào vòng sanh tử luân hồi. Do đó, chính sự thanh tịnh tam nghiệp này tạo thành bước đầu hướng đến việc thành tựu sự toàn bích tâm linh.

2. **Tâm Thanh Tịnh** (*Cittavisuddhi*). Tâm Thanh Tịnh nghĩa là sự phát triển thiền định (*Jhàna*), sự tu tập này chỉ có thể thành tựu nhờ đoạn trừ năm triền cái (*Navarana*) hay những chướng ngại tâm linh. Những chướng ngại này giống như những bức tường cao giam hãm con người trong dục giới – *Kàmaloka*. Ngay khi vượt qua được những chướng ngại này, hành giả bước vào một cảnh giới hoàn toàn mới lạ và khác thường, cảnh giới cao quý của các Phạm Thiên Sắc giới (*Rùpabrahma Loka*). Đây là cảnh giới đa chiều kích (multidimensional realm) của các vị Phạm thiên mà tâm của họ tương ứng với các tầng thiền khác nhau, được đạt đến do tâm thanh tịnh (*Cittavisuddhi*).

Trước khi hành giả đạt đến các trạng thái thiền sắc giới (*rùpàvacara*) hay các định này, hành giả phải trải qua một vài cấp độ tu tập và sự thanh tịnh tâm. *Cittavisuddhi* bao gồm toàn bộ tiến trình thanh tịnh này.

Tiến trình thanh tịnh tâm khởi sự ngay khi hành giả bắt đầu hành thiền. Đề mục hành giả dán tâm vào ở giai đoạn đầu hành thiền được gọi là chuẩn bị tướng – *parikamma nimitta*. Sự tập trung và định tĩnh do dán tâm trên đề mục ban đầu hay biến tác tướng này sanh gọi là *parikamma samàdhi* – chuẩn bị định.

Cùng với sự chú tâm càng lúc càng tăng và với sự hợp nhất của tâm, khi các tư duy bất thiện và các hình ảnh tán loạn trong tâm bị loại trừ, tâm càng lúc càng trở nên thanh tịnh và ổn định hơn. Ở giai đoạn này, chuẩn bị tướng tự động trở thành sơ tướng hay thủ trì tướng – *uggahànimitta*.

Chẳng hạn, nếu hành giả đang hành thiền niệm hơi thở (*ànàpànasati*), đề mục ban đầu hay chuẩn bị tướng là hơi thở như một cảm giác xúc chạm (xúc giác). Đó là đề mục thuần túy thuộc về cảm giác. Khi chuẩn bị tướng này chuyển thành sơ tướng, nó không còn là một cảm giác nữa mà là sự nhận thức (cái biết) về cảm giác ấy, điều này có



**nghĩa rằng đề mục lúc này thuần túy thuộc về tâm và là một bước loại bỏ nguyên bản.**

Với sự chứng đắc sơ tướng, sự tập trung của hành giả cũng trở nên mạnh mẽ và vững chãi hơn. Sự kiện này mang lại trạng thái an tịnh và vắng lặng nội tâm cao hơn dẫn đến sự chuyển đổi đề mục thêm nữa, cùng với sự chuyển đổi này cấp độ tâm cũng chuyển đổi theo. Sự chuyển đổi cuối cùng này gọi là *patibhàganimitta* – tợ tướng. Tợ tướng xuất hiện dưới nhiều hình thức khác nhau – có khi là quả cầu sáng như mặt trời, có khi là mặt trăng tròn sáng, hoặc những ngôi sao lấp lánh, chùm ngọc, hay chỉ là ánh sáng v.v...

Tợ tướng (*patibhàganimitta*) là sự phản ánh của trạng thái tâm tinh khiết. Với sự khởi lên của tợ tướng, tâm nhập vào cận định sắc giới, sau khi đã vượt qua năm chướng ngại (triền cái) ngăn che sự tấn hoá của nó.

Như vậy, tợ tướng dẫn vào giai đoạn thứ hai của định, gọi là cận định (*upacarasamàdhi*). Có năm giai đoạn an chỉ định tương ứng với năm tâm thiền sắc giới.

Trong Phật Giáo có hai hệ thống Thiền rõ rệt. Một hệ thống đưa đến an chỉ định và từ đó phát triển các năng lực thần thông. Hệ thống kia dẫn

đến sự chứng đạt các Tuệ Siêu Thế, có hoặc không có các thần thông. Hệ thống đầu gọi là **Thiền Định** (*Samadhi*), và hệ thống sau gọi là **Thiền Minh sát** hay **Thiền Tuệ** (*Vipassanà*).

*Samadhi* nghĩa đen là sự an tịnh. Với sự chứng đắc các thiền, tâm có được sự định tĩnh sâu lắng trong đó các lậu hoặc chìm xuống hoặc lặn xuống, tức là, trở thành dạng tùy miên (ngủ ngâm). Nó cũng giống như một hồ nước xao động và vẫn đục trở nên yên lắng thanh trong vậy. Tất cả những cấu bản lắng đọng và chìm xuống dưới dạng trầm tích. Mặc dù hồ nước trở nên trong mát như vậy, song khi bị khuấy động bởi bão táp hay một khuấy động nào khác, nước sẽ cấu bản và xao động trở lại.

Cũng vậy, mặc dù nhờ thiền định, tâm trở nên vắng lặng và thanh tịnh, tuy nhiên, vì các lậu hoặc chưa được bứng gốc bởi Tuệ Siêu Thế, hành giả luôn luôn có thể bị khuấy động và quay trở lại các trạng thái tâm bất thiện. Chỉ bằng cách phát triển các siêu thế Tuệ qua việc hành Thiền Minh Sát các lậu hoặc ấy mới bị bứng gốc vĩnh viễn, và dòng tâm thức mới thực sự chuyển hoá. Sự kiện này cũng giống như vét sạch các lớp trầm tích (bùn lắng dưới đáy hồ) để ngăn ngừa sự có thể xảy ra của hồ nước bị vẫn đục trở lại vậy.

Tóm lại, Giới Thanh Tịnh (*Silavisudhi*) tịnh hoá tâm ở mức độ luân lý. Và Tâm Thanh Tịnh (*Citta visudhi*) tịnh hoá tâm trong tình trạng vẹn toàn của nó, ngoại trừ việc chuyển hoá từ phàm tâm sang Thánh tâm. Sự chuyển hoá chỉ xảy ra ở cấp độ Siêu Thế do Tri Kiến Thanh Tịnh (*Nànavisuddhi*).

Nền tảng thứ ba bắt đầu với **Kiến Tịnh** – *Diñhi visuddhi*. Kiến tịnh này ngụ ý muốn nói đến chánh kiến hay sự hiểu biết đúng đắn các sự thực căn bản của cuộc đời.

Muốn tịnh hóa kiến (*diñhi*) qua minh sát (*vipassanà*), hành giả phải xác quyết các pháp trên quan điểm của Sự Thực Tối Hậu, tức là thấy các pháp như chúng thực sự là, chứ không như nó có vẻ là. Hay nói khác hơn, hành giả nhìn cuộc đời và những gì liên quan đến cuộc đời, không theo lối quy ước (chế định pháp), mà nhìn đúng theo thực chất của nó.

Minh sát nghĩa là trực kiến, tức biết theo nghĩa kinh nghiệm trực tiếp các pháp. Nó khác với tri kiến gián tiếp, nghĩa là, biết với sự trợ giúp của khái niệm, văn tự, biểu tượng, ngôn ngữ, v.v... chứ không thực sự kinh nghiệm (*experiencing*) đối tượng mà mình muốn biết. Trong khi trực kiến là trực giác, tri thức gián tiếp chỉ là tri thức sông.

Tri kiến do vận dụng trí óc hay tri kiến gián tiếp chủ yếu là những thông tin và dữ kiện, trong khi trực kiến hay trực giác là sự hình thành của tính cách và trí tuệ. Cùng với sự khởi sanh của tuệ trực giác (tuệ minh sát), hành giả biết đối tượng một cách trực tiếp, chứ không phải biết về đối tượng một cách gián tiếp; có một “ánh chớp” soi sáng tâm thức, và hành giả thực sự kinh nghiệm, thể nhập vào đối tượng.

Con người, khi nhìn qua trí tuệ trực giác như một đối tượng như vậy, là ‘thấy’ (kinh nghiệm) như danh và sắc – *nàmarùpa* – chứ không phải như đàn ông, đàn bà, người Ấn, người Hoa, da trắng, da đen v.v....

Sự kết hợp tâm vật lý này một lần nữa được kinh nghiệm hoặc thấy dưới dạng các **uẩn** (*khandha*). Đó là: **sắc uẩn** (*rùpakhandha*); **thọ uẩn** (*vedanà khandha*); **tưởng uẩn** (*sañña khandha*); **hành uẩn** (*sankhàra khandha*); **thức uẩn** (*viññàna khandha*).

Từ “**uẩn**” (*khandha*) được dùng rất ý nghĩa ở đây để mô tả chính xác nhân sinh là gì, như một cơ cấu vô cùng nhiều khê và phức tạp. Tính phức tạp này không thể quan niệm được bằng tri thức mà phải thấy trong điều kiện hiện tại và bằng trực giác. Hơn nữa, năm uẩn này còn phải được thấy như

những hiện tượng luôn luôn sanh diệt, và về cơ bản là không bền. Tình trạng năng động, ở đây, mọi thứ đang thay đổi từ sát na này đến sát na khác (*anicca* – vô thường), tạo ra ảo giác về một cái gì đó được xem là cố định. Chính tính liên tục này đã bị nhầm lẫn là bất biến hay cố định đó.

Do **kiến tịnh** (*diñhi vissuddhi*), ảo tưởng này bị quét sạch cũng như sương mù tan biến khi mặt trời lên vậy. Tuệ thể nhập vào tính chất vô thường này cũng mở ra cho thấy thực trạng của sự hệ lụy, và hệ lụy là khổ (*dukkha*), ở dạng này hay dạng khác thế thôi. Tuệ thể nhập vào tính chất vô thường và khổ này cũng làm hiển lộ sự thực về tính chất vô ngã (*anatta*), nó cho thấy rằng không có cái thực thể thường hằng nằm dưới mọi thứ đang thay đổi (vô thường), nằm dưới mọi thứ phải chịu hệ lụy và khổ. Như vậy đặc tánh cơ bản (*lakkhana*) hay những nét đặc trưng của cuộc đời, là vô thường, khổ và vô ngã, được trực nhận như một kinh nghiệm làm lay động sâu xa đến lòng mơ tưởng về một thế giới thường hằng của con người.

Mỗi lần hành giả có được sự trực nhận minh sát này về nhân sinh, dưới dạng ngũ uẩn và tam tướng là mỗi lần một ánh chớp loé lên trong tâm và cùng với ánh chớp ấy là một kinh nghiệm vô cùng

sống sót. Hành giả, với những kinh nghiệm minh sát như vậy, trải qua một sự thay đổi, mà chính điều này làm cho vị ấy trở thành một con người hoàn toàn khác. Vị ấy không còn ôm ấp những ảo tưởng thân quen, không còn chấp giữ những giá trị hão huyền nữa.

Vị ấy nhìn cuộc đời dưới dạng Tứ Thánh Đế, nghĩa là thấy năm uẩn phải chịu sự chi phối của Tam Tướng (Vô thường - Khổ - Vô ngã), phản ánh Chân Đế về Khổ, mà Nhân Sanh của Khổ này được gắn liền trong cơ chế của chính tâm thức dưới dạng các lậu hoặc. Chiều kích của Giải thoát tức Niết Bàn, là nơi cả khổ và nhân sanh của nó đều diệt; và sự giải thoát này được biểu lộ trong suốt thời gian minh sát khi mà tâm được giải thoát, ít nhất cũng trong lúc đó, khỏi các lậu hoặc và ảo tưởng. Niết Bàn là Chân Đế Thứ Ba, Đế Thứ Tư là Đạo Lộ dẫn đến Niết Bàn, mà một lần nữa cũng chính là nhờ sự hành thiền. Như vậy, Tứ Thánh Đế tạo thành một kinh nghiệm thiền chứng trọn vẹn, chứ không phải là một lý thuyết hay một định thức nặng tính tri thức.

Chú Giải mô tả kinh nghiệm thiền quán như vậy:

“Vì lẽ tất cả các khuynh hướng ngủ ngầm (lậu hoặc) chỉ khởi lên trong tiến trình trở thành (sinh), chứ không có mặt ở tiến trình diệt của nó, do đó hành giả cần phải xác quyết cái gọi là thân người này (để làm cho nó thoát khỏi lậu hoặc) tức là, xác quyết các uẩn, bắt đầu với sắc uẩn. Trong cái gọi là thân này chỉ có địa đại, thủy đại, phong đại và hoả đại. Sau khi đã xác quyết cái gọi là thân người này của mình dưới dạng tứ đại và các sắc phụ thuộc (sắc y sinh) phát sanh cùng với tứ đại ấy, hành giả cũng phải xác quyết tâm và các tâm sở khởi lên, lấy thân này làm đối tượng của nó, và như vậy cũng hiểu được bốn vô sắc uẩn (thọ, tưởng, hành, thức). Sau đó, tất cả năm uẩn này phải được nắm bắt dưới dạng khổ đế”.

“Năm uẩn này nếu rút gọn lại chỉ còn là hai hiện tượng chính là thân và tâm (danh – sắc). Và trí tuệ khởi lên rằng sự kết hợp tâm – vật lý hay danh và sắc này là duyên khởi tánh, nó có mặt tùy thuộc vào các điều kiện (duyên), nhờ thực sự nhận ra các yếu tố như vô minh, hữu ái, hành nghiệp tác động như thức ăn nuôi dưỡng tâm v.v.... Như vậy: Đây là nhân, đây là duyên, tùy thuộc vào chúng mà danh - sắc hình thành. Đó là, hành giả tuệ tri các đặc tính và nhiệm vụ cơ bản

*của cả hai: các pháp làm nhân và các hiện tượng khởi sanh do nhân duyên ấy.*

*“Kế tiếp hành giả trực nhận đặc tính vô thường nhờ thấy rõ sự biến đổi liên tục của các hiện tượng dưới sự quan sát tỉ mỉ. Rồi (dựa trên kinh nghiệm này) hành giả xác định đặc tính khổ nhờ trực nhận cái thảm trạng tiềm tàng trong điều kiện bức bách của sự sanh diệt không ngừng. Theo sau kinh nghiệm này, hành giả lúc ấy xác định đặc tính vô ngã nhờ trực nhận tính phi thực nằm trong một điều kiện mà qua đó người ta không thể nắm bắt hay kiểm soát được (một cái gì đó diễn ra theo lối riêng của nó, dựa trên một vài điều kiện (duyên) mà không thừa nhận bất kỳ sự can thiệp nào của bản ngã hay linh hồn). Như vậy, sau khi đã tuệ tri ba đặc tính (tam tướng), hành giả làm sanh khởi các cấp độ tuệ khác, theo tuần tự, và cuối cùng đạt đến Nhập Lưu Thánh Đạo Tuệ.*

*“Vào sát na chứng đắc Đạo Tuệ Siêu Thế này, cả Bốn Thánh Đế đều được thể nhập một lúc, như một kinh nghiệm hợp nhất. Đây là một chiến thắng được thành tựu chỉ bằng một cuộc chinh phục duy nhất. Trong cái sát na độc nhất vô nhị ấy, hành giả thể nhập vào Khổ Đế trong nghĩa tuệ tri, thể nhập vào Nhân Sanh (của Khổ) trong nghĩa tuyệt trừ, thể nhập vào sự Diệt (Khổ) trong*



ngĩa chúng đắc, và thể nhập vào Con Đường (dẫn đến sự Diệt Khổ) trong nghĩa tu tập.”

“Nói một cách khác, hành giả chinh phục Khổ bằng sự chinh phục của trực giác và toàn diện trí, chinh phục Nhân Sanh khổ bằng sự chinh phục của tuyệt trừ tham ái, chinh phục sự Diệt Khổ bằng sự chinh phục của chúng ngộ Niết Bàn, và chinh phục Con Đường dẫn đến sự Diệt Khổ bằng sự chinh phục của tu tập Bát Thánh Đạo”.

“Cũng cần phải hiểu rằng tất cả những chiến thắng này không phải đạt được bằng những tuệ riêng biệt, mà chỉ bằng một tuệ duy nhất, có Diệt Đế, tức Niết Bàn làm đối tượng; và tuệ ấy cũng thể nhập vào các đế còn lại vừa như một nhiệm vụ và vừa như một sự chinh phục vào sát na chiến thắng ấy. Một ý tưởng như thế này chưa bao giờ khởi lên nơi vị ấy: ‘Ở đây ta đang tuệ tri khổ, ta đang tuyệt trừ ái, ta đang chúng ngộ Niết Bàn, ta đang tu tập Bát Thánh Đạo, theo tuần tự.’ Song nhờ lấy đó làm đối tượng của tuệ, khi vị ấy chúng Niết Bàn, chính tuệ ấy tức thời tuệ tri sự thực của khổ, tuyệt trừ nhân sanh khổ, và tu tập con đường dẫn đến sự diệt khổ.”

“Nhờ Tuệ Minh Sát này, khi vị ấy vận dụng ‘chơn chánh giác sát’ ba kiết sử này cũng

*lập tức được đoạn trừ: thân kiến, bao gồm hai mươi loại tà kiến; hoài nghi, bao gồm tám loại, (như đã trình bày trong Kinh (sutta)); và giới cấm thủ, tức là chấp giữ mù quáng những tín điều và các pháp hành ngoại đạo, nghĩ rằng ‘chỉ có những tín điều này, chỉ có những giới luật này mới đem lại sự thanh tịnh’ v.v....*

*“Đối với bốn lậu hoặc; vì thân kiến và giới cấm thủ đã được kể trong kiến lậu, nên chúng vừa là lậu hoặc vừa là những kiết sử. Hoài nghi chỉ là một kiết sử, không phải lậu hoặc. Song vì lẽ nó đã được gồm trong pháp môn đoạn trừ bằng tri kiến hay siêu thế tuệ, nên nó cũng cần phải được hiểu như một lậu hoặc (nghĩa là, như một thành phần của vô minh lậu)”.*

*“Bây giờ, khi kiến lậu được đoạn trừ, thì dục lậu và vô minh lậu cùng tồn tại với nó trong bốn tâm bất thiện hợp với tà kiến, cũng được đoạn trừ”.*

Như vậy do Tri Kiến – *Dassanà* (đúng nghĩa, Trực Kiến Niết Bàn) mà hành giả búng gốc (*samuccheda*) ba kiết sử đầu và đạt đến giai đoạn thứ nhất của Siêu Thế Đạo – Tu đà hoàn đạo (*Sotapati-Magga*). Sau khi đã tìm được lối vào chiều kích siêu việt của Niết Bàn do siêu thế tuệ thứ nhất này, bậc

thánh khi ấy nỗ lực leo lên tuyệt đỉnh của trạng thái tâm linh bằng cách chứng đắc ba Đạo Tuệ Siêu Thế còn lại là: Tư đà hàm đạo (*Sakadàgàmi-Magga*), Anahàm đạo (*Anàgàmi-Magga*) và Alahán đạo (*Arahata-Magga*).

Trong khi pháp môn thứ nhất, do Tri Kiến đoạn trừ, nói đến sự chứng đạt Tư đà hoàn đạo, pháp môn cuối cùng do Tu Tập đoạn trừ liên quan đến sự chứng đạt ba Đạo Tuệ còn lại. Cũng như Đạo Tuệ đầu tiên tuyệt trừ ba kiết sử, ba Đạo Tuệ còn lại bứng tuyệt gốc bẫy kiết sử còn lại vậy.

Sau khi đã giải thoát khỏi mười kiết sử trói buộc một chúng sanh trong tam giới, bậc Alahán trở thành bậc đại thắng giả vượt qua các lậu hoặc, từng lót đường đi vào vòng luân hồi hồi bất tận này. Do đó vị ấy được tôn xưng là bậc Lậu Tận, bậc xứng đáng với sự tôn kính, cúng dường và lễ bái cao thượng nhất (Ứng Cúng). Vì giờ đây vị ấy đã trở thành “Vô Thượng Phước Điền” của thế gian (*puññakkhettaṃ lokassa*).

Đến đây, câu hỏi có thể được nêu ra một cách chính đáng: nếu chỉ nhờ hai pháp môn (do Tri Kiến và Tu Tập đoạn trừ) mà mục đích giải thoát tâm khỏi các lậu hoặc được thành tựu, cố gì Đức Phật Toàn Tri lại trình bày thêm năm pháp môn kia nữa?

Trong trường hợp này chúng không trở thành thừa thãi đó sao? Đối với vấn đề này, ngài Chú Giải Sư, Luận chủ Buddhaghosa, giải thích theo cách không ai có thể bắt chước được của ngài. Năm pháp môn còn lại tạo thành, cái mà Ngài gọi, *Pubbabhàga Patipadà*, sự tu tập hay pháp hành tiên khởi. Bởi vì những pháp môn này là những “nỗ lực” nhằm làm suy yếu và muội lược bớt đi những kiết sử và lậu hoặc đang tồn tại. Chúng chuẩn bị cho tâm người tìm đạo ở một phạm vi nào đó có thể giúp vị ấy đảm nhận những cuộc hành trình khó khăn hơn nữa vào những giới vực siêu thế, vượt qua hết đỉnh cao này đến đỉnh cao khác, mỗi đỉnh một cao hơn trước, cho đến khi vị ấy đạt đến trạng thái tuyệt đỉnh của sự toàn bích tâm linh (Alahán quả), mở ra cảnh giới bất khả thuyết của Niết bàn với tất cả sự vinh quang của nó. Bốn Thánh Đạo Tuệ là bốn đỉnh cao của sự Thành Tựu Siêu Thế ấy chuẩn bị đầy đủ cho cái cảnh giới viên dung và bất khả tư nghì của Niết bàn, dẫn đến sự chuyển hoá hoàn toàn của dòng tâm thức và từ đó giải thoát khỏi vòng luân hồi (*samsàra*).

Phân tích kỹ thì năm pháp môn này tạo thành công việc chuẩn bị dưới hình thức Thanh Tịnh Đạo (*Visuddhi Magga*), đó là:

1. Sati – saṃsàra: phòng hộ bằng Niệm.
2. Āṇa – saṃsàra: phòng hộ bằng Trí.
3. Khanti – saṃsàra: phòng hộ bằng Kham-nhẫn.
4. Sīla – saṃsàra: phòng hộ bằng Giới.
5. Viriya – saṃsàra: phòng hộ bằng Tinh tấn.

Năm loại phòng hộ này cần phải hiểu vừa trong nghĩa ngăn ngừa vừa trong nghĩa hoàn thành. Do sự áp dụng của năm pháp môn này, mỗi pháp với hình thức phòng hộ đặc biệt của nó (chẳng hạn như niệm, v.v...) hành giả bảo vệ tâm, ngăn ngừa nó khỏi bị những nguy hiểm và ảnh hưởng ngoại giới. Do đó, sự ngăn ngừa là trong nghĩa bảo vệ tâm, che chắn không cho nó bị ảnh hưởng của các bất thiện pháp. Một cái tâm được bảo vệ khỏi những hiểm nguy như vậy sẽ trở nên dễ dàng tuân theo tiến trình thanh lọc và vô nhiễm hoá, đó là những gì được ngụ ý bằng từ “hoàn thành”.

Như vậy, tính chất đa dạng của những kỹ thuật phòng hộ không chỉ có nghĩa là để ‘thu thúc’ tự thân thôi, mà nó còn nhằm vào việc phục hồi sự lành mạnh và hài hòa của tâm hành giả, đồng thời làm cho nó miễn nhiễm với những nguy hại của các lậu hoặc. Chính vì vậy Luận chủ đã nhấn mạnh một cách chánh đáng rằng nhờ năm pháp môn này,

hành giả thành tựu Trấn Phục Đoạn Trừ (*Vikkhambhana Pahàna*), một điều kiện tiên quyết cho sự chứng đắc các cấp độ Tuệ Siêu Thế.

Tuy nhiên, mỗi trong năm pháp môn này chỉ được thực hành sau khi đã có “chơn chánh giác sát”, nghĩa là đã có một sự hiểu biết sâu sắc về sự thuận - nghịch<sup>\</sup> của tình huống hiện tại và một sự chọn lựa thận trọng xem kỹ thuật nào là thích hợp để đương đầu với tình huống ấy. Chẳng hạn, khi hành giả “chơn chánh quán tưởng, sống phòng hộ với sự phòng hộ nhãn căn”, và nhờ đó vô hiệu hoá “những lậu hoặc tàn hại và nhiệt não có thể khởi lên”, tất cả những gì vị ấy đang làm là canh phòng tâm mình, và nhờ canh phòng tâm mà các căn của vị ấy được canh phòng. Vì thế, “sự phòng hộ nhãn căn” không có nghĩa là kiểm soát con mắt vật lý hay điều khiển các căn khác. Thử hỏi, ai là người trong thế gian này tự bịt mắt mình để có thể làm chủ được nhãn căn đâu? Tất cả cái mà vị ấy làm chỉ là duy trì sự tỉnh táo trong tâm; tức là, chú niệm vào những gì vị ấy đang thấy, nhờ đó vị ấy không cho phép những tà niệm khởi lên y cứ trên cái mà

---

<sup>\</sup> Thuận - nghịch (*anurodhapaṭivirodha*) nghĩa là phản ứng của tâm khi bị tham chi phối (thuận) và sân chi phối (nghịch) trước một đối tượng nào đó.

vị ấy đang thấy. Do đó, phòng hộ bằng niệm, về cơ bản, là một kỹ thuật tâm lý, cần được áp dụng một cách thận trọng trong suốt thời gian tỉnh thức của vị ấy, để giữ cho tâm an tịnh và thanh khiết, một điều kiện tiên quyết cho sự chứng đắc các tuệ siêu thế.

Việc áp dụng niệm trên các căn và sự phòng hộ do niệm sanh, khi nhìn từ triển vọng đích xác của nó, sẽ cho thấy một tiến trình tu tập tâm rất nhiều khô và phức tạp. Về tổng quan, trước hết, nó sẽ mở ra một triết lý sống cơ bản quyết định cho việc chọn lựa những pháp môn này. Bởi vì người tìm đạo hiểu một cách sâu sắc rằng nếu không áp dụng những pháp môn này, vị ấy sẽ phải gánh chịu những hậu quả khổ đau không lường được, ngay trong kiếp sống này và cả đời sau nữa, cho nên vị ấy thực hành một kỹ thuật nào đó để đương đầu với thách thức.

Do đó, khi đối diện với một sự chọn lựa nghiêm túc, người tìm đạo không thấy những phiền toái, khó khăn, và hy sinh là quá nhiều đến nỗi phải dùng dằng không chịu thực hành những pháp môn này. Những cánh cửa của bốn ác đạo (địa ngục, ngạ quỷ, súc sanh và Atula) hẳn sẽ rộng mở với tất cả những nỗi thống khổ khôn nguôi, nếu như ta cứ để cho tâm bất thiện đi theo đường hướng của nó.

Chính cái triết lý sống này đang thể nhập vào quy luật duyên khởi (*paticca samuppàda*) để rồi cuối cùng trở thành nền tảng cho mọi nỗ lực tinh thần, biểu thị bằng sự áp dụng những pháp môn này. Nếu ta được khuyên là hãy chơn chánh thọ dụng những nhu cầu cơ bản của cuộc sống (bốn món vật dụng: thực phẩm, y phục, thuốc men, chỗ ở), hoặc kham nhẫn chịu đựng những cảm thọ thô ác, khó chịu, thậm chí những đau đớn về thân thể buốt người; hoặc hãy tránh xa những bạn bè xấu ác, những nơi bất xứng và những con thú dữ tợn; hoặc trừ diệt những bất thiện tư duy hay tà tư duy bất cứ khi nào chúng khởi lên, thì đó cũng chỉ vì, nhờ làm như vậy “các lậu hoặc khởi sanh có thể trở thành tàn hại và nhiệt não”, bây giờ nhờ áp dụng những pháp môn này, chúng (lậu hoặc) “không còn trở thành tàn hại và nhiệt não” nữa.

Như vậy, rõ ràng là có hai mục đích rất thực tiễn mà việc áp dụng những pháp môn này nhắm tới. Một là để dập tắt ngọn lửa mà, nếu không kịp thời dập tắt, nó sẽ bùng lên thành một đám cháy lớn và ngốn hết mọi thứ rơi vào đường đi của nó; và mục đích thứ hai là để bảo vệ những sinh vật lành mạnh không bị sự thoái hoá về mặt sinh học bằng cách giam hết những vi trùng độc hại vào kho đông lạnh, nếu không, nó có thể gây ra những bệnh dịch



lan rộng. Ta cũng có thể dùng hình ảnh tương tự về sự ngủ đông của những loài thú nguy hiểm để bảo đảm sự an toàn và hạnh phúc cho những sinh vật sống chung quanh chúng.

Hành giả phải áp dụng năm pháp môn này như người ngăn ngừa một tai họa sắp xảy ra vậy. Tâm quan trọng của nó khó có thể quan niệm nổi, cũng giống như làm một hành động tức thời và đúng lúc để dập tắt ngọn lửa. Bằng một hành động như vậy, khi hành giả ngăn ngừa các lậu hoặc, hành giả cũng hoàn tất phận sự tịnh hoá và định tĩnh tâm, nhờ vậy làm vô hiệu các lậu hoặc và phiền não đồng sanh với nó. Một khi các lậu hoặc đã bị làm cho bất lực bằng cách không cho ăn như vậy, sức mạnh của chúng cũng suy yếu đi đến độ chỉ với sự trau dồi các Tuệ minh sát, những căn bã tinh thần (lậu hoặc) và kiết sử đã bị suy yếu trầm trọng này sẽ bị tận diệt do sự sanh khởi của các Đạo Tuệ Siêu Thế.

Ngài Trưởng Lão Chú Giải Sư cũng đưa ra những trường hợp để chứng minh cho tính hiệu quả của những pháp môn này. Đó là hành trạng của các bậc Thiên sư mà do tuyệt đối trung thành với mục đích và lòng nhiệt thành vô bờ bến của họ đã thành công trong việc thực hành những pháp môn này, dưới những hoàn cảnh vô cùng thử thách, và đã đạt

đến trạng thái tột đỉnh của bậc Alahán. Thí dụ như trường hợp của Trưởng Lão Lomasana Thera. Ngài thực hành pháp kham nhẫn, chịu đựng những hình thức nghiêm ngặt nhất của nó, và gắn bó với việc hành thiền của mình không bao giờ từ bỏ nỗ lực, dù chỉ trong phút giây. Bất chấp những ngày nắng hạ toát đẫm mồ hôi, hay phải chịu đựng đủ mọi loại thách thức khó khăn, Ngài cũng vẫn theo đuổi tâm nguyện của mình. Để hành được pháp kham nhẫn này, Trưởng Lão đã hình dung ra không biết bao lần trong cái quá trình lang thang vô tận trong vòng luân hồi này, Ngài đã bị các sinh vật khác nuốt sống, phải bưng chải giữa cuộc sống cạnh tranh sinh tồn được thống trị bởi quy luật mạnh được yếu thua (nguyên văn: ruled by the law of tooth and claw - cai trị bởi răng và móng); bao nhiêu lần trong quá trình luân hồi này, Ngài đã bị kẻ thù chặt đầu; bao nhiêu lần đã phải chịu khổ đau thuộc loại khủng khiếp nhất, hết kiếp này sang kiếp khác. Và rồi Trưởng lão tự nghĩ: “Vẫn xoay vần liên tục là cái vòng luân hồi này với tất cả những bí ẩn và hùng vĩ của nó - Khó mà có thể tiên đoán được, ta còn phải trải qua bao lâu nữa đây?”. Nghĩ như vậy Ngài chịu đựng mọi khó khăn để hoàn thành việc theo đuổi tâm linh của mình, cho

đến khi trở thành một bậc Alahán, và như vậy, Ngài đã tự làm cho mình vô nhiễm vĩnh viễn.

Luận sư còn dẫn chứng nhiều giai thoại đáng khích lệ nữa. Chẳng hạn như trường hợp vị Trưởng Lão Padhàniya Thera. Mặc dù phải chịu đựng vết cắn chết người của một con rắn độc, Trưởng Lão vẫn hoan hỷ tiếp tục những nỗ lực của mình mặc cho những cơn đau buốt như cắt vào tim, cho đến khi những cố gắng của Ngài đạt được thành công rực rỡ, chỉ một khoảnh khắc trước khi Ngài thực sự nhập diệt. Các bậc Thiền sư vĩ đại này thà chịu chết hơn là chịu thỏa hiệp, và thà chết hơn là phải nhượng bộ cho cái tâm lừa đảo. Điều này làm nổi bật thêm sự cần thiết phải cố gắng trọn vẹn cho việc thực hành những pháp môn này, dựa trên một sự hiểu biết rõ ràng về mục đích và khả năng của chúng. Một sự thực hành không sốt sắng chỉ làm hỏng đi mục tiêu theo đuổi của mình.

Trong phần đề cập đến sự trừ diệt các tà và bất thiện tư duy, Kinh nói đến ba tà tư duy đặc biệt, đó là, dục tâm, sân tâm và hại tâm, mà người tìm đạo phải “tống khứ, trừ diệt, làm cho chấm dứt và thủ tiêu nó”. Kinh cũng đề cập, “Vị ấy không chấp nhận bất cứ một ác, bất thiện pháp nào khi chúng khởi lên”. Chú giải nêu rõ “bất cứ một ác và

bất thiện pháp”, dưới dạng sáu tà và bất thiện tư duy (niệm).

1. *Ādāti vitakka* (*Thân Duyên Tâm*), tư duy hay suy nghĩ liên quan đến bà con thân quyến của mình, bắt nguồn từ sự luyến ái, sở hữu, mê đắm, sợ hãi, lo lắng tức giận v.v....

2. *Janapada vitakka* (*Quốc Độ Tâm*), tư duy hay suy nghĩ liên quan đến quê hương xứ sở của mình, bắt nguồn từ sự kiêu hãnh, tà kiến, luyến ái, khuynh hướng đa cảm.

3. *Amara vitakka* (*Bất Tử Tâm*), tư duy hay suy nghĩ liên quan đến chuyện không chết (bất tử), đó là những tư duy bắt nguồn từ điên đảo tưởng, cuồng tín, cố chấp.

4. *Parānudayatā patisamyutta vitakka*, tư duy hay nghĩ đến sự thân ái của kẻ khác, v.v... bắt nguồn từ sự luyến ái nặng về tình cảm và nhục dục, sự trìu mến thông tục v.v...

5. *Lābha sakkāra silokaputisamyutta vitakka* (*Lợi dưỡng, cung kính, danh xưng tương ứng tâm*). Tư duy hay suy nghĩ đến lợi đắc, danh dự và tiếng tăm, bắt nguồn từ tham lam, si mê và ngã mạn, v.v...

6. *Anavañatti paṭi samyutta vitakka* (*Bất khinh tiện tương ứng tâm*), tư duy hay suy nghĩ đến việc

không bị khinh miệt, được trội hơn, bắt nguồn từ mặc cảm tự ti, tự tôn, si mê, cố chấp, ích kỷ, v.v...

Một phân tích tỉ mỉ các loại tư duy này sẽ soi sáng thật rõ nét sự vận hành của tâm con người. Thực vậy, đây là những tư duy mà, nếu cứ để buông thả tự do, sẽ trở thành thiên kiến và ám ảnh mù quáng mà chắc chắn sẽ dẫn đến những loại bệnh hoạn tâm lý khác. Khoa nghiên cứu nguyên nhân của các chứng bệnh tâm thần phân liệt và bệnh hoang tưởng được thiết lập trên những tư duy và điều kiện tâm lý bệnh hoạn này.

Luận Sư nói, người tìm Đạo không cho phép những tà tư duy này khởi lên bởi vì vị ấy thấy rõ những nguy hại gắn liền trong những hoạt động tâm lý (tâm hành) ấy - tức là thấy rõ từ bất thiện tư duy này sẽ dẫn đến những tà tư duy khác như thế nào, và tâm tự nó gây ra bệnh hoạn và làm cho thân suy nhược hoàn toàn ra sao, nếu vị ấy không ý thức và cố gắng làm cho những tư duy này chấm dứt, loại trừ chúng, thanh lọc chúng, bất cứ khi nào chúng khởi lên. Như vậy sự trừ diệt được thực hiện từ nhu cầu thực tiễn chứ không phải phát xuất từ lý thuyết, tình cảm hay tư tưởng nào cả, và nó đòi hỏi phải có một sự áp dụng liên tục, không thối giảm. Những bài học thực tiễn phát sanh từ nhiều cuộc quan sát

như vậy của Luận Sư quả thật là vô giá vậy. Tư duy chơn chánh tạo ra nguyện vọng chơn chánh, và cả hai đều dựa trên chánh kiến. Bởi vậy tầm quan trọng về mặt tâm lý của một pháp môn có thể giúp hành giả phát triển tuệ giác theo cách này, xuyên qua mọi hoạt động trong đời sống bình thường của họ, có thể chưa được nhấn mạnh đầy đủ lắm.

Các lậu hoặc đề kháng đến cùng. Mặc dù nó đã bị làm cho tê liệt bằng trấn phục đoạn trừ – *vikhambhana pahàna*, tức là đã bị tước đi cái khả năng tích cực và đáng ngại của chúng, thế nhưng các lậu hoặc ấy vẫn cháy âm ỉ như những khuynh hướng hoặc thôi thúc tiềm miên (*abhivinivasas*: cố chấp) ẩn tàng trong muôn vàn lớp vỏ bí ẩn và rối rắm đến khó hiểu. Đây là lý do tại sao chúng lại tạo ra những hình thức tự dối mình và khiến cho tâm thiên về các cực đoan, thế này hay thế khác. Các lậu hoặc, ngay cả dưới dạng những năng lực ngủ ngầm trong tâm cũng vậy, theo đuổi người tìm Đạo bằng nhiều cách khác nhau như những điều kiện tâm lý chướng ngại và các tai họa (*upaddava*), cho đến khi nào vị ấy chứng đắc các Đạo Tuệ Siêu Thế, chuyển hoá dòng tâm thức, làm cho nó vượt qua cái khả năng có thể trở lại thế gian, lúc ấy lậu hoặc mới thực sự chấm dứt.

Thực vậy, một trong những định nghĩa về *àsava* (lậu hoặc) này là *upaddava* - nỗi khốn khổ, tai họa, bất hạnh, v.v... Rằng các lậu hoặc trong hình thức tích cực, mạnh mẽ của chúng, như những bất thiện nghiệp trút lên bản thân chúng ta tất cả những sự tàn phá bất hạnh và khổ đau, là khá rõ ràng. Tuy nhiên, những lậu hoặc dưới dạng ngủ ngầm, hay những khuynh hướng tùy miên này có khả năng giáng tai họa như thế nào thì lại là vấn đề không rõ rệt lắm.

Cũng giống như trường hợp một con thú ăn thịt người không còn nanh vuốt vậy. Mặc dù con dã thú đã bị tước hết vũ khí, song với cái sức mạnh man rợ của nó vẫn có thể áp đảo và thậm chí còn làm cho những kẻ thù hung tợn phải hoảng sợ bỏ chạy. Bằng cách làm cho tâm dao động giữa các cực đoan – lúc trở nên lừ đừ uể oải, lúc bồn chồn không yên; lúc tịnh, lúc động, lúc ngã về lợi dưỡng, lúc thiên qua khổ hạnh; lúc chấp thường, lúc chấp đoạn – các khuynh hướng bất thiện ngủ ngầm này làm khổ tâm người tầm đạo cho đến lần ranh phân cách Siêu Thế với Hợp Thế (tức đến giai đoạn Gotrabhu: chuyển từ phàm sang Thánh). Chỉ có nhờ vào tám giáp sắt toàn năng của *Thất Giác Chi – Niệm Giác Chi, Trạch Pháp Giác Chi, Tinh Tấn Giác Chi, Hỷ Giác Chi, Tịnh Giác Chi, Định Giác Chi, và Xả Giác Chi* – người tầm

đạo mới có thể loại trừ được những tai họa này. Thất Giác Chi hay các chi phần giác ngộ, đối kháng hoàn toàn với các lậu hoặc và phiền não bất thiện, tiêu biểu cho những lực lượng thiện hoặc những thiện pháp hợp nhứt (*Dhamma Sàmaggi*). Và chính nhờ vào khả năng này mà họ có thể chịu đựng, kháng cự và phản công một cách hiệu quả các tai họa dưới mọi hình thức.

Tại sao bảy chi phần này lại được gán cho cái tên mang đầy ý nghĩa và đáng tôn kính là **Bảy Chi Phần Giác Ngộ** (Thất Giác Chi) như vậy? Bởi vì bảy chi phần này, khi được tu tập viên mãn và khéo hòa hợp, đưa đến kinh nghiệm (tâm linh) chuyển hoá tự thân tột đỉnh gọi là giác ngộ, nên các pháp ấy mới được mệnh danh là Thất Giác Chi.

Những hàm ý ở đây cần hiểu rằng Thất Giác Chi là các chi phần vừa góp phần vào sự Giác Ngộ, cũng vừa xảy ra đồng thời với sự Giác Ngộ. Bởi thế, Kinh nói: “*Sati - Dhammavicaya - Viriya - Piti - Pasaddhi - Samàdhi - Upekkhàsankhàtàya Dhammasàmaggiyà - Ariyasàvako Bujjhati'ti Bodhi* - chính trong sự Giác Ngộ này mà bậc Thánh Đệ Tử thức tỉnh chân lý nhờ sự khéo hòa hợp các Chi Phần Giác Ngộ: Niệm, Trạch Pháp, Tinh Tấn, Hỷ, Tịnh, Định và Xả”.



Luận sư định nghĩa từ “*Thức tỉnh*” như vậy:

- (a) “*Kilesa – santànànidhdhaya uñhahati’ ti* - Thức tỉnh nghĩa là bậc thức dậy khỏi giấc ngủ phiền não”.
- (b) “*Cattàri và ariyasaccàni pativijjhatì’ti* \- Bậc Thể Nhập hay liễu tri Tứ Thánh Đế”.
- (c) “*Nibbànameva và Sacchikarotì’ti* - Bậc Chứng Ngộ (kinh nghiệm trực tiếp) Niết Bàn”.

Như vậy, Thức Tỉnh hay Giác Ngộ phản ánh trạng thái tột đỉnh của sự hòa hợp bảy chi phần Giác Ngộ, thể hiện một kinh nghiệm tâm linh cao nhất và rõ ràng nhất. Điều này có nghĩa rằng vào cái sát na Giác Ngộ xảy ra, khi hành giả xua tan giấc ngủ (phiền não), tức là, bứng gốc các lậu hoặc, hành giả cũng lập tức thể nhập vào, hay nói cách khác là khám phá những chân lý liên quan đến tình trạng ràng buộc và tập khởi của nó, chiều kích của Giải Thoát và phương tiện đưa đến sự Giải Thoát ấy – tức Tứ Thánh Đế; và sự kiện này xảy ra cùng với kinh nghiệm trực tiếp về Niết Bàn.

---

\ Paæivijjhatì: quán triệt, thẩm thấu, thâm nhập, đắm thủng.

Vai trò độc đáo của các Chi Phần Giác Ngộ, vừa như những phương tiện đưa đến Niết Bàn và vừa như những thành phần của Tuệ Siêu Thế, cũng được làm sáng tỏ từ định nghĩa súc tích này: “*Bodhiyà Bodhissa và ango’ti Bojjhango*. Bởi vì Thất Giác Chi dẫn đến hay góp phần vào sự Giác Ngộ, và vì lẽ pháp ấy là thành phần của sự Giác Ngộ nên mới được gọi là Các Chi Phần Giác Ngộ (Thất Giác Chi) vậy”.

Khái niệm quan trọng nhất nằm dưới những định nghĩa này là khái niệm về sự hòa hợp – *Dhammàsamaggi*, sự hòa hợp, sự phối hợp, sự hợp nhất hay sự hài hòa của bảy yếu tố tinh thần độc lập một cách rõ rệt. Giống như sự phối âm của các nốt nhạc cùng một lúc, các yếu tố tinh thần này cũng tạo thành, có thể nói là vậy, các hợp âm hay hòa âm gọi là Giác Ngộ. Mặc dù chỉ là một kinh nghiệm đơn độc, Giác Ngộ vẫn là điểm hội tụ của những tuệ giác tạo thành bốn phương diện của Tứ Đế. Nói cách khác, Giác Ngộ là khoảnh khắc tột đỉnh nhằm đồng quy vào Niết Bàn, tức là, chứng ngộ Niết Bàn như đối tượng siêu việt của Tâm Siêu Thế.

Tính duy nhất của Phật Pháp cũng nằm trong khái niệm về sự hòa hợp này, thể hiện một sự khám

phá tâm linh, một sự tự chứng, được đạt đến bởi mỗi người tìm đạo xuyên qua nhiệt tâm bất thối và tinh thần tự lực. Trong các tôn giáo hữu thần, sự nhấn mạnh được đặt nơi ân sủng, hay sự can thiệp của một đấng quyền năng siêu nhiên hay Thượng Đế, mà điều này làm cho tinh thần tự lực và khai mở tâm linh của mỗi cá nhân trở thành dư thừa. Ngược lại, khái niệm về sự hòa hợp này nhấn mạnh đến nhu cầu phải có sự toàn bích cá nhân, và phải tự mình khám phá chân lý bằng sự toàn bích ấy; điều này rõ ràng làm cho tha lực (ảnh hưởng bên ngoài) trở thành vô dụng.

Trong khi sự can thiệp của một tha lực luôn luôn bắt nguồn từ nỗi khiếp sợ và đức tin mù quáng, đưa đến thái độ cuồng tín và các cuộc chiến tranh tôn giáo, thì những Lời Dạy của Đức Phật về sự hòa hợp những khả năng tinh thần của mỗi con người lại luôn luôn xây dựng trên tinh thần tự tin, hy vọng, lối tiếp cận hợp lý, không bao giờ đưa đến thái độ cuồng tín hoặc sự xung đột giáo phái. Bởi vậy, tầm quan trọng của khái niệm về sự hòa hợp này cần phải được làm nổi bật đúng mức.

Câu hỏi kế tiếp là, tại sao những khả năng tinh thần này chỉ có bảy, không hơn không kém? Vấn đề này liên hệ trực tiếp đến những gì có thể được gọi

là bản chất lưỡng phân của nhân sinh và thế gian, thêm vào đó là sự vận hành nước đôi của tâm, mà như chúng ta thấy, do thế giới xung quanh nó tạo điều kiện. Tâm, ngay tự bản chất của nó, đã có khuynh hướng dao động giữa những cặp đối đãi, thương - ghét, vui - buồn, ù lì - tích cực, v.v... Có lẽ chỉ cần trầm tư một chút thôi cũng đủ, ngay cả với một trình độ tâm kém cõi nhất, để nhận thức được tính chất lưỡng phân của những khuynh hướng tâm con người này.

Đức Phật là người có đầu óc vô cùng thực tiễn, Ngài đã thiết lập các Chi Phần Giác Ngộ này phù hợp với khuynh hướng lưỡng phân căn bản ấy. Trí tuệ nằm ở chỗ biết chọn lựa phương cách nào vừa dễ lại vừa hiệu quả nhất. Bởi thế, thay vì chiến đấu với cái khuynh hướng chấp chặt trong tâm con người, có lẽ điều tốt hơn là nên biết tận dụng chính cái sức mạnh ấy theo cách nào đó để làm thăng tiến thêm sự phát triển tâm linh của mình. Nắm được quy luật này, Đức Phật không những chỉ trình bày bảy chi phần ấy mà Ngài còn sắp đặt chúng theo một cung cách có thể xem là tương xứng một cách chính xác với những thực tại và nhu cầu của sự phát triển tâm linh nữa.

Điều cũng cần phải hiểu rõ ở đây là tâm dao động trái ngược hoàn toàn để đáp lại những ảnh hưởng tâm lý đối kháng hỗ tương với những gì có thể được gọi là sự co rút và phân tán hay hôn trầm (*thina*) và trạo cử (*uddhacca*). Trong khi sự co rút hay hôn trầm dẫn đến sự thu hẹp lại, teo rút lại và uể oải chậm lụt, thì trạo cử tạo một trạng thái mở rộng ra, bất an và kích động. Dù cho đó là tình trạng lãnh đạm, hoặc lơ đãng uể oải; hay đó là tình trạng phấn khích, nhiệt tâm quá mức, thì cả hai đều biểu thị một trạng thái mất quân bình và lộn xộn rối ren của tâm, và chỉ có các Chi Phần Giác Ngộ (Thất Giác Chi) mới có thể nâng tâm ra khỏi tình trạng méo mó, phi sáng tạo và lưỡng phân này.

Luận sư nói:

*“Kasmā pana Bhagavatā satteva bojjangā vuttā anūnā anadhikā’ ti.*

*Līnuddhaccapatipakkhato sabbatthikato ca. Ettha hi tayo bojjangā Līnassapatipakkhā. Tayo uddhaccassa patipakkhā. Ehi panettha sabbatthiko”.*

*“Nhưng tại sao Đức Thế Tôn chỉ trình bày có bảy Giác Chi, không hơn, không kém? Bởi vì tính chất đối chọi của chúng với các thái cực tri triệ và bất an, cũng như bởi vì đó là một pháp*

*chung đem lại lợi ích cho tất cả. Trong khi ba Chi Phần Giác Ngộ đối nghịch hoàn toàn với khuynh hướng trì trệ và thụ động, ba chi phần khác làm mất tác dụng của khuynh hướng bất an hay trạo cử của tâm, và một chi phần làm nhiệm vụ như yếu tố chung đem lại lợi ích cho tất cả.”*

Khuynh hướng nghiêng về tình trạng trì trệ hay thụ động, ù lì của tâm được biểu thị bằng ba nét đặc biệt này.

1. Sự mù quáng của tâm, ngây ngô, vô minh, si mê.
2. Trạng thái lơ đãng, lơ đãnh, biếng nhác.
3. Trạng thái chán nản, phiền muộn, ủ rũ.

Sự mù quáng của tâm dĩ nhiên tạo ra tình trạng hoài nghi, phân vân, ngờ vực, bối rối, không quả quyết. Thuốc giải duy nhất cho tình trạng này là sự phân biệt và nhận thức phát sanh từ sự đánh giá khách quan và thẩm xét các hiện tượng gây ra hoài nghi. Trách Pháp Giác Chi, chính xác muốn nói đến sự phân biệt Danh - Sắc (*nāma – rūpa*) hay cái hợp thể tâm - vật lý gọi là con người này. Đó là một phương thuốc hiệu nghiệm nhất nhằm loại trừ sự mù quáng của tâm. Tình trạng lơ đãng uể oải và biếng nhác chỉ có thể được khắc phục bằng pháp

ting tấn. Buồn chán và phiền muộn bị tiêu diệt dễ dàng bằng tu tập Hỷ Giác Chi.

Khuynh hướng nghiêng về bất an hay quá tích cực của tâm được biểu thị bằng ba nét đặc biệt này:

1. Bối rối, kích động, bất an.
2. Trạng thái phân tán, vỡ vụn, rời rạc.
3. Không quân bình, không ổn định, hay thay đổi.

Tình trạng bối rối được loại trừ bằng sự tu tập An Tĩnh Giác Chi, tán loạn bằng Định Giác Chi và bất ổn bằng Xả Giác Chi.

Trạng thái lơ đãng và bất an lần lượt được biểu thị bằng tình trạng dưới mức cân bằng, và quá mức cân bằng. Do đó được gọi chung là thiếu ổn định. Cả hai đều là những trạng thái không quân bình của tâm mà chắc chắn sẽ tạo ra sự không hài hòa và rối loạn. Sáu chi phần làm mất tác dụng của hai thái cực này với những nét đặc biệt của nó, như đã được đề cập ở trên, có thể làm được như vậy là nhờ sự hỗ trợ của Niệm Giác Chi, một chi phần làm nhiệm vụ như người hòa giải. Sự kiện này đã được chính Đấng Giác Ngộ làm cho vô cùng sáng tỏ trong bài Kinh sau được tìm thấy ở Samyutta Nikaya (Tương Ưng Kinh).

“*Yasmim ca kho, bhikkhave,  
samaye tīnam cittam hoti,  
kālo tasmim samaye Dhammavicaya  
sambojjhangassa bhāvanāya,  
kālo viriya – sambojjhangassa bhāvanāya,  
kālo piti – sambojjhangassa bhāvanāya*”.

“*Yasmim ca kho, bhikkhave,  
samaye uddhatam cittam hoti,  
kālo tasmim samaye passaddhi  
sambojjhangassa bhāvanāya, kālo samādhi –  
sambojjhangassa bhāvanāya, kālo upekkhā –  
sambojjhangassa bhāvanāya. Santiñca kvāham,  
bhikkhave, sabbattikam vadāmī’ ti*”.

“*Này các Tỳ khưu, khi tâm trong trạng thái trì  
trệ (hôn trầm) thì đó là lúc để tu tập Trạch Pháp  
Giác Chi, là lúc để tu tập Tinh Tấn Giác Chi, là lúc  
để tu tập Hỷ Giác Chi.*”

“*Này các Tỳ khưu, khi tâm trong trạng thái bất  
ổn (trạo cử) thì đó là lúc để tu tập An Tĩnh Giác Chi,  
là lúc để tu tập Định Giác Chi, là lúc để tu tập Xả  
Giác Chi.*”

“*Này các Tỳ khưu, Niệm là cái Như Lai gọi là  
Chi Phần chung đem lại lợi ích cho tất cả (các Giác  
Chi)*”



Đây là cách các Chi Phần Giác Ngộ trong bối cảnh phân đôi phổ biến tạo ra sự quân bình và hài hòa như thế nào, và rồi được hòa hợp để đạt tới đỉnh cao của sự Giác Ngộ ra sao. “Niệm” đã được đặt một cách rất ý nghĩa như là giác chi đầu tiên của các Chi Phần Giác Ngộ này, vì lẽ nó là người hòa giải giữa các cặp đối nghịch – giữa cả tin và hoài nghi, thụ động và quá tích cực (hôn trầm – trạo cử), hưởng nội và hưởng ngoại v.v...

*Sati* (Niệm) làm nhiệm vụ như vật giữ thăng bằng cho con tàu – tâm trên đại dương luân hồi. Khái niệm về sự quân bình các căn<sup>\</sup> độc đáo của Đạo Phật được phát xuất từ hình ảnh này. Một người quá chú trọng đến việc cầu nguyện thường có khuynh hướng nghiêng về đức tin mù quáng. Tương tự, một người đầu tư quá nhiều vào việc theo đuổi tôn giáo thuần trên mặt tri thức thường có khuynh hướng hoài nghi và đạo đức giả. Nhưng khi một người biết hòa nhập đức tin với tác ý chơn chánh dựa trên Trạch Pháp Giác Chi, người ấy chắc chắn sẽ tạo ra được một sự quân bình các căn (tinh thần),

---

<sup>\</sup> Indriya samatā (căn bình đẳng) sự quân bình các căn tinh thần: tín, tấn, niệm, định, tuệ.

và một sự phát triển hài hòa cũng sẽ phát sanh từ đó.

Cũng vậy, nếu một người tìm đạo, do nhiệt tâm thái quá, tinh tấn quá mức, người ấy chắc chắn sẽ không đạt được lợi ích gì mà chỉ tạo ra lo lắng, kích động và dễ cáu gắt mà thôi, như vậy rõ ràng người ấy quản lý đời sống tâm linh của mình quá kém. Ngược lại, nếu người ấy quá dễ dãi, và chỉ trông đợi sự toàn bích tinh thần qua tha lực hay những trợ giúp bên ngoài, người ấy chắc chắn sẽ chầm dứt trong nỗi thất vọng và mê tín.

Ở đây quân bình các căn nghĩa là một sự hòa quyện giữa đức tin với sự hiểu biết chơn chánh (Tín với Tuệ), giữa tinh tấn với xả, giữa tự tin với tự lực, mà điều này chỉ thực hiện được khi người ấy có sự chánh niệm đầy đủ. Niệm, chính là tư cách ghi nhớ, luôn luôn được đi kèm và hỗ trợ bởi sự tỉnh giác, dẫn đến cái mà Luận Sư gọi một cách hết sức sinh động là sự “Thức Tỉnh”.

Khi một người Thức Tỉnh Chân Lý, vị ấy trở nên tỉnh giác (hiểu rõ) đối với thực tại mà Chân lý ấy biểu hiện. Giác ngộ không phải là một sự việc xảy ra bất ngờ, mặc dù nó có vẻ dường như thế. Giác ngộ luôn luôn là thành quả của một tiến trình tự tu tập, tự phát triển. Như vậy, khi một người giác

ngộ, dòng tâm thức, tựa như một vòng xoắn ốc luôn luôn mở rộng, tiếp tục tỉnh sát đối với cảnh Niết Bàn. Và sự tỉnh sát này trở nên rõ ràng hơn với mỗi bước thăng tiến trong sự chứng đạt các Đạo Tuệ Siêu Thế cao hơn. Khi tâm thức, do sự khai mở càng lúc càng thăng tiến này, đạt đến quả vị Alahán, thì tâm ấy cũng đạt đến sự Thức Tỉnh Tối Thượng.

*Patisambhida Magga (Vô Ngại Giải Đạo)*, như đã được Luận Sư trích dẫn ở đây, mô tả tiến trình của sự thức tỉnh thăng tiến dần như sau:

1. “*Bujjhatì’ti Bodhi* – Bậc thức tỉnh Chân lý do vậy đó là sự Giác Ngộ”. Điều này có thể được giải thích như tượng trưng cho *Nhập Lưu Thánh Đạo (Sotàpatti Magga)*.
2. “*Anubujjhatì’ti Bodhi* – Bậc thức tỉnh rõ (tỉnh giác) Chân lý, do vậy đó là sự Giác Ngộ”. Sự kiện này cần phải hiểu như tượng trưng cho *Nhập Lưu Thánh Quả (Sotàpatti Phala)*.
3. “*Patibujjhatì’ti Bodhi* – Bậc tiếp tục thức tỉnh rõ Chân lý, do vậy đó là sự giác ngộ”. Sự kiện này cần phải hiểu như tượng trưng cho năm Đạo Quả Siêu Thế nữa là *Tư đà hàm Đạo (Sakadàgàmi Magga)*, *Tư đà hàm Quả (Sakadàgàmi Phala)*, *A na*

*hàm Đạo (Anàgàmi Magga), A na hàm Quả (Anàgàmi Phala), và Alahán đạo (Arahatta Magga).*

4. “*Sambujjhatì’ti Bodhi* – Bậc thức tỉnh viên mãn Chân lý, do vậy đó là sự giác ngộ, ở đây cần phải hiểu như tượng trưng cho trạng thái tột đỉnh của *Alahán Quả (Arahatta Phala)*.”

Như vậy, giống như một vòng xoắn ốc luôn luôn mở rộng, ở bốn cấp độ rõ rệt từ Tu đà hoàn (*Sotàpatti*) đến Alahán (*Arahatta*), xuyên qua trí kíp – *Magga Phala Ìana* (Đạo Quả Trí) – tiến trình của sự thức tỉnh (Giác Ngộ) được hòa hợp bởi bảy Chi Phần Giác Ngộ (Thất Giác Chi).

Điều quan trọng cần để ý ở đây là mỗi chi trong bảy Chi Phần Giác Ngộ này “*được y cứ viên ly, y cứ ly tham, y cứ đoạn diệt và hướng đến từ bỏ*”. Các từ Pāli tương ứng của chúng là *viveka*, *viràga*, *nirodha* và *vossagga*; ý nghĩa hơn nữa là mỗi từ lại biểu thị cho một cách giải thoát tâm đặc biệt.

Như đã được đề cập ở một phần trước rằng có nhiều cách đoạn trừ (*Pahàna*) khác nhau, tùy theo tiến trình giải phóng tâm ra khỏi sự trói buộc do những kiết sử tạo ra mà có sự đoạn trừ này. Chẳng

hạn như có sự đoạn trừ bằng cách thay thế cái ác bằng cái thiện v.v...

Luận Sư cũng chia sự *viễn ly*, *ly tham* và *đoạn diệt* làm năm cách rõ rệt, nó cũng giống như năm cách đã được giải thích dưới mục đoạn trừ vậy. Năm cách này gồm:

1. *Tadanga Viveka* – Bỏ phần viễn ly – Tức là nhờ khởi Pháp đối trị hay thay thế pháp ác bằng pháp thiện, hành giả sanh tâm viễn ly.
2. *Vikkhambhana Viveka* – Chế ngự viễn ly – Tức là nhờ đè nén hay chế ngự năm tâm triền cái (*Nīvaranà*) hành giả trấn tĩnh tâm, và nhờ vậy sanh tâm viễn ly.
3. *Samuccheda Viveka* – Tuyệt diệt viễn ly – Tức là nhờ bứng gốc các kiết sử (*Samyojana*) hành giả sanh tâm viễn ly.
4. *Patippassaddhi Viveka* – Tịnh chỉ viễn ly – Tức là nhờ tịnh hóa tâm bằng *Phala Samāpatti* (Thánh Quả Định), hành giả sanh tâm viễn ly.
5. *Nissarana Viveka* – Xuất ly viễn ly – Tức là nhờ “xuất ly” khỏi sự trói buộc của các lậu hoặc, cũng như sự trói buộc của hiện hữu thế gian, do chứng ngộ Niết Bàn, hành giả sanh tâm viễn ly.

Ở đây, hai cách viển ly đầu là Hiệp Thế (*Lokiya*), trong khi ba cách còn lại là Siêu Thế (*Lokuttara*). Giống như *viveka* (viển ly) này, *viràga* (ly tham) và *nirodha* (đoạn diệt), cũng có năm loại y như vậy. Dưới hình thức bảy pháp môn thì pháp môn thứ nhất và cuối cùng là Siêu Thế (*lokuttara*), tương xứng với ba cách cuối (*Samuccheda*, *Patippassaddhi* và *Nissarana*), trong khi năm pháp môn giữa, như những bước chuẩn bị thuộc hiệp thế, tương xứng với hai cách đầu – tức là bằng Bỏ Phần (*Tadanga*) và Chế Ngự (*Vikkhambhana*).

Thất Giác Chi được nói là “hướng đến từ bỏ (*Vossagga*)”. Ở đây sự từ bỏ có hai loại:

1. Từ bỏ bằng cách xả ly (*Pariccàga*) các phiền não và những hệ lụy thế gian.
2. Từ bỏ kể như sự thăng tiến trên Đạo lộ Siêu Thế khi hành giả vọt lên (*Pakkhandana*) Niết Bàn.

Nói khác hơn, theo như lời của Luận Sư, “*Yattha kilese paricajàti – nibbànañca pakkhandati* – Khi hành giả xả ly (phiền não) hay xả bỏ, hành giả cũng thăng tiến Niết Bàn”, cả hai tiến trình được xem là tương quan lẫn nhau.

Bảy pháp môn đề cập trong Kinh Tất Cả Lậu Hoặc (*Sabbàsava Sutta*) đã thành công một cách xuất sắc trong việc làm hiển lộ sự khai mở dần từng bước xuyên qua việc phát triển và hòa hợp các khả năng tâm linh và sự toàn bích của mỗi cá nhân này, bằng cách giới thiệu chúng theo thứ tự như đã được trình bày trong Kinh. Pháp môn thứ nhất, đoạn trừ bằng Tri Kiến tượng trưng cho Nhập Lưu Thánh Đạo (*Sotàpatti Magga*) pháp môn cuối cùng, đoạn trừ bằng sự tu tập các Giác Chi (*Bojjhanga*) tượng trưng cho bảy Tuệ Siêu Thế (*Lokuttara Ìàna*) còn lại. Năm pháp môn giữa tượng trưng cho một tiến trình chuẩn bị nhằm tịnh hóa và củng cố dòng tâm thức.

Ở đây, thế nào là ý nghĩa chính xác của từ “tu tập” các Chi Phần Giác Ngộ? Tức là, các Chi Phần Giác Ngộ được tu tập như thế nào? Về căn bản, mỗi Giác Chi là một tâm sở (*cetasika*). Trong bảy Giác Chi ấy, Tinh Tấn hay Cần - *Viriya*, Hỷ - *Pìti* và Định - *Ekaggata* là các sở hữu tự tha<sup>\</sup>, tức là các tâm sở chung cho các loại tâm. Bốn chi còn lại:

---

<sup>\</sup> Chú thích: Anōnōasamaṇa (Sở Hữu Tự Tha) là những sở hữu không có đặc tính riêng biệt, nên khi hợp với tâm nào thì chúng mang đặc tính của tâm ấy; chẳng hạn như khi hợp với tâm thiện thì đặc tính của nó là thiện (như trong các Giác Chi này); hợp với bất thiện thì nó mang đặc tính bất thiện v.v...

Niệm - *Sati*, Trạch Pháp - *Dhammavicaya* (*Pañña*), An Tĩnh - *Passaddhi*, Xả - *Upekkhà* (*Tatramajjha*) chỉ liên quan đến các tâm thiện (*Kusala citta*). **Sự Tập các Tâm sở đồng hiện hữu với tâm này, chỉ nên hiểu theo nghĩa là một hành động hay việc làm cho sanh khởi (các tâm sở ấy) thường xuyên. Nói khác hơn, các tâm sở này cần phải được khơi dậy hay lập đi lập lại thường xuyên bằng sự luyện tập tinh thần thích hợp.**

Luận Sư nói:

*“Bhàveti'ti vaḍḍheti, attano cittaantàne punappunam janeti abhinibbatteti'ti attho – ‘Vị ấy tu tập’ nghĩa là vị ấy trau dồi chúng (các Giác Chi). Hay nói khác hơn, vị ấy khơi dậy chúng, làm cho chúng hiện hữu, thường xuyên (liên tục), trong dòng tâm thức của vị ấy”.*







## KHÌNASÀVA - LẬU TẬN

*Mục Đích Cuộc Đời Theo Kinh Pháp  
Cú*

---

### I

Cuộc đời, theo tinh thần Kinh Pháp Cú (*Dhammapada*) chỉ có ý nghĩa khi có một mục đích để sống. Mục đích này thực sự phải vượt qua được tầm ảnh hưởng của những thế lực đã từng siết chặt cuộc đời vào vòng luân hồi bằng sức mạnh như gọng kềm của nó. Về đại thể, triết lý sống mà Kinh Pháp Cú (*Dhammapada*) đề ra có thể được diễn đạt như vậy:

*Như chim trên trời cao!  
Không lưu lại dấu tích,  
Sao tìm ra mối manh!*

*Cát thời gian vô thường,*

*Nhắc nhở chuyện tử sanh,  
Trong dòng luân hồi này,  
Ngã chấp chớ lưu lại.*

*Tổ ấm tạm gọi đời,  
Dù có vẻ vững chắc.  
Cũng chỉ là bong bóng,  
Do nghiệp hữu tác thành.  
Hãy gấp rút giải thoát,  
Nhọc nhằn vô nghĩa này!*

*Các Lậu tuôn rỉ mãi,  
Dưỡng nuôi kiếp luân hồi.  
Bất tận và vô định,  
Hãy như chim, tự tại!*

Kinh Pháp Cú là di huấn tinh thần của Đức Phật. Có thể nói đó là những ánh chớp trí tuệ tỏa rạng Phật Tâm được kết tinh lại thành những vần kệ thâm áo sáng trong. Như một cuốn cẩm nang hướng dẫn đời sống chánh hạnh của người Phật tử, Pháp Cú Kinh vừa là một tác phẩm Kinh điển tầm cỡ thế giới vừa là một suối nguồn cảm hứng có giá trị miên viễn.

Những khái niệm cơ bản của Đạo Phật đã được sắp xếp lại trong bản tóm tắt Thánh Điển Pàli

này theo cách mà, ngay cả một người đi tìm Chân lý giản dị và mộc mạc nhất, vẫn có thể cảm nhận lợi ích, nếu không muốn nói là hơn, so với một học giả chất nặng mở kiến thức suông. Như vậy, lậu hoặc (àsava) đã được mô tả bằng những hình ảnh mang đầy trí tuệ.

Trong sa mạc mênh mông, không một người có óc sáng suốt nào lại đi lấy một đụn cát làm tiêu điểm cố định để hướng dẫn các đoàn lữ hành vượt qua sa mạc cả. Những đụn cát luôn luôn thay đổi – chỗ là ngọn đồi hôm nay, có thể sẽ trở thành một lòng chảo lớn ngày hôm sau. Cuộc đời, do nghiệp (*kamma*) tác thành và đầy đầy khổ đau, quá lắm cũng chỉ là một vết tích, một sân ga tạm thời do các lậu hoặc xây dựng, để rồi bị xóa nhòa đi.

Nếu lậu hoặc là mực, thì cuộc đời là dấu ấn hay vết in của nó trên trang giấy, dĩ nhiên là một dấu ấn nặng nề. Nó “thấm rỉ qua”, để lại dấu trên trang kế. Trang giấy gọi là cuộc đời, được in rất nhẹ nhàng với những dấu ấn hay hoạt động của lậu hoặc nhưng lại hằn sâu trên những trang sau cũng như thế.

Ý niệm về sự tiết rỉ, thấm qua, hay ngấm dần qua liên quan mật thiết với cái ý niệm về các lớp, các cấp độ, các vùng và thời gian. Đây chính là

những gì mà khái niệm về cuộc đời trong Đạo Phật muốn nói, tức là, một tiến trình hay quá trình liên tục từ đời này đến đời khác, qua những cảnh giới khác nhau, qua những cấp độ và cách thức vận hành khác nhau của cơ cấu tâm - vật lý. Hình ảnh năng động về cuộc đời này được gọi là luân hồi (*sautsàra*), trong nghĩa trôi dạt hay lang thang vô định.

Trong *Dhammapada* (Pháp Cú), lậu hoặc là một từ đồng nghĩa của *sautsàra* (luân hồi), nó làm nổi bật hoàn cảnh sống của con người, một cuộc sống không có nền tảng cố định cũng chẳng có một mục đích nào cả. “*Àsava*” – lậu hoặc, đúng theo bản chất của nó, là chất thải hay chất mủ chảy ra, thấm rịn qua mà không chủ tâm, làm ô nhiễm mà không khiêu khích, gây tai họa mà không trừng phạt, làm cho phức tạp mà không hành hạ. Luân hồi cũng vậy. Do chính cái bản chất vô thường, vô ngã và hữu vi của nó, nó làm cho tồn tại mãi một dòng trường viễn của những đơn vị tách biệt, không liên tục và rõ rệt của sanh hữu, gọi là cuộc đời.

Tựa như một vết thương, *sautsàra* \ (luân hồi) là một nỗi thống khổ cần được quan tâm chăm sóc.

---

\ *saōsaōra*: Faring on; transmigration – sự chuyển sanh, sự luân lưu trong tam giới.

Một vết thương, khi chưa được chữa lành, từ nơi đó chất mủ tanh hôi cứ liên tục chảy ra, đó là một nỗi thống khổ, một sự bệnh hoạn. Lậu hoặc (*Àsava*) là một vết thương tinh thần, từ nơi đó những chất mủ tinh thần liên tục rỉ ra, bởi vậy nó biểu thị cho nỗi thống khổ, và nỗi thống khổ này đòi hỏi phải được quan tâm chăm sóc. Các lậu hoặc cũng được chăm sóc bằng cách “cho ăn” liên tục. **Thức ăn** (*àhàra*), là một từ đồng nghĩa của lậu hoặc (*àsava*) vì vậy nó cũng là từ đồng nghĩa của *Sautsàra* (luân hồi).

Chữ “thức ăn” là một thuật ngữ trong Đạo Phật, với những hàm ý triết lý rất phong phú, một cái gì đó duy trì và làm cho tồn tại mãi các lậu hoặc cũng như *Sautsàra* (luân hồi). Có bốn loại thức ăn (*āhāras*), một thuần túy thuộc vật chất và ba loại còn lại thuộc tinh thần. Đó là:

1. *Kavalinkàra àhàra*: **Đoàn thực** - thức ăn nuôi dưỡng thân.
2. *Phassàhara*: **Xúc thực**.
3. *Manosañcetanàhàra*: **Tư Niệm thực**.
4. *Viññanàhàra*: **Thức thực**.

Bốn loại thức ăn này chung quy lại là một tiến trình nuôi dưỡng thân, tâm, nghiệp và tái sanh, như vậy, nó duy trì và làm tồn tại mãi các lậu hoặc cũng như luân hồi.

Pháp Cú Kinh đưa ra một mục đích và giải thích mục đích ấy rất cụ thể. Mục đích duy nhất và có ý nghĩa nhất của cuộc đời, và do đó cũng là mục tiêu đích thực cho mọi nỗ lực tinh thần, là cái mà Pháp Cú gọi là *Khinàsa*, trạng thái không còn lậu hoặc hay lậu tận. Một trưởng đoàn lữ hành thông minh phải lấy sao Bắc Đẩu hay một tiêu điểm đáng tin cậy nào đó để định hướng khi băng qua những dải đất vô tận của vùng sa mạc cần khô và đầy hiểm họa, với nỗi kinh hoàng càng tăng thêm bởi những xác người hay xác thú nằm rải rác khắp mọi nơi - xác của những nạn nhân do lạc đường mà phải bỏ mạng. Tương tự, người đi tìm Chân lý phải lấy Tam Giải Thoát (*Vimokkha*), dẫn đến trạng thái lậu tận (*Khinàsa*), như là phương tiện hay sự hướng dẫn duy nhất và đáng tin cậy nhất cho cuộc hành trình của vị ấy xuyên qua sa mạc luân hồi để đi vào Niết Bàn. Ba Giải Thoát (*Vimokkha*) đã được bàn luận tương đối đầy đủ (*xem trang 198*). Đó là những pháp đối lập hoàn toàn với lậu hoặc (*àsava*) đã được đề cập trong *Sabbàsava Sutta* (Kinh Tất Cả Lậu Hoặc).

## II



Có rất nhiều bài kệ trong Pháp Cú trực tiếp đề cập đến các lậu hoặc. Các bài kệ này chỉ rõ trạng thái chuyển hóa tối thượng, nơi đây, các lậu hoặc bị đoạn tận, cũng như những pháp môn thực tiễn dẫn đến trạng thái đó. Những hướng dẫn này có thể giúp người tìm đạo quyết định dứt khoát, thực hiện từng bước tiến đều đặn từ vòng luân hồi nhiễm ô với những lậu hoặc, đến chiều kích hoàn toàn giải thoát khỏi lậu hoặc, tức Niết Bàn.

Có ít nhất mười bài kệ trình bày rõ nét cả mục đích lẫn con đường thoát khỏi lậu hoặc. Cũng có nhiều bài kệ đề cập một phần và gián tiếp hoặc đề cập cùng với các đề tài khác. Tuy nhiên, phương diện quan trọng nhất và đem lại lợi ích giáo dục cao nhất là ánh sáng phong phú mà nó soi rọi vào những bậc đã trở thành *Khinàsa* – Bạc Lậu Tận. Điều gì thực sự xảy ra đối với một Bạc Lậu Tận, phẩm hạnh của vị ấy như thế nào, vị ấy ảnh hưởng và tác động đến xã hội ra sao – đây là những câu hỏi được xem là có ý nghĩa vô cùng thực tiễn. Và *Dhammapada*, thực sự đã trả lời những câu hỏi ấy một cách trong sáng.

Chừng ấy thôi cũng đủ để thấy rằng, nếu có một cuốn sách nào đã từng được gọi là người bạn đường, một triết gia và một cuốn cẩm nang hữu ích,

cuốn sách ấy phải là Pháp Cú (*Dhammapada*). Đối với một người mộ đạo giản dị và chất phác, Pháp Cú cũng giống như một người cố vấn dễ mến và hiểu biết; đối với một học giả mang nặng kiến thức kinh viện, những câu châm ngôn minh triết và đầy ý nghĩa của Pháp cú vận dụng một ảnh hưởng khiêm tốn nhất, cũng như một triết gia lão luyện khuất phục được một nhà trí thức kiên cường tự phụ vậy; và đối với người nhiệt tâm đi tìm Chân lý, Pháp cú là người hướng đạo bậc nhất (*Par excellence*).

Bài kệ được coi là trình bày một cách mạnh mẽ nhất, rõ ràng nhất và hùng biện nhất cái triết lý cơ bản của Pháp Cú, đối kháng với các lậu hoặc, là bài kệ số 93. Đức Thế Tôn đã tuyên bố bài kệ này như phần kết của bài pháp mà Ngài giảng trong lúc ngụ tại Veluvana, Trúc Lâm - khu rừng trúc thuộc hoàng gia rất nổi tiếng ở *Rājagaha* (Vương xá Thành), do Đức Vua *Bimbisāra* (Tần bà sa la) xứ *Magadha* (Ma kiệt đà) dâng tặng. Đức Phật công bố:

*“Ai lậu hoặc đoạn sạch,  
 Ăn uống không tham đắm.  
 Tự tại trong hành xử,  
 Không, Vô tướng, Giải thoát.*

*Như chim giữa hư không,  
Dấu chân thật khó tìm.”*

*(Pháp Cú 93 - T.M.C)*

Thực vậy, bài pháp này có một bối cảnh rất lý thú, liên quan đến Tôn Giả *Anuruddha* (A nậu lâu đà), một trong tám mươi vị Đại Thanh Văn (*Mahàsàvaka*) đệ tử Phật, người đã phải chịu sức ép nặng nề do các vị Tỳ khưu ưa ganh tỵ và chỉ trích tác động. Tôn Giả *Anuruddha* là anh bà con của Đức Phật. Tôn Giả được nuôi dưỡng trong nếp sống xa hoa rất mực từ thuở nhỏ, và thực sự được chọn là người thừa kế tuyệt đối của Vương Tộc Thích Ca (*Sakya*), một địa vị mà lẽ ra chính Gotama (Đức Phật) phải đảm đương, nếu Ngài không từ bỏ ngai vàng để thành Phật, Bậc pháp vương (*Dhammaràja*).

*Anuruddha* vô cùng cảm kích trước tấm gương cao quý của Đức Như Lai (*Tathàgata*) đến độ chàng quyết tâm từ bỏ thế gian để tự mình đi tìm Chân lý. Việc một vị hoàng tử mảnh mai yếu đuối như Ngài chọn đời sống khổ hạnh của một Sa môn đã khiến cho cha mẹ và bà con thân quyến của Ngài lấy làm e ngại không ít.

Bất chấp mọi sợ hãi, Tôn Giả dấn thân vào đời sống độc cư trong một ngôi thảo am tận rừng sâu

tiêu biểu cho lối sống khổ hạnh và tiết chế tuyệt đối. Tôn Giả sống bằng thức ăn khát thực xin từ những gia đình nghèo khổ và khiêm tốn nhất sống ở những ngôi làng xa xôi trong rừng. Tôn Giả mặc những tấm y phấn tảo (*pansakula*) làm từ những mảnh vải người ta vứt bỏ trong nghĩa địa hay ở các đồng rác. Tôn Giả tự mình khâu những miếng vải phế thải ấy thành những tấm y rồi đem nhuộm trong một loại thuốc nhuộm được pha chế từ những vỏ cây tuyền chọn trong số những cây rừng. Tôn Giả sống trong một túp lều tre lợp tranh. Ngoài những gì Ngài mặc và bình bát khát thực ra, Ngài không sở hữu gì nữa cả.

Không bao lâu, Tôn Giả *Anuruddha* chứng đắc Alahán quả cùng với các thần thông, và trở thành bậc tối thắng trong số những vị đắc thắng trí. Ngoài sự cao quý và những khả năng tâm linh ấy, Tôn Giả còn nổi tiếng vì lòng từ bi đối với người nghèo khổ. Trung thành với lý tưởng của Bạc Đạo Sư, Tôn Giả du hóa hết nơi này đến nơi khác, thuyết pháp (*Dhamma*), vì hạnh phúc của số đông, vì sự an lạc của số đông. Mặc dù có rất nhiều thiện tín mến mộ và theo Tôn Giả khắp nơi trong nước, tuy nhiên không bao giờ Ngài lưu lại một trú xứ quá lâu, kể cả ngôi thảo am của Ngài ở trong rừng cũng vậy.

Một hôm, nhân vì những tấm y Tôn Giả mặc đã quá cũ và sờn chỉ nhiều nơi, Ngài phải đi tìm vải bỏ trong những đồng rác. Bất ngờ, trong một đồng rác, Ngài thấy góc của một tấm vải ló ra. Khi lấy ra, Ngài thấy đó là ba xấp vải, đủ để may một bộ tam y. Thật là một sự ngạc nhiên đầy lý thú đến nỗi Tôn Giả phải thốt lên: “Thật tuyệt vời làm sao là tấm vải *Pansakula* này!”

*Pansakula* (phấn tảo vật) nghĩa đen là một miếng vải quăng trong nghĩa địa, tức là, những gì bị loại ra như một vật hoàn toàn vô dụng. Chỉ có những vị sư nào ưa thích đời khổ hạnh, nguyện thực hành các pháp đầu đà, mới mặc những tấm y *Pansakula* (phấn tảo y) này.

Chú giải nói rằng xấp vải *Pansakula* đặc biệt này là do nàng thiên nữ Jàlini trên thiên cung *Tàvatimsa* (Đao lợi) đem đặt ở đó. Tôn giả Anuruddha là một vị Tỳ khưu đại phước. Do vậy Tôn Giả rất được kính trọng, không những chỉ với loài người mà cả hàng chư thiên cũng vậy. Và thiên nữ Jàlini này có quan hệ với Tôn Giả trong quá khứ, nàng là vợ trong tiền kiếp thứ ba của Tôn Giả.

Chú giải Pháp Cú giải thích thật lý thú về sự kiện đặc biệt này như sau. Dường như là, khi Tôn

Giả Anuruddha đang đi tìm vải phấn tảo (*Pansakula*) để may y, thiên nữ Jàlini, để ý thấy liền hóa hiện ra tám vải đúng theo nhu cầu và tự nhủ: “Nếu ta công khai cúng dường xấp vải này đến Trưởng Lão, e rằng Ngài sẽ không nhận. Vì vậy ta hãy đem giấu nó trong một đồng rác nào đó ở trước mặt, trên đường Ngài sẽ đi tới”. Và, nhờ năng lực thần thông của mình mà nàng đã khéo léo làm cho Trưởng Lão phải chấp nhận tám vải ấy như thế này.

Đức Phật nhân biết được, bằng cách nào mà việc cúng dường đặc biệt này đã được thực hiện, liền tổ chức một cuộc may y cho Tôn Giả Anuruddha vô cùng ý nghĩa. Chính Đức Phật và tám mươi vị Thanh Văn Đại Đệ Tử của Ngài, cùng với năm trăm vị Tỳ khưu khác, đã đến ngôi chùa nơi việc may y này diễn ra. Tôn Giả Xá Lợi Phất (*Sàriputta*), Tôn Giả Đại Mục Kiền Liên (*Mahà Moggallàna*), Tôn Giả Đại Ca Diếp (*Mahà Kassapa*), ngồi quanh tám vải và tự tay Bạc Đạo Sư xỏ mũi kim đầu tiên để khai mạc buổi may y hôm ấy.

Khi các vị Tỳ khưu đang bận rộn trong việc cắt may y như vậy, thiên nữ Jàlini đi đến ngôi làng gần đó để đánh thức mọi người dậy. Nàng dùng thần lực phóng ý nghĩ của mình đến họ, nói rằng: “Này các bạn, để may y cho vị Trưởng Lão cao quý của

chúng ta, chính tự tay Đức Phật, tám mươi vị Đại Thanh Văn của Ngài và năm trăm vị Tỳ khưu khác đã câu hội trong ngôi chùa của chúng ta (để làm việc ấy). Các bạn hãy tận dụng cơ hội quan trọng này để tích tập công đức hiếm có nhất bằng cách cúng dường vật thực đến hội chúng các Bậc Thánh Tối Thượng, có Đức Phật là tọa chủ này. Hãy đi đến chùa và cúng dường vật thực nhanh lên!”

Như vậy, sau khi biết sự có mặt của Đức Phật và các Bậc Thượng Thủ Thanh Văn, với sự khẩn trương và lòng thành kính, tất cả mọi cư dân trong làng đều chuẩn bị bữa ăn tinh khiết nhất mà họ có thể thực hiện được trong một thời gian nhanh nhất. Xong xuôi, họ mang thức ăn đến chùa, mọi người thành kính cúng dường bữa ăn đặc biệt này với lòng tràn đầy hoan hỷ. Sau bữa ăn, rất nhiều vật thực còn dư lại.

Khi các vị trưởng lão còn đang bận rộn để hoàn tất công việc may y, một vài vị Tỳ khưu tính ưa chỉ trích, hoàn toàn vì lòng ganh tỵ và xoi mói đã chỉ trích cái mà họ nghĩ là một việc làm phung phí. Thực vậy, họ đưa ra lời buộc tội mà có lẽ do một thoáng sai lầm thành ganh tỵ, họ nói rằng: “Tại sao lại bắt mọi người đem đến đây một lượng thức ăn khổng lồ đến như vậy? Sao không lượng định trước

số thức ăn cần đến là bao nhiêu rồi hãy hưởng dẫn thân quyến và thiện tín: ‘vui lòng đem đến chùng ấy, chùng ấy’ có phải là hợp lý hơn không! Có lẽ muốn khoe rằng ta đây có đông quyến thuộc và thiện tín mà Trưởng Lão Anuruddha chắc hẳn đã bảo đem đến nhiều thức ăn như vậy”.

Nghĩ cho cùng thì lời buộc tội phi lý và khiếm nhã kia chỉ khơi dậy trong lòng các Bậc Thánh tôn quý một niềm hiểu biết cảm thông mà thôi. Các Ngài biết ngay cả mặt trời và mặt trăng còn phải chịu để cho những đám mây đen, dù thoáng qua kia, che khuất, huống nữa là một bậc Thánh như Tôn Giả Anuruddha, phải đương đầu với những lời chỉ trích không đáng từ những tâm hồn nhỏ nhen và thiếu hiểu biết, cũng chỉ là chuyện thường tình trong thế gian vậy thôi.

Đức Phật, vì lòng bi mẫn vô biên của Ngài, đã tận dụng cơ hội này không phải chỉ để loại trừ điều ác đang áp đảo tâm các vị Tỳ khưu ấy, mà quan trọng hơn cả, để làm hiển lộ sự vinh quang mà trạng thái lậu tận ban tặng cho những ai đã thành tựu sự toàn bích tối thượng.

Chính vì vậy mà Bậc Đạo Sư hỏi các vị Tỳ khưu ưa tìm lỗi đó: “Này các Tỳ khưu, các người



thực sự tin rằng Anuruddha đã bảo mọi người đem đến lượng thức ăn như vậy sao?”

“Thưa vâng, bạch Đức Thế Tôn”, họ đáp.

“Này các Tỳ khưu, con Ta, Anuruddha không bao giờ nói theo cách mà các người nghĩ đâu. Thực sự là vậy, các Bạc Lậu Tận không bao giờ đặt nặng vào những vấn đề như tứ vật dụng này. Việc cúng dường vật thực này thực ra hoàn toàn do thần lực của một vị thiên nữ tạo ra”. Và sau đó Đức Thế Tôn công bố bài kệ này:

*“Ai lậu hoặc đoạn sạch,  
 Ăn uống không tham đắm.  
 Tự tại trong hành xứ,  
 Không, Vô tướng, Giải thoát.  
 Như chim giữa hư không,  
 Dấu chân thật khó tìm.”*

Có một vài điểm rất quan trọng và thực tiễn từ sự kiện này, dẫn đến việc Đức Thế Tôn tuyên bố bài kệ trên. Chúng ta nên nhớ rằng sự toàn bích luôn luôn gây ra những phản ứng đối nghịch, người này thích, người kia không thích. Nó cũng thu hút sự quan tâm và trợ giúp của các năng lực siêu nhiên. Trái lại, các lậu hoặc (*àsava*) chỉ gây ra những khó khăn và bất hạnh.

Vị thiên nữ trong câu chuyện, và giống như nàng, các vị chư thiên khác kể cả *Sakka* (Đế Thích), vua của chư thiên (*Devaràja*: Thiên vương), đều rất ao ước được phục vụ và tôn kính Thánh Tăng *Anuruddha*. Và dĩ nhiên, cũng có những kẻ hay phỉ báng, những người mà do điên đảo tưởng bèn rẽ trong các lậu hoặc, đã gây ra những chuyện xấu xa, như đã đề cập ở trên.

Trong một thế giới lưỡng phân, những đối nghịch như vậy là điều không thể tránh được. Tuy nhiên, điều quan trọng là cái tích cực vẫn mạnh hơn, có sức thuyết phục hơn và đẹp hơn.

*Àsava* (lậu hoặc) cũng là sức mạnh, nhưng sức mạnh của nó là để giam giữ con người trong thân phận nô lệ của kiếp luân hồi mà thôi. Tuy nhiên, bất cứ ai thành công trong việc tuệ tri các pháp nuôi dưỡng lậu hoặc, và rồi được giải phóng khỏi nó do không còn bị trói buộc hay luyến ái đối với với chúng, sẽ tích tập một sức mạnh được xem là có tiềm năng rất lớn.

Khi một người không còn bị trói buộc vào bốn loại thức ăn (*àhàra*), nhờ thường xuyên hướng đến Tam Giải Thoát (*Vimokkha*), như vậy đã trở thành Bạc Lậu Tận, đã hoàn toàn giải thoát và tự tại trong cuộc đời này. Bạc Lậu Tận không lưu lại dấu vết

của những pháp nào tiếp tục mở ra con đường phía trước để rập bầy con người vào trong tiến trình trôi dạt bất tận (vòng luân hồi). Giống như chim trên hư không, vị ấy, sau khi đã thành tựu cuộc “đột phá” vào Niết Bàn, không lưu lại dấu vết gì để có thể còn thấy được trong vòng luân hồi này.



## HẮC - BẠCH PHÂN MINH

---

Người ta thường cho rằng vấn đề tốt và xấu chỉ là khái niệm phỏng chừng; rằng trong thực tế, cái gọi là tốt hay xấu ấy không hiện hữu. Hay nói cách khác, phải - trái, tốt - xấu, là những khái niệm có giá trị quy ước chứ không có sự bằng lòng tuyệt đối.

Không gì có thể vượt ra ngoài sự thực. Vì, nếu không có những thực chất tốt và xấu như vậy, trong ý nghĩa tuyệt đối, ắt hẳn sẽ không có những vấn đề như khổ đau và hạnh phúc, nghèo và giàu, đẹp và xấu, bình hoạn và khoẻ mạnh trong thế gian này. Những bất bình đẳng mà người ta thấy trong cuộc đời, chỉ nhằm diễn đạt cái sự thực về vấn đề nhân quả được gọi là nghiệp (*kamma*) trong Đạo Phật mà thôi. Và đạo đức học chính là ngành khoa học nghiên cứu về thiện - ác, tốt - xấu này.

Đức Phật rất thẳng thắn về điểm này. Ngài loại bỏ tất cả mọi tư tưởng mơ hồ và mâu thuẫn về những vấn đề liên quan đến luân lý, được xem là

rất thịnh hành trong thời đại của Ngài. Ngài nhấn mạnh rằng có hai con đường hoàn toàn rõ rệt và đối nghịch lẫn nhau – hắc đạo và bạch đạo.

Đây không phải là những con đường phỏng chừng, cũng không phải là những khái niệm hay qui ước đơn thuần. Nó là những sự thực, chúng hiện hữu trong thực tại như những thế lực thiện và bất thiện, như những pháp công đức và phi công đức biểu thị ra bằng hạnh phúc và khổ đau, bằng tiến bộ và thoái bộ.

Trong một vần kệ Pháp Cú ý vị, Đức Phật với thái độ hết sức rõ ràng đã chỉ ra:

*“Ung xả khí hắc pháp  
Trí giả tu bạch pháp”*

tức:

*“Bậc trí bỏ pháp đen  
Tu tập pháp thuần trắng.”*

Khi người ta hiểu một cách chơn chánh và đầy đủ rằng luân lý và đạo đức đề cập đến những giá trị và những pháp tuyệt đối, và những vấn đề như phải - trái, thiện - bất thiện, đen - trắng, công đức và phi công đức không phải là những chuyện hư cấu mà là những điều kiện thực tế, chỉ khi ấy họ mới có thể

hiểu được tâm và vận hành của nó. Vì những lực đối nghịch này xuất phát từ tâm. Chúng do tâm tạo, như đã được xác định rõ trong hai bài kệ đầu tiên của Pháp Cú (*Dhammapada*).

“Ý \ dẫn đầu các pháp (bất thiện)

Ý làm chủ, ý tạo.

Nếu với ý bất tịnh,

Nói lên, hay hành động,

Khổ não liền theo sau,

Như xe, chân vật kéo.”

“Ý dẫn đầu các pháp (thiện)

Ý làm chủ, ý tạo.

Nếu với ý thanh tịnh

Nói lên, hay hành động,

An lạc liền theo sau

Như bóng, không rời hình.”

Như vậy, chỉ sau khi khởi lên trong tâm rồi chúng mới kết tinh lại như hai mô thức tác nghiệp rõ rệt mà trong Phật Giáo gọi là thiện nghiệp đạo (*Kusala Kamma-patha*) và bất thiện nghiệp đạo (*Akusala Kamma-patha*). Chính vì vấn đề này mà tất

cả mọi cố gắng trong đời phạm hạnh đều nhắm vào việc thành tựu sự toàn bích, một mặt bắt đầu với việc từ bỏ những pháp đen (bất thiện pháp) và mặt khác với sự tu tập các pháp trắng (thiện pháp).

Tại sao? Bởi vì các pháp đen là nơi lậu hoặc trú ngụ, ẩn nấp và che giấu. Và trong pháp trắng hàm chứa các pháp dẫn đến Giác Ngộ. Hắc đạo nuôi dưỡng các pháp ác, trong khi bạch đạo là sự báo hiệu điềm lành. Bất thiện pháp báo trước những bất hạnh và khổ đau, trong khi thiện pháp là chỗ chứa của vận may và hạnh phúc. Hắc đạo là nơi lai vãng của những rối loạn và bạch đạo là nơi cư trú của an lạc. Còn rất nhiều hình ảnh khác có thể được thêm vào, nhưng ở đây như vậy đã tương đối đủ để hiểu thế nào là hắc - bạch.

Ngoài việc là hang ổ của các lậu hoặc, hắc pháp còn báo trước những điềm xấu dưới dạng đáng ngại hơn. Vì trong bóng tối luôn luôn mai phục những điều bất tường, đặc biệt đe dọa đến đời phạm hạnh. Những điều bất tường ấy được gọi là *cariyà patipakkha*, những pháp gây nguy hại đến đời phạm hạnh. Về cơ bản, chúng là các lậu hoặc (*àsava*) dưới dạng ngủ ngầm (tùy miên) và được gọi bằng một từ Pàli rất ý nghĩa là *Upaddava* – tai họa (tiềm tàng)



Bất luận một ai hết lòng vì mục đích đoạn trừ các lậu hoặc, nghĩa là muốn đạt đến trạng thái lậu tận, với vị ấy bất cứ điều gì gây nguy hại cho nỗ lực tinh thần đều là vấn đề hết sức nghiêm trọng cần phải được loại trừ lập tức. Đây là lý do tại sao năm trăm vị Tỳ khưu mà đời phạm hạnh của họ bị đe dọa bởi một chướng ngại như vậy, nhưng may mắn có được sự can thiệp đúng lúc của Đức Phật, dẫn đến sự giải thoát của họ khỏi những thế lực đen tối của các lậu hoặc. Theo chú giải thì năm trăm vị Tỳ khưu này, sau khi hoàn tất ba tháng an cư mùa mưa nơi vương quốc *Kosala* (Kiều Tát La), mọi người quyết định đi về đánh lễ Bạc Đạo Sư, và vì vậy họ đi đến Kỳ Viên Tịnh Xá (*Jetavana*) ở *Sàvatthi*. Sau khi đi đến chỗ Đức Thế Tôn, họ đánh lễ rồi kính cẩn ngồi xuống một bên.

Với tâm thuần tịnh, Đức Phật thấy rõ một vài chướng ngại còn nằm ngấm trong tâm họ, và những chướng ngại này là tai họa đang đe dọa đến phạm hạnh của họ. Đức Thế Tôn cũng thấy trước những khổ đau có thể sẽ giáng xuống họ nếu Ngài không can thiệp đúng lúc để giúp họ vượt qua những chướng ngại ấy, cũng như một phẫu thuật sư lỗi lạc ra tay đúng lúc trước khi một khối u chuyển sang tình trạng ác tính không thể chữa được nữa.

Sau đó Đức Phật thuyết pháp hợp với căn cơ của họ, và từng bước dẫn tâm họ đến trạng thái lậu tận bất khả tư nghì, nơi đây các lậu hoặc ngủ ngầm hay tích cực sẽ chết một cái chết tự nhiên do không có gì để ăn. Vào lúc chấm dứt bài pháp, nhằm khai mở một pháp môn chuyển hóa thực tiễn theo tuần tự, và cũng vì nhớ đến lợi ích của hàng hậu thế, Đức Thế Tôn công bố những bài kệ này:

*Bỏ nhà, sống không nhà,  
Bậc trí bỏ pháp đen,  
Luôn trau dồi pháp trắng,  
Xả ly – hỷ nào bằng.*

*Từ bỏ mọi dục lạc,  
Vui sống hạnh độc cư.  
Bậc trí tự gột rửa,  
Những não phiền nội tâm,  
Không còn chi luyến ái.*

*Ai tâm đạt toàn bích,  
Trong các pháp Giác Chi.  
Tham đắm đã từ bỏ,  
Hoan hỷ không chấp thủ,  
Đoạn tận mọi lậu hoặc.  
Sáng chói với trí tuệ,  
Họ thức tỉnh Niết Bàn,  
Ngay trong kiếp sống này.*

## PHẤN ĐẤU

---

**P**hấn đấu là muối của cuộc đời. Nó là một trong những điều tối cần và tất yếu, không có nó, không có gì có thể tiến triển dù là thiện hay ác. Do đó, phấn đấu là chất liệu chính của sự sống, hơn nữa cần phải phấn đấu và phấn đấu liên tục.

Con người lao nhọc vất vả để tích lũy tài sản, hoặc để có được ảnh hưởng, danh vọng và quyền lực, hoặc để cố thủ lập trường và địa vị, hay thậm chí chỉ để kiếm miếng ăn vừa đủ sống, chắc chắn đều phải phấn đấu. Và có những người cần khổ nhưng để làm ngược lại, tức là, để thanh lọc tâm khỏi mọi điều ác, để gạt bỏ những thú vui nhục dục, để thành tựu một sự toàn bích tâm linh và để tự chủ (làm chủ cái tâm của mình), các vị ấy chắc chắn càng phải phấn đấu hơn nữa. Tuy nhiên, giữa hai cách phấn đấu này có một sự khác biệt rất lớn, một sự phân định rất rõ rệt.

Chính vì vậy, người đi tìm Chân lý nhất thiết phải hiểu rằng con đường giải thoát tâm linh là một con đường đầy gian nan thử thách, mặc dù đó là một sự gian nan để làm vơi nhẹ đi bao nỗi gian nan chứ không phải để đưa đến gian nan thêm nữa, và nhất là không phải để kéo dài thêm cái khổ (của luân hồi). Sự kiện này cũng đã được nêu lên một cách sinh động trong Pháp Cú, đặc biệt để khích lệ những ai đang thực sự khép mình vào nếp sống giới luật, nhiệt tâm tỉnh giác, nhất hướng Niết Bàn, để đoạn trừ các lậu hoặc.

Chuyện kể rằng, trong Kinh thành Ràjagaha (Vương Xá) có một người nữ tỳ tên Punna bị chủ nhân giao cho một công việc đòi hỏi phải có một sự phấn đấu rất nghiêm ngặt, và cũng chính công việc ấy đã dẫn đến sự giải phóng khỏi mọi nỗi nhọc nhằn của nàng. Trong một thế giới lưỡng phân, thường cái gì được xem là chướng ngại chỉ làm sanh thêm những chướng ngại. Nhưng nếu có trí tuệ, chướng ngại ấy cũng có thể chuyển thành một trợ lực.

Tục ngữ thường nói, giống như con dao hai lưỡi, nếu khéo sử dụng có thể giết chết kẻ thù, và nếu sử dụng một cách không thích hợp cũng có thể tự giết mình; mọi tình huống trong cuộc đời bao giờ

cũng có hai khả năng có thể xảy ra ấy. Người khao khát tâm linh, hiểu rõ sự lý này, sẽ chuyển được mọi tình huống trong cuộc đời, ngay cả những trường hợp tồi tệ nhất và đau khổ nhất, sao để thành tựu sự đoạn trừ các lậu hoặc và những trói buộc do lậu hoặc sanh. Cái khổ của nữ tỳ Punṇā vừa đau đớn về thể xác, cũng vừa đau khổ về tinh thần, dưới dạng những mối hoài nghi, e ngại, thiếu tự tin và mặc cảm tự ti (hạ liệt) v.v...

Một hôm, theo truyện kể, Punṇā được giao cho một đồng lúa lớn để giã thành gạo. Dưới ánh đèn dầu leo lét, nàng giã cho đến quá nửa đêm, dầm ướt mồ hôi và rã rời mệt mỏi. Ngưng lại để nghỉ một lát, nàng bước ra ngoài trời và đứng hóng gió. Với thân mình đầy mồ hôi và sự phấn đấu lộ rõ khắp nơi trên ấy, nàng bị đè nặng với nỗi thống khổ mà các lậu hoặc dưới dạng nghiệp quá khứ của mình tác động.

Lúc bấy giờ dưới bầu trời đêm trăng sáng lồng lộng, bất chợt nhìn về những dãy đồi bao bọc Kinh thành Rājagaha. Và, nhìn kia! Một cảnh tượng quá đổi kinh ngạc. Nàng thấy một đoàn Tỳ khưu đang lũ lượt theo sau một hình bóng trang nghiêm như một vị Thánh, ngón tay của Ngài chói sáng, soi rõ cả con đường cho các vị khác đi. Vị tôn giả mà

ngón tay của mình biến thành ngọn đuốc do năng lực thần thông ấy, không ai khác hơn là Trưởng Lão Dabbamallaputta, một trong những vị đại đệ tử của Đức Phật. Ngài đang làm nhiệm vụ soi đường cho các vị Tỳ khưu trở về những cốc lá (chòi lá) và hang đá của họ nằm rải rác khắp khu rừng.

Punnā tự nghĩ: “Chà, vào cái giờ này, thân phận tôi đòi như ta, mang nặng nỗi thống khổ của mình, không thể ngủ được đã đành. Nhưng, lạ trời, cứ gì các vị Tỳ khưu thánh thiện, hạnh phúc và tự do ấy cũng không chịu nghỉ vào giờ này chứ?” Rồi nàng tự lý luận theo suy nghĩ của mình và phỏng đoán rằng: “Chắc có lẽ một vị Tỳ khưu nào đó bị bệnh, hoặc có thể vị ấy đang quẩn quại vì bị rắn độc cắn!”

Sáng hôm sau, khi chuẩn bị để đi ra bờ sông tắm giặt như thường lệ, nàng làm một cái bánh bột chiên bằng thứ cám gạo đỏ mới giã hôm qua. Xong xuôi nàng nhét miếng bánh vào vạt áo, vớ lấy vò nước đội lên đầu và lên đường đi ra bờ sông. Những gì diễn ra trên đường là một kinh nghiệm kỳ diệu đã chuyển hóa cuộc đời lao nhọc của nàng thành một cuộc sống, ở đây, mọi lao nhọc đều dứt sạch.

Đúng vào lúc nàng đang trên đường đi ra mé sông, Đức Thế Tôn cũng cố tình chọn con đường đó để đi bát. Ngài đã thấy trước kết quả của sự kiện - Nữ tỳ Puṇṇā sẽ được chuyển hóa tâm linh như thế nào.

Gặp Đức Phật trên đường, Puṇṇā nghĩ, “Thật kỳ diệu thay! Vào những ngày khác, khi ta may mắn được gặp Đức Phật, ta lại chẳng có chi để cúng dường; hoặc khi ta có của cúng dường, ta lại chẳng gặp Bạc Đạo Sư; nhưng hôm nay ta vừa có của cúng dường, lại vừa được diện kiến Bạc Đạo Sư. Nếu như Ngài sẵn lòng nhận món ăn cúng dường của ta mà không nghĩ đó là thô hay tế, ta sẽ rất hoan hỷ cúng dường tám bánh bột chiên này đến Ngài”.

Nghĩ vậy, nàng liền đặt vò nước xuống bên vệ đường, đứng cúi đầu tỏ lòng tôn kính và bạch Phật, “Bạch Đức Thế Tôn, xin Ngài ban phước cho con bằng cách nhận món cúng dường thô bực này”.

Bạc Đạo Sư nhìn qua tôn giả Ananda lúc ấy đang cùng đi với Ngài, nhận lại bát nơi tôn giả và đón tám bánh của người nữ tỳ. Sau khi cúng dường tám bánh với hết lòng thành kính, Puṇṇā đánh lễ Đức Thế Tôn một lần nữa và nguyện, “Bạch Đức Thế Tôn, cầu mong Chân lý nào mà Ngài đã tự

mình chứng ngộ, Chân lý ấy cũng có thể đến với con.”

“Con hãy được như nguyện”, Bạc Đạo Sư nói.

Tuy nhiên, ngay sau đó tâm Punṇā vô cùng lúng túng khi cô nghĩ, “ Mặc dù Bạc Đạo Sư vì lòng bi mẫn mà nhận tám bánh chiên của ta, nhưng chắc gì Ngài sẽ ăn món ăn thô bạc này. Trên đường đi, chắc chắn Ngài sẽ quăng nó cho chó hay cho bò gì đó, rồi sẽ đi đến cung điện của Vua hay của một vị hoàng tử nào đó để dự một bữa ăn đặc chọn”.

Đức Phật biết được những ngờ vực của nàng, nhìn sang Ananda, ra dấu tỏ ý định muốn ngồi, Tôn Giả Ananda trải tọa cụ và Bạc Đạo Sư, ngồi bên vệ đường để ăn món cúng dường của người nữ tỳ, một trường hợp được xem là bất thường nhất. Punṇā vô cùng xúc động. Sau khi bữa ăn đã xong, Đức Phật đặt câu hỏi này cho nàng, “Tại sao con hiểu lầm những đệ tử của Như Lai?”

– “Bạch Ngài, con đâu có hiểu lầm!”

– “Thế, con đã nói gì với chính mình đêm qua?”

– “Bạch Ngài, con chỉ nghĩ như vậy: “Chà, vào giờ này, thân phận tôi đòi như ta, mang nặng nỗi thống khổ của mình, không ngủ được đã đành. Nhưng cố gì các vị Tỳ khưu đáng kính ấy lại không



ngủ chứ? Chắc có vị nào đó bị bệnh, hay vị nào đó đang đau khổ vì bị rấn cắn chằng!”.

Sau khi nghe nàng kể lại, Đức Phật nói, “Này Punṇā, trong trường hợp của con không thể ngủ được vì lẽ con mang nặng những nỗi thống khổ của riêng mình. Nhưng đối với các vị đệ tử của Như Lai, họ không ngủ là vì họ đang nỗ lực không ngừng để thành đạt sự giải thoát tâm linh”. Rồi sau đó, để kết luận, Bạc Đạo Sư công bố bài kệ này:

*“Ai luôn luôn tỉnh giác  
Ngày đêm thường tu tập  
Tâm nhất hướng Niết Bàn  
Lậu hoặc sẽ tiêu tan.”*

Đối với một người tỳ nữ nghèo khổ phải quần quật phấn đấu cả ngày đêm như Punṇā, việc ước mong chứng ngộ Chân lý thay vì phước báu nhân thiên quả là một chuyện phi thường vậy. Hiển nhiên, phải nhờ đã tích tạo công đức tu tập nhiều đời trước nên mới cho nàng cơ hội đặt bát cúng dường Đức Phật như vậy. Tuy nhiên, bất chấp những tiềm năng tu tập ấy, các lậu hoặc vẫn gây chướng ngại cho sự phát triển tâm linh của nàng. Song nhờ sự can thiệp đúng lúc của Bạc Đạo Sư,

nàng đã được chuyển hóa về mặt tinh thần ngay khi các nghi chương được giải tỏa.

## NGẠO MẠN VÀ PHÓNG DẬT

---

**M**ù lòa được xem là một tai họa và gánh nặng đối với con người, thế nhưng sự mù quáng (của tâm) còn thậm tệ hơn thế. Trong số rất nhiều hình thức của sự mù quáng, si mê là loại mù quáng âm ỉ, dai dẳng và thất thường nhất. Và si mê được thể hiện bằng sự lờ lợt, ngạo mạn và phóng túng. Phóng túng hay dễ dãi là luôn luôn lơ đãng, và do vậy thiếu thái độ đúng đắn và ý thức. Người ngạo mạn, sống trong một cái thế giới tạm bợ của những giá trị giả tạo, đồng thời thiếu sự chú tâm, vô tâm, vô quý (không biết hổ thẹn và không ghê sợ tội lỗi).

Cũng như con thiêu thân do lòng tham ám ảnh mà bị thiêu rụi bởi chính ngọn lửa đã hấp dẫn nó, người ngạo mạn và dễ dãi cũng vậy, do xao lãng những trách nhiệm đạo đức và tinh thần, do thái độ ích kỷ, cố chấp và nhẫn tâm, họ bất chấp những qui

tắc, giá trị, và bị thiêu đốt bởi chính cái khuynh hướng vị kỷ và si mê ấy của họ.

Tính không biết xấu hổ và thông tục chỉ làm cho các lậu hoặc trầm trọng thêm mà thôi. Cũng như chuyện một số vị sư cư ngụ ở Bhaddiya đã sống một cuộc sống không biết hổ thẹn (vô tầm) và quá thông tục. Mặc dù các vị này đã nguyện sống đời thanh đạm và xuất ly để tịnh hóa thân tâm và tiết chế dục vọng, song họ lại làm những chuyện không xứng đáng. Các vị sư này mãi miết trong việc theo đuổi những điều được xem là ngược lại hoàn toàn với đời phạm hạnh cả về hình thức lẫn nội dung. Chẳng hạn, họ tỏ ra yêu chuộng lối sống đom đóm dáng và cư xử như những người thích ăn diện đúng thời trang vậy.

Chú giải Pháp Cú mô tả rằng: các vị sư phạm tục này thường đam mê trong việc tự chế ra, hoặc bảo người khác chế ra những đôi dép hay những đôi xăng-đan của họ thành những loại khác thường, với những kiểu cách được trau chuốt tỉ mỉ. Ngay cả những vật liệu họ dùng – như các loại cỏ, lá, tơ, len v.v... cũng thật đặc biệt, không hợp với nhân cách của nhà sư. Lối sống kiếm nhả của họ như vậy đã khiến cho các vị sư nghiêm túc cảm thấy lúng túng không ít. Lối sống đó không những ảnh hưởng đến

sự tu tập của họ, mà còn ảnh hưởng đến thanh danh của đời phạm hạnh nữa.

Khi vấn đề đến tai Bạc Đạo Sư, lúc ấy đang ở tại khu rừng Jātiya, ngoại ô Bhaddiya, Ngài cho người đi gọi các vị sư này lại và rồi khiển trách họ rất nặng nề. Bạc Đạo Sư nói, “Này các Tỳ khưu, các người đã nguyện sống phạm hạnh vì lý tưởng cao thượng, thế mà giờ đây các người lại mải mê trong những việc hoàn toàn ngược lại”, và sau đó Ngài nói lên những vần kệ này:

*“Việc đáng làm không làm,  
 Không đáng làm lại làm,  
 Kẻ ngạo mạn, phóng dật,  
 Các lậu chỉ gia tăng.  
 Ai nhiệt tâm hành thiền,  
 Thường quán thân hành niệm.  
 Không làm việc không đáng,  
 Kiên trì việc đáng làm.  
 Bạc chánh niệm, tỉnh giác,  
 Các lậu chắc chắn tiêu.”*



## TỰ MÃN

---

**T**rong số những lớp hóa trang mà các lậu hoặc này khoác, có lẽ tính tự mãn và tự phụ được đánh giá là có sức hấp dẫn và lừa lọc nhất. Khoác vào cái dáng toàn bích, quá tự tin vào những khả năng của mình, cảm thấy thoả mãn (với một vài sở đắc nào đó) khi chưa đạt đến cứu cánh tối hậu, là những thái độ đầy tự mãn và hợm hĩnh của người tu.

Đức Phật không bao giờ khuyến khích những thái độ tự dối mình như vậy. Ngược lại, Ngài thường thúc giục và khích lệ các vị Tỳ khưu cố gắng đạt đến trạng thái lậu tận, và ngày nào chưa đạt đến đó thì chớ nên tự mãn với những sở đắc của mình.

Pháp Cú có dẫn chứng câu chuyện một số vị Tỳ khưu nổi tiếng nhờ giới hạnh và những sở đắc khác của họ, nhưng vẫn chưa đạt đến quả vị Alahán. Mặc dù vậy, các vị hoàn toàn tự tin rằng

mình có thể trở thành bậc Alahán bất cứ lúc nào họ muốn, đi đến gặp Đức Phật tại Tinh Xá Kỳ Viên (Jetavana), để đánh lễ Ngài. Thấy rõ tâm trạng tự mãn của họ, Bậc Đạo Sư, với lòng bi mẫn và thiện xảo đã hỏi các vị ấy, “Này các Tỳ khưu, các con đã thành mãn phận sự cao quý của đời phạm hạnh chưa (đắc Alahán quả)?”

Các vị ấy theo thứ lớp trả lời, một vị nói, “Bạch Đức Thế Tôn, chúng con đã đạt đến giới thanh tịnh”; số khác nói: “chúng con đã viên mãn các pháp khổ hạnh”; số khác: “chúng con là những bậc đa văn”; số khác: “chúng con sống hạnh độc cư trong rừng”; số khác thì: “chúng con đã đắc các tầng thiền định”; một số đã trở thành Bậc Bất Lai (Anàgami), thậm chí còn nói, “Đối với chúng con, giờ đây, đạo quả Alahán không còn là vấn đề nan giải nữa”.

Và tất cả mọi người đều đồng lòng nói, “Đối với chúng con, việc đạt đến trạng thái Siêu Thế của bậc lậu tận hoàn toàn không khó. Thực sự, chúng con có thể đắc quả vị Alahán này vào bất cứ ngày nào chúng con muốn”.

Nghe như vậy, Bậc Đạo Sư khẳng định rõ ràng với họ, “Này các Tỳ khưu, chỉ đơn thuần thành tựu giới thanh tịnh, v.v... hay ngay cả việc thành tựu sự



an lạc do chứng đạt Anahàm sanh, một vị Tỳ khưu cũng không bao giờ nên nói rằng, cuối cùng chỉ còn lại chút ít khổ thế gian đối với chúng ta. Bao lâu các người chưa đạt đến cứu cánh tối hậu của việc đoạn trừ các lậu hoặc, chừng ấy các người chớ để cho ý tưởng: ‘Ta đang hưởng phúc lạc’ khởi lên trong tâm các người”. Sau đó Bạc Đạo Sư nói lên bài kệ này:

*“Không phải nghiêm trì giới,  
Hành khổ hạnh, đa văn  
Không phải chứng thiền định,  
Cũng chẳng phải độc cư  
Không phải do tự nghĩ:  
“Ta hưởng lạc Giải Thoát  
Hành xứ của bậc Thánh”  
Mà sanh tâm tự mãn  
Cho đến khi Lậu Tận.”*



## BỐI LÔNG TÌM VẾT

---

### I

**T**hói bối lông tìm vết hay bối lỗi phản ánh nội tâm của con người. Nếu tấm gương phản chiếu mọi vật, thì thói bối lỗi phản chiếu những bản chất của con người. Có lẽ không có thói xấu nào làm tổn hại đến nhân cách của con người, cũng như làm cho vết thương trong tâm, lậu hoặc, trở nên trầm trọng hơn là thói quen bối lông tìm vết này.

Bối lỗi là một hội chứng. Nó phản ánh một số những triệu chứng, làm cho căn bệnh lậu hoặc bị biến chứng thậm tệ hơn. Tự cho mình là đúng, là thánh thiện hơn người, có thể là nguyên nhân cơ bản của thói bối lông tìm vết. Sự phẫn nộ, dễ mếch lòng, thâm hiểm - những pháp xuất phát từ căn sâu này có thể gây ra thói bối lỗi. Sự dối trá, xảo quyệt, thủ đoạn, hai lòng, cấu kết, mảnh khoé - tất cả những thói xấu này có thể được ngụy trang bằng bối lỗi. Ngụy biện, đạo đức giả, võ đoán - những

điều này có thể là căn nguyên của thói bới lỗi. Không có lòng bao dung, cư xử hẹp hòi, cố chấp - những điều này có thể hóa trang như thói bới lỗi. Còn rất nhiều những pháp làm ô nhiễm tâm khác nữa nuôi dưỡng thái quá các lậu hoặc có thể là nguồn gốc của thói bới lỗi này.

Như chú giải đã đề cập, trong ba bất thiện căn, chỉ có tham và si là lậu hoặc, sân không phải. Nhưng thói bới lỗi, một dạng thức của sân là lực truyền dẫn phong phú nhất làm màu mỡ thêm cho các lậu hoặc. Đó là lý do tại sao Đức Phật nhất quyết ngăn chặn cái khuynh hướng ưa sanh sự, thói quen thích đưa ra những lời chỉ trích có tính xoi mói đối với những chuyện nhỏ nhặt, thái độ khiển trách có vẻ bề trên và ta đây giới hạnh.

Tuy thế, sửa sai một người nào vì quan tâm đến lợi ích của họ, cũng có nghĩa là vạch lỗi, nhưng lại được Đức Phật khen ngợi. Thực ra không có gì có thể được coi là đáng trân trọng hơn, nếu một người muốn loại bỏ một khuyết điểm, một sai sót hoặc lỗi lầm của mình. Những khiếm khuyết và nhược điểm chỉ có thể được sửa đổi bằng chính sự cần cù của người ấy và thái độ thân ái của người chỉ lỗi cho họ. Suy cho cùng, che dấu một khuyết điểm cũng chẳng ích gì.

Chính vì vậy nếu có người nào tìm thấy nơi ta có điều gì sai trái, không hoàn hảo và khiếm khuyết, tức là người ấy đã tiết lộ cho ta một điều bí mật và khám phá cho ta cái sự thật đích thực. Người ấy đã tiết lộ cho ta bí quyết để thành công và khám phá cho ta cái sự thật để được hoàn hảo. Như vậy thì còn ai khác, có thể là người chỉ mong điều tốt lành cho tha nhân tốt hơn người ấy nữa? Vì lý do đó mà trong Kinh thường gọi người chỉ lỗi cho ta là một Kalyanamitta, tức bậc thiện tri thức hay một người bạn chân thực. Trong Pháp Cú, chương nói về Bậc Hiền Trí (Pandita vagga) có những bài kệ:

*“Nếu gặp bậc Hiền Trí,  
Chỉ lỗi và khiển trách,  
Như chỉ chỗ chôn vàng,  
Hãy thân cận người trí,  
Thân cận bậc như vậy,  
Chỉ tốt hơn, không xấu.*

*Những người hay khuyên dạy,  
Ngăn người khác làm ác,  
Được người hiền kính yêu,  
Bị người ác chỉ trích.*

*Chớ thân với bạn ác,*

*Chớ thân kẻ tiểu nhân,  
 Hãy thân người bạn lành  
 Hãy thân bậc thượng nhân.”*

Tuy nhiên cũng cần phải có sự thận trọng và một cái tâm nhạy bén mới phân biệt được đâu là người bối lỗi và đâu là một người sửa sai. Và để cho mọi người có thể có được một sự hiểu biết sáng suốt như vậy, Đức Phật đã gọi những vị Tỳ khưu đem lại nhiều phiền phức cho Ngài bằng biệt danh “Trưởng Lão Hay Bất Lỗi” hay đúng hơn là “Trưởng Lão Tự Thi”. \

Chú giải Pháp Cú có ghi lại câu chuyện rằng, có vị Tỳ khưu thường đi loanh quanh kiếm chuyện với hết người này đến người khác, chê trách nào là “Nhìn xem cái ông Tỳ khưu này bận y hạ kia, và xem ông kia đắp y thượng kia!” Bất kỳ chuyện nhỏ nhặt nào vị ấy cũng tìm cho ra khuyết điểm, đúng thời hay phi thời cũng vậy. Vì thế, khi các vị Tỳ khưu ở chung không còn chịu đựng được cái thái độ đạo đức giả của vị sư huynh này nữa, họ trình sự việc lên Bạc Đạo Sư hy vọng rằng chứng bệnh của vị ấy có thể được chữa lành.

---

\ Tự thi: tự cho mình là đúng, tự đánh giá mình quá cao và coi thường người khác.

Sau khi nghe các Tỳ khưu kể rõ tự sự, Bạc Đạo Sư nói, “Này các Tỳ khưu, nếu vị nào thực hành giới luật của đời phạm hạnh thật nghiêm túc, và buộc phải chỉ lỗi vì muốn hướng dẫn người khác, hành động như vậy không có nghĩa là bới lỗi. Nhưng nếu vị nào, vì thích chỉ trích, đi loanh quanh kiếm chuyện với mọi người như vị Tỳ khưu này, chỉ có một mục đích duy nhất là tìm khuyết điểm của người khác. Một người như vậy không bao giờ có thể thành tựu Thiền Định cũng như các chứng đạt Siêu Thế khác. Đối với họ các lậu hoặc chỉ thêm tăng trưởng. Sau đó, để kết luận, Đức Thế Tôn nói lên bài kệ này:

*“Ai thấy lỗi người khác,  
Thường sanh lòng chỉ trích,  
Người ấy lậu hoặc tăng,  
Rất xa lậu hoặc diệt.”*

*(Dhammapada 253)*

Tâm lý thích bởi lỗi, trên quan điểm của Đạo Phật, có thể được định nghĩa như là sự phóng hiện của chính những mặt hạn chế hay nhược điểm của người đó. Cũng như mong muốn phát xuất từ sự muốn có, tìm lỗi cũng vậy, phát xuất từ việc có lỗi. Một người được coi là đang mong muốn khi anh ta muốn cái gì đó; tương tự, chỉ khi một người tự bản thân mình có lầm lỗi mới có thể thấy được lỗi nơi người khác. Điều này tóm tắt cái cơ chế của sự phóng hiện; đó là, nghĩ rằng người khác cũng có lỗi như mình. Thấy lỗi trong chính mình sẽ làm tổn thương tự ngã (cái tôi) của họ và người hay bởi lỗi chính là người ích kỷ, vì họ không có đủ khả năng để thừa nhận nó.

Người hay bởi lòng tìm vết có đặc điểm là dễ cáu. Cáu kỉnh là tức giận với chính bản thân mình, nó được biểu hiện bằng những lớp vỏ khác nhau – sự phẫn nộ, phản đối, không có lòng bao dung hay độ lượng đối với sự sai lầm hay nóng giận, nói chung những tội lỗi do người khác gây ra. Sự ân hận do việc bởi lỗi tạo ra, đã chứng minh đầy đủ trạng thái bất hòa và xung đột nội tâm ấy.

Trong tâm lý học Phật Giáo, một ý thức tội lỗi thể hiện bằng việc bởi lòng tìm vết như vậy biểu thị một sự chuyển đổi bên trong, tức chuyển những



xung lực hay cảm giác khó chịu ấy sang người khác. Hành động thay thế hay sự chuyển đổi trong tâm này chỉ tạo ra những chướng ngại nội tâm và cản trở sự tiến bộ tâm linh. Khi một phần của quả đồi bị sạt lở hay sập xuống, nó cản trở đường đi và gián đoạn giao thông; thói bởi lỗi cũng làm cản trở tâm như vậy.



## PHẦN II

### ĐOẠN TRỪ LẬU HOẶC



## ĐOẠN TRỪ LẬU HOẶC

---

*“Bỉ đẳng chư lậu tận  
 Diệc bất tham ẩm thực  
 Không, Vô tướng, Giải Thoát  
 Thị bỉ sở hành cảnh  
 Như điều du hư không  
 Tung tích bất khả đắc”*

*“Bậc dứt trừ lậu hoặc  
 Uống ăn không tham đắm  
 Không, Vô tướng, Giải Thoát  
 Là sở hành vị ấy.  
 Như chim bay giữa trời  
 Dấu chân nào đâu thấy.”*

“Bậc đã đoạn tận các lậu hoặc, không còn bị trói buộc bởi tiến trình nuôi dưỡng thân, tâm, nghiệp và tái sinh nữa. Vị ấy chỉ lai vãng đến những nơi Giải Thoát (đối tượng tâm của vị ấy), gọi là không (suññata) và vô tướng (animittam) – Không tức là không còn tham ái và

Vô Tướng tức không còn tướng tham, sân, si – con đường của vị ấy giống như con đường của loài chim bay trên hư không, không ai có thể tìm ra dấu vết.”

Sự dứt bỏ những ô nhiễm trong tâm (lậu hoặc) là mục đích của Đạo Phật, và con đường dẫn đến sự đoạn trừ là một con đường thanh lọc thẳng tiến. Đó là lý do tại sao bậc đã dứt trừ các lậu hoặc được gọi là bậc Ứng Cúng, bậc Alahán, bậc Thánh đã hoàn toàn giải thoát.

Việc đoạn trừ các lậu hoặc được thực hiện ở ba giai đoạn rõ rệt, đó là, giai đoạn ngủ ngầm, giai đoạn hoạt hóa, và giai đoạn thể hiện, và bằng ba mũi giáp công của Giới (Thanh Tịnh Giới), Định (Thanh Tịnh Tâm) và Tuệ (Thanh Tịnh Tri Kiến), hay nói cách khác là bằng Bát Thánh Đạo. Tính logic của pháp môn đoạn trừ lậu hoặc này được tìm thấy trong Trung Bộ Kinh (Majjhima Nikāya), ở bài Kinh gọi là Sabbāsava Sutta (Kinh Tất Cả Lậu Hoặc). Sự đoạn trừ này bao gồm bốn điểm:

1. Công việc.
2. Cá nhân thực hiện công việc.
3. Cơ sở hợp lý.
4. Phương pháp thực hiện.

Chính trong lúc đang trú tại Jetavana (Kỳ Viên) gần Kinh thành Savatthi (Xá Vệ), thủ phủ của hoàng đế Mahā Kosala, Đức Thế Tôn đã trình bày những phương tiện phòng hộ các lậu hoặc (*sabbāsava samvara pariyāya*). Về cơ bản, bài Kinh này là một sự áp dụng thực tiễn Bát Thánh Đạo nhằm giúp người đi tìm Chân lý loại trừ được căn bệnh bẩm sinh, và chính trên phương diện này mà nó khác với những chủ thuyết của ngoại đạo. Mở ra những pháp môn thực tiễn thay vì áp đặt các điều răn và giáo thuyết là nét đặc trưng của Đức Phật.

*Àsava* là một từ có ý nghĩa nhất trong Giáo Pháp của Đức Phật. Vì, sự đoạn trừ các lậu hoặc (*àsava - samvara*) cùng hiện hữu với sự chứng đắc quả vị Alahán. Như đã được nói đến trong *Mahāsaccaka Sutta* (*Saccaka Đại Kinh - Trung Bộ I*), và trong *Vinaya* (Luật Tạng) rằng, cùng với sự chứng đắc Lậu Tận Trí (*Àsavakkhaya Ìàna*), Đức Bồ Tát đã đạt đến tột đỉnh của sự chứng đắc tâm linh - tức Giác Ngộ (*Bodhi*). Bậc Giải Thoát được gọi là *Khìnàsava* (Bậc Lậu Tận), danh hiệu này rõ ràng cho thấy những gì vị ấy đã thành tựu, đó là bứng gốc hay diệt đoạn tuyệt những khuyết tật bẩm sinh (ám chỉ các lậu hoặc).

Mỗi lậu hoặc (*àsava*) là một chất thải của tâm, nó sanh ra từ tâm, trở lại làm suy yếu tâm, ô nhiễm tâm và tổn hại tâm. Cũng như loại chất thải sanh ra từ nhà máy và làm ô nhiễm môi trường nơi nó tọa lạc bằng những lớp cặn bã của các loại hóa chất độc hại, và nếu để cho nó chảy ra sông, cả dòng sông đó sẽ bị ô nhiễm. Sự hình thành của một lậu hoặc từ trạng thái ngủ ngâm đến trạng thái lưu chuyển trong tâm (hoạt hóa), và kết tinh lại thành những hành động của thân và khẩu, hay nói khác hơn là biểu lộ ra bằng lời nói và việc làm, tạo thành toàn bộ dây chuyền hệ lụy trong sanh tử luân hồi. Tất cả những gì Đức Phật dạy là để vô hiệu hóa những chất thải của tâm hay lậu hoặc này, bằng phương tiện Giới - Định - Tuệ.

Như trong một đoạn phân tích ở trên đã đề cập, mục đích có ý nghĩa nhất của đời phạm hạnh chỉ có thể là việc thành tựu trạng thái hoàn thiện, nơi đây, các lậu hoặc vĩnh viễn dừng lại. Trạng thái lậu tận ấy hiển nhiên là lý tưởng tối hậu của sự toàn bích. Như vậy mục đích cũng như con đường dẫn đến mục đích đó đã được làm cho sáng tỏ ở đây.

Cũng như chất mù ghê tởm rỉ ra từ một ung nhọt như thế nào, thì từ một cái tâm đen tối cũng rỉ



ra những bợn nhơ tinh thần độc hại qua sáu căn, căn thứ sáu chính là tâm, như vậy.

Ví như sét sanh ra từ sắt, ăn mòn lại sắt như thế nào, thì lậu hoặc cũng vậy, sanh ra từ tâm, ăn mòn lại tâm, làm suy yếu tâm, và làm tổn thương những phẩm chất đạo đức và tâm linh cùng tồn tại trong cái tâm ấy.

Cũng như một người do ảnh hưởng của rượu mà mất tự chủ và phạm các tội ác, ngay cả đối với người thân nhất của y như thế nào, thì một người chịu ảnh hưởng của lậu hoặc cũng thế. Tất cả mọi ý thức luân lý, tư cách, lòng hổ thẹn và ghê sợ (tội lỗi) đều bị xem nhẹ, và họ hành động theo lối bất lợi cho chính hạnh phúc của họ cũng như của tha nhân.

Trong Dhammapada (Pháp Cú), Đức Phật nói rằng không ai có thể lần theo dấu các bậc Alahán được. Các Ngài không để lại dấu vết bởi vì đã đoạn tận mọi lậu hoặc. Nói khác hơn, các lậu hoặc duy trì việc lót đường cho một người lang thang bất tận trong vòng luân hồi này đã bị các Ngài tuyệt diệt. Ví như một tốp công nhân làm đường cho xe cộ hay con người đi lại, cũng vậy, các lậu hoặc tạo ra một con đường trong tâm, từ đó người ta buộc

phải phạm vào đủ mọi loại nghiệp (kamma), và như vậy, tự phóng mình vào tương lai (luân hồi).

**“Do ái làm duyên, thủ sanh; do thủ làm duyên, hữu sanh; do hữu làm duyên, sanh sanh”.**

Ái là sự thôi thúc trong tâm hay khát vọng muốn đạt được, muốn thoả mãn một điều gì. Nó được biểu thị bằng sự tìm kiếm dục lạc, gom góp (tài sản), bằng bản năng sinh tồn và những chứng loạn thần kinh dẫn đến tự sát. Trong đời sống hàng ngày, chúng ta bắt gặp tham ái này dưới dạng thú tính hay tham danh, tham lợi, cái tôi, dục vọng, thù hận, ghen tỵ, bủn xỉn và một số những sự loạn trí tạm thời khác. Ở mức độ sâu kín nhất, cái khát vọng ô nhiễm này, tồn tại dưới hình thức của một khuynh hướng bẩm sinh thường được gọi là phiền não tùy miên hay ngủ ngầm (*anusaya*). Ý niệm về sự tiết ri, sự tuôn ra, là một ý niệm đồng nghĩa với việc kéo dài vòng luân hồi và những khổ đau cố hữu trong vòng luân hồi ấy. Nếu việc lớt đường là một tiến trình chủ quan, thì việc đoạn trừ nó nhất thiết cũng phải là một tiến trình chủ quan như vậy. Việc đoạn trừ lậu hoặc chỉ có thể được thành tựu bằng chính những nỗ lực, sự tận tâm và thiện xảo của mỗi người.

Kinh (*Sutta*) trình bày ba loại lậu hoặc, đó là Dục Lậu (*Kàmàsava*), Hữu Lậu (*Bhavàsava*), và Vô Minh Lậu (*Avijjàsava*). Vi Diệu Pháp (*Abhidhamma*) thêm vào lậu hoặc thứ tư, tức Kiến Lậu (*Diñhàsava*), một lậu hoặc được kể trong hữu lậu ở Tạng Kinh.

Sự khát khao dục lạc có nhiều phương diện, ham mê hưởng thụ tìm được qua **sáu căn** – đó là *sắc, thính, hương, vị, xúc, pháp* (ý niệm) – khát vọng muốn thỏa mãn một sự thèm muốn nào đó – tất cả những điều này tạo thành loại lậu hoặc đầu tiên, gọi là Dục lậu (*kàmàsava*).

Sự bảo vệ tự ngã, phấn đấu để được hiện hữu, hay tham ái quá độ dưới hình thức chấp thủ vào cuộc sống, bản năng sinh tồn, được gọi là Hữu lậu. Ngay cả một người già trăm tuổi vẫn muốn được tiếp tục sống. Cái già dường như không làm cho họ thấy rằng mình sống đã quá lâu! Vô minh thúc đẩy họ tăng thêm những tài khoản ngân hàng, dính mắc vào quyền lực, khát khao sở hữu - tất cả những thứ này là những phụ lưu nuôi dưỡng cho dòng sông hữu ái (*Bhavàsava*).

Người tích trữ tài sản, gia tăng sở hữu hoặc duy trì sự thu nhập tiền bạc mỗi ngày nhiều hơn với hy vọng những thứ này sẽ đem lại an ổn, quên một sự thực căn bản rằng bản chất của cuộc đời là vô

thường. Cái bản năng muốn được sinh tồn và muốn được an ổn này là biểu hiện của sự thôi thúc mù quáng muốn tiếp tục trở lại dù cuộc đời có vô thường. Hữu lậu (*Bhavàsava*) ở dạng này bổ sung cho dục lậu (*kàmàsava*) với nghĩa cung cấp cấu trúc cơ bản, đó là, cung cấp sự tái sinh trong một cảnh giới bậc biệt nào đó, ở đây sự hưởng lạc có thể được toại nguyện.

Người nuôi dưỡng các căn (mắt, tai, v.v..) bằng những đối tượng khả lạc trong suốt cuộc đời mình, nhất thiết sẽ tạo ra trong tự thân họ một điều kiện tâm lý gọi là *kamma samangi* (Tuỳ nghiệp) mà nó chỉ có thể cho quả khi người ấy tái sinh lại trong một cảnh giới ở đây có đủ sáu căn. Như vậy, Hữu lậu cung cấp sáu căn bằng cách tạo ra sự tái sinh, và Dục lậu duy trì sự hoạt động của chúng.

Đức tin có ảnh hưởng vô cùng lớn lao trong đời sống của một con người, bởi vì chính nó là cái đã phú cho họ một thái độ, một quan niệm (nhân sinh quan) hay một lối tiếp cận cuộc đời nào đó. Nó là cặp kính qua đó người ấy nhìn mọi vật theo cung cách riêng của họ. Khi đức tin hay ý thức hệ này trở thành điên đảo do một ảo tưởng căn bản nào đó, tâm trở nên hư hỏng hoàn toàn và từ đó hành vi cư xử của họ cũng vậy.

Nhân danh đức tin mà máu đã chảy thành sông. Huynh đệ tương tàn lẫn nhau, người cùng một cộng đồng, một tôn giáo hay một chủng tộc đã ghét cay, ghét đắng lẫn nhau, đã tiêu diệt nhau, tất cả cũng vì nhân danh đức tin. Do nung nấu oán thù và nghi ngại mà người Thiên chúa và người Tin lành đã tàn sát lẫn nhau qua hàng thế kỷ, tất cả cũng vì nhân danh đức tin, mặc dù cả hai đều là con Thiên chúa. Các tông phái khác nhau trong Ấn giáo, Hồi giáo và các tôn giáo khác đã nuôi dưỡng hận thù và bất tín lẫn nhau, tất cả cũng đều nhân danh đức tin.

Tại Ấn Độ, Hồi giáo và Ấn giáo đã kinh chống nhau trong ít nhất một ngàn năm, tuy vậy sự bất tín và thù hận thỉnh thoảng vẫn tiếp tục bùng nổ dưới hình thức các cuộc bạo loạn giữa các nhóm đối lập trong cùng một cộng đồng. Người da trắng và người da đen, những cái mác chủ nghĩa này nọ trên thế giới đều là những cách biểu hiện riêng của tư tưởng hệ, đang trút lên nhân loại những sự tàn phá dữ dội nhất của nó.

Cho dù có khoác lên bất cứ một nhãn hiệu nào chẳng nữa, có thể nhãn hiệu đó thuộc về tôn giáo, về chủ nghĩa này hay chủ nghĩa nọ, hoặc thậm chí bất khả tri, nhân loại cũng vẫn bị ám ảnh bởi cái bóng ma kiến lậu (*Diivhàsava*). Chỉ có Trí Tuệ mới

có thể trừ được cái bóng ma này. Ngã mạn và thành kiến, giáo điều và cuồng tín, không khoan dung và cư xử hẹp hòi là những vũ khí mà tư tưởng hệ sử dụng, có hại cho nền văn minh và văn hóa của con người. Một quan điểm khoáng đạt và khách quan do tuệ sanh có thể đối kháng với kiến lậu này; cũng như thái độ vô chấp và bình thản (Xả) sẽ vô hiệu hóa Hữu lậu; ly dục và tri túc sẽ tiêu diệt Dục lậu.

Như Kinh nói, trong tất cả các lậu hoặc thì vô minh lậu (*avijjāsava*) được xem là tệ hại nhất. Nó là mầm mống âm ỉ và dai dẳng nhất của mọi điều ác. Vô minh không chỉ là không “biết”, mà còn là biết một cách điên đảo và lọc lừa nữa. Chính vô minh lậu là cái làm cho cái ác có vẻ như thiện, vô thường thành thường, bất tịnh thành tịnh, khổ thành lạc, bất toại nguyện thành ra toại nguyện. Vì lẽ nó vừa thâm sâu vừa trùm khắp, nên nó tạo ra cái ảo tưởng về sự thường hằng, v.v... và bằng cách ấy, nó giam giữ một chúng sanh trong vòng hệ lụy triền miên của luân hồi. Chính do những mưu mô của vô minh lậu này mà con người cứ ngỡ là mình hạnh phúc, không biết đến những thực tại khổ đau của kiếp nhân sinh.

Mồ mẫm trong cái nhá nhem đang vây phủ của vô minh, con người bị dẫn dắt đi làm đúng cái mà trong ánh sáng của trí tuệ họ cảm thấy ghê tởm. Ở nơi lòng bi mẫn có ảnh hưởng thống trị, sự tàn ác bị kết án nhiều hơn nơi bệnh viện. Tính kiêu căng làm cho người đàn bà mê muội, không biết rằng cái đẹp nằm trong sự duyên dáng của cô ta. Ngã mạn làm cho người đa văn lầm lạc, không biết rằng khiêm tốn điểm trang cho kiến thức. Chính vì vậy mà Pháp Cú Kinh nói:

*“Tà hạnh, như đàn bà,  
Keo kiệt, bản kẻ thí,  
Ác pháp thực vết như,  
Đời này lẫn đời sau.”*

*(Dhammapada 242)*

*“Trong các vết như ấy.  
Vô minh như thậm tệ.  
Diệt được vết như này  
Tỳ khưu đạt thanh tịnh.”*

*(Dhammapada 243)*

Cấu uế (vết như) làm hư hỏng hay đầu độc mọi vật. Cũng vậy, vô minh đầu độc tính cách đạo đức của con người và làm suy yếu tâm bằng cách

xúi giục nó nhận lầm tà là chánh hay ngược lại. Sự xuyên tạc sự thật này trong Pāli gọi là Vipallāsa (điên đảo tưởng), tức là thấy mọi vật đảo ngược lại, như vô thường thấy là thường, khổ thấy thành lạc, vô ngã thành ngã, bất tịnh thấy thành tịnh. Từ cái nhìn méo mó này phát sanh tà tư duy để rồi đưa đến các hành động bất thiện khác – sát sanh, trộm cắp, tà dâm, nói dối, uống rượu v.v... Vào lúc lâm chung, những điên đảo tưởng này kết tinh lại thành cái có thể được gọi là hạt nổ của nghiệp, cũng giống như đầu nổ hạt nhân của một trái hỏa tiễn, lao vào một cảnh khổ mới.

Điều này đưa chúng ta trở lại phần phân tích của bài Kinh với bốn điểm đã được đề cập của nó: – Công việc – Cá nhân thực hiện công việc – Cơ sở hợp lý – Phương pháp thực hiện. Đức Phật đã đưa ra một nhận định hết sức thẳng thắn ngay ở phần mở đầu của bài Kinh.

*Đức Thế Tôn nói: “Này các Tỳ khưu, nay Như Lai sẽ giảng cho các người pháp môn được gọi là **sự phòng hộ các lậu hoặc**. Hãy lắng nghe và suy xét thận trọng, Như Lai sẽ nói”. Các vị Tỳ khưu đáp: “Thưa vâng, bạch Đức Thế Tôn” và Đức Thế Tôn nói như vậy:*



“Như Lai tuyên bố có sự đoạn trừ các lậu hoặc chỉ cho người biết, cho người thấy chứ không cho người không biết, không thấy. Và này các Tỳ khưu, do biết gì, do thấy gì, Như Lai nói là có đoạn trừ các lậu hoặc, có tác ý chơn chánh và có tác ý không chơn chánh? Này các Tỳ khưu, đối với vị nào tác ý không chơn chánh, các lậu hoặc chưa sanh sẽ khởi lên, và các lậu hoặc đã sanh càng thêm tăng trưởng; và này các Tỳ khưu, đối với vị nào có tác ý chơn chánh, các lậu hoặc chưa sanh sẽ không khởi lên và các lậu hoặc đã sanh được đoạn trừ.

“Này các Tỳ khưu,

- Có những lậu hoặc phải được đoạn trừ bằng **tri kiến**.
- Có những lậu hoặc phải được đoạn trừ bằng **phòng hộ**.
- Có những lậu hoặc phải được đoạn trừ bằng **chơn chánh thọ dụng**.
- Có những lậu hoặc phải được đoạn trừ bằng **kham nhẫn**.
- Có những lậu hoặc phải được đoạn trừ bằng **tránh né**.
- Có những lậu hoặc phải được đoạn trừ bằng **trừ diệt**.

- *Có những lậu hoặc phải được đoạn trừ bằng tu tập.*”

Phương diện quan trọng nhất trong lời dạy này được nhấn mạnh ở (a) sự tận tâm với lý tưởng hoặc mục đích; và (b) về phần người cam kết (thực hiện lý tưởng ấy) phải có một cố gắng không ngừng để tiến gần đến mục đích này bằng cách hướng tâm dán chặt vào một mô thức thiện tư duy (ở đây là tác ý chơn chánh) nào đó.

Cơ sở hợp lý và phương tiện thực hiện đưa đến sự thành tựu mục đích này là hoàn toàn thực tiễn, nghĩa là có thể xác minh được dựa vào sự xác đáng và kết quả của nó, thành thử toàn bộ phương thức hay hệ thống thoát khỏi bất kỳ mọi tín điều, tính phi lý hay lối tiếp cận mù quáng và mê tín nào.

Như đã nói ở trên, mục đích là sự đoạn trừ các lậu hoặc, phương tiện là việc áp dụng bảy pháp môn rất rõ rệt. Những pháp môn này đã được Đức Phật trừ liệu sao cho phù hợp với mọi hoàn cảnh khả dĩ và mọi căn cơ (tức là tùy theo mức tiến hóa của mỗi người) ...

Đức Thế Tôn nói rằng có sự đoạn trừ các lậu hoặc cho “người biết và người thấy”, “không cho người không biết, không thấy”, đó là, không thấy

các pháp như chúng thực sự là, hay không thấy bản chất của các pháp. Tứ Thánh Đế được ngẫm chỉ ở đây bằng những từ “biết” và “thấy”. Nói khác hơn, chỉ có người đi tìm chân lý trong đời sống hằng ngày, hiểu được giá trị của Tứ Thánh Đế, thì sự tác ý chơn chánh mới trở thành cái biết tự nhiên, cũng giống như một điểm tựa, trên đó đặt cây đòn bẩy tác ý chơn chánh, để nâng tâm lên một chiều kích cao hơn của tỉnh thức, dẫn đến sự đoạn trừ các lậu hoặc vậy.

Tứ Thánh Đế không phải là những lý thuyết suông mà là kinh nghiệm của vị hành giả trong lúc hành thiền. Trong Giáo Pháp của Đức Phật, một hành giả nghiêm túc thực hành Thiền Minh Sát (Vipassanà) sẽ thực sự kinh nghiệm được những Chân lý (Tứ Đế) này, cũng giống như một người khi các căn (giác quan) tiếp xúc đối tượng, thì sẽ thấy được hình sắc, nghe được âm thanh, ngửi được mùi hương của đoá hoa hồng, nếm được vị ngon của bữa ăn hoặc xúc chạm được làn gió mát của núi rừng.

Chỉ bằng kiến thức suông, thậm chí còn không thể kềm chế được các lậu hoặc, huống nữa là tiêu diệt. Bởi vì, các lậu hoặc nằm sâu hơn chỗ mà tri thức có thể dò tìm. Chỉ có Tuệ trực giác được hỗ trợ bởi Thanh Tịnh Giới và Thanh Tịnh Tâm (Định)

mới có thể đoạn trừ được các lậu hoặc này. Kiến thức, được Luận Sư Buddhaghosa nhấn mạnh trong Thanh Tịnh Đạo (Visuddhi Magga), rất là đa dạng. Luận Sư nói tiếp, trong Giáo Pháp của Đức Phật một vị Tỳ khưu lạm dụng kiến thức của một y sĩ bằng cách cho thuốc trị bệnh, một việc làm không phải nghề nghiệp của vị ấy, thời, do kiến thức như vậy, trong vị ấy các lậu hoặc chỉ tăng thêm. Bởi vậy, những gì muốn nêu ra ở đây là phải thấy được sự thực y cứ trên tác ý chơn chánh để đoạn trừ các lậu hoặc.

Trong bài Kinh (sutta) này, từ mấu chốt là *Như lý Tác Ý* (Yoniso manasikàra), nó được mô tả bằng một kết quả tâm lý rõ ràng, “Đối với vị nào có phi lý tác ý, các lậu hoặc chưa sanh sẽ khởi lên và lậu hoặc đã sanh càng tăng trưởng (trở nên mạnh mẽ hơn). Đối với vị nào có như lý tác ý, các lậu hoặc chưa sanh sẽ không khởi lên và các lậu hoặc đã sanh được đoạn trừ.”

Khi một người chìm đắm trong những tư duy bất thiện, các lậu hoặc ngủ ngầm trở nên hoạt hóa (trỗi dậy hoạt động) và các lậu hoặc hoạt hóa này được tiếp sức mạnh thêm nữa. Tương tự, khi một người suy tư theo lối chơn chánh và thấy các pháp như chúng thực sự là, các lậu hoặc ngủ ngầm không

trở nên hoạt hóa, sẽ chết vì gầy mòn; và các lậu hoặc đã hoạt hóa được loại trừ. Trên quan điểm tâm lý, những lời dạy này của Đức Phật có một ý nghĩa lớn lao vô cùng. Toàn bộ cơ chế của sự phát triển tâm cũng như sự khai mở những tiềm năng tinh thần đều dựa trên tiền đề này.

Như lý Tác ý trở thành nòng cốt. Nó giống như cái trục, chung quanh nó toàn bộ sự hệ thống hóa nhằm loại trừ các lậu hoặc xoay chuyển. Điều được nhấn mạnh ở đây là phải định hướng đúng cho những hoạt động của tâm. Việc định hướng này cũng giống như gắn một cái động cơ vào chiếc xe tăng hay chiếc xe cứu thương vậy. Hậu quả hủy diệt hay cứu mạng sống của con người hoàn toàn tùy thuộc vào nơi cái động cơ được gắn đó. Động cơ thì vô tính. Nó không có sự chọn lựa nào cả. Nó được sử dụng như thế nào là chuyện của người làm chủ động cơ ấy. Đối với sự tác ý (manasikàra) cũng thế. Thật ra manasikàra (tác ý) chỉ là một trong những tâm sở (cetasika) vô hại, hợp với tất cả các loại tâm. Đó là lý do tại sao nó được gọi là biến hành tâm sở (Sabbacittaadhàranacetasika), tức là tâm sở chung cho tất cả các tâm, Thiện (Kusala), Bất Thiện (Akusala) và Vô Ký (Abyàkata).

Manasikàra nghĩa đen là manamkaroti – làm cho tâm thành cảnh, đưa tâm đến đó (đối tượng), tức là sự chú ý, suy xét, suy nghĩ v.v... Do đó, trong nội dung này Tác Ý là dán tâm triệt để vào một mục đích nào đó, sau khi đã có pháp môn hoàn hảo trong tư duy của vị ấy.

Chữ “Yoniso” (như lý), bắt nguồn từ chữ “Yoni” nghĩa là thai tạng, nguồn gốc, mầm mống, nơi sinh hay cảnh giới. Ngược lại, “ayoniso” (phi như lý), thể hiện một nguồn gốc không tinh khiết, hoặc một điều gì đó về bản chất được xem là nông cạn, lộn xộn. Bởi vậy Yoniso ngụ ý một điều gì “tùy thuộc vào nguồn gốc của nó”, một điều gì có căn bản hay nền tảng, tức là tuyệt đối thứ tự, chơn chánh, thích hợp, sáng suốt và có mục đích.

Nói cách khác Yoniso Manasikàra là Như lý Tác Ý hay suy xét các pháp một cách chơn chánh, tức là suy xét với trí tuệ, suy xét theo cách có thứ tự, lấy trí tuệ làm trung tâm, làm nguồn gốc hay làm khuôn mẫu cho tư duy của mình. Nói theo ngôn ngữ thời đại thì nó có nghĩa là tư duy có mục đích và có ý nghĩa với một mục tiêu rõ rệt trong dự kiến, bắt nguồn nơi tuệ thể nhập vào thực tại. Khi căn nguyên của tiến trình tâm là lành mạnh và đạo đức, và khi những giá trị tinh thần giữ cho tâm chới

sáng, thì kết quả chắc chắn cũng sẽ lành mạnh, hiền thiện và tạo ra sự toàn bích. Đây là sự gợi ý về mặt tâm lý.

Ngược lại, nói đến Ayoniso Manasikàra (Phi lý Tác Ý) không phải chỉ ngụ ý một nguồn gốc bất thiện, một tà tư duy, hoặc một sự vận hành tâm lộn xộn, phi pháp môn, phi mục đích mà, do cái bản chất hời hợt, nông cạn và không có gốc gác của nó, một cái gì mà, giống như ung nhọt, làm nhiễm độc và suy yếu toàn bộ cấu trúc tâm. Nó biểu thị bằng việc tư duy vô trật tự và phá hoại.

Những hàm ý vô cùng thực tiễn của hai từ này (tức Yoniso và Ayoniso) cần phải được hiểu đầy đủ. Bởi vì, toàn bộ vấn đề hệ lụy hay giải thoát khỏi luân hồi (saṃsàra) đều dựa vào chúng.

Yoniso (như lý) và Ayoniso (phi lý) là hai nguyên tắc có tác dụng quyết định tính hiệu lực của bảy pháp môn đã được nêu ra trong Kinh. Yoniso tượng trưng cho những gì được gọi là Vivaṇṇa (phi luân hồi) – không còn hệ lụy, xoay lưng lại hay thoát khỏi vòng luân hồi. Ayoniso, ngược lại, là hệ lụy vào, càng lúc càng bị tóm chặt vào trong vòng lẩn quẩn hay gọi cách khác là Vaṇṇa (Luân Hồi). Như vậy, trong khi yoniso là sự giải thoát ra khỏi, thì

ayoniso lại là sự vương mắc hay hệ lụy vào vòng Luân Hồi.

Vaiña và Vivaña cũng còn là những từ mang tính triết học vũ trụ. Vatta nghĩa là tiến trình tan rã và hoại diệt của vũ trụ hay của các thiên thể (kiếp hoại) gây ra bởi sự tràn lan của các ác bất thiện pháp; trong khi Vivaña là tiến trình tiến hóa, khai mở và phục hồi của vũ trụ hay của các thiên thể (kiếp trụ) do sự tiến hóa của các chúng sinh dựa trên sự thịnh hành của các thiện pháp tạo ra. Từ sự kiện này ta có thể thấy rằng ngay cả sự hình thành và hoại diệt của thế giới hiện tượng cũng là những vận hành biểu lộ hoạt động tâm lý dựa trên sự chơn chánh hay không chơn chánh, thiện hay bất thiện vậy thôi.

Ở phần sau chúng ta sẽ có dịp bàn chi tiết về đề tài quan yếu này. Đến đây, có lẽ đã đủ để có thể nói rằng bảy pháp môn của bài Kinh chỉ có hiệu quả khi nào chúng được trang bị với tác ý chơn chánh, cũng như một động cơ chỉ hoạt động khi được nạp nhiên liệu thích hợp.

Điều này đưa chúng ta trở lại với bảy pháp môn mà Đức Thế Tôn đã trình bày:



- “Này các Tỳ khưu, có những lậu hoặc phải được đoạn trừ bằng **tri kiến**.
- Có những lậu hoặc phải được đoạn trừ bằng **phòng hộ**.
- Có những lậu hoặc phải được đoạn trừ bằng **chơn chánh thọ dụng**.
- Có những lậu hoặc phải được đoạn trừ bằng **kham nhẫn**.
- Có những lậu hoặc phải được đoạn trừ bằng **tránh né**.
- Có những lậu hoặc phải được đoạn trừ bằng **trừ diệt**.
- Có những lậu hoặc phải được đoạn trừ bằng **tu tập**.”

► Pháp môn đầu tiên là **đoạn trừ bằng tri kiến**. Tri kiến ở đây muốn nói đến sự trau dồi trực giác trí (Vipassanāñāna), thể nhập vào những sự thực căn bản hay những thực tại vô thường, khổ và vô ngã biểu thị đặc tánh của vạn pháp. Trong sự áp dụng thực tiễn thì nó có nghĩa là việc tiến hành thiền tuệ, và trau dồi ba đặc tánh của vạn pháp như vừa đề cập. Khi tuệ thể nhập vào các đặc tánh (Vô Thường, Khổ và Vô Ngã) trở thành một kinh nghiệm trực giác, khác với kinh nghiệm trí thức,

tâm thoát ra khỏi những trạng thái lơ mờ và bất tỉnh, đồng thời tuệ thể nhập Tứ Đế loé lên, chiếu sáng dòng tâm thức. Đây là một kinh nghiệm vô cùng kỳ diệu làm chấn động tận bản chất con người, làm suy yếu đi những lậu hoặc đã từng ăn sâu trong đó, và mỗi lần những tia sáng trí tuệ này nảy sinh trong tâm thì các lậu hoặc này càng lúc càng muội lược bớt đi. Sau khi đã phát triển tất cả các giai đoạn minh sát (vipassanà), thì hành giả cuối cùng đã thăng tiến tột đỉnh kinh nghiệm tâm linh về trạng thái Siêu Thế, cũng như thành công trong việc bẻ gãy các kết sử (samyojanà) đã từng trói buộc con người vào vòng luân hồi, chính khi ấy các lậu hoặc được bứng gốc vĩnh viễn.

Giai đoạn siêu thế tột đỉnh là Alahán quả, được gọi một cách đặc trưng là Khinàsava - trạng thái lậu tận. Đây là trạng thái cao nhất của sự toàn bích tâm linh cũng như là mục tiêu tối hậu của mọi cố gắng tinh thần này. Bởi vì, chỉ có vị ấy, sau khi đã vượt qua được mọi hệ lụy của trầm luân, mới có thể giúp tha nhân vượt qua được như vậy. Chỉ có người nào biết mới có thể dạy, không phải kẻ ngu dốt. Và chỉ có người nào thực sự đã Giải Thoát mới có thể giúp người khác Giải Thoát được, chứ không phải chuyện của những người vẫn còn bị trói buộc,

dù cho họ có thể có sức mạnh, cao quý, có thiên tài và may mắn, như các vị chư thiên hoặc thần linh.

► Pháp môn thứ hai, nói đến sự trau dồi niệm và thêm vào đó, là sự trau dồi tự chế và tự chủ. Trong pháp hành thực sự, tự chủ, nghĩa là khả năng *phòng hộ các căn*, nó không có nghĩa là kềm chế hay đàn áp một căn nào đó hoặc làm cho một căn nào đó không còn hiệu lực. Mắt, tai, mũi, lưỡi, thân và tâm là sáu căn, và việc phòng hộ lục căn này không có nghĩa là chặn đứng không cho chúng làm nhiệm vụ của nó, hoặc cố tình điều khiển nó theo một cách bất tự nhiên nào đó. Tất cả những gì mà sự phòng hộ hay tự chế này muốn nói là có sự cảnh giác ở các căn môn và nhờ sự cảnh giác này mà hoàn toàn kiểm soát được chúng.

Cũng giống như đặt một người lính canh, đứng ở cổng hay ở cửa ra vào, người ấy kiểm soát hoàn toàn lãnh vực của mình nhờ sự cảnh giác trên đó. Tương tự, khi một hành giả áp dụng niệm trên bất kỳ một căn môn nào, thì do hành động chăm chú hay cảnh giác đơn giản nào đó mà tự động các lậu hoặc bị loại trừ nếu chúng đã khởi lên, và nếu chưa, chúng sẽ không thể nào khởi lên được.

Trong lúc ăn, nếu một người có niệm, vị ấy không tham đắm thái quá, và như vậy vị ấy ngăn ngừa được sự có thể khởi lên của các lậu hoặc làm ô nhiễm tâm. Nếu một cảnh sắc hay hình ảnh đặc biệt nào, khi tác ý đến nó, rất có thể làm cho tâm ô nhiễm, nhờ có niệm đặt tại nhãn căn, hay nói khác hơn là do ý thức trọn vẹn tiến trình của sự thấy, vị ấy sẽ ngăn chặn được sự có thể khởi lên của các lậu hoặc; và nếu vì một lý do nào đó mà nó đã khởi lên lúc ấy, do biết rằng nó đã khởi, vị ấy sẽ gạt bỏ được nó. Bởi thế, tự phòng hộ chính yếu là một vận hành tâm lý dưới hình thức của một tình trạng tỉnh táo và chuyên chú nhằm ghi nhận và quan sát mọi thứ, đưa đến việc gạt bỏ những bất thiện pháp.

Khi niệm được trau dồi bằng các phương tiện thiên quán khác nhau như một hệ thống đặc biệt của kỹ thuật gọi là Satipatthàna (Niệm Xứ) mà Đức Phật đã thiết lập, các pháp khác cũng sẽ được trau dồi nhờ tính đồng bộ của chức năng. Khi một ngón tay co lại, cả năm ngón cũng phải co theo, hoặc khi một chéo thăm được kéo ra, toàn bộ tấm thăm đều được kéo ra. Cũng tương tự như vậy, khi nhờ các phương tiện khác nhau của hệ thống Thiên Quán Niệm Xứ (Satipatthàna), niệm được tu tập, một số các pháp khác như, định, tín, tuệ, kham nhẫn v.v...,

thực vậy, tất cả bảy Chi Phần Giác Ngộ hoặc tám chi của Bát Thánh Đạo cũng sẽ được tu tập.

▶ Pháp môn thứ ba, đề cập tới sự **chơn chánh thọ dụng** tứ vật dụng hay các nhu cầu cơ bản của cuộc sống, như thực phẩm, y phục, chỗ ở và được phẩm trị bệnh. Điều này được thực hiện bằng cách chơn chánh quán tưởng tại sao lại phải cần đến những vật dụng này và làm thế nào để sử dụng nó theo cách đúng đắn nhất có thể được. Ở đây, yếu tố thúc đẩy là trí tuệ thực tiễn hay sự thận trọng. Muốn được thận trọng, trước hoặc trong khi đang thọ dụng bất kỳ một nhu cầu cần thiết nào của cuộc sống hành giả nên ngưng lại, suy xét theo cách đã nói trên, không nên dễ dãi.

▶ Pháp môn thứ tư, là **kham nhẫn** một cách ý thức và có chủ tâm những khó khăn và khổ đau do hoàn cảnh bên ngoài gây ra, kham nhẫn cách đối xử thô ác của kẻ khác và nói chung là kham nhẫn mọi nghịch cảnh. Hành giả chỉ có thể sửa mình, chứ không thể sửa hoàn cảnh chung quanh. Để có thể đương đầu với những hoàn cảnh thuận nghịch và khó chịu này một cách điềm tĩnh, điều quan trọng là

hành giả phải học cách kham nhẫn, chịu đựng và tha thứ. Người thiếu nghị lực sẽ chẳng bao giờ tận dụng được cuộc đời này một cách lợi ích nhất, nói chi đến đoạn trừ lậu hoặc. Do vậy, kham nhẫn chịu đựng đã được Đức Phật tán dương như một trong những đức hạnh cao quý nhất, ngoài ra nó còn là một pháp ba la mật (pàrami) nhất thiết phải được hoàn thành nếu hành giả muốn đạt đến Niết Bàn - Cứu cánh tối hậu của Đạo Phật. Trong Pháp Cú Kinh, Đức Phật dạy:

*“Chư Phật thường dạy rằng:  
 Nhẫn nhục, tốt khổ hạnh,  
 Niết Bàn, quả tối thượng.  
 Xuất gia nào hại người  
 Hoặc áp bức tha nhân  
 Không đáng gọi Sa Môn.”*

Bao lâu lậu hoặc còn ngủ ngầm, nó không thể khuấy nhiễu chúng ta nhiều, theo nghĩa tâm không nằm trong vòng kềm kẹp của nó hay tâm không bị tràn ngập bởi những cuồng lưu của nó. Song, một khi nó đã hoạt hoá và tác hành ở mức ý thức, nó sẽ áp đảo tâm và làm cho nó trở thành “tàn hại và nhiệt não”, đồng thời tìm cách bộc lộ ra bằng hành động cụ thể. Ngay ở mức ý thức (pariyutthàna), nó cũng đủ để áp đảo tâm rồi, nhưng khi nó tự biểu lộ

ra bằng hành động và lời nói, nó mới thực sự nghiêm trọng, đáng ngại và là một tai họa.

Người ta thường nói đến những căn bệnh truyền nhiễm. Nhưng thật ra, lậu hoặc, như một căn bệnh tàn hại của tâm, còn lây lan hơn nhiều. Nó không chỉ ảnh hưởng đến bản thân người ấy mà còn đến rất nhiều người khác mà họ tiếp xúc. Đó là lý do tại sao Kinh lại nhấn mạnh rằng: “Những lậu hoặc nào, khởi lên do không kham nhẫn, trở thành tàn hại và nhiệt não, giờ đây, do kham nhẫn, những lậu hoặc có thể trở thành tàn hại và nhiệt não này, sẽ không khởi lên nữa”. Đây là cơ sở hợp lý được xem là tuyệt đối thực tiễn và vô song.

► Pháp môn thứ năm, một lần nữa đề cập đến những trạng huống bên ngoài và những sự chạm trán mà, nếu không **thận trọng tránh né**, sẽ trở thành một tai họa khác. Liễu lĩnh và khinh suất là cặp ác tâm sanh đôi được xem là nguồn gốc của hầu hết những khổ đau và tai họa trong cuộc sống. Tục ngữ nói rằng, không việc gì mà phải liễu lĩnh

không cần thiết \, và hãy cẩn thận, một người liều mạng không có gì là anh hùng cả. Liều lĩnh và đại dột là hành động của kẻ ngu.

Đương đầu với bò dữ, voi dữ, rắn dữ và những con vật dữ tợn khác đại loại như vậy mới thực là chuyện nực cười làm sao! Cũng như mạo hiểm vào những nơi mà mọi người xem là có sự nguy hiểm hoặc kết giao với bạn bè ác, chắc chắn là một sự liều lĩnh, khinh suất. Một trong những lợi ích lớn lao nhất trong cuộc đời là được thân cận bậc trí và ngược lại, một trong những bất hạnh lớn nhất là dính dáng tới những bạn bè hư hỏng. Điều đó cũng giống như bị ném vào vũng bùn nhớp nhúa vậy. Bởi thế thái độ khôn ngoan nhất là nên tránh những trường hợp nào mà, ngay cả ở mức độ nhỏ nhoi nhất, tạo ra nguy hiểm cho cuộc sống, cả về mặt thể xác lẫn tinh thần.

Tránh né không nên hiểu như một biện pháp tính toán thiệt hơn và cơ hội chủ nghĩa nhằm bảo vệ cái tôi. Về bản chất, nó là một phản ứng đạo đức dựa trên lòng tâm, quý (hổ thẹn và ghê sợ tội lỗi).

---

\ Nguyên văn: Discretion is the better part of valour; nghĩa là: can đảm là tốt nhưng cẩn thận là tốt hơn; hoặc lúc lâm nguy đánh bài chuẩn là thượng sách (tẩu vi thượng sách)



Nó có nghĩa là ngăn lại bất cứ điều gì hay bất cứ trạng huống nào có thể gây nguy hại đến đạo đức của con người. Nếu như trong pháp môn thứ nhất, tuệ thể nhập vào hay tuệ tri những thực tại của cuộc sống tạo thành cốt lõi của kỹ thuật (phòng hộ); ở pháp môn thứ hai là niệm; ở pháp môn thứ ba là tuệ thực tiễn hay tính thận trọng; ở pháp môn thứ tư là kham nhẫn; ở pháp môn thứ năm này giới hay thanh tịnh giới (sila) tạo thành lực đẩy của pháp môn này vậy.

► Pháp môn thứ sáu đề cập đến sự *trừ diệt* các tà niệm hay những thôi thúc như tham dục, sân hận và não hại, v.v... mà, nếu không loại trừ kịp thời, sẽ phát triển thành những chướng ngại tâm lý mạnh mẽ ngăn cản mọi tiến bộ tâm linh. Một tà niệm cũng là một chất ô nhiễm phá hoại toàn bộ cấu trúc sinh thái của tâm. Do đó, ngay khi một bất thiện niệm khởi lên, nó cần phải được trừ khử ngay lập tức, đó là một điều rất quan trọng. Pháp môn này đòi hỏi phải có một sự áp dụng năng lực tinh thần mạnh mẽ, hay gọi cách khác là chánh tinh tấn, mà nhiệm vụ chính của nó là ngăn chặn không cho bất cứ một xu hướng tâm bất thiện nào còn ở mức chưa thành hình rõ rệt dưới dạng một niệm khởi, khởi

lên, và nếu, vì lý do gì mà tà niệm đã khởi, phải làm cho nó chấm dứt. Đồng thời, chánh tinh tấn cũng có nghĩa là trau dồi các thiện niệm và củng cố những thiện niệm đã được trau dồi. Bởi vậy, mũi nhọn chính của kỹ thuật này là một sự nhiệt tâm đầy nỗ lực và năng động.

► Pháp môn thứ bảy, có lẽ được xem là pháp môn thiết yếu nhất trong đó nhắm vào việc *tu tập* các phẩm chất hết sức năng động và nâng cao tâm thức thường được gọi là các Chi Phần Giác Ngộ (Thất Giác Chi). Nếu sự Giác Ngộ có thể được hình dung dưới dạng một khối những kinh nghiệm soi sáng, đồng quy vào Niết Bàn, và như vậy tạo ra một sự kết hợp thù diệu giữa hợp thể với Siêu Thế, thì mỗi chi trong Thất Giác Chi này tạo thành một bộ phận của khối kinh nghiệm soi sáng ấy. Do đó, mỗi chi có một tiềm năng đặc biệt và một nhiệm vụ chủ yếu để hoàn thành, và toàn bộ sự hoàn thành của chúng (các Giác Chi) xảy ra đồng thời và đúc kết lại thành sự Giác Ngộ. Các Chi Phần Giác Ngộ này là Niệm, Trạch Pháp, Tinh Tấn, Hỷ, Tịnh, Định và Xả. Kỹ thuật tu tập các phẩm chất tinh thần năng động này là một kỹ thuật bao trùm tất cả. Kỹ thuật này liên quan đến mọi tư duy, lời nói và hành

động, và do đó, có nghĩa là một sự liên kết toàn diện trong cái tiến trình càng lúc càng đưa đến sự toàn bích mà có thể được xác chứng ngay tại đây và bây giờ (tức trong kiếp hiện tại này). Không có gì lơ mờ hoặc khó hiểu trong cách thức phát triển tinh thần này. Sự tiến bộ của hành giả có thể được thẩm định và nhận biết rõ ràng trong từng khoảnh khắc xuyên qua mọi hành động của cuộc đời. Thực vậy, nếu một hành động nào, mà do đó đời sống tinh thần có thể bị thối giảm đến mức tối đa của nó, thì đó là một hành động tiêu cực về mặt tinh thần; nhờ áp dụng kỹ thuật này, nó có thể được chuyển hoá thành một hành động tinh thần có mục đích và tích cực. Do đó, pháp môn thứ bảy là **thuật giả kim nhằm chuyển đổi những kim loại không giá trị thành vàng ròng của tinh thần xuyên qua mọi hành động**. Thực vậy, sự tu tập được thể hiện qua mọi lời nói, hành động và ý nghĩ, chứ không phải để tạo ra một sự phân đôi giữa những giá trị tâm linh và thế tục, không phải để tạo ra một cuộc sống tách biệt với mọi người có vẻ giả tạo hợm hĩnh. Kỹ thuật này bao gồm tất cả ba mươi bảy pháp tất yếu đưa đến sự Giác Ngộ, thường gọi là *Bodhipakkhiya Dhamma* (37 pháp trợ Giác Ngộ), và trong pháp hành, nó có nghĩa là đi theo Bát Chánh Đạo, hay nếu cô đọng hơn, có nghĩa là sự hoàn thành phận sự gồm ba loại

thanh tịnh: Thanh Tịnh Giới (sila), Thanh Tịnh Tâm (samàdhi) và Thanh Tịnh Tri Kiến (pañña: tuệ).

Như vậy, chúng ta sẽ tóm tắt lại tính hợp lý (logic) của bài Kinh dưới hình thức:

- 1) công việc (phận sự);
- 2) cá nhân thực hiện công việc;
- 3) cơ sở hợp lý;
- 4) phương tiện thực hiện.

Đến đây, hẳn đã quá rõ là *công việc* hay phận sự duy nhất là sự đoạn trừ các lậu hoặc, và **sự đoạn trừ này được thực hiện một cách kiên quyết, không mệt mỏi với tất cả sức mạnh có thể có được của mình.** *Cá nhân* có thể đảm nhận và hoàn thành một công việc như vậy đòi hỏi phải có một sự cần mẫn không ngừng, là người “biết và thấy” bản chất của các lậu hoặc (àsava), cũng như tính hiệu quả của như lý tác ý và của bảy pháp môn này, vì, phải chăng bằng một thái độ dứt khoát nhất, Đức Phật đã giải thích cặn kẽ những phẩm chất đòi hỏi phải có để đảm nhận một công việc như vậy khi Ngài nói, “*Như Lai nói rằng có sự đoạn trừ các lậu hoặc cho người biết, cho người thấy, chứ không phải cho người không biết, cho người không thấy*”. Từ sự nhận định trên đây của Đức Phật, một điều hết

sức hiển nhiên rằng những ai có sự mâu thuẫn trong tư tưởng về những vấn đề đạo đức và tâm linh, và dĩ nhiên là những ai không tin vào Luật Nhân Quả, cũng như những ai không quan tâm đến việc phải thoát khỏi sự trói buộc của vòng luân hồi, và những ai mù quáng, sống trong sự thúc ép của tâm phiền não, đều không phải là những cá nhân có thể đảm nhận và hoàn thành công việc đoạn trừ lậu hoặc vô song này. Trừ phi có một sự hiểu biết rõ ràng về cứu cánh và phương tiện, bằng không, thật khó có thể trực chiến với những kẻ thù tiềm ẩn và xấu xa gọi là lậu hoặc này. *Cơ sở hợp lý* (Yutti: Đạo Lý) là tính thực dụng rõ nét của yoniso manasikàra (như lý tác ý) như Kinh đã nói, “*đối với vị nào có phi lý tác ý, những lậu hoặc chưa sanh sẽ khởi lên, và những lậu hoặc đã sanh càng tăng trưởng; và này các Tỳ khutu, đối với vị nào có như lý tác ý, những lậu hoặc chưa sanh sẽ không khởi lên, và những lậu hoặc đã sanh được đoạn trừ*”. Như vậy, phương pháp ở đây là hoàn toàn thuộc về tâm lý khác hẳn với các triết thuyết siêu hình hoặc mang tính suy đoán tư biện. Chính cái kết quả thực tiễn mới là vấn đề, chứ không phải những chi tiết vụn vặt của các triết thuyết và những lý thuyết sông, hoặc tính kén chọn nhiều khô của các học

giả. *Phương tiện thực hiện* bao gồm bảy pháp môn đoạn trừ lậu hoặc đã nói ở trên.

Đến đây, dường như có một cái gì đó mâu thuẫn trong phương pháp logic kể trên. Nếu như lời dạy của Đức Phật là có giá trị cho tất cả mọi người, và nếu như mục đích của lời dạy này là để đoạn trừ các lậu hoặc thì lý nào chỉ một số người có đủ khả năng để hoàn thành công việc này, mà không phải tất cả? Nếu chỉ có bậc trí mới có thể hoàn thành công việc, mà bậc trí thì chỉ là một thiểu số nhỏ nhoi, vậy thì còn những người thiếu trí hoặc không sáng suốt được như vậy, tạo thành một đại đa số thì sao? Phải chăng họ không thực hiện được bởi vì phạm vi của Kinh chỉ giới hạn đặc biệt cho những người được ưu đãi về mặt tâm linh thôi?

Khi Đức Phật nêu rõ, “*chỉ có sự đoạn trừ lậu hoặc cho người biết và người thấy*”, tất cả những gì muốn nhấn mạnh ở đây là sự tối cần của việc học tập và rèn luyện. Trong thế gian này, nơi mà các chúng sanh bị vướng mắc trong lưới ái dục và si mê, thật khó có thể cho họ hiểu được những sự thực của chính sự vướng mắc này. Ta không thể trông đợi một người bệnh thực hiện được cái công việc mà chỉ người khỏe mới có thể làm. Tương tự, những người đang bị vướng mắc trong lưới ái dục và vô

minh, và những người vẫn muốn ở mãi trong đó và không quan tâm đến việc tự thoát ra khỏi sự trói buộc này, họ chắc chắn là những người mắc tâm bệnh; và đối với họ, muốn hoàn tất công việc này đòi hỏi phải có sự luyện tập và giáo dục thích hợp. Họ cần phải được thúc đẩy để đảm nhận công việc này, và họ phải làm cho đường hướng tâm của họ thích ứng với hoàn cảnh mới để có thể tự mình hoàn thành công việc. Đó là tất cả, và điều này chắc chắn không hàm ý loại trừ bất cứ một người nào cả. Tính phổ quát trong lời dạy của Bậc Đạo Sư được làm nổi bật thêm chứ không bao giờ tạo ra mâu thuẫn hay giảm bớt giá trị bởi sự nhấn mạnh rằng mọi người cần phải được giúp đỡ để biết và thấy, và Phật pháp không khuyến khích họ cứ mãi bị mù quáng bởi đức tin cường buộc, bởi tín điều và những lời răn.





## LẬU HOẶC VÀ SỰ GIẢI THOÁT

---

**L**ý do tại sao Kinh Tất Cả Lậu Hoặc (*Sabbàsava Sutta*) chỉ đề cập đến ba loại lậu hoặc là *dục lậu*, *hữu lậu* và *vô minh lậu* thôi? Trong khi, nếu tham khảo Vi Diệu Pháp (*Abhidhamma*) ta sẽ thấy rằng ở đây thêm vào một lậu hoặc nữa là *kiến lậu*. Mặc dù Kinh không đề cập, nhưng kiến lậu này đã được kể trong loại thứ hai, bởi vì hữu lậu chỉ có thể khởi sinh khi có một cơ sở tư tưởng hệ nào đó (thuộc kiến lậu) nhằm xác nhận sự trở thành (sinh hữu), và thậm chí để tán dương nó.

Sự phân chia thành ba loại lậu hoặc này có một ý nghĩa rất sâu xa. Nó đứng ở vị trí đối lập trực tiếp với ba loại giải thoát tâm, thường gọi bằng *Pàli* là *Vimokkha*.

Các lậu hoặc được gọi là *Vimokkha Paccanika*, tức chướng ngại của Giải Thoát, hay, như chúng đã được mô tả một cách sinh động là kẻ thù của Giải

Thoát. **Tam Giải Thoát** \ là **Vô tướng - Vô nguyện - Không tánh Giải Thoát**. Những tên gọi này xuất phát từ sự quán Tam Tướng, đó là Vô Thường tùy quán (*aniccànupassanà*), Khổ tùy quán (*dukkhànupassanà*), Vô Ngã tùy quán (*anattànupassanà*).

Không có một lý do đặc biệt nào hay một quy luật bất di bất dịch nào nhất thiết buộc phải theo thứ tự đã được đề cập ở trên như vậy. Chẳng hạn, trong Vô Ngại Giải Đạo (*Patisambhida Magga*), bắt đầu với Vô Ngã Tùy Quán (*Anattànupassanà*) và Không Tánh Giải Thoát (*Suññata Vimokkha*), được xếp ở cuối theo thứ tự đã đề cập ở trên. Điều này cũng được áp dụng đối với thứ tự của các lậu hoặc, đó là, dục lậu (*kàmàsava*), hữu lậu (*bhavàsava*) và vô minh lậu (*avijjàsavà*).

Từ những liệt kê này chúng ta có thể thấy rằng dục lậu đứng đối lập hoàn toàn với Vô Nguyện Giải Thoát, nói lên cái khổ chung hay tính chất bất toại nguyện của thế gian. Tương tự, vô minh lậu tạo thành đối tác tương ứng của Không

---

\ Tam Giải Thoát theo Pàli: Appanihita vimokkha – sunnata

vimokkha – animittavimokkha (vô nguyện giải thoát – không tánh giải thoát – vô tướng giải thoát)

Tánh Giải Thoát, tiêu biểu cho tuệ căn thể nhập vào bản chất vô ngã của vũ trụ. Trong khi đó hữu lậu đối lập trực tiếp của Vô Tướng Giải Thoát, phản ánh dòng biến dịch của thế gian.

Tam Giải Thoát chỉ hiển lộ khi nào hành giả đã có một chỗ trú vững chắc và xác định trong pháp quán hay trong sự tưởng tri (*sañña*) về Tam tướng (*Lakkhana*), là đặc trưng của vạn pháp trong vũ trụ, như đã đề cập ở trên. Những pháp quán này, đúng thời, sẽ phát triển thành một sự tưởng tri hay nhận thức và khắc sâu trong dòng tâm thức, có thể nói là như vậy.

Vô thường tướng (*Anicca sañña*), là sự nhận thức về bản chất biến đổi hoặc tính chất vô thường của các pháp hữu vi. Khổ tướng (*Dukkha sañña*), là sự nhận thức về những hệ lụy và khổ đau căn bản của cuộc đời. Và Vô ngã tướng (*Anatta sañña*), là sự nhận thức về chức năng vô ngã và không có thực thể của các pháp, tức là thấy các pháp như chúng thực sự là, chứ không như chúng dường như là vậy. Khi tâm đã hoàn toàn hướng về sự hiểu biết hợp theo Tam tướng, thì tuệ thể nhập vào thực tại của vạn pháp này sẽ tự động giải thoát tâm ra khỏi sự trói buộc mà các lậu hoặc vẫn thường áp đặt.

Tham dục chỉ khởi lên khi nào không thấy được rằng bất cứ cái gì ta ước muốn, sở hữu, tích trữ đều phải thất tán không thể nào tránh được, bởi vì mọi thứ đang thay đổi, đang vô thường. Ngược lại, nếu tâm an trú vững chắc trong vô thường tùy quán, tâm dễ tự động tiếp thu những đức tính xả ly, ly dục, những pháp đối nghịch hoàn toàn với tham muốn, sở hữu, dục tham, dục vọng, v.v...

Sự đấu tranh sinh tồn, sự thôi thúc để được sống còn, hay những gì Đức Phật thường gọi là khát ái và chấp thủ vào sanh hữu, làm một lậu hoặc khởi lên, chủ yếu là vì tâm thiếu khả năng phân biệt, nghĩa là nó không nhận thức rõ tính chất phổ quát của hệ lụy và khổ đau, không nhận thức rõ cái khổ trùm khắp biểu thị đặc tính của những gì phải chịu vô thường. Bất cứ cái gì phù du đều phải thất tán, và trong sự mất mát ấy, có nỗi thống khổ, và nỗi thống khổ đó là *dukkha* (khổ), một thực tại cơ bản. Nếu tâm được định hướng và tu tập để thể nhập vào sự thực của khổ, thể nhập vào cái tính chất phải chịu đau đớn và sâu khổ bên trong những gì không bền và không ổn định, là bản chất cuộc đời, lúc ấy, chắc chắn không thể nào còn chút khát vọng tái sanh hay khát vọng muốn được sống còn trong một

chiều kích mà về căn bản là khổ và bất toại nguyện như vậy.

Vô minh, về bản chất, là không biết, không thấy hay từ chối không muốn biết và không muốn thấy những sự thực, mà những sự thực này đã được Đức Phật trình bày một cách cô đọng trong đẳng thức chân lý nổi tiếng của Ngài hay còn gọi là Tứ Thánh Đế. Sự khám phá ra những sự thực hay thực tại căn bản này của Đức Phật tạo thành Tứ Thánh Đế. Do đó, đẳng thức chân lý này không phải là một học thuyết hay lý thuyết, mà là một kinh nghiệm. Nó cần phải được mỗi người tìm đạo hiện thực hóa để thành tựu sự giác ngộ của mình. Kinh điển Pàli giải thích rất rõ sự định nghĩa về vô minh như là không biết, không thấy Khổ (*Dukkha Sacca*: Khổ đế); như không biết, không thấy Nhân Sanh Khổ là tham ái (*Dukkha Samudaya Sacca*: Tập đế); như không biết, không thấy sự Diệt Khổ là chiều kích của giải thoát, tức Niết Bàn (*Dukkha Nirodha Sacca*: Diệt đế) như không biết, không thấy Con Đường dẫn đến Niết Bàn (*Dukkha Nirodhagàmini Patipadà Sacca*: Khổ Diệt Đạo Thánh đế).

Vô minh không chỉ che đậy những sự thực của cuộc đời, mà nó còn làm cho những sự thực này xuất hiện theo cách điên đảo (*vipallàsa*), khiến cho

những gì về bản chất là vô thường lại có vẻ như bền vững, những gì bẩm sinh là bất toàn và bất toại nguyện, những nét đặc trưng của khổ (*dukkha*), lại hoá ra toàn mãn, vừa lòng và đưa đến hạnh phúc; những gì không có thực thể, xem chừng như có thực và hữu ngã. Tương tự, nó cố tình phóng hiện cái chân lý về sự Giải Thoát tối hậu - Niết Bàn - thành ra hư vô thuyết, và đạo lộ dẫn đến Niết Bàn trở thành bất lực, như vậy đã biến nơi An Ổn Tối Thượng thành nơi bất ổn.

Sự xuyên tạc những chân lý này còn có nhiều hàm ý khác. Nó trang bị cho tâm một quan kiến điên đảo, thường là thiên về những hành động nhằm xác nhận sự hiện hữu của thế gian này, biện minh cho lối sống phàm tục, ca ngợi cuộc sống trần gian này là một điều gì đó đáng hưởng thụ, và xây dựng một xu hướng thiên về sự buông thả và mê muội bảo thủ, như vậy, vô minh chính là nhân căn để của mọi điều ác. Nó là mẹ của các lậu hoặc.

Giống như tình trạng “tối tăm” trong thời chiến tranh, vô minh phong tỏa sự phát triển của trí tuệ và tri kiến như thực. Cũng như đám mây che phủ mặt trời, vô minh che phủ sự thực. Như khu rừng rậm um tùm vùng nhiệt đới. Nơi đây những tia nắng mặt trời không bao giờ xuyên qua được, vô

minh đưa con người vào cánh rừng nội tâm u ám, ẩm ướt, nơi đây một cái tâm mừng mủ để cho những lậu hoặc rỉ ra.

Vì lậu hoặc gây ra sự mù quáng tâm trí, vô minh không chỉ biểu thị cho sự vắng mặt của tri kiến hay sự hiểu biết, mà nó còn là sự có mặt của tà kiến và sự hiểu biết điên đảo. Nó khởi lên chủ yếu là vì khuynh hướng vị kỷ, mà, giống như sự xảo diệu của chiếc gậy phù thủy, nó tạo ra trò lừa bịp rằng cuộc đời này, suy cho cùng cũng vẫn trường cửu, vẫn khả ái và diễm đạt cái Ta hay Linh hồn này như một nhân tố cơ bản, bất biến trong một bối cảnh vô thường. Cái cảm giác có 'Ta', hay bất cứ cái gì thuộc về cái 'Ta' này là một sự hư cấu hay một ảo giác mà vô minh nghĩ ra rất có hiệu quả để thông đồng với hữu lậu (lậu hoặc thúc đẩy sự sống còn) nhằm khống chế tâm con người. Như vậy, vô minh là một lậu hoặc có từ vô thủy và cực kỳ xấu xa, nó nuôi dưỡng và khơi dậy các lậu hoặc khác. Khi tâm được định hướng để thấu triệt những trò bịp bợm này, và nhờ vậy mà có thể tuệ tri Tam Tướng (Vô thường - Khổ - Vô ngã), chỉ khi ấy nó mới duy trì được ở trong trạng thái minh mẫn và trí tuệ. Một dòng tâm thức được chiếu sáng như vậy chắc chắn không thể nào bị tấn công bởi những thế lực đen tối của vô minh.

Nếu các lậu hoặc giữ chặt tâm trong gọng kềm giống như ê-tô \ của nó, thì sự thức tỉnh tam tướng sẽ giải phóng tâm (ra khỏi sự kềm kẹp đó). Sự thức tỉnh này tạo thành những lối vào giải thoát khỏi mọi trói buộc. Do đó, loại giải thoát đặc biệt khởi lên tùy mỗi cách thức tỉnh cũng được gọi là Giải Thoát Môn (*vimokkha-mukha*).

Liên quan đến *Tam Giải Thoát Môn* này, *Patisambhidà Magga* (Vô Ngại Giải Đạo) đã trình bày một cách rất trong sáng như vậy: “Khi vị nào, tín tâm hay quyết tâm mạnh, như lý tác ý các hành là vô thường (*anicca*), vị ấy chứng đắc Vô Tướng Giải Thoát. Khi vị nào, an tịnh (định) mạnh, như lý tác ý các hành là khổ vị ấy chứng đắc Vô Nguyện Giải Thoát. Khi vị nào tuệ mạnh, như lý tác ý các hành là vô ngã (*anattà*) vị ấy chứng đắc Không Tánh Giải Thoát”.

Ở đây, *Vô Tướng* nghĩa là vô vi giới. Các hành xuất hiện trong tâm như vô số những hình ảnh hay các tướng. Khi tâm bị dục lậu (*kàmàsava*) tóm chặt, nó chứa đầy những hình ảnh gồm đủ mọi loại đối

---

\ ê-tô: dụng cụ để kẹp chặt và giữ các chi tiết trong quá trình gia công và lắp ráp, gồm một giá và hai hàm cặp (Tự điển VN)



tượng, làm cho nó phân tán và vì vậy ở trong trạng thái vỡ vụn.

Sự thức tỉnh vô thường và thái độ xả ly như quả của nó làm đảo ngược cái tiến trình tâm đang bị xâm chiếm bởi các tướng hay hình ảnh này, và làm cho tâm có thể thọ hưởng trạng thái giải thoát do sự vắng mặt của những tư duy, hình ảnh, thôi thúc v.v... luôn luôn thay đổi và phân tán này sanh. Đây gọi là ***Vô Tướng Giải Thoát***, đối tác tương ứng tích cực và trong sáng của dục lậu (*kàmàsava*) tiêu cực và tối tăm vậy.

Tham dục được biểu thị bằng sự đuổi theo các đối tượng mà, giống như cái bóng, luôn luôn lùi dần và khiêu khích làm cho khát vọng và khát ái ấy không thể nào thỏa mãn nổi, rồi từ sự không hoàn thành và thất vọng tất yếu ấy, bao nỗi thống khổ và đau đớn nảy sanh. Ngược lại, sự thức tỉnh vô thường được biểu thị bằng việc xoay lưng lại với các pháp thế gian. Vì vậy mới có tên gọi là Vô Tướng Giải Thoát.

Về ***Vô Nguyện Giải Thoát***, ở đây cần phải hiểu là điều kiện của tâm không thiên về một cái gì cả (*apanihita*: vô nguyện); có nghĩa là, tâm không nhắm vào bất kỳ một đối tượng hay hành nào để bị dính mắc và bị trói buộc vào trong đó. Như vậy, sự

không xu hướng về một đối tượng nào để bị dính mắc vào đó phát sanh từ sự thức tỉnh khổ. Khi ta nhận thức rõ được rằng mọi thứ đều là khổ, tự nhiên ta sẽ không có sự xu hướng theo để bị dính mắc vào đó. Đó chính là ý nghĩa của vô nguyện.

Hữu lậu thiết lập một vòng luẩn quẩn (luân hồi) được xem là một từ đồng nghĩa của khổ. Khi ta phải chịu sự tử sanh, sanh tử bất tận, khi ta trôi dạt vô định trong đại dương luân hồi (*samsàra*), ta đã bị trói chặt trong một hoàn cảnh tuyệt vọng, không thể thoát ra được. Tình trạng bấp bênh cố hữu của cuộc đời này tạo ra bao nỗi thống khổ và đau đớn. Sự thức tỉnh khổ đương nhiên sẽ loại trừ bất cứ một ước nguyện nào liên quan đến cái vòng luẩn quẩn của khổ đau, tuyệt vọng và không bền vững này. Đây chính là Vô Nguyện Giải Thoát.

Tương tự, khi nói đến ***Không Tánh Giải Thoát***, cũng cần phải hiểu rằng đó là một trạng thái tâm đã được Giải Thoát khỏi sự kềm kẹp của thân kiến (ảo tưởng về một cái ta) và niềm tin nơi một thực thể thường hằng gọi là linh hồn v.v... những suy đoán siêu hình, trừu tượng về một cái Ta, một linh hồn, hay bản ngã v.v..., luôn luôn tạo ra những định kiến tư tưởng điên đảo và thần bí, tạo ra những giáo điều, và đồng thời làm cho con người trở thành ích

kỷ hẹp hòi, không có lòng khoan dung độ lượng. Chính cái ảo ngã này một lần nữa được xem là mầm mống của tất cả những phiền não khác. Chính cái Ta và của Ta này đã tạo thành suối nguồn của tham lam, dục vọng, hận thù, ngã mạn và kiêu căng. Và khi Ta đã thiết lập vòng phiền não luân, đương nhiên Ta cũng thiết lập vòng luẩn quẩn của nghiệp, quả và tái sinh. Cái sức mạnh ngấm ngấm và đáng ngại nấu mình trong ảo ngã (thân kiến) là như vậy.

Khi hành giả thức tỉnh vô ngã, bản chất phi thực thể trong vạn pháp, tính chất hữu vi, chức năng phi ngã của các pháp thế gian, tâm hành giả đương nhiên được giải phóng khỏi sự kềm kẹp của ảo ngã, của cái Tôi, của tính vị kỷ. Tâm mất hẳn cái ý niệm viển vông về ngã tính; nó không còn chút hứng thú nào nữa trong các vấn đề tư tưởng hệ hay thần bí. Chính vì thế mới có tên gọi Không Tánh Giải Thoát.

Hơn nữa, *Patisambhida Magga* (Vô Ngại Giải Đạo) còn đưa ra một sự phân tích rất tỉ mỉ nhằm trình bày cho thấy sự kết hợp và hoán đổi vị trí trong việc thức tỉnh Tam Tướng diễn ra như thế nào để có thể dẫn đến cả ba loại giải thoát trong lúc thực hành “Thiền Minh Sát”, mà mục đích chính

của nó là để thành tựu trạng thái Lậu Tận của bậc Alahán (*Khìnàsava*).

## TRÍ TUỆ VẬN HÀNH

---

Như một sự áp dụng thực tiễn, tác ý chơn chánh là tác ý các pháp trong ánh sáng của những sự thực cơ bản đang hiện hữu. Điều này có nghĩa là thiết lập một lối tiếp cận sự thật trên những nền tảng cơ bản, hay nói cách khác là tiếp cận sự thực dựa trên Tam Tướng: *Vô Thường*, *Khổ*, và *Vô Ngã*.

Khi ta đã quen nhìn mọi sự mọi vật dựa trên bức phong tam tướng này, tự nhiên ta sẽ phát triển được một sự thức tỉnh mà trong ngôn ngữ Pāli gọi là *aniccà-sañña* (vô thường tưởng), *dukkha-sañña* (khổ tưởng) và *anattà-sañña* (vô ngã tưởng). Chính sự thức tỉnh này cộng với sự nhạy bén liên quan đến các kỹ thuật (phòng hộ) được xem là thích hợp nhất với tình huống đó, tạo thành sự tác ý chơn chánh. Như vậy tác ý chơn chánh (*yoniso manasikāra*) chung quy lại chỉ một điều, đó là, một lối ứng xử tinh thần nào đó cần thiết để đáp ứng với hoàn cảnh xảy ra

theo cách có thể đem lại lợi ích cho sự phát triển tâm linh và mở mang trí tuệ.

Nếu nhìn vào cuộc đời trên những nét đại cương của nó, ta có thể nhận ra ba phạm trù rõ rệt liên quan đến cách ứng xử thích hợp của con người. Đó là:

1. Lối ứng xử liên quan đến sự vận hành của chính tâm chúng ta – đó là những tư duy, thôi thúc, khát khao, ám ảnh, cảm xúc, khái niệm, quan niệm, ý kiến v.v...
2. Lối ứng xử liên quan đến những cá nhân khác – đó là những người thân, bạn bè, người không thân không thù, kẻ thù v.v... Nói theo từ ngữ hiện đại là những quan hệ giữa con người với con người.
3. Lối ứng xử đối với những trường hợp phi cá tính – đó là những loại công việc và lễ thói hàng ngày mà ta buộc phải liên lụy như ở nhà, ở trường học, xí nghiệp hay văn phòng v.v...

Sự nhạy bén liên quan đến một kỹ thuật được xem là thích hợp nhất đối với hoàn cảnh xảy ra đã được giải thích trong bài Kinh Tất Cả Lậu Hoặc (Sabhàsa Sutta) dưới hình thức của bảy pháp môn

rõ rệt. Phương pháp luận ở đây chủ yếu muốn nói đến sự nhạy bén. Và sự nhạy bén đó là trí tuệ hay tuệ giác, hoặc sự thận trọng đang vận hành. Về cơ bản, việc áp dụng thực tiễn của trí tuệ chính là kết quả của sự tác ý chơn chánh.

Như vậy, bảy pháp môn đã được Đức Phật trình bày là hoàn toàn đầy đủ và bao trùm hết tất cả, tức là nó nổi bật lên như những sự kiện hiển nhiên, và ta chỉ có chấp nhận chứ không thể hoàn thiện hơn được nữa. Chẳng hạn khi ta bị xung đột nội tâm do tác ý đến những vấn đề siêu hình, thần học hay tư tưởng hệ, chắc chắn không thể có một pháp môn nào hiệu quả hơn việc áp dụng tri kiến (vipassanā) liên quan đến Tứ Thánh Đế và đến Tam Tướng: Vô Thường, Khổ và Vô Ngã. Vì, sự suy luận chỉ có nghĩa là một trạng thái tâm phân tán và lan man, nó phản ánh một sự bất tri hay biết một cách sai lầm. Những gì ta không biết chắc, là cái mà ta thường suy luận về. “Cái không biết chắc này” là bản chất của vô minh và si mê. Nó giống như cái bóng làm mờ tối tâm trí.

Kỹ thuật hiệu quả duy nhất chắc chắn phải là sự trau dồi tri kiến (minh sát). Khi một người suy luận về bản chất của mình, dù điều này được thực hiện trên cơ sở triết lý và tự nhiên chẳng nữa, nghĩ

rằng “Ta có mặt, hay ta không có mặt, trong quá khứ; Ta sẽ có mặt, hay Ta sẽ không có mặt, trong tương lai; và Ta thực sự có mặt, hay Ta không thực sự có mặt, trong hiện tại”. Ở đây, nếu có sự sáng suốt hoàn toàn, nhất thiết sẽ đặt cái gọi là ‘Ta’ đó trong ánh sáng của những thực tại vô thường, khổ, vô ngã, như vậy mới tỉnh ngộ khỏi những ảo tưởng do sự suy đoán đó tạo ra. Những lý thuyết, tưởng tượng và phỏng đoán này rất là nguy hiểm, nhất là khi nó liên hệ đến tự ngã của con người.

Như lý Tác ý trong một trạng huống như vậy chắc chắn phải là sự thay thế những lý thuyết, phỏng đoán v.v... đó bằng kinh nghiệm trực tiếp. Và sự kinh nghiệm trực tiếp về chính bản thân mình xuyên qua một pháp môn hết sức rõ ràng và khách quan như là Thiền Minh Sát (vipassanā) này chắc chắn chỉ để lộ ra cái bản chất thực của tự ngã là vô thường, khổ và vô ngã (không có thực thể).

Tương tự, các pháp môn khác như sự phòng hộ tự thân, nghĩa là tập trung sự chú ý hay chánh niệm trên sáu căn, kể cả tâm, cũng làm tăng thêm sự thiện xảo do tác ý chơn chánh sanh để đối phó với những trạng huống quý quyết nhất mà chính tâm ta tạo ra. Chỉ có một cái tâm tỉnh táo mới có thể thành công trong việc đoạn trừ cái Ta trá hình,



những trò lừa đảo của tự ngã, những tư tưởng chỉ có lý lẽ bên ngoài, v.v... đang khởi lên trong tâm, làm ô nhiễm và suy yếu tâm. Tất cả những ác bất thiện tâm này chỉ có thể được ngăn ngừa bằng sự canh chừng thường xuyên, và điều này được thực hiện một cách tự nhiên ở các cửa ngõ của tâm, đó là các căn.

Nếu muốn ngăn một tên trộm không cho lấy đồ đạc trong nhà, phương pháp khôn ngoan và hữu hiệu nhất, chắc chắn là sẽ canh chừng không để cho nó vượt qua hàng rào hoặc đột nhập vào nhà. Tuy nhiên, do sơ hở hay thiếu cảnh giác, *đã để cho hấn lọt vào, và rồi cố gắng vật lộn với nó, thì đó là cách hành động của một anh khờ!* Bởi thế, người nào nói rằng cứ việc thỏa mãn các căn và nuông chiều những dục vọng của mình rồi kiểm soát nó, hiển nhiên đang chịu đau khổ vì đã tự dối mình và đang áp dụng pháp môn của kẻ ngu. Do vậy, phòng hộ tự thân, như một hình thức biểu lộ của như lý tác ý, là pháp môn hữu hiệu nhất đã được Đức Phật đặt ra để đối phó với chính bản thân mình, hay nói khác hơn, đó là một lối ứng xử vô song đối với phạm trù thứ nhất trong số ba phạm trù được đề cập ở trên (đối với tâm mình, đối với tha nhân, đối với hoàn cảnh).

Thọ dụng chơn chánh là pháp môn thứ ba liên quan đến những nhu cầu của con người, như thực

phẩm, y phục, thuốc trị bệnh và chỗ trú ngụ. Cũng cần nhấn mạnh ở đây là, do những nhu cầu ngày càng tăng hoặc do thọ dụng không chính đáng những nhu cầu ấy mà con người đã thực sự tự giam mình vào ngục tù của lối sống đê tiện và đáng khinh đến như thế nào. Những người sống không tri túc là những người lúc nào cũng cảm thấy thất vọng và bất mãn vì không kiếm được thêm nữa, cuộc sống của họ là một cuộc sống đầy đấu tranh và xung đột. Đây là điều bất hạnh mà con người phải chuốc lấy do sống quá những gì thật sự cần thiết. Tuy thế, nó cũng dễ dàng được hoá giải bằng cách thọ dụng chơn chánh những nhu cầu của cuộc sống. Và điều này một lần nữa muốn nói tới sự tác ý chơn chánh, thuật giả kim này nhằm chuyển hoá lối thọ dụng không đúng đắn đó thành lối sử dụng có mục đích và hữu ích.

Pháp môn thứ tư, kham nhẫn, có thể được mô tả như một kỹ thuật tuyệt vời nhất, nhằm đương đầu với mọi hoàn cảnh gồm cả ba phạm trù trên. Có rất nhiều tình huống trong cuộc đời này không thể giải quyết bằng một cách nào khác ngoại trừ kham nhẫn và tha thứ, bằng sự nhẫn nại chịu đựng. Những ai thường thiếu kiên nhẫn, không chịu đựng nổi những lời nói thô lỗ ác độc, những mất mát đau thương v.v..., những người ấy cũng khó kềm giữ được mình

trước những thành công, sung túc và danh dự trong cuộc đời.

Thật khó giữ lại những điều tốt đẹp mà người ta đã có lần được tưởng thưởng, nếu không có một mức độ hoàn thiện tinh thần nào đó. Vì lẽ đó mà ta thường thấy một nhân viên chính phủ nổi danh lại đâm ra kiêu căng, hống hách; một chính trị gia lại trở nên tham nhũng, vô lương tâm; một thương gia trở thành tham tàn quá mức và còn giả nhân giả nghĩa; một người làm việc xã hội, một bác sĩ, kỹ sư, nhà hùng biện, hay một nhà lãnh đạo tôn giáo trở nên hoàn toàn vô nguyên tắc và ích kỷ...

Do đó, ta cần phải học cách kham nhẫn ngay cả trong những trường hợp thành công và nổi tiếng, huống nữa là trong những cảnh ngộ thất bại và bất hạnh. Nhờ thế, ta mới có thể sống một cuộc sống quân bình, có tiết độ và điềm đạm. Kham nhẫn như một hình thức biểu lộ của sự tác ý chơn chánh, thực sự là một vũ khí mạnh mẽ có thể được vận dụng một cách sắc bén để đương đầu với mọi thách thức.

Đương đầu với một tình thế nguy hiểm hay một hiểm họa đang đến, chỉ một chút thiếu thận trọng hay khinh suất cũng đủ tước đi mạng sống của người ấy, hoặc hủy hoại nhân cách cũng như sự nghiệp của họ. Chỉ có tránh né, do chơn chánh giác

sát phát sanh, mới có thể cứu ta thoát khỏi một tình huống có thể xảy ra như vậy. Do đó, pháp môn thứ năm, tránh né, là cực kỳ thực tiễn.

Đối với pháp môn thứ sáu, pháp môn trừ diệt, cũng vậy. Pháp môn này liên quan đến sự diệt trừ những tà niệm hay những bất thiện tâm sở như là xan tham, sân hận, tật đố v.v... Nếu ta muốn ngăn ngừa những đau khổ và hiểm họa có thể tránh né được, thì không nên kéo dài một niệm bất thiện khi nó khởi lên, mà cần phải trừ diệt tức thời. Đó là ý nghĩa của pháp môn này.

Về cơ bản, tư duy là nguồn cội của hành động. Hành động được thể hiện bằng sự ứng xử. Và lối ứng xử nói lên nhân cách của con người. Nếu cứ để cho những tà niệm hay những tư duy bất thiện khởi lên, thì tâm, cách cư xử và cả cuộc sống của người ấy sẽ trở nên nhơ bẩn, kéo theo những bất hạnh không thể nói hết được.

Pháp môn cuối cùng, tức là đoạn trừ lậu hoặc bằng tu tập, cần được xem là pháp môn thiết yếu nhất. Nó đem lại những phẩm chất tích cực mà, một mặt loại trừ tất cả những gì được xem là ác và bất thiện, và mặt khác, trợ giúp cho việc thăng hoa sự toàn bích tinh thần. Những phẩm chất tích cực này được gọi một cách đầy ý nghĩa là các Chi Phần

Giác Ngộ, bởi lẽ chúng là những thành phần của Kinh nghiệm Siêu Thế cao quý gọi là Giác Ngộ, dẫn đến sự chuyển hóa tâm linh rạch rỡ. Cùng với sự Giác Ngộ này, hành giả có được sự trực kiến Niết Bàn, đoạn lìa vòng luẩn quẩn của nghiệp và tái sanh, đồng thời chặt đứt luôn mười kiết sử đã từng trói buộc con người trong tam giới qua vô lượng thời gian, và hành giả cũng hoàn tất xong công việc tìm lối vào chiều kích của sự Giải Thoát Tối Hậu và An Lạc Vĩnh Hằng.

Thất Giác Chi hay bảy Chi Phần Giác Ngộ này gồm: Niệm Giác Chi, Trạch Pháp Giác Chi, Tinh Tấn Giác Chi, Hỷ Giác Chi, Tịch Giác Chi, Định Giác Chi, và Xả Giác Chi, tạo thành những đặc trưng của sự Giác Ngộ. Tại sao? Bởi lẽ chúng “y cứ viễn ly, ly tham, đoạn diệt” và “hướng đến sự từ bỏ”. Từ những trích dẫn kinh điển vừa kể chúng ta thấy rằng sự Giác Ngộ hay Tuệ Chuyển Hóa, hoặc gọi cách khác là Đạo Quả Siêu Thế (Lokuttara Magga Phala), thể hiện một sự chuyển hóa nội tâm. Chỉ khi sự kiện này xảy ra người ta mới có thể vượt qua được tầm ảnh hưởng của những trói buộc thế gian như tham lam, dục vọng, sân hận, si mê, vô minh và những kiết sử khác đã giam giữ con người trong vòng luân hồi bất tận.

Như vậy, sự Chứng Đắc Cao Quý này vừa có tính chủ quan vừa có tính khách quan, tức, vừa là sự dừng lại của tham ái và si mê, vừa là sự dừng lại của những hệ lụy trong Nghiệp Báo, Tái Sanh và Khổ Quả. Nếu nền tảng của sự hoàn thành Lâu Đài Siêu Thế là viên ly, ly tham v.v..., thì cấu trúc thượng tầng của nó phải là sự Từ Bỏ Tối Hậu của tất cả những gì phủ kín sự toàn bích tâm linh.

Mặc dù sự chuyển hóa tâm linh này là siêu nghiệm, nhưng vẫn có thể xác chứng được theo lối kinh nghiệm. Sự kiện này có thể xảy ra như thế nào? Do sự xác minh của các Chi Phần Giác Ngộ, và sự Giác Ngộ này cũng có thể được kiểm chứng ngay trong hiện tại. Chẳng hạn, khi một người hành thiền hay tu tập tâm để làm hoạt hóa hay đánh thức những tiềm năng ẩn tàng và để vươn đến những đỉnh cao xuất thế của sự giải thoát, một trong những kinh nghiệm căn bản của vị ấy là chánh niệm. Không có chánh niệm hay sự chú tâm, chắc chắn người ấy không thể nào hành thiền hoặc thành tựu dù chỉ một chút định tâm.

Cùng với sự tiến bộ trong thiền pháp, khi vị ấy phát triển chánh niệm, vị ấy cũng phát triển luôn tuệ thể nhập vào sự vận hành của tâm, mà điều này cũng hàm ý là vị ấy có Trạch Pháp Giác Chi. Khi

trạch pháp được phát triển, tâm trở nên đồng mãnh và tinh tấn, dẫn đến sự nhiệt tâm và hỷ. Hỷ đưa đến an tịnh. Trạng thái an tịnh này tự động hợp nhất tâm đồng thời phối hợp với các căn khác của nó. Từ sự định tâm (samàdhi) này dần dần phát triển thành xả, trạng thái cân bằng tâm hoàn hảo đó tượng trưng cho sự toàn bích mà Giác Ngộ hàm ý. Khi các Chi Phần Giác Ngộ đã được tu tập và làm cho sung mãn như vậy, hành giả đoạn trừ hết các lậu hoặc và lúc ấy được gọi là “vị đã nhiếp phục tham ái, chắt đứt các kiết sử, và nhờ quán triệt kiêu mạn (thấy rõ bản chất của ngã mạn), vị ấy là người đã thực sự đoạn tận khổ đau”.

Điều này đưa chúng ta trở lại yếu tố cốt lõi của phương pháp luận, đó là, sự thận trọng hay trí tuệ vận hành. Tính hướng tâm của tuệ thực tiễn này được nhấn mạnh ở mỗi trong bảy kỹ thuật đoạn trừ lậu hoặc đã nói ở trên. Bài Kinh Tất Cả Các Lậu Hoặc, mà hẳn chúng ta đã thấy, thường lặp đi lặp lại câu “chơn chánh quán tưởng” vị hành giả “sống phòng hộ tự thân, thọ dụng chơn chánh các nhu cầu cơ bản, kham nhẫn những cảm thọ khó chịu và đau đớn, tránh né hiểm nguy, kể cả những nơi bất xứng và những bạn bè xấu ác, trừ diệt những tà niệm v.v... và tu tập các Chi Phần Giác Ngộ”.

Như vậy các pháp môn này đều được thiết lập trên sự tác ý chơn chánh. Bởi lẽ tác ý chơn chánh có nghĩa là quán Tam Tướng: Vô Thường, Khổ, và Vô Ngã; quán Tứ Thánh Đế, và toàn bộ phương thức cuối cùng cô đọng lại là trí tuệ vận hành, mà Đức Phật, trong một bài kệ ý vị, đã gọi đó là sự thận trọng – Nepakka.<sup>∕</sup>

Như chúng ta đã đề cập ở trên, pháp môn cuối cùng, bao gồm sự tu tập Bảy Chi Phần Giác Ngộ, là pháp môn thiết yếu nhất trong bảy pháp môn đoạn trừ lậu hoặc. Sở dĩ như vậy là vì việc trau dồi các Chi Phần Giác Ngộ trên thực tế là Trí Tuệ Vận Hành trong ý nghĩa thông dụng nhất của từ. Và sự thận trọng ở đây tiêu biểu cho tất cả Ba Mươi Bảy Pháp Trợ Bồ Đề (Bodhipakkhiya Dhamma).

Điều này đưa chúng ta trở lại bài kệ, trong đó Đức Phật nói đến sự thận trọng như trí tuệ vận hành, là tiêu điểm của Bát Thánh Đạo, và là điểm hội tụ, ở đây, những phẩm chất tinh thần bẩm sinh và do tu tập hình thành cùng hòa quyện vào nhau để tạo ra sự toàn bích.

---

<sup>∕</sup>Nepakka: từ điển Pāli – Hán dịch là Tổng Tuệ; còn Pāli – Anh là sagacity hay prudence có nghĩa là sự khôn ngoan hay thận trọng. N.D.



Tương Ưng Kinh (Samyutta Nikàya) đề cập đến một tình tiết khá lý thú, trong đó một vị chư thiên đi đến chỗ Đức Phật ở vào ban đêm, và để dứt trừ những mối hoài nghi của mình, đã nêu lên câu hỏi này:

*“Nội triền và ngoại triền  
 Chúng sanh bị triền phược  
 Con hỏi Gotama (Đức Phật)  
 Ai thoát khỏi triền này?”*

Đức Phật trả lời:

*“Người trú giới có trí,  
 Tu tập tâm và tuệ,  
 Nhiệt tâm và thận trọng  
 Vị Tỳ khưu thoát triền.”*

*Với ai đã từ bỏ  
 Tham, sân và vô minh,  
 Bạc lậu tận, ứng cúng  
 Vị ấy thoát triền phược.”*

*Chỗ nào danh và sắc (tâm và thân)  
 Được đoạn tận vô dư,  
 Đoạn chướng ngại, sắc tướng*

*Chỗ ấy triển được đoạn.”*

Ba bài kệ trên đây có những hàm ý rất sâu sắc, cả trên quan điểm tâm lý lẫn triết lý thực tiễn. Bài kệ đầu phác họa con đường thanh tịnh tâm. Bài kệ thứ hai tập trung vào sự chứng đắc các Trạng Thái Siêu Thế cao tột của bậc Alahán, Bậc Vô Học (Asekha), vị không còn nằm trong sự câu thúc của các kiết sử nữa mà đã trở thành chủ nhân của chính mình. Bài kệ thứ ba mở ra cho thấy thực tại khách quan của Niết Bàn như sự siêu việt, chiều kích tuyệt đối của Giải Thoát, mà tiếp chạm được với chiều kích này là thực sự chuyển hóa tâm thành nhân tố Siêu Thế.

Bài kệ đầu gồm có sáu đề mục phong phú là: “Bậc Trí”, “Giới”, “Tăng Thượng Tâm”, “Tuệ”, “Nhiệt Tâm”, và “Thận Trọng”, hợp cùng nhau, tạo thành toàn bộ lãnh vực thực hành phạm hạnh hay con đường hoàn thiện.

Ở đây “Giới” hay Sıla là Thanh Tịnh Giới. “Tăng Thượng Tâm” hàm ý tám Samàpatti (bát định) hoặc những Chứng Đắc Thần Thông, dựa trên Định (samàdhi). Chữ “Nhiệt Tâm” muốn đề cập đến một mức độ nhiệt tình và sức mãnh liệt nào đó đủ để thiêu đốt các phiền não. Ba từ còn lại có những

hàm ý đặc biệt, mặc dù tất cả đều có nghĩa là tuệ căn.

“Bậc Trí”, người trí trong giới v.v... ở đây muốn nói đến người có trí tuệ tự nhiên hay trí bẩm sinh, tức là loại trí được phú cho vào lúc tục sinh do quả của các thiện nghiệp quá khứ. Chỉ có người nào được phú cho tuệ bẩm sinh, dưới dạng khả năng thấu hiểu và phân biệt một cách rõ rệt, chứ không phải loại tư duy theo trình tự logic, mới có thể hiểu được giá trị của đời sống phạm hạnh, mới có thể phân biệt được tốt với xấu, thiện với ác và luôn luôn chọn cho mình một lối ứng xử tích cực.

Theo đúng thuật ngữ, một người như vậy được gọi là Tihetuka puggala (người Tam Nhân) - một người mà kiết sanh thức (tâm tục sinh) của họ an trú vững chắc trong ba nhân (hetu) thiện là vô tham, vô sân và vô si. Mặc dù được trình bày trong những hình thức tiêu cực, những từ này vẫn diễn đạt những điều kiện tâm lý hay những chức năng cực kỳ tích cực. Chẳng hạn, vô tham có nghĩa là lòng quảng đại, bố thí, độ lượng và những phẩm chất tích cực đại loại như vậy. Vô sân nói đến lòng từ, bi, thiện chí, cảm thông và những gì gần như vậy. Tương tự, vô si ngụ ý trí tuệ, sự hiểu biết, tuệ giác, tri kiến v.v... Như vậy, một người được tái sanh với một sự

trang bị tinh thần mạnh mẽ có khả năng thể nhập vào những thực tại của vạn pháp, nhất thiết cũng sẽ được tạo điều kiện và định hướng tương xứng để chọn lựa con đường tu tập giới, định, tuệ một cách tự nhiên.

“Tuệ”, loại thứ hai trong ba tuệ của bài kệ, nói đến sự tu tập Thiên Minh Sát (Vipassanā) hay Thiên Tuệ, và những Đạo Quả Tuệ Siêu Thế phát sanh do tu tập Minh Sát.

Từ “thận trọng” nghĩa là trí tuệ thực tiễn; hay nói khác hơn, đó là sự thiện xảo trong việc áp dụng các tầng thượng tuệ vào cuộc sống hàng ngày. Ở đây, tuệ cần được chuyển sang dạng kiến thức chuyên môn để thực hiện những trách nhiệm đời thường và để tạo cho mình một lối sống mà, trong khi tiếp tục duy trì sự tiếp xúc của nó với những Tuệ Siêu Thế hay tầng thượng tuệ, vẫn đặt mình trực diện với thế gian. Và tất cả những điều này không làm tổn hại chút nào đến Pháp (Dhamma) cả về hình thức lẫn nội dung.

Người thận trọng, kết hợp được, như vị ấy đã làm, ba loại tuệ đặc biệt nói trên với giới, định và lòng nhiệt tâm. Như vậy, chính vị ấy là tấm gương hoàn hảo của sự hoàn thiện tâm linh, và chỉ có vị ấy mới có đủ sự thành thực và năng lực cần thiết để

đoạn lìa những trói buộc (triền phược) của lậu hoặc. Trí tuệ vận hành, vì thế, muốn nói đến sự trưởng thành và sáng suốt của nội tâm, và là mục tiêu duy nhất của bảy pháp môn đoạn trừ lậu hoặc.

Về cơ bản, trí tuệ vận hành là như lý tác ý, mà sự tác ý này là trọng tâm của đời sống phạm hạnh và là nền móng trên đó, lâu dài giải thoát (vimokkha) được xây dựng. Nếu không có như lý tác ý, cuộc sống ắt hẳn sẽ bị các lậu hoặc tước đoạt đi.

Như lý tác ý là cân nhắc kỹ một vấn đề trong tâm, suy xét thận trọng những lý do thuận và nghịch; lấy sự phản tỉnh và suy luận để đối lại với cơn bốc đồng; và sau khi đã phân tích và tách bạch phải trái, tốt xấu, thiện ác, cố gắng xác quyết con đường chơn chánh để theo.

Hoạt động tâm lý cân nhắc kỹ mọi thứ này là cái sẽ quyết định lối sống của một người - cuộc sống hoặc là tiến hóa hoặc là thoái hóa, cách cư xử của một người hoặc là có mục đích và lợi ích hay ngược lại, họ sẽ ngày càng hệ lụy vào nghiệp và bị trói chặt vô vọng vào vòng trầm luân, hay họ sẽ khéo xoay xử để tách mình ra khỏi sự kềm kẹp của nghiệp và tìm được lối vào chiều kích siêu thế của sự giải thoát tâm linh - Niết Bàn. Điều này hoàn toàn tùy thuộc vào cách họ tác ý. Không có sự lưỡng

chừng; không có gì nằm giữa *thiện* và *ác*; không có cái gì nằm giữa *như lý tác ý* và *phi lý tác ý*.<sup>1</sup>

Khi tâm nằm trong sự kềm kẹp của lậu hoặc (àsava), mọi tư duy, thôi thúc, và những hoạt động tâm lý khác đều trở nên méo mó. Nếu nó được giải toả và hiệu chỉnh lại cho đúng, đồng thời con người học được cách nhìn cuộc đời trong một triển vọng mới, dựa vào bức phong thực tại, như một dòng khổ đau, do điều kiện tác thành, không có thực thể, khi ấy, cuộc đời trở thành một cuộc thực nghiệm vào Chân Trời Giải Thoát.

---

<sup>1</sup> Ở đây cần hiểu rằng tác ý tâm sở có mặt trong tất cả các loại tâm, không tâm nào thiếu tác ý được, như Đức Phật đã nói: “Tất cả các pháp lấy Tác ý làm chỗ sanh khởi” (Manasikaøra sambhavaø sabbedhammaø). Như vậy, đối với các tâm quả (Vipaøka citta) và tâm duy tác (kiriya citta) thuộc về vô ký (abyaøkataø), nghĩa là tác ý tâm sở nằm trong tiến trình này không thể chuyển đổi được. Tuy nhiên, do thường xuyên vận dụng như lý tác ý trong đời sống hàng ngày, hành giả sẽ loại trừ được các bất thiện tâm mỗi khi chúng sanh khởi. Tâm quan trọng của như lý tác ý đã được đức Phật xác nhận rõ ràng trong Tăng chi kinh, phẩm Đoạn Triền cái, tóm tắt như sau: “Ta không thấy một pháp nào khác, này các tỳ khưu, đưa đến tham dục chưa sanh được sanh khởi, hay dục tham đã sanh được tăng trưởng quảng đại, như tịnh tướng. Tịnh tướng, này các tỳ khưu, nếu không như lý tác ý, đưa đến dục tham chưa sanh được sanh khởi, và dục tham đã sanh được tăng trưởng quảng đại”.

Cuộc hành hương từ những trạng thái tối tăm của lậu hoặc đến những trạng thái sáng sủa của Giải Thoát (Vimokkha), quả thực là một cuộc thách thức cam go, và là một sự hoàn thành vĩ đại. Tuy nhiên, cái công việc cam go và thiết yếu ấy lại hoàn toàn tùy thuộc vào cách ta tác ý, tư duy, và cân nhắc những thuận nghịch của mọi vấn đề như thế nào, trong từng khoảnh khắc và trong từng bước tiến của chúng ta.





## BUÔN LẬU TINH THẦN

---

Chữ “buôn lậu” gọi lên trong tâm chúng ta hình ảnh của một cái gì đó được xem là chống lại luật pháp và trật tự xã hội, đặc biệt là, đối với nền kinh tế quốc gia. Về mặt thực tế, nó tượng trưng cho những hàng hóa chuyển lậu vào, hay cho một hoạt động kinh tế bất hợp pháp nuôi dưỡng lòng tham và tính háms lợi của một thiểu số, phương hại đến hệ thống pháp quy và đạo đức phục vụ cho lợi ích và hạnh phúc của mọi người.

Tương tự như vậy, trong thế giới của tâm cũng có một hiện tượng buôn lậu, theo nghĩa một hoạt động nội tâm đối kháng lại những quy luật tâm lý nhằm duy trì việc thực hiện tính năng đem lại sự an lạc và lành mạnh của tâm. Đức Phật đã nhận dạng được loại buôn lậu tâm lý này và định danh cho nó là Amanasikarāṇiya (Bất Tác Ý) – một điều gì đó không được tác ý hay để ý đến ở trong tâm. Đây là một hình thức phủ định của từ Manasikāra mà nghĩa

đen của nó là “Tác Ý”, tức là suy xét, suy tính hay quan tâm đến.

Tại sao một “Sự Tác Ý” \ nào đó lại được cho là buồn lậu tinh thần? Cái tiêu chuẩn quyết định bản chất buồn lậu ở đây không phải là vì nó vi phạm một qui ước hay quy luật nào cả, cũng không phải vì nó bác bỏ một hệ thống tôn giáo hay tư tưởng nào, mà vì nó làm mất hiệu lực chính cái mà nó dùng để cho sự khởi lên của nó, có nghĩa là chính cái tâm vậy. Cũng như sét, sanh ra từ sắt, ăn mòn lại sắt như thế nào, thì một sự tác ý bất chánh của tâm, sanh ra từ tâm, ăn mòn lại tâm, làm cho tâm hư hỏng, làm cho tâm ô nhiễm và thối đọa, ngăn cản sự tiến bộ, sự khai mở của tâm, làm suy nhược tâm và phá hủy tất cả những tiềm năng cao cả của nó, cũng y như vậy.

Giải thích về sự bất chánh của một tác ý, Đức Phật nói một cách đơn giản và minh bạch rằng, vị nào tác ý như vậy sẽ phải đương đầu với một trạng huống hiển nhiên, không thể tránh khỏi, ở đây, một mặt “lậu hoặc chưa sanh sẽ khởi lên”, và mặt khác

---

\ Ghi chú: Làm thành cảnh cho tâm với căn nguyên tốt là như lý tác ý, tức tâm sở tác ý phối hợp trong các tâm tịnh hảo (Sobhana citta); làm thành cảnh cho tâm với căn nguyên xấu là phi lý tác ý, tức tác ý tâm sở trong các tâm bất thiện.

“lậu hoặc đã sanh càng tăng trưởng” – “*anuppannà ceva àsava uppajjanti, uppannà ca àsavà pavaḍḍhanti*”. Như vậy, tiêu chuẩn xác định ở đây là lối ứng xử tuyệt đối khách quan và dựa vào sự thực, vượt qua mọi tính chất giáo điều, phi thực tế.

Bất cứ một sự tác ý nào làm duyên cho sự khởi lên của dục lậu (kàmàsava), hữu lậu (bhavàsava), kiến lậu (diñhàsava) và vô minh lậu (avijjàsava), sự tác ý ấy, ngay bản chất của nó, là bất chánh và tà vạy, cũng giống như lửa, tự bản chất của nó đã là một cái gì đó đốt cháy, thiêu hủy và hủy diệt vạy. Những chất thải công nghệ làm ô nhiễm môi trường – đất, nước, không khí – và gây nguy hại đến đời sống như thế nào, thì những chất thải của tâm – lậu hoặc cũng làm ô nhiễm như vậy. Do tính chất ô nhiễm<sup>1</sup> (kilesa), ăn mòn (sankilesa), và làm hư hoại (upakkilesa) của nó, một lậu hoặc làm ô uế tâm, làm suy yếu tâm, kềm hãm nó trong tình cảnh tội đời nô lệ cho nghiệp và tái sanh, và từ đó, trói chặt nó vào vòng luân hồi (samsàrabandhana), đồng thời ngăn cản sự tiến bộ tâm linh của người ấy.

---

<sup>1</sup> Kilesa: phiền não; Sankilesa: sự ô nhiễm, phiền não; Upakkilesa: tùy phiền não, điều như bản (theo Vibhanga: phần trích cú từ điển)

Do đó, lậu hoặc đã được mô tả một cách sinh động như, “kiết sử” \ (*samyojana*), pháp giam giữ chúng sanh trong ngục tù tam giới; “bộc lưu” \\  
(*ogha*), pháp nhận chìm và phủ kín tâm dưới những dòng nước xoáy (bộc lưu) của dục ái, hữu ái và phi hữu ái; “triền cái” \\\ (*nivarana*), pháp tạo ra sự ngăn cách trong tâm hay pháp ngăn che, trở ngại cho sự phát triển tâm, bao gồm: dục, sân, sự trì trệ của tâm, sự bất an, hối hận, hoài nghi và do dự. Đây là những hàm ý tâm lý nằm dưới sự tác ý bất thiện, chính vì vậy cũng là bản chất buồn lậu của nó. Nói khác hơn, một sự tác ý đi ngược lại những quy luật chân, thiện, mỹ và tịnh, sẽ buồn lậu chất *āsava* (lậu hoặc) vào tâm, về cơ bản là bất thiện, và do đó, về mặt tinh thần không thể chấp nhận được và chính là buồn lậu.

---

\ Kiết sử (*samyojana*) theo Kinh tạng, có 10 kiết sử như sau: Dục ái, sắc ái, vô sắc ái, sân. Mạn, kiến, giới cấm thủ, nghi, trạo cử, và vô minh kiết sử. – Vi diệu pháp có khác: Dục ái, phẫn nộ, ngã mạn, tà kiến, hoài nghi, giới cấm thủ, hữu ái, tật đố, lặn sắt và vô minh.

\\ Bộc lưu (*ogha*) có bốn: Dục, hữu, kiến, vô minh bộc lưu.

\\\ Triền cái (*Nivarana*) có năm: Dục, sân, hôn trầm - thuy miên, trạo cử, phóng dật và nghi cái.

Sau khi đã xác định bản chất của Amanasikaraniya (bất tác ý) hay sự buồn lậu tinh thần và sự tàn phá do nó tạo ra, đến đây, thật hợp lý để hỏi tại sao và như thế nào sự tác ý bất chánh ấy khởi lên.

Sự tác ý bất chánh khởi lên chủ yếu là vì một kiến chấp, quan điểm hay một sự tin chắc nào đó. Và khi kiến chấp biến thành tín ngưỡng và một sự cố chấp về tư tưởng hệ, thì nó liền trở thành một “bến cảng tự do”, một trung tâm thuận lợi cho việc buồn lậu tinh thần phát triển. Cái khái niệm về “Tôi” hay “bản ngã”, là cội nguồn của mọi sự tác ý bất chánh. Khuynh hướng vị kỷ này sẽ tự động che ám tâm trí và ngăn không cho nó thấy hay biết sự thực, như thể đám mây ngăn không cho ánh mặt trời chiếu xuống quả đất vậy. Và những ai không thể nhập vào được thực tại của vạn pháp cũng khó có thể hiểu được sự buồn lậu tinh thần cũng như các lậu hoặc này. Đó là lý do tại sao Đức Phật đã tuyên bố một cách minh bạch rằng, “Như Lai nói, chỉ có sự đoạn trừ các lậu hoặc cho người biết, cho người thấy; chứ không cho người không biết, cho người không thấy”.

Tin tưởng rằng có một thực thể gọi là ‘Tôi’, ‘Tự ngã’, hay ‘Linh hồn’ mà một người không

những bị hệ lụy vào những suy luận mang tính triết lý, mà thực sự còn bị mắc vào tấm lưới thời gian. Người ấy tin rằng bản chất của thời gian là thực và tuyệt đối, trong khi sự thực hoàn toàn ngược lại. Thời gian là dấu hiệu của sự chuyển dịch, và chỉ hiện hữu như một số đo theo quy ước của những biến cố và những sự kiện xảy ra theo một chiều kích tương đối, với những nhiệm vụ tương đối. Tư duy theo lối tư biện như vậy con người nắm bắt thời gian như chính đẳng thức của thực tại và tự đồng hóa mình – tức là, đồng hóa cái Tôi, bản ngã, hay linh hồn của họ – như bản chất của thực tại “đẳng thức” này. Người ấy lý luận như vậy, mặc dù mọi sự, mọi vật trên thế gian và quanh họ có thể dời đổi vô thường, dù thế nào chăng nữa, cái ngã hay linh hồn này cũng là bất biến. Thậm chí họ còn tin chắc rằng cái Tôi do thời gian sanh này là vĩnh hằng và bất tử.

Thực chất mà nói, một kiến chấp hay sự cả tin như vậy là hoàn toàn điên đảo, và dĩ nhiên phải trả một cái giá cho sự xuyên tạc sự thực ấy. Cái giá đó chính là sự hoài nghi, ngờ vực, hội chứng yếm thế. Vì vậy, người ấy bắt đầu hồ nghi: “Ta đã có mặt trong thời quá khứ hay ta không có mặt trong thời quá khứ? Ta là gì (loài nào) trong quá khứ? Ta như thế nào (hình dáng) trong quá khứ? Trước kia ta là

gì, và rồi ta đã trở thành gì trong quá khứ?” Tương tự, người ấy bị vướng mắc vào cái vòng luẩn quẩn của sự suy luận về tương lai và hiện tại. Họ quên đi một sự thực rằng cái gọi là quá khứ, vị lai và hiện tại kia chỉ là những ảo tưởng được tạo ra bởi sự thay đổi liên tục, bởi tính năng động cực kỳ của chính dòng tâm thức. Quá lắm, chúng chỉ là những khái niệm, những sáng tạo của tâm trí (sản phẩm của tâm trí), và hoàn toàn không có một giá trị tuyệt đối hay một thực thể nào của riêng nó cả.

Đã không phân biệt được thực trạng của thời gian, lại còn không nhận rõ được tính chất luôn luôn thay đổi của tự ngã, người ấy bây giờ bị khép chặt trong chính những mô thức đức tin, hay gọi cách khác, là những tôn giáo của họ. Một trong sáu tà kiến (diñhi) này sẽ khởi lên trong người đó, là: “Trong Ta có tự ngã hay trong Ta không có tự ngã”. Như vậy “trong ta” trở thành nỗi ám ảnh của tâm trí hoặc một bản thể siêu hình không đổi (Fixed metaphysical essence). Hoặc, quan niệm rằng “Do tự ngã, ta tưởng tri tự ngã hay do tự ngã, ta tưởng tri không có tự ngã”. Ở đây “tự ngã” trở thành một thực thể siêu hình không đổi (Fixed metaphysical entity). Hoặc, “do không có tự ngã ta tưởng tri tự ngã”. Ở đây, người ấy gọi lên cái ý niệm khô cứng của một cái không tự ngã bền chắc! Hoặc điên đảo

kiến này nảy sinh nơi người ấy, “Bất luận điều gì mà cái ngã này ở trong ta nói năng, cảm thọ, kinh nghiệm, những cái đó là quả nghiệp quá khứ của ta, cái ngã này là thường hằng và nó kéo dài như chính thời gian vô tận”. Ở đây, sự giả định về một cái “ngã”, trong bối cảnh luôn luôn thay đổi, như một thực thể – linh hồn cố định, chỉ rõ thường kiến – sassata diñhi. Tất cả những kiến chấp hay quan kiến này có vẻ như ‘chân’ như ‘thật’ đối với người ấy bởi vì anh ta bị ám ảnh bởi cái ảo ngã (thân kiến) do tâm tạo.

Thân kiến (ảo tưởng có một tự ngã) cùng tồn tại với những điều mê tín, thường biểu hiện dưới hình thức các lễ nghi, tục lệ, những pháp hành nặng tính thần quyền, tin vào bùa chú, đồng cốt, bói toán v.v... Thân kiến và mê tín còn được đi kèm bởi sợ hãi và hoài nghi. Đức Phật đã gọi những điên đảo kiến này là mẹ đẻ của thân kiến, hoài nghi và giới cấm thủ. Chúng cũng tựa như sự siết chặt của cái ê-tô mà ở đó người ta bị kẹt vào; tựa như khu rừng rậm hoặc sa mạc hoang vu, nơi người ta bị lạc lối; hay như tình trạng phấn đấu quyết liệt, thường thấy nơi một người đang quần quai và vắn vẹo trong một cái cùm. Và bị trói buộc bởi những điên đảo kiến này, một kẻ vô văn phạm phu không thoát khỏi luân hồi, không thoát khỏi sanh, già, chết, sầu, bi,



khổ, ưu, não. Đức Phật nhấn mạnh: “Thực sự, người ấy không thoát khỏi khổ, Như Lai tuyên bố như vậy”.

Trên đây chúng ta đã bàn chi tiết đến thế nào và tại sao có sự bất chánh tác ý, tức là chúng ta đã nói rõ định nghĩa và tập khởi của bất chánh tác ý, bây giờ có lẽ thật thú vị để coi xem sự tác ý bất chánh này khởi lên như thế nào, cái cơ chế liên quan đến sự khởi sanh của nó ra sao. Ở đây, một lần nữa Kinh Tất Cả Lậu Hoặc đã trình bày rất phân minh. Phương tiện để tạo ra sự tác ý bất chánh là tình trạng của một kẻ phàm phu dễ dãi, không quan tâm đến việc phát triển tinh thần, tức là người không thân cận các bậc thiện trí và không màng đến việc học hỏi và thực hành giáo pháp. Nói khác hơn, thân cận bạn ác hay những kẻ chỉ chú trọng đến vật chất; thiếu sự hướng dẫn tinh thần và nhiệt tâm tu tập tạo thành cơ chế cho sự nảy sanh và thịnh hành của bất chánh tác ý. Vì vậy trả lời cho câu hỏi, “khi nào thì sự tác ý bất chánh khởi lên” này là: Khi một người không có học và không thành thạo pháp của các Bậc Thánh; khi một người dễ dãi và không hiểu biết pháp của các Bậc Chân Nhân, như Chư Phật và các Vị Thánh Đệ Tử của Ngài, thì có sự tác ý bất chánh khởi lên vậy.



## BẬC HỮU HỌC VÀ ĐỒNG PHẠM HẠNH

BẠN

Người thiên về việc phát triển tinh thần nổi bật nhờ trí tuệ và cách cư xử đầy thiện cảm của họ, và đặc biệt, là việc theo đuổi chân lý và sự tự hoàn thiện mình của vị ấy... Những đặc tính này tương phản rõ nét với cách ứng xử của một kẻ phàm phu.

Như đã đề cập trong bài Kinh Tất Cả Lậu Hoặc, một kẻ vô văn phàm phu “không biết những pháp nào cần phải được tác ý và pháp nào không cần phải tác ý”. Do không hiểu biết đúng đắn, và do không tác ý các pháp đúng đắn, “các lậu hoặc chưa sanh của người ấy sẽ khởi lên và lậu hoặc đã sanh càng tăng trưởng”. Nói một cách khác, người ấy hoàn toàn bị rối ren trong mớ bùng nhùng của các lậu hoặc. Trái lại, bậc trí “biết các pháp nào cần phải được tác ý và pháp nào không cần phải tác ý”. Do hiểu biết đúng đắn, vị ấy tác ý đúng đắn, tức là tác ý một cách chơn chánh. Và do tác ý chơn

chánh, “các lậu hoặc chưa sanh của vị ấy sẽ không khởi lên và các lậu hoặc đã sanh được đoạn trừ”.

Bậc trí cũng giống như người thợ rừng thành thạo chui vào một rừng tre rậm rạp mà không bị thương tích và vẫn an toàn. Người ấy chui vào bằng cách phát quang những bụi tre vướng vít đầy gai nhọn và sắc bén, rồi trở ra với những cây tre tốt nhất. Kẻ vô văn phạm phu chui vào rừng tre rậm rạp chỉ để bị vướng mắc, thương tích cùng mình, thậm chí thất lạc hoặc có khi mất mạng, trở ra an toàn còn chưa được, nói gì cùng với những cây tre.

Việc theo đuổi chân lý và sự toàn bích tự nó đã tạo thành suối nguồn, từ đây, sự tác ý chơn chánh và chánh kiến tuôn ra. Đó là lý do vì sao Đức Phật đã vạch ra cho thấy đâu là con đường mà các bậc thiện trí đã hướng tâm – họ là những vị thường xuyên yết kiến Bạc Giác Ngộ, thường xuyên yết kiến các Bạc Chân Nhân, thường xuyên vun đắp tình bạn với các đồng phạm hạnh và nhờ vậy, trở nên thành thực trong Pháp của họ: “đây là khổ”, vị ấy tác ý chơn chánh như vậy; “đây là tập khởi của khổ”, vị ấy tác ý chơn chánh như vậy; “đây là sự diệt khổ”, vị ấy tác ý chơn chánh như vậy; “đây là đạo diệt khổ”, vị ấy tác ý chơn chánh như vậy; trong khi tác ý chơn chánh như vậy, ba kiết sử của

vị ấy được đoạn trừ, đó là thân kiến, nghi và giới cấm thủ”.

Do đó, sự định nghĩa về tác ý chơn chánh có thể cô đọng lại trong đẳng thức đơn giản là tác ý các pháp dưới dạng Tứ Thánh Đế, những chân lý tạo thành tinh túy của Phật pháp và là nền tảng cho sự toàn tri của Đức Phật.

Ngay khi một người nhìn vào các pháp trên quan điểm Tứ Đế, thì viễn cảnh tự nó sẽ mở ra với tất cả sự trong sáng và tính chất hiện thực của các pháp càng lúc càng được nâng cao và khai mở, đến độ tâm tất yếu phải vượt qua tầm ô nhiễm của các lậu hoặc. Trong những tột đỉnh hiếm hoi của sự tác ý chơn chánh ấy, nơi đây bầu không khí vô cùng siêu thoát, vô cùng thanh tịnh, và hoàn toàn vượt qua cái không khí ô nhiễm của thế gian với những lậu hoặc của nó. Tâm vẫn ở trong điều kiện an tịnh, thanh khiết và trong sáng không cần nỗ lực. Trong một trạng thái như vậy, không còn khuynh hướng vị kỷ nữa – mọi tư duy, lời nói và hành động đều vô ngã. Không còn hoài nghi, không còn sợ hãi và không còn chấp giữ vào những giới cấm thủ.

Bậc Thánh, người “sống” với những Chân Lý Cao Thượng, thể hiện tự nhiên những quy luật của lòng từ và bi, của bố thí và quảng đại, của chánh

trực và tinh khiết, của lối cư xử chân thật và trong sạch. Một con người như vậy không thể còn ganh tỵ hay bỏn xẻn. Kinh nói rằng vị ấy an trú vững chắc trong Ngũ Giới (Pañcasìla), và chính năng lực nội tại của giới này sẽ giải thoát cho vị ấy khỏi mọi đe dọa của sự bất ổn, xung đột và bất hạnh. Vị ấy vượt thoát khỏi sự đòi hỏi của đấu tranh sinh tồn, và vượt qua mọi nhọc nhằn của một thế giới đua tranh. Vị ấy thực sự hưởng được vị an lạc và hạnh phúc cao cả nhờ lòng nhiệt thành với Tứ Thánh Đế. Vị ấy là bậc ” hữu học”, mà các đồng phạm hạnh của vị ấy luôn luôn được khích lệ, được sách tấn và được khai sáng.

Sự kiện xuất ly khỏi môi trường ô nhiễm và bước vào bầu khí quyển tươi mát, phấn chấn này xảy ra đồng thời, chúng trùng khớp với nhau. Cũng như sự trùng hợp tất yếu giữa việc đoạn trừ (pahàna) lậu hoặc và việc chứng nghiệm Tứ Thánh Đế vậy. Từ cách trình bày minh bạch ở trên, chúng ta có thể thấy rằng Tứ Thánh Đế tạo thành một kinh nghiệm độc nhất. Nó không phải là những giáo lý khác biệt nhau. Cũng giống như bốn mặt của một viên bảo châu, tất cả đều được thấy cùng nhau và tức thì, việc chứng nghiệm Tứ Đế cũng vậy, nghĩa là thấy một Đế, tất thấy luôn ba Đế còn lại.

Về cơ bản, Tứ Thánh Đế tạo thành nòng cốt của kinh nghiệm thiền quán, của tuệ thể nhập vào những thực tại của vạn pháp. Chúng biểu thị sự hiện thực hoá những chân lý của cuộc sống, của thế gian, và của sự Vượt Qua. Và sự hiện thực hoá này được phản ánh trong sự chuyển hóa nội tâm, trong sự biến đổi nhân cách, trong sự siêu việt từ trạng thái vô minh đến giác ngộ, từ cái hữu hạn của cuộc sống bị tự ngã ràng buộc đến cái vô hạn của Niết Bàn, từ những bất toàn của hệ lụy trầm luân (Samsàric) đến sự viên mãn của tâm thức Siêu Thế (Lokuttara Citta).





## ĐOẠN TRỪ LẬU HOẶC

---

### I

**C**ứu cánh của Buddha – Dhamma (Phật Pháp) là Niết Bàn, một sự thành tựu hết sức đặc thù và rõ ràng.

Niết Bàn thường được mô tả bằng những lối ẩn dụ khác nhau, chẳng hạn như: Paramam Sukkam – Cực lạc; Dukkhasa nirodho – Diệt khổ; Samsàra vattato vimocanam – sự Giải Thoát khỏi vòng luân quần của Luân Hồi; Kamma punabbhava bandanato Mutti – Giải Thoát khỏi Nghiệp và Tái Sanh; Anàsava – trạng thái Lậu Tận; Asankhatam – Vô vi; Amatam – Bất tử; Panitam – Tinh lương; Santam – An Tĩnh; Dhuvam – Thường Hằng; Lokuttaram – Siêu Thế; Vimokkham – Giải Thoát; Akatam – Vô Tác; Nissaranam – xuất ly; Khemam – Sự An Ổn Tối Thượng; Saranam – Nơi Nương Nhờ; và một số những từ diễn đạt rất có ý nghĩa khác.

Nissarana Pahàra – Xuất Ly Đoạn Trừ, cũng là một trong những biểu tượng của Niết Bàn. Ở đây, khi nói đến “Đoạn Trừ” là muốn nói đến sự từ bỏ tam giới bằng tuệ Siêu Thế, nhờ vậy tìm được lối vào sự giải thoát tối thượng, sự xuất ly, sự bất tử, sự vĩnh hằng và trạng thái an lạc tuyệt đối, nơi mà mọi đấu tranh và khổ đau tiềm tàng trong vòng luân hồi đã tìm được sự diệt của chúng (have found their surcease), tức là đã hoàn toàn chấm dứt. Như vậy, Niết Bàn cần được hiểu như sự đoạn trừ dưới hình thức siêu xuất tam giới hay siêu việt thế gian. Cũng giống như khi một đứa bé trở thành người lớn vậy. Trạng thái thanh niên biểu thị một sự đoạn trừ hay từ bỏ trạng thái thơ ấu.

Đoạn trừ, theo cách thường dùng trong đời sống thế gian của nó, thể hiện một sự áp dụng thực tiễn nguyên tắc thay thế bằng sự chọn lựa tích cực hơn. Cũng như, để phục hồi và phát triển lại một nền kinh tế suy thoái và đình trệ, vấn đề chủ yếu là phải đưa ra những biện pháp tích cực nào đó, như thay thế nhập khẩu v.v..., cũng vậy, để tạo ra một sự phát triển về mặt đạo đức và tinh thần, nhất thiết cũng phải đưa ra những biện pháp, nhờ đó ta có thể thay thế những yếu tố tiêu cực, làm ô nhiễm tâm bằng những sự chọn lựa tích cực hay những đức hạnh đối nghịch lại (với yếu tố tiêu cực ấy). Ví dụ

như, khi sân hận đang hủy hoại cuộc sống của một người nào bằng việc tự biểu lộ dưới dạng những hành động sát sanh, họ liền nguyện giữ giới không sát sanh để chặn đứng lại. Như vậy, nhờ có sự thay thế của nguyên tắc bất hại và bất bạo động mà người ấy từ bỏ được bạo lực và sân hận. Lại nữa, cũng như sự thay thế nhập khẩu bảo tồn được sự trao đổi ngoại thương cần thiết và có thể giúp cho đất nước nâng cao khả năng tài chính của nó bằng cách chặn đứng những thất thoát có thể tránh được, cũng vậy, nhờ thay thế một tiêu cực bất thiện pháp bằng một tích cực thiện pháp, người tìm đạo bảo tồn được năng lượng tinh thần, nâng cao sức mạnh đạo đức, và chặn đứng sự lãng phí những tiềm năng quý giá của tâm.

## II

Việc đoạn trừ các lậu hoặc tạo thành một hành động giải phóng tâm rất kỳ diệu - Cetovimutti. Trạng thái giải thoát này diễn ra ở cấp độ thực nghiệm, cấp độ Định hay đại hành, và cấp độ siêu việt. Thanh tịnh đạo (Visuddhi Magga) đề cập đến ba cấp độ trong đó việc đoạn trừ các lậu hoặc diễn ra như sau:

- *Sīla* – Giới Thanh Tịnh, qua nếp sống giới hạnh.
- *Samādhi* – Tâm Thanh Tịnh, qua Thiền Định.
- *Pañña* – Tuệ Thanh Tịnh, qua Thiền Minh Sát hay Thiền Tuệ.

Việc giữ **Giới** giúp hành giả đoạn trừ các lậu hoặc và phiền não bằng cách thay thế - *Tadanga Pahāna* (Nhất Thời Đoạn Trừ). Giới thay thế một hành động ác bằng một hành động tích cực và thiện hơn.

Tu tập **Định** giúp hành giả đoạn trừ các lậu hoặc, bằng cách đè nén Năm Triền Cái - *Vikkhambhana Pahāna* (Trấn Phục Đoạn Trừ). Nhờ nâng tâm lên một trạng thái tập trung toàn triệt và định tĩnh mà hành giả có thể loại trừ hoặc đình chỉ tạm thời những triền cái hay những chướng ngại làm cho tâm bất an và phân tán. Nhờ thường xuyên tu tập Thiền Định, nhất là khi hành giả tạo được một sự hợp nhất giữa các năng lực tinh thần và các căn, tâm vẫn có thể được nâng lên một cấp độ cao hơn nữa, vượt qua những trạng thái thông thường do giác quan kiểm soát để thể nhập vào những trạng thái đại hành tâm hay tâm cao thượng gọi là Định - *Samādhi*. Các thành quả siêu nhiên và những năng

lực thần thông khác đều được thành tựu qua những trạng thái tâm cao thượng hay tâm đại hành này.

**Tuệ** cho phép hành giả đoạn trừ các lậu hoặc và phiền não bằng cách bứng gốc các kiết sử – Upaccheda pahàna (Tuyệt Diệt Đoạn Trừ). Nhờ tu tập Thiền Minh Sát (Vipassanà), nhất là khi hành giả phát triển được các Đạo Quả Tuệ (Magga Phala Ìana), hành giả thực hiện một trạng thái chuyển hóa, một sự biến đổi trong dòng tâm thức vĩnh viễn bằng cách bứng gốc các kiết sử, hay nói cách khác, là tuyệt diệt các lậu hoặc và phiền não (Àsava và Kilesa).

Ở cấp độ thực nghiệm của tadanga pahàna, tức là thay thế cái ác bằng giới, tâm đạt đến sự thanh tịnh cao hơn do giới đem lại. Giới thanh tịnh bảo đảm cho hành giả một cuộc sống an lạc, thịnh vượng và tốt đẹp hơn ngay trong kiếp hiện tại này, cũng như bảo đảm một sanh thú thiện ở đời sau, nghĩa là bảo đảm một cuộc tái sanh an vui trong các cõi nhân thiên, sau khi thân hoại mạng chung.

Ở trạng thái đại hành (tâm cao thượng) của vikkhambhana pahàna, tức đè nén các triền cái hay trấn áp các chướng ngại tinh thần và đắc các an chỉ định, tâm thành tựu một cấp độ thanh tịnh siêu phàm do định sanh. Nhờ giai đoạn thanh tịnh tâm

này, hành giả có thể bảo đảm một trạng thái tâm hợp nhất, vượt ngoài kinh nghiệm của các giác quan bình thường; đồng thời thành tựu các năng lực thần thông; một sự chứng nghiệm vô cùng an lạc ngay trong hiện tại mà Kinh thường gọi là hiện pháp lạc trú – diiḥhadhamma sukhavihàra, và sau khi thân hoại mạng chung sẽ sanh cộng trú với các vị phạm thiên sắc giới và vô sắc giới (rùpa – arùpavacara brahmas) tùy theo cấp độ thiền chứng.

Ở cấp độ siêu xuất của samuccheda pahàna, tức bứng gốc các kiết sử dẫn đến sự chuyển hoá của dòng tâm thức từ hợp thể đến siêu thể, tâm đạt đến trạng thái thanh tịnh tuyệt đối do các Đạo Quả tuệ sanh. Với giai đoạn thanh tịnh Siêu Thế này, hành giả có thể bảo đảm rằng trạng thái toàn bích tâm linh do sự chuyển hoá được tác thành bởi sự chứng đắc Niết Bàn – Pháp Tuyệt Đối Vô Vi, là đối tượng của Đạo Quả Tuệ Siêu Thế, sẽ tạo ra một sự thay đổi nhân cách hoàn toàn và không thể đảo ngược được (từ phàm sang Thánh), từ đó hành giả không còn phải chịu tái sanh trong bất kỳ cảnh giới nào. Chính ở giai đoạn tối thượng này hành giả đánh dấu sự chứng đắc Giải Thoát, xuất ly khỏi mọi trói buộc của một tâm hữu hạn, nhiễm ô, khỏi mọi nghiệp, quả, tái sanh, và khỏi mọi khổ đau do cuộc đấu tranh sinh tồn đưa đến.

Ngoài ba loại đoạn trừ lậu hoặc này, Thánh Điển Pāli còn đề cập đến hai cách đoạn trừ khác, đó là:

(a) Đoạn trừ phiền não bằng sự tịnh chỉ (*paṭipassadhi pahàna*), sự đoạn trừ này xảy ra khi thành tựu các thánh quả định (*phala samàpatti*).

(b) Đoạn trừ phiền não bằng sự xuất ly (*nissarana pahàna*), kết quả của sự chứng đắc Niết Bàn. Xuất ly, ở đây biểu thị sự loại bỏ, sự siêu việt, vượt qua và như vậy ‘tránh được’, ‘quay đi’, ‘khắc phục’ những khổ đau của luân hồi (*samsàra*), hay nói khác hơn là giành được khả năng miễn trừ và giải thoát khỏi sự trói buộc của nghiệp và tái sanh.

Khi hành giả đạt được các Đạo Quả Siêu Thế khác, nghĩa là khi hành giả chứng đắc các Đạo Quả như: Tu đà hoàn (*Sotàpatti*), Tư đà hàm (*Sakadàgàmi*), Anahàm (*Anàgàmi*) và Alahán (*Arahatta*), mười kiết sử từng thắt chặt một chúng sanh vào vòng sanh hữu (*Bhava - Cakka*), lần lượt được bứng gốc, tương xứng với một Đạo Tuệ đặc biệt nào đó mà hành giả chứng đắc. Cùng với sự hủy diệt các kiết sử, một trạng thái yên tĩnh bất khả tư nghì khởi lên như kết quả của các sát na Tâm Quả; trạng thái yên tĩnh siêu phàm này tạo thành sự đoạn trừ bằng tịnh chỉ. Đoạn trừ bằng xuất ly là

một từ đồng nghĩa với sự đoạn trừ cùng tồn tại với Diệt đế (Niết Bàn), điều này đã được đề cập ở trên. Do đó, hai cách đoạn trừ này thuộc về cấp độ siêu xuất do Tuyệt Diệt Đoạn Trừ – *Samuccheda Pahàna* – tạo ra.

Kinh cũng nêu ra những ẩn dụ để làm sáng tỏ cho năm cách đoạn trừ lậu hoặc này.

Ví như bóng đêm bị đẩy lui bởi ánh sáng của ngọn đèn như thế nào, thì nhờ *Tadanga Pahna* (đoạn trừ bằng thay thế), hành giả cũng loại trừ tất cả các bất thiện tâm sở và tà hạnh ngăn che tiến bộ tâm linh như vậy, từ đó, bảo đảm cho sự khai mở trí tuệ nội quán cũng như sự an lạc của hành giả.

Ví như tác động va chạm của cái chày trên một mặt hồ đóng rêu, đẩy đám rong rêu này ra xa như thế nào, thì nhờ *Vikkhambhana Pahàna* (đè nén triền cái), hành giả cũng đẩy qua một bên các pháp tiêu cực và đối nghịch, đồng thời nâng tâm lên các cấp độ thiền định cao hơn y như vậy.

Ví như cây bị sét đánh không thể nào mọc trở lại như thế nào, nhờ *Samuccheda Pahàna* (bứng gốc các kiết sử bằng các Đạo Quả Tuệ), các phiền não và lậu hoặc cũng bị hủy diệt vĩnh viễn, không bao giờ khởi lên lại, nhờ vậy, hành giả có thể an trú



trong chiều kích bất biến của Siêu Thế, từ đó không còn rơi trở lại thế gian này nữa.

Ví như cái phẳng lặng sau cơn bão tạo ra một cảm giác tĩnh lặng sâu lắng như thế nào, nhờ *Patipassaddhi Pahàna* (sự tịnh chỉ của Thánh Quả Định) cũng làm cho hành giả hưởng được sự an lạc của trạng thái tịch tịnh bất khả tư nghì, sau sự “đột phá” do các Đạo Quả Tuệ gây ra.

Ví như sự an ổn và bảo đảm không thể diễn tả nổi khi thoát khỏi một tai họa hay một tai biến trọng đại trong đời như thế nào, thì *Nissarana Pahàna* (sự đoạn trừ bằng xuất ly) cũng đem lại sự an ổn tối thượng mà thường được xem là đồng nghĩa với Diệt Đế, sự Thoát Triền, trạng thái bất tử của Niết Bàn như vậy.

### III

Đức Chánh Biến Tri, vì lòng bi mẫn vô hạn của Ngài đối với chúng sanh đang đi tìm sự giải thoát khỏi trói buộc của Nghiệp và Luân Hồi, đã trình bày bảy pháp môn đoạn trừ lậu hoặc trong bài Kinh Tất Cả Lậu Hoặc (*Sabbāsava Sutta*). Bậc Đạo Sư dạy rằng: “Có những lậu hoặc phải được

*đoạn trừ bằng tri kiến; có những lậu hoặc phải được đoạn trừ bằng phòng hộ; có những lậu hoặc phải được đoạn trừ bằng chơn chánh thọ dụng; có những lậu hoặc phải được đoạn trừ bằng kham nhẫn; có những lậu hoặc phải được đoạn trừ bằng tránh né; có những lậu hoặc phải được đoạn trừ bằng trừ diệt; có những lậu hoặc phải được đoạn trừ bằng tu tập”.*

Có thể nói giản dị là cái đẹp và sự sâu sắc chân thực nhất. Những lời chỉ dẫn giản dị và thực tiễn của Bậc Đạo Sư cũng vậy. Bảy pháp môn này bao trùm mọi tình huống có thể nhận thức rõ trong cuộc đời, và ở mọi lãnh vực. Trong mọi hoàn cảnh, người đi tìm Chân lý luôn phải tìm một loại vũ khí thích hợp trong cái kho vũ khí được trang bị rất đầy đủ gồm bảy loại pháp môn này để chiến đấu với các lậu hoặc, dù cho chúng có thể xuất hiện trong bất kỳ mức độ nào hoặc được nguy trang khéo léo đến đâu chăng nữa. Bảy pháp môn này là những kỹ thuật thực tiễn được chuyển thành năm cách đoạn trừ lậu hoặc mà chúng ta vừa bàn đến với những ẩn dụ thích hợp.

Ở đây, khi nói “đoạn trừ bằng tri kiến”, cần phải hiểu là *Samuccheda Pahàna* (Tuyệt Diệt Đoạn Trừ) – tức là bứng gốc các kiết sử. Kinh Tất Cả

Các Lậu Hoặc (*Sabbàsava Sutta*) chỉ đề cập đến ba kiết sử đầu tiên, tức Thân Kiến (*Sakkàya Diñhi*), Hoài Nghi (*Vicikicchà*), và Giới Cấm Thủ (*Silabbattaparàmàsa*) là những kiết sử được trừ tuyệt bằng Nhập Lưu Thánh Đạo (*Sotàpatti Magga*). Tuy nhiên, như một kỹ thuật được hàm ý bằng tri kiến nên nó cũng có nghĩa là sự đoạn trừ của bảy kiết sử còn lại do ba Đạo Tuệ kia.

Vì tri kiến được xem là một điều kiện không thể thiếu được ở mọi cấp độ trong tiến trình đoạn trừ, nên những gì do thay thế và đè nén thực hiện cũng dễ dàng được đoạn trừ qua nó, cũng giống như một tay bơi đường trường thì có thể dễ dàng bao hết những chặng đường ngắn vậy. Vô Ngại Giải Đạo (*Patisambhida Magga*) đề cập một số pháp môn đoạn trừ giống như thay thế và đè nén bằng việc áp dụng tri kiến. Chẳng hạn, *Patisambhida* nói rằng do sự áp dụng tri kiến - *nàna samvara* - như giới thu thúc (*Silasamvara*), hành giả đoạn trừ khuynh hướng sát sanh, trộm cắp, tà dâm, nói dối, nói lời đâm thọc, nói lời độc ác, nói lời phù phiếm, hoặc đoạn trừ tham, sân, tà kiến. Tương tự, do áp dụng tri kiến, hành giả có thể làm khơi dậy tính cấp bách phải xuất ly và đoạn trừ khuynh hướng thiên về nhục dục và hám lợi; hoặc nhờ thiện chí, từ bi, hành giả có thể đoạn trừ khuynh hướng thù hận, oán giận và

não hại; hoặc nhờ làm khơi dậy tưởng quang minh và một ý thức khẩn trương cho việc tu tập, hành giả có thể đoạn trừ khuynh hướng trì trệ và biếng nhác của tâm; hoặc nhờ niệm và định, hành giả có thể đoạn trừ sự tán loạn và phân tán của tâm; hoặc nhờ chánh kiến mà hành giả vượt qua hoài nghi. Đây là những pháp môn thay thế và đè nén do đôi tay khéo léo của tri kiến tác thành.

Bài Kinh cũng rất thẳng thắn và rõ ràng trong việc giải thích những nội dung của tri kiến dưới dạng Tứ Thánh Đế: “Đây là khổ, đây là tập khởi của khổ, đây là sự diệt khổ, đây là đạo diệt khổ, vị ấy tác ý chơn chánh như vậy” - Bạc Đạo Sư chỉ rõ.

Khi hành giả muốn nhận thức rõ sự kiện vô thường hay sự biến đổi liên tục tiềm tàng trong cuộc sống – nghĩa là thấy nó có mặt trong mọi ước muốn hay thôi thúc, trong mọi hy vọng hay khát khao, trong mọi hành động và sự lao nhọc - hành giả buộc phải thấu suốt trạng thái không ổn định của điều kiện bị hệ lụy và bất toại nguyện này. Bởi lẽ, cái bản ngã luôn luôn khát khao và phấn đấu để tầm cầu, mong mỏi để nắm giữ và để thay thế, thay mặt cho cái ảo tưởng đó nhằm trực tiếp lật đổ cái thực trạng không ổn định này. Nó tận dụng mọi hình thức nguy trang và mưu mẹo để thực hiện ý đồ đó,

nhưng than ôi, chỉ để làm trầm trọng thêm cho sự rối ren, thống khổ và bất hạnh thường đi kèm với nó. Thực ra, đấu tranh và lao nhọc chỉ là những điều tất yếu phải xảy ra ở nơi đâu tình trạng bất ổn là căn bản. Do đó, khi một người nhận ra những nguyên tắc bất ổn và bất toại nguyện cố hữu này như những đặc điểm sâu sắc của cuộc đời, hẳn họ cũng không cách xa thực tại vô ngã của cuộc đời này nữa vậy. Khi cuộc đời được tạo điều kiện bởi quá nhiều yếu tố cũng như trên quá nhiều phương diện, và chắc chắn là ở trong một bối cảnh luôn luôn biến dịch - vậy thì đâu là nơi dành cho một thực thể bất biến này? Nếu có chẳng, người ấy phải là bất tử và vĩnh viễn tự do - chắc chắn sẽ không có một con người như vậy; điều này muốn nói rằng **cuộc sống, về cơ bản, là một tiến trình vô ngã, tùy thuộc vào các duyên (*paccayā*) mà có.**

Sự xác nhận ba đặc tánh bất ổn, hệ lụy và không có thực chất - vô thường, khổ, vô ngã - này là bản chất của tuệ thể nhập vào sự thực của khổ, mà trong ý nghĩa rộng lớn hơn, không chỉ là nỗi bất hạnh và khổ đau thông thường, mà còn là sự bất toàn và bất toại nguyện trùm khắp, biểu thị đặc tính của vạn pháp, của mọi hình thức sinh tồn, và mọi chiều kích thế gian!

Sự thể nhập vào sự thực của khổ này cũng hỗ trợ cho sự tuệ tri tập khởi của khổ, tham ái, với tất cả những phân nhánh đa dạng của nó như hội chứng tình dục, nổi ám ảnh tồn vong và những tâm lý tự sát. Tuệ kép - như hai mặt của viên bảo châu, đứng theo viền cảnh, tự nhiên sẽ mở ra cho thấy những nét tương phản của Cảnh Giới Siêu Thế, nơi đây, cả khổ và tập khởi của khổ đều không có mặt, cũng như đạo lộ dẫn đến chiều kích vô song này đâu còn cần thiết nữa vậy.

Tri kiến Tứ Đế xảy ra đồng thời này là một kinh nghiệm thiền chứng phát sanh do minh sát, dẫn đến sự tự chuyển hóa. Chính vì vậy sự định nghĩa rất dễ hiểu của Đức Phật về tri kiến như là một sự thấu triệt Tứ Thánh Đế ăn sâu trong “Như Lý Tác Ý”. Không kể đến kinh nghiệm thiền chứng, ngay cả một sự luyện tập thuần về vận dụng trí óc thôi cũng vậy, nếu một người đi tìm chân lý chân thành cố gắng luyện tập và làm quen với tâm mình, chắc chắn cũng có lúc phải đến, khi cái tri kiến Tứ Đế này hoàn toàn được chủ quan hóa, và tâm vị ấy không còn bị tác động bởi những ảo tưởng lầm chấp cái không thực thể là có thực thể, phi chơn là chơn, hoặc nghĩ rằng cuộc đời này là bền vững, hạnh phúc và hữu ngã! Đây là một sự thành tựu tuyệt

vời trong một thế giới điên đảo do sự vắng mặt của tri kiến này.

#### IV

Trong Pháp Cú Kinh (*Dhammapada*) có nói rằng bất tịnh là “chất độc” và “chất ô uế”, vì bản chất của chúng là hủy diệt.

Một người đa văn nếu không thường xuyên trau dồi kiến thức của mình, sẽ mất những gì họ đã biết. Như vậy, không tụng đọc là chất độc của người đa văn. Nó chính là sự ô nhiễm hủy hoại sở học của người ấy. Cũng như một người thầy thuốc không bồi dưỡng tâm mình bằng những kiến thức mới mẻ nhất, không những sẽ trở thành lỗi thời, mà còn gây nguy hại đến bệnh nhân, bởi sự đình trệ mà ông ta đã tạo ra trong kiến thức và tay nghề của mình. Sự đình trệ này có nghĩa là bại hoại, và bất cứ cái gì làm hư hoại đều trở thành bất tịnh.

Ví như sét sanh ra từ sắt, ăn mòn lại nó như thế nào thì những bất tịnh của tâm cũng ăn mòn lại nó, làm cho nó hư hoại và suy yếu như vậy. Hay như những tòa lâu đài sang trọng nhất, nếu không chăm sóc thường xuyên, hoặc bị lãng quên, cũng trở

thành hoang phế đổ nát; một người thiếu nữ xinh đẹp nhất, nếu biếng nhác, cũng đánh mất đi vẻ duyên dáng của mình; một người lính canh không thận trọng cảnh giác sẽ đem tai họa đến cho đồng đội.

Trên đây là một số những ví dụ được tìm thấy trong Pháp Cú nhằm nêu bật nhu cầu cần thiết phải có sự áp dụng thường xuyên những biện pháp để giữ cho tâm không bị các lậu hoặc làm ô nhiễm. Những áp dụng này có khác nhau tùy theo từng trường hợp và nhu cầu của từng hoàn cảnh. Đó là lý do tại sao Đức Phật, trong Kinh Tất Cả Lậu Hoặc (*Sabbāsava Sutta*), đã nêu lên bảy pháp môn ứng dụng rất khác biệt nhau, đòi hỏi phải được sử dụng một cách thích đáng trong từng trường hợp.

Pháp môn đầu tiên trong bảy pháp môn này là đoạn trừ lậu hoặc bằng việc áp dụng tri kiến. Mặc dù đã được luận bàn chi tiết ở trên, tri kiến cũng cần phải được đặc biệt nhấn mạnh thêm bởi vì nó là vũ khí tối thượng có thể tẩy trừ toàn diện và rất hiệu quả, vô minh lậu vốn được xem là tệ hại và dai dẳng nhất trong các cấu uế.

Hơn nữa, *Dhammapada* còn nhấn mạnh: “Tà hạnh là vết nhơ của đàn bà. Bùn xỉn là cấu uế của kẻ bố thí. Cả đời này lẫn đời sau, tất cả các ác



pháp đều là cấu uế, nhưng tệ hại hơn trong số đó, vẫn là vô minh, thực sự như vậy, vô minh được xem là cấu uế cùng tột”.

Vô minh không chỉ là sự vắng mặt của hiểu biết, mà còn là sự hiểu biết điên đảo. Điều này muốn ám chỉ đến sự hiểu biết mê lầm và xuyên tạc đối với chân lý, đặc biệt là đối với Tứ Thánh Đế.

Các pháp môn còn lại là phòng hộ, chơn chánh thọ dụng, kham nhẫn, tránh né, trừ diệt và tu tập. Các lậu hoặc nào khởi lên qua các căn, chúng cần được đoạn trừ bằng phương tiện phòng hộ các căn (giác quan). Nếu hành giả không áp dụng kỹ thuật phòng hộ các căn này, chắc chắn chúng sẽ trở nên rối loạn, không thể kiểm soát được. Trong kỹ thuật phòng hộ căn môn, hành giả không cần phải tác ý đến những cảnh sắc nào rơi vào lộ nhãn (tầm mắt). Ví dụ như, quá tò mò về người khác phái hay về những đối tượng ảnh hưởng đến tâm theo lối bất thiện, là thiếu thận trọng. Nếu hành giả có thể vận dụng sự phòng hộ đối với xu hướng thiên về những vật khả ái, hấp dẫn, chắc chắn hành giả sẽ hưởng được hạnh phúc và an lạc ngay trong kiếp hiện tại này. Đây là cách làm thế nào để không cho các lậu hoặc có được cơ hội xen vào tâm hành giả, và nhờ vậy mà được an vui.

Lại nữa, có những lậu hoặc khởi lên khi một vài nhu cầu cơ bản trong đời sống hàng ngày như thực phẩm, y phục, thuốc trị bệnh, v.v... bị lạm dụng, hoặc sử dụng một cách sai lầm và không hiệu quả. Nếu ta ăn để thoả mãn thói háu ăn của mình, hoặc để phô trương và nuông chiều tính tự kiêu của mình, hoặc ăn cho trở nên mập hay gầy và để tự lừa dối mình và dối người, chắc chắn cái nhu cầu căn bản của việc ăn uống lúc đó đã trở thành nguyên nhân cho sự tự hại mình hơn là tự nuôi dưỡng mình. Kỹ thuật nhằm đoạn trừ các lậu hoặc khởi lên do những nhu cầu cơ bản này, là chơn chánh quán tưởng về mục đích và nhiệm vụ của những nhu cầu này, chỉ là để sống một cách có ý nghĩa. Chẳng hạn, nếu ta dùng y phục một cách chơn chánh như ta muốn, để ngăn ngừa sự khắc nghiệt của thời tiết và để giữ cho mình được khoẻ mạnh, đoan trang, và nếu ta không để cho bản thân bị tác động bởi những yếu tố bên ngoài như thời trang, kiểu mốt v.v..., lúc ấy, việc ăn mặc tự nó sẽ trở thành một trợ duyên cho sự trưởng thành trong đời.

Có những lậu hoặc phát sanh trong tâm chỉ vì ta không biết làm thế nào để kham nhẫn và khi nào phải tha thứ. Đức Phật nói rằng sự sám hối vĩ đại nhất là nhẫn nại chịu đựng. Nếu như ta biết nhẫn nại đúng lúc, thì rất nhiều những điều lúng túng,

tranh cãi và khó chịu có thể được ngăn ngừa, và cuộc sống thực sự có thể được làm cho dễ chịu và đáng sống hơn. Một sự dừng lại đúng lúc, thái độ phản ứng nồng nổi trước những nhận xét của người nào đó, hoặc chấp nhận với thái độ thận trọng những tình huống khổ đau và bất hạnh của cuộc đời như tai họa, bệnh hoạn và những thất vọng nào nề v.v... chắc chắn sẽ bóp chết từ trong trứng nước những lậu hoặc mà nếu không, chúng sẽ thực sự trở thành tàn hại và nhiệt nảo.

Có những lậu hoặc mà nếu không biết áp dụng những biện pháp thích hợp để ngăn cản thì chắc chắn chúng sẽ xâm chiếm tâm ta. Có một câu chuyện lý thú trong *Jataka* (tiền thân Đức Phật) kể về một con heo nhỡ nhộp đã bị đánh bại bởi chính cái chiến thắng đê tiện của nó như thế nào? Con heo rừng thách thức chúa sơn lâm đấu tay đôi với nó. Sư tử chúa, có thể xé xác nó ra từng mảnh, lấy làm thương hại cho sự liều lĩnh của heo rừng và nghĩ không việc gì mà phải tỏ ra dững cảm một cách không cần thiết, tốt hơn nên cho nó có thời gian để ngẫm nghĩ lại những hậu quả của cuộc thách thức vội vã phi lý như vậy. Chấp nhận đề nghị của Sư Tử, heo rừng về đầm mình trong hồ phân mấy ngày liền và rồi đi đến chúa sơn lâm như một đấu thủ ngang tài ngang sức! Sư tử đã tránh né

con heo rừng bắn thủ ấy một cách chính đáng, và dĩ nhiên là phải thừa nhận cái chiến thắng buồn cười của nó. Trong cuộc sống này có rất nhiều trường hợp và rất nhiều sự việc cũng cần phải biết tránh né một cách khôn ngoan như vậy. Một thái độ liều lĩnh đương đầu với chúng chỉ để cho các lậu hoặc làm ô nhiễm tâm thêm mà thôi. Chẳng hạn, lui tới một nơi không xứng đáng, kết giao bạn bè xấu hoặc bất chánh có thể làm hỏng cả cuộc đời phạm hạnh của ta. Do đó, sự tránh né khôn khéo là một bằng chứng hùng hồn cho thấy khả năng ứng xử chánh đáng và cân xứng của một người.

Có những lậu hoặc khởi lên đơn thuần do tư duy bất chánh hay tà tư duy. Bởi thế, nếu ta trừ diệt những tà tư duy này, các lậu hoặc cũng bị trừ diệt. Nếu ta biết định hướng những tư duy của mình theo hướng chơn chánh, thì việc trừ diệt các tà tư duy như dục tầm, sân tầm và hại tầm, dù chúng có thể khởi lên ở bất cứ dạng nào, cũng sẽ tự động hoàn thành. Ở đây, chánh niệm liên tục là yếu tố quan trọng nhất đưa đến sự thành công của kỹ thuật trừ diệt này.

Pháp môn cuối cùng, gọi là đoạn trừ lậu hoặc bằng sự tu tập, đòi hỏi phải có sự trau dồi thường xuyên một số những phẩm chất tinh thần tích cực

gọi là các Chi Phần Giác Ngộ hay Thất Giác Chi, như Niệm Giác Chi, Trạch Pháp Giác Chi, Tinh Tấn Giác Chi v.v..., vì nó hoàn toàn khác với việc áp dụng một số lối ứng xử như trừ diệt, v.v... Đây là pháp môn thích hợp với mọi tình huống trong cuộc sống, chính nhờ vậy mà nó làm nổi bật tính hiệu quả tuyệt vời của pháp môn. Ngoài việc bảo đảm sự an lạc trong kiếp hiện tại, nó còn đọan chắc một sự an ổn tối thượng của Xuất thế gian.

Những phương cách tự tu dưỡng và tự thanh tịnh cực kỳ thực tiễn này, khi đã được luyện tập thành công, sẽ đem lại những thành tựu vô song, như đã được tuyên bố một cách hùng hồn bởi Bạc Đạo Sư trong những từ cụ thể này: *“Vị ấy đọan lia tham ái, cắt đứt mọi kiết sử và nhờ quán triệt kiêu mạn, vị ấy thực sự chấm dứt khổ đau”*.



## PHÁP MÔN THỂ NHẬP

*(Nibbedhika Pariyāya Sutta – A.6.6.9)*

---

**T**rong bài Kinh này Đức Phật đã trình bày một hệ thống phân tích độc đáo thường gọi là pháp môn thể nhập, như một phương tiện trao dồi trí tuệ trực giác, nhờ đó hành giả có thể dứt tâm ra khỏi vết tích cuối cùng của các lậu hoặc.

### Chánh Kinh:

1- “Này các Tỳ khưu, Như Lai sẽ thuyết cho các vị pháp môn thể nhập, pháp môn Pháp. Hãy lắng nghe và khéo tác ý, Như Lai sẽ nói.”

– Thưa vâng, bạch Thế Tôn.

Các vị Tỳ khưu ấy vâng đáp Thế Tôn. Thế Tôn nói như sau:

2- “Và này các Tỳ khưu, thế nào là pháp môn thể nhập (quyết trạch), pháp môn Pháp? Này các Tỳ khưu, cần phải biết các dục, cần phải biết duyên khởi các dục, cần

phải biết các đục sai biệt, cần phải biết các đục dị thực, cần phải biết con đường đưa đến các đục đoạn diệt. Nay các Tỳ khưu, cần phải biết các cảm thọ, cần phải biết các cảm thọ duyên khởi, cần phải biết các cảm thọ sai biệt, cần phải biết các cảm thọ dị thực, cần phải biết các cảm thọ đoạn diệt, cần phải biết con đường đưa đến các cảm thọ đoạn diệt. Nay các Tỳ khưu, cần phải biết các tưởng, cần phải biết các tưởng duyên khởi, cần phải biết các tưởng sai biệt, cần phải biết các tưởng dị thực, cần phải biết các tưởng đoạn diệt, cần phải biết con đường đưa đến các tưởng đoạn diệt. Nay các Tỳ khưu, cần phải biết các lậu hoặc, cần phải biết các lậu hoặc duyên khởi, cần phải biết các lậu hoặc sai biệt, cần phải biết các lậu hoặc dị thực, cần phải biết các lậu hoặc đoạn diệt, cần phải biết con đường đưa đến các lậu hoặc đoạn diệt. Nay các Tỳ khưu, cần phải biết các nghiệp, cần phải biết các nghiệp duyên khởi, cần phải biết các nghiệp sai biệt, cần phải biết các nghiệp dị thực, cần phải biết các nghiệp đoạn diệt, cần phải biết con đường đưa đến các nghiệp đoạn diệt. Nay các Tỳ khưu, cần phải biết các khổ, cần phải biết các khổ duyên khởi, cần phải biết các khổ sai biệt, cần phải biết các khổ dị thực, cần phải biết các khổ đoạn diệt, cần phải biết con đường đưa đến các khổ đoạn diệt.”

3- “Nay các Tỳ khưu, cần phải biết các đục, cần phải biết duyên khởi các đục, cần phải biết các đục sai biệt, cần phải biết các đục dị thực, cần phải biết con đường



đưa đến các dục đoạn diệt, đã nói được như vậy. Và do duyên gì được nói như vậy?

Này các Tỳ khưu, có năm dục trưởng dưỡng này: Các sắc do mắt nhận thức, khả lạc, khả hỷ, khả ý, khả ái, liên hệ đến dục, hấp dẫn. Các tiếng do tai nhận thức..., các hương do mũi nhận thức..., các vị do lưỡi nhận thức..., các xúc do thân nhận thức..., khả lạc, khả hỷ, khả ý, khả ái, liên hệ đến dục, hấp dẫn. Này các Tỳ khưu, dầu chúng không phải dục, chúng được gọi là dục trưởng dưỡng trong giới luật của bậc Thánh.

*Các tư duy tham ái,  
Là dục của con người.  
Các hoa mỹ ở đời,  
Chúng không phải là dục.  
Các tư duy tham ái,  
Là dục của con người.  
Các hoa mỹ an trú,  
Như vậy ở trên đời.  
Ở đây các bậc Trí  
Nhiếp phục được lòng dục.*

4- “Này các Tỳ khưu, thế nào là các dục duyên khởi? Xúc, này các Tỳ khưu, là các dục duyên khởi.

Và này các Tỳ khưu, thế nào là các dục sai biệt? Này các Tỳ khưu, dục trên các sắc là khác, dục trên các tiếng là khác, dục trên các hương là khác, dục trên các

vị là khác, dục trên các xúc là khác. Nay các Tỳ khưu, đây gọi là các dục sai biệt.

Và nay các Tỳ khưu, thế nào là các dục dị thực? Nay các Tỳ khưu, khi muốn một vật gì, một tự ngã khởi lên từ vật ấy, từ vật ấy, để dự phần phước đức, hay để dự phần không phước đức. Nay các Tỳ khưu, đây gọi là các dục dị thực.

Và nay các Tỳ khưu, thế nào là các dục đoạn diệt? Xúc đoạn diệt, nay các Tỳ khưu là dục đoạn diệt. Đây là con đường Thánh Đạo Tám Ngành đưa đến các dục đoạn diệt. Tức là chánh kiến, chánh tư duy, chánh ngữ, chánh nghiệp, chánh mạng, chánh tinh tấn, chánh niệm, chánh định. Khi nào, nay các Tỳ khưu, vị thánh đệ tử rõ biết các dục sanh khởi như vậy, rõ biết các dục sai biệt như vậy, rõ biết các dục dị thực như vậy, rõ biết các dục đoạn diệt như vậy, rõ biết con đường đưa đến các dục đoạn diệt như vậy, khi ấy, vị ấy được rõ biết Phạm hạnh thể nhập này như các dục đoạn diệt.

Nay các Tỳ khưu, cần phải biết các dục..., cần phải biết con đường đưa đến các dục đoạn diệt, đã được nói như vậy. Chính do duyên này, đã được nói như vậy.”

**5-** “Nay các Tỳ khưu, cần phải biết các cảm thọ..., cần phải biết con đường đưa đến các cảm thọ đoạn diệt, đã được nói như vậy. Do duyên gì đã được nói như vậy?

Nay các Tỳ khưu, có ba cảm thọ này: Lạc thọ; Khổ thọ; Phi Khổ, Phi Lạc thọ.”

6- “Và này các Tỳ khưu, thế nào là các cảm thọ sanh khởi? Xúc, này các Tỳ khưu, là các cảm thọ sanh khởi. Và này các Tỳ khưu, thế nào là các cảm thọ sai biệt? Này các Tỳ khưu, có các lạc thọ liên hệ đến vật chất, có các lạc thọ không liên hệ đến vật chất; có các khổ thọ liên hệ đến vật chất, có các khổ thọ không liên hệ đến vật chất; có các cảm thọ không khổ không lạc liên hệ đến vật chất, có các cảm thọ không khổ không lạc không liên hệ đến vật chất. Này các Tỳ khưu, đây gọi là các cảm thọ sai biệt.

Và này các Tỳ khưu, thế nào là các cảm thọ dị thực? Này các Tỳ khưu, khi nào cảm thọ cái gì, một tư ngã khởi lên từ vật ấy, từ vật ấy, để dự phần phước đức, hay để dự phần không phước đức. Này các Tỳ khưu, đây gọi là các cảm thọ dị thực.

Này các Tỳ khưu, thế nào gọi là các cảm thọ đoạn diệt? Xúc đoạn diệt, này các Tỳ khưu, là các cảm thọ đoạn diệt. Đây là con đường thánh đạo tám ngành đưa đến các cảm thọ đoạn diệt. Tức là chánh kiến, chánh tư duy, chánh ngữ, chánh nghiệp, chánh mạng, chánh tinh tấn, chánh niệm, chánh định. Và khi nào, này các Tỳ khưu, vị thánh đệ tử rõ biết các cảm thọ như vậy, rõ biết các cảm thọ sai biệt như vậy, rõ biết các cảm thọ dị thực như vậy, rõ biết các cảm thọ đoạn diệt như vậy, rõ biết con đường đưa đến các cảm thọ đoạn diệt như vậy, khi ấy vị ấy được rõ biết phạm hạnh thể nhập này như là các cảm thọ đoạn diệt.

Này các Tỳ khưu, cần phải biết các cảm thọ,... cần phải biết con đường đưa đến các cảm thọ đoạn diệt, đã được nói như vậy. Chính do duyên này, đã được nói như vậy”.

7- “Này các Tỳ khưu, cần phải biết các tưởng... cần phải biết con đường đưa đến các tưởng đoạn diệt, đã được nói như vậy. Do duyên gì đã được nói như vậy?

Này các Tỳ khưu, có sáu tưởng này: Sắc tưởng, Thinh tưởng, Hương tưởng, Vị tưởng, Xúc tưởng và Pháp tưởng.”

8- “Và này các Tỳ khưu, thế nào là các tưởng sanh khởi? Này các Tỳ khưu, xúc là các tưởng sanh khởi. Và này các Tỳ khưu, thế nào là tưởng sai biệt? Này các Tỳ khưu, các tưởng trong các sắc là khác, các tưởng trong các tiếng là khác, các tưởng trong các hương là khác, các tưởng trong các vị là khác, các tưởng trong các xúc là khác, các tưởng trong các pháp là khác. Này các Tỳ khưu, đây gọi là các tưởng sai biệt.

Và này các Tỳ khưu, thế nào là các tưởng dị thực? Này các Tỳ khưu, ta tuyên bố rằng các tưởng là kết quả của thói quen; khi nào người ta biết sự vật như thế nào, người ta nói sự vật ấy như sau: “như vậy tôi tưởng”. Này các Tỳ khưu, đây gọi là tưởng dị thực.

Và này các Tỳ khưu, thế nào là các tưởng đoạn diệt? Xúc đoạn diệt, này các Tỳ khưu, là tưởng đoạn

diệt. Đây là con đường thánh đạo tám ngành đưa đến các tướng đoạn diệt. Tức là chánh kiến, chánh tư duy, chánh ngữ, chánh nghiệp, chánh mạng, chánh tinh tấn, chánh niệm, chánh định. Khi nào, này các Tỳ khưu, vị thánh đệ tử rõ biết các tướng như vậy, rõ biết các tướng sai biệt như vậy, rõ biết các tướng dị thực như vậy, rõ biết các tướng đoạn diệt như vậy, rõ biết con đường đưa đến các tướng đoạn diệt như vậy, khi ấy vị ấy được rõ biết phạm hạnh thể nhập này như là các tướng đoạn diệt.

Này các Tỳ khưu, cần phải biết các tướng... cần phải biết con đường đưa đến các tướng đoạn diệt, đã được nói như vậy. Chính do duyên này đã được nói như vậy.”

**9- Này các Tỳ khưu, cần phải biết các lậu hoặc, cần phải biết các lậu hoặc tập khởi, cần phải biết các lậu hoặc sai biệt, cần phải biết các lậu hoặc dị thực, cần phải biết các lậu hoặc đoạn diệt, cần phải biết con đường đưa đến các lậu hoặc đoạn diệt, đã được nói như vậy. Chính do duyên nào đã được nói như vậy? Này các Tỳ khưu, có ba lậu hoặc này: Dục lậu, Hữu lậu, Vô Minh lậu.**

**10- Và này các Tỳ khưu, thế nào là các lậu hoặc sanh khởi? Vô minh, này các Tỳ khưu, là các lậu hoặc sanh khởi.**

Và này các Tỳ khưu, thế nào là các lậu hoặc sai biệt? Này các Tỳ khưu, có lậu hoặc đưa đến địa ngục, có lậu hoặc đưa đến bàng sanh, có lậu hoặc đưa đến ngã quý, có lậu hoặc đưa đến thế giới loài người, có lậu hoặc đưa đến thế giới chư thiên. Này các Tỳ khưu, đây gọi là các lậu hoặc sai biệt.

Và này các Tỳ khưu, thế nào là các lậu hoặc dị thực? Này các Tỳ khưu, khi nào vì vô minh cái gì sanh khởi, một tự ngã khởi lên từ vật ấy, từ vật ấy, để dự phần phước đức, hay để dự phần không phước đức. Này các Tỳ khưu, đây gọi là các lậu hoặc dị thực.

Và này các Tỳ khưu, thế nào là các lậu hoặc đoạn diệt? Vô minh đoạn diệt, này các Tỳ khưu, là các lậu hoặc đoạn diệt. Và đây là con đường thánh đạo tám ngành đưa đến các lậu hoặc đoạn diệt. Tức

---

Trong bản tiếng Anh, nguyên văn đoạn này như sau: “And what, Monks, is the consequence of cankers? Monks, that which when subjected to ignorance, materializes according to that condition of ignorance, this or that individualised existence; either in a meritorious or demeritorious plane of existence; this, Monks is called the consequence of canker”. (Và này các Tỳ Khưu, thế nào là các lậu hoặc dị thực (quả báo của lậu hoặc)? Này các Tỳ khưu, khi nào do vô minh cái gì sanh khởi, một tự ngã thế này hay thế khác khởi lên do duyên vô minh ấy, hoặc trong cảnh giới hữu phước (Trời, người), hoặc trong cảnh giới không phước đức (bốn cảnh khổ). Này các Tỳ khưu, đây gọi là các lậu hoặc dị thực.

là chánh kiến, chánh tư duy, chánh ngữ, chánh nghiệp, chánh mạng, chánh tinh tấn, chánh niệm, chánh định.

Khi nào, này các Tỳ khưu, vị thánh đệ tử rõ biết các lậu hoặc như vậy, rõ biết các lậu hoặc sanh khởi như vậy, rõ biết các lậu hoặc sai biệt như vậy, rõ biết các lậu hoặc dị thực như vậy, rõ biết các lậu hoặc đoạn diệt như vậy, rõ biết con đường đưa đến các lậu hoặc đoạn diệt như vậy, cho đến mức độ ấy, vị Thánh đệ tử rõ biết đời phạm hạnh này là để dẫn đến Tuệ Thể Nhập (các Đạo Quả Tuệ) đem lại sự đoạn diệt của các lậu hoặc (to that extent he comprehends this Holy Life as conducing to that (supramundane) penetrating insight which occasions the surcease of cankers).

“Này các Tỳ khưu, cần phải biết các lậu hoặc... cần phải biết con đường đưa đến các lậu hoặc đoạn diệt đã được nói như vậy. Chính do duyên này đã được nói như vậy”.

11- Này các Tỳ khưu, cần phải biết các nghiệp..., cần phải biết con đường đưa đến các nghiệp đoạn diệt đã được nói như vậy. Chính do duyên gì đã được nói như vậy?

Này các Tỳ khưu, ta tuyên bố rằng Tư (*cetanà*) là nghiệp; sau khi suy tư, tạo tác các nghiệp về thân, về lời, về ý.

**12-** Và này các Tỳ khưu, thế nào là các nghiệp sanh khởi? Này các Tỳ khưu, xúc là các nghiệp sanh khởi. Và này các Tỳ khưu, thế nào là các nghiệp sai biệt? Này các Tỳ khưu, có nghiệp đưa đến cảm thọ ở địa ngục, có nghiệp đưa đến cảm thọ loài bàng sanh, có nghiệp đưa đến cảm thọ cõi ngạ quỷ, có nghiệp đưa đến cảm thọ thế giới loài người, có nghiệp đưa đến cảm thọ thế giới chư thiên. Này các Tỳ khưu, đây gọi là các nghiệp sai biệt. Và này các Tỳ khưu, thế nào gọi là các nghiệp dị thực? Này các Tỳ khưu, Ta tuyên bố rằng có ba loại nghiệp dị thực: ở ngay đời hiện tại, hay ở đời sau, hay ở đời sau nữa. Này các Tỳ khưu, đây là các nghiệp dị thực.

Và này các Tỳ khưu, thế nào là nghiệp đoạn diệt? Xúc đoạn diệt, này các Tỳ khưu, là nghiệp đoạn diệt. Đây là con đường thánh đạo tám ngành đưa đến các nghiệp đoạn diệt. Tức là chánh kiến, chánh tư duy, chánh ngữ, chánh nghiệp, chánh mạng, chánh tinh tấn, chánh niệm, chánh định. Khi nào, này các Tỳ khưu, vị thánh đệ tử rõ biết các nghiệp như vậy, rõ biết các nghiệp sanh khởi là như vậy, rõ biết các nghiệp sai biệt là như vậy, rõ biết các nghiệp dị thực là như vậy, rõ biết các nghiệp đoạn diệt là như vậy, rõ biết con đường đưa đến các nghiệp đoạn diệt là như vậy, khi ấy, vị ấy rõ biết phạm hạnh thể nhập này như là các nghiệp đoạn diệt.



Này các Tỳ khưu, cần phải biết các nghiệp... cần phải biết rõ biết con đường đưa đến các nghiệp đoạn diệt đã được nói như vậy. Chính do duyên này đã được nói như vậy.

**13-** Này các Tỳ khưu, cần phải biết khổ, cần phải biết khổ sanh khởi, cần phải biết khổ sai biệt, cần phải biết khổ dị thực, cần phải biết khổ đoạn diệt, cần phải biết con đường đưa đến khổ đoạn diệt đã được nói như vậy. Chính do duyên gì đã được nói như vậy?

Sanh là khổ, già là khổ, bệnh là khổ, chết là khổ, sầu, bi, ưu, não là khổ, cầu không được là khổ, tóm lại năm thủ uẩn là khổ.

**14-** Và này các Tỳ khưu, thế nào là khổ sanh khởi? Ái, này các Tỳ khưu, là khổ sanh khởi.

Và này các Tỳ khưu, thế nào là khổ sai biệt? Này các Tỳ khưu, có khổ lớn, có khổ nhỏ, có khổ chậm biến, có khổ mau biến. Này các Tỳ khưu, đây là khổ sai biệt.

Và này các Tỳ khưu, thế nào là khổ dị thực? Này các Tỳ khưu, ở đây có hạng người bị khổ chinh phục, tâm bị trói buộc, ưu sầu, bi thảm, than van, đập ngực, khóc lóc, đi đến bất tỉnh; do bị khổ chinh phục, tâm bị trói buộc, nên đi tìm phía bên ngoài xem có ai biết được một câu, hai câu thần chú để đoạn diệt khổ này.

Này các Tỳ khưu, Ta tuyên bố rằng khổ này đem lại kết quả mê loạn, đem lại kết quả tìm kiếm. Này các Tỳ khưu, đây gọi là khổ dị thực.

Và này các Tỳ khưu, thế nào là khổ đoạn diệt? Ái đoạn diệt, này các Tỳ khưu, là khổ đoạn diệt. Đây là con đường thánh đạo tám ngành đưa đến các khổ đoạn diệt. Tức là chánh kiến, chánh tư duy, chánh ngữ, chánh nghiệp, chánh mạng, chánh tinh tấn, chánh niệm, chánh định. Này các Tỳ khưu, khi nào vị thánh đệ tử rõ biết khổ như vậy, rõ biết khổ sanh khởi như vậy, rõ biết khổ sai biệt như vậy, rõ biết khổ dị thực như vậy, rõ biết khổ đoạn diệt như vậy, rõ biết con đường đưa đến khổ đoạn diệt như vậy. Khi ấy, vị ấy được rõ biết phạm hạnh thể nhập này là khổ đoạn diệt.

Này các Tỳ khưu, cần phải biết khổ, cần phải biết khổ sanh khởi, cần phải biết khổ sai biệt, cần phải biết khổ dị thực, cần phải biết khổ đoạn diệt, cần phải biết con đường đưa đến khổ đoạn diệt, đã được nói như vậy. Chính do duyên này đã được nói như vậy.

Này các Tỳ khưu, đây là Thể Nhập Pháp Môn, Pháp Môn Pháp.”

## ĐI TÌM SỰ THỰC CUỘC ĐỜI

---

---

**T**hể nhập hàm ý chọc thủng, chẻ ra, cắt ra. Và sự thể nhập cuộc đời có nghĩa là dò tìm vào, phân tích ra, và nhận thức rõ cái bản chất phức tạp, sự vận hành nhiều khâu của nó, và khám phá ra những quy luật cơ bản chịu trách nhiệm cho tất cả những vấn đề này. Chỉ khi nào ta thấu rõ những quy luật thống trị cuộc sống, chừng đó ta mới có thể khám phá không những bản chất thực của nó, mà còn hiểu được cách nó khởi sinh, làm thế nào để giải thoát, và con đường dẫn đến sự giải thoát của nó.

Đời sống có thể được ví như một cỗ máy. Muốn tận dụng triệt để hiệu năng của cỗ máy, ta cần phải hiểu rõ cơ cấu vận hành của nó. Dĩ nhiên, kiểu mã và giá cả của cỗ máy ấy sẽ chẳng có ý nghĩa gì nếu như không hiểu được sự vận hành của nó.

Đây là những gì chính xác Đức Phật đã trình bày trong bài Kinh Pháp Môn Thế Nhập (*Nibbedhika Sutta*), bằng lối phân tích tuyệt vời của Ngài. Ở đây, cuộc đời đã được rút lại còn những phần tử trần trụi nhất của nó, và cách những phần tử này vận hành riêng lẻ và phối hợp như thế nào, cũng đã được phân tích. Như vậy, những quy luật cơ bản thống trị cái cơ chế cuộc đời phức tạp này đã được Đức Phật giải thích rõ với ý định giúp cho người tìm Đạo có thể thực hiện công việc khám phá chính tự thân mình và làm chủ lấy chính mình.

Những phần tử cơ bản đó là những thôi thúc ban sơ và luôn luôn tái diễn nhằm kéo dài mãi mãi cái tiến trình gọi là cuộc đời, từ đó tạo thành cơ chế của nó. Những thôi thúc và đồng lõa của nó này gồm: Dục (*Kāma*), Thọ (*Vedanā*), Tưởng (*Saññā*), Lậu Hoặc (*Āsava*), Nghiệp (*Kamma*), Khổ (*Dukkha*).

Khi một người sanh vào thế gian này, được trang bị với ngũ căn (năm giác quan: mắt, tai,...) và tâm, chính vào lúc sanh ra ấy, đã thiết lập một mối quan hệ với thế giới bên ngoài, khi các căn tương giao với các trần cảnh của nó. Những tương giao giữa chủ thể và đối tượng thuần túy thuộc về giác quan này, chẳng hạn như mắt với cảnh sắc, tai với âm thanh, mũi với mùi, lưỡi với vị, thân với xúc

chạm, tâm với các pháp trần (ý niệm - hình ảnh trong tâm) làm cho Xúc (*Phassa*) khởi lên và cùng với nó còn có nhiều tâm sở đồng hiện hữu với tâm khác.

Cũng giống như một chiếc xe lửa. Ngay khi động cơ chuyển động thì cả chục cái giá chuyển hướng \ cũng chuyển động theo. Mặc dù động cơ có chức năng đặc biệt của nó, và mỗi cái giá chuyển hướng cũng vậy, tuy nhiên, tất cả bọn chúng đều liên kết với nhau, và hoạt động cùng với nhau để hoàn thành một phận sự chung.

Theo lời dạy của Đức Phật, tâm bao gồm một số những tâm sở. Tất cả những tâm sở và tâm này cùng sanh với nhau và đồng lòng làm việc với nhau. Để làm được như vậy, mỗi tâm sở hoàn tất phần hành đặc biệt của mình, và chúng cùng nhau đóng góp cho nhiệm vụ chung của tâm ấy.

Như vậy, cùng với sự sanh khởi của Xúc, Thọ sanh, Tưởng sanh, Hành sanh, và nếu đó là một tâm bất thiện, thì lậu hoặc và nhiều tâm sở bất thiện khác cũng sanh. Bởi lẽ nó là nhân sanh ra mọi

---

\ Giá chuyển hướng (bogie) gồm tàu lửa có bánh lắp ở bên dưới và quay xung quanh trụ để đổi hướng. E.V. Dictionary.

chuyện luyến ái, trói buộc và hệ lụy, nên về cơ bản sự liên hợp này là bất toàn và bất toại nguyện, do đó thường được gọi là ‘khổ uẩn’ – *Dukkha*. Đây chính là cơ chế của cuộc đời với chi tiết tối thiểu nhất của nó, cùng sanh ra theo duyên khởi tánh, nên cố hữu của nó đã là bất toàn, và không giống như những gì không do điều kiện tác thành (vô vi pháp).

Chỉ có vô vi giới mới được xem là hoàn hảo và hoàn toàn đáng mong ước, đối lập với những gì do điều kiện tác thành (hữu vi), là bất toàn, bất toại nguyện.

*Dukkha* - khổ - trong cách nói của Đạo Phật, không chỉ đơn thuần là cái khổ thông thường hay những nỗi bất hạnh ở thế gian thôi. Hơn thế nữa, nó còn hàm ý một điều kiện bất toàn, một tình trạng bất toại nguyện, và là một vòng luẩn quẩn của sanh tử - tử sanh. Tuy nhiên, khi cuộc đời được chuyển hóa do sự tu tập tinh thần, tức là bằng một sự đảo ngược cái tiến trình thông tục của thế gian, lúc ấy nó mới thực sự phúc lạc.

## SỰ THÔI THỨC DẠI DẰNG

---

### I

Có lẽ chúng ta cũng cần phải thấy được rằng sự thôi thúc tình dục hay ái dục phát sinh theo duyên khởi tánh, do ảnh hưởng hay sự xui khiến của thọ và tưởng. Điều cần nhấn mạnh ở đây rằng, thọ và tưởng là hai tâm sở đặc biệt mà, do chức năng cảm nhận và phân tích sự xúc chạm với đối tượng, theo một cách đặc biệt nào đó, làm cho lậu hoặc bắt đầu làm việc, và rồi tạo thành một mô thức tác nghiệp, đưa đến sự hệ lụy trong khổ – *dukkha*.

Do tất cả sáu yếu tố dục, thọ, tưởng, lậu hoặc, nghiệp và khổ vận hành liên kết với nhau, nên ba luân chuyển (tam luân) của phiền não, nghiệp và quả cũng vậy, hoạt động phụ thuộc lẫn nhau. Trong khi dục (*kāma*) và lậu hoặc (*āsava*), trong cái phức cảm thôi thúc này, tiêu biểu cho những động lực của cuộc sống, đại diện cho phiền não luân (*kilesavatta*), thì nghiệp (*kamma*) tiêu biểu cho

nghiệp luân (*kammavatta*) và ba yếu tố còn lại – thọ (*vedanā*), tưởng (*saññā*) và khổ (*dukkha*) – tạo thành quả luân (*vipākavatta*). Trong pháp duyên khởi (*paticca samuppāda*) hay còn gọi là vòng Thập Nhị Nhân Duyên, tính chính xác của đồ hình mô tả cuộc đời được ngụ ý trong mô thức thôi thúc và những gì tìm thấy trong bài pháp, quả thật rất đáng chú ý.

Sự tương giao chủ thể - đối tượng, được hàm ý bởi từ dục (*kāma*), thiết lập vòng quả luân (*vipākavatta*) cùng với xúc và hai tâm sở khác là thọ và tưởng, vòng quả luân chuyển động, thì phiền não luân, tức dục và lậu hoặc cũng chuyển động, rồi đến lượt nghiệp luân cũng vận hành, trong cái trật tự đó. Như chúng ta thấy trong qui trình Duyên Khởi, đời sống hiện tại khởi sự với quả luân (*vipākavatta*) nghĩa là với tái sanh v.v..., tạo thành phương diện thụ động của một cá nhân. Vòng quả luân này khởi dậy ái (*tanhā*) và thủ (*upādāna*), phiền não luân, mà chính nó sẽ làm cho nghiệp hữu hay nghiệp luân vận hành tạo thành phương diện tích cực của cá nhân ấy.

Phương pháp luận thể nhập cũng phân tích cho thấy sáu yếu tố dục, thọ, tưởng, lậu hoặc, nghiệp và khổ này sanh lên như thế nào, làm sao để diệt và con đường dẫn đến sự diệt chúng. Hơn nữa, sự phân



tích còn xác nhận hai phương diện rất lý thú, đó là những chi nhánh hay sai biệt mà mỗi yếu tố này có, cũng như những dị thực quả do những yếu tố này để lại dưới những hình thức khác nhau của chúng.

Nói chung pháp phân tích hoàn toàn chính xác và dễ hiểu. Đó là lý do tại sao nó được xem là một pháp môn rất hiệu quả trong việc thực hành minh sát – vipassanà.

Dục (*kāma*) vừa là chủ thể và vừa là đối tượng. Về phương diện chủ thể, nó là ái dục theo nghĩa phổ biến, với một số những khía cạnh của nó, cụ thể như đã được nói trong bài Kinh. Về phương diện đối tượng, nó được gọi là những tuyến phát triển của các giác quan – *kāma guna* \ (dục trưởng dưỡng); hay nói khác hơn là năm trần cảnh: sắc, thanh, hương, vị, xúc tạo thành những nhân tố kích thích cho các căn hưởng ứng theo. Chúng cũng còn được gọi là những khoái lạc được ngũ căn hưởng dụng, đây chính là ý nghĩa của từ dục trưởng dưỡng.

Do ý nghĩa phổ thông của dục (*kāma*) là một trạng thái hay điều kiện thuộc về tâm lý nhiều hơn,

---

\ *Kaṣmaguna*: năm dục trưởng dưỡng hay dục trần, tức là những cảnh khả ái khả hỷ làm tăng trưởng phiền não dục. Cảnh tốt thì gọi là dục trưởng dưỡng, còn xấu là dục trần.

vì nó khởi lên qua sự môi giới của các giác quan, nên ở đây vấn đề có thể được đặt ra là vì sao những vật thuần túy thuộc ngoại giới tạo thành các đối tượng của căn cũng được định danh là kàma (dục). Trong Niddesa (Quảng Thuyết), một tác phẩm Kinh điển văn hệ Pāli, có nói, “Thế nào là dục đối tượng? Chính là sắc, thanh, hương, vị, xúc khả ái”. Từ sự định nghĩa này, chúng ta có thể suy ra rằng bởi lẽ các đối tượng khả ái của ngũ căn này làm khởi dậy một ước muốn để hưởng thụ nó, và bởi lẽ ái dục này mà khởi lên, về căn bản cũng tùy thuộc vào nó, y cứ trên nó, và vì nó, nên nó cũng phải chia sẻ cái tên (dục) chung này.

Tuy nhiên, Nibbedhika Sutta (Kinh Pháp Môn Thế Nhập), đưa ra một sự phân biệt hết sức rõ ràng giữa cái Kinh gọi là dục trưởng dưỡng (dục đối tượng), và tự thân ái dục (dục chủ thể). Những dục trưởng dưỡng này, hay những đối tượng của ngũ căn này, nghiêm túc mà nói, không phải là dục (kàma); tức là, nó không phải là điều kiện tâm lý làm ảnh hưởng tâm, khiến cho tâm ô nhiễm và suy yếu. Dục chủ thể tạo ra một lòng khát khao muốn hưởng khoái lạc mà thường là không làm sao thỏa mãn được và gây ra một lậu hoặc, chính lậu hoặc này, do tác động như một chất thải tinh thần, làm ô nhiễm và quấy động môi trường sinh thái của tâm và ngăn

che tiến bộ tâm linh. Ngược lại, dục đối tượng tự thân nó không phải là một chướng ngại, mặc dù nó làm khởi lên một chướng ngại.

Từ những từ đồng nghĩa của *Kāma* (dục) tìm thấy trong *Abhidhamma* (Vi Diệu Pháp), ta có thể dễ dàng nhận ra ý nghĩa hàm chứa của từ này cả về phương diện tâm lý, luân lý lẫn triết lý của nó, như một thôi thúc chủ quan muốn hưởng thụ những cảm thọ hay cảm giác khởi lên do sự tương giao giữa các căn và trần cảnh. Ví dụ như khi con mắt ở trong điều kiện lành mạnh và một cảnh sắc tác động trên nó, xúc khởi lên do sự tương giao này tạo ra một số tâm sở khác như thọ, tưởng, nhứt hành, tư, tác ý, tầm, dục hay ái v.v... Tất cả những tâm sở này khởi lên cùng nhau và đồng hiện hữu, chúng được kết hợp hỗ tương và vận hành tùy thuộc vào nhau để rồi diệt với nhau, bởi lẽ chúng có cùng đối tượng và cùng một căn khi khởi sanh. Đó là lý do vì sao Kinh nói, “*ekuppāda ekanirodhā, ekālabhāna – vatthukā* – chúng cùng khởi, tức là như những yếu tố đồng sanh của một tâm, chúng cùng diệt, có cùng một đối tượng và cùng một căn”.

Những từ đồng nghĩa của *Kāma* được xác định như sau:

– *Kāma* (dục) kể như *tanhā* (**dục kể như ái**): tức là, dục được xem như một khát vọng muốn hưởng thụ, muốn sở hữu, và muốn thoả mãn lòng vị kỷ. Bởi vì khát vọng này là điều không thể thoả mãn được, nên ái đã được so sánh với một dòng sông mãi mãi trôi chảy.

– *Kāma* kể như *kilesa* (**dục kể như phiền não**): cũng như sét, sanh ra từ sắt, ăn mòn lại nó và tiêu huỷ nó như thế nào thì kama (dục), như một chất ăn mòn tâm, làm ô nhiễm, làm mục nát, và làm bại hoại tâm cũng như vậy.

– *Kāma* kể như *āsava* (**dục kể như lậu hoặc**): tức là như một chất thải tinh thần làm ô nhiễm thế giới nội tâm và phá hủy hoàn toàn sự quân bình sinh thái của nó – ở đây cần phải hiểu sự quân bình sinh thái này là do các tâm thiện và nghiệp thiện tạo ra.

– *Kāma* kể như *ogha* (**dục kể như bộc lưu**): cũng như một trận lụt tràn ngập và nhận chìm bất cứ những gì nằm trong đường đi của nó, cũng vậy, dục tràn ngập tâm, hoàn toàn thống trị tâm và nhận chìm tâm.

– *Kāma* kể như *yoga* (**dục kể như ách phược**), có nghĩa là trói buộc. Cho thấy, bằng cách trói chặt tâm vào sự hưởng dục mà *Kāma* này đã giam giữ

được tâm vĩnh viễn trong cảnh tôi đòi hay ràng buộc của nó như thế nào.

– *Kāma* kể như *abhiijhā – kāyagantha* (**dục kể như tham thân hệ phược**): tức là, dục được xem như tham, là một mối ràng buộc đã trói chặt tâm, giam giữ tâm, giống như một tù nhân của nó, trong tình cảnh vô cùng tuyệt vọng. Cũng như sợi dây lưng giữ cho quần áo được buộc chặt như thế nào thì mối ràng buộc của dục - tham, khát khao, thèm muốn không nguôi này cũng kềm chặt tâm trong gọng kềm của nó, trong tình cảnh nô lệ muôn đời cho nó như vậy.

– *Kāma* kể như *upādāna* (**dục kể như thủ**): khi dục, dưới dạng tham ái, trở nên mạnh mẽ và nổi bật do tái diễn thường xuyên, nó sẽ phát triển thành một sự chấp thủ, bám chắc vào đối tượng, làm khơi dậy dục tham, dục vọng hay tham đắm, cũng như con đĩa bám chặt vào người để hút máu vậy. Chính dục thủ hay sự quyến luyến này được xem là nhân căn để của mọi bất thiện nghiệp trói buộc con người vào vòng luân hồi - vòng luẩn quẩn của sanh hữu (*bhāva*).

– *Kāma* kể như *nīvarana* (**dục kể như triền cái**): tức là, dục được xem như một chướng ngại đối với sự tiến bộ của tâm, giống như cách một chướng ngại

vật dựng trên đường cản trở mọi sự lưu thông hay di chuyển vậy. Vì lẽ nó là một chướng ngại tinh thần, nên kàma được gọi là *kāmachanda* – dục dục cái, một thôi thúc rất lôi cuốn, mà, nếu bị áp đảo, sẽ ngăn che hoặc cản trở sự tiến hóa của tâm.

– *Kāma* kể như *samyojana* (*dục kể như kiết sử*): Dục ở đây được xem như dục tham (*kāma-rāga*), là một kiết sử. Dục tham làm biến dạng (*ranjeti*) tâm, tức là, chi phối nó hoàn toàn, tác động đến nó như một chất men say, làm cho nó mê đắm tựa như con ong chết chìm trong chén mật; cũng vậy, tâm bị tóm chặt và bị tổng giam, mất hết mọi khả năng phán đoán và tự do. Vì lý do đó mới có sự so sánh nó với một kiết sử.

– *Kāma* kể như *anusaya* (*dục kể như tiềm miên*), đó là, dục được xem như một lực hay sức mạnh ngủ ngầm, chỉ cần chút khuấy động nhỏ liền hoạt hóa hay thức dậy, cũng như một người khó ngủ, hơi ồn một chút là thức dậy vậy. Sự ngấm ngầm này chỉ làm mạnh thêm cho tiềm năng của nó, chỉ củng cố thêm cho cái khả năng tiềm ẩn của nó. Cũng như một cái cây, với bộ rễ đã bám chắc trong lòng đất, cho dù có chặt mãi cũng cứ đâm chồi lại; *kāmanusaya* (dục tùy miên) này cũng vậy, nó là tác nhân cho sự khởi lên của những tư niệm bất thiện

bất cứ khi nào tâm ‘có khuynh hướng muốn hưởng thụ’ một đối tượng khả ái vậy.

– *Kāma* kể như *lobhahetu* (dục kể như căn - *tham*), ở đây, dục được xem như tham hay tham dục tác hành như nhân căn để của tất cả các bất thiện tâm hay bất thiện nghiệp. Chính tham căn này đã nuôi dưỡng và lèo lái vòng phiền não luân (*kilesavatta*) để tạo ra sự đồng sanh của nghiệp luân (*kammavatta*) rồi tới lượt đưa đến quả luân (*vīpakavatta*), như vậy làm xoay chuyển bất tận cái bánh xe luân hồi này.

Do tính chất luôn luôn tái diễn này của *Kāma*, như đã thể hiện rõ nét qua những từ vừa kể, dục vừa là sự tương hệ giữa chủ thể và đối tượng - tác động hổ tương lẫn nhau - vừa làm nhiệm vụ duy trì và kéo dài miên viễn cuộc sinh tồn như một hệ lụy không bao giờ chấm dứt.

## II

Đức Phật đã dùng một số hình thái tu từ \ rất ấn tượng nhằm làm cho mọi người hiểu được bản chất thực của dục (*kāma*). Trong Bhayasutta, bậc Đạo sư mô tả dục như từ đồng nghĩa của “sợ hãi”, “đau khổ”, “bệnh hoạn”, “ung nhọt”, “gông cùm”, “vũng lầy”. Còn trong Alagaddùpama sutta, dục được so sánh với bộ xương, miếng thịt, bó đuốc cỏ khô, hố than cháy hừng, cơn mộng, vật vay mượn, trái chín trên cây, lò mổ, gậy nhọn, đầu rắn hổ mang. Trong luật tạng (*vinaya*), *kāma* này được miêu tả bằng một hình ảnh cụ thể hơn, đó là ***bệnh ghẻ ngứa***.

*Samsāra* (luân hồi) thì đầy đầy hiểm họa; đó là lý do vì sao nó được so sánh với một đại dương mênh mông sâu thẳm, lao xao không dứt và đáng sợ hãi. Và vì lẽ *kāma* (dục) là sáng tạo chủ thực sự của đại dương luân hồi này, bằng sự kềm chặt ngay từ thuở ban sơ của nó đối với mọi chúng sanh, nên nó thật đáng sợ; cũng như bệnh sốt rét đem lại đau khổ bằng những triệu chứng bất bình thường của nó như thế nào, thì dục như một cơn sốt ái dục, cũng đem lại khổ đau như vậy. “Cơn sốt ái dục”, “căn

---

\ Tu từ học: bộ môn ngôn ngữ học nghiên cứu những thuộc tính biểu cảm của các phương tiện ngôn ngữ để sử dụng làm cho lời văn hay hơn, đẹp hơn.



bệnh tham dục” là những thuật ngữ rất thường gặp trong Kinh Tạng Pāli nói lên cái tình trạng bất bình thường và không lành mạnh của chứng bệnh dục này. Dục không chỉ là một sự đau khổ đơn thuần, mà hơn thế nữa, nó là một sự bất hạnh trĩu nặng ưu phiền như khi người ta bị một đám nhọt ở trên mặt vậy. Dục giam hãm con người trong ngục tù Tam Luân (*Vaiṭṭa*) – phiền não luân, nghiệp luân và quả luân. Và Dục (*Kāma*) quả thực là dơ bẩn và đáng sợ, người sa vào đó cũng chẳng khác gì rớt xuống vũng lầy nhớp nhúa.

Lối so sánh với bộ xương thực vô cùng thích hợp. Nó không chỉ nói lên cái cấu trúc gớm ghiếc của thân người được xem là hấp dẫn kia, mà còn cho thấy đó là một cái gì mà về căn bản hoàn toàn rỗng tuếch, đúng theo nghĩa bị đánh lừa và thất vọng. Có câu chuyện kể về con chó và cục xương khô. Con chó càng ra sức nhai cục xương, nghĩ rằng đó là một món ăn hấp dẫn ngon lành, miệng nó càng trở nên đau đớn và thất vọng. Dục hoạt động ngấm ngấm, nó rập bầy con người bằng những tính chất lừa đảo của nó. Bởi thế, Đức Phật mới nói: “Các dục vui ít, khổ nhiều, não nhiều, và tiềm ẩn trong đó tai họa còn nhiều hơn.” (*Appassadakaṃ mabahuḍukkha bahupayasa àdinavo ettha bhiyyo*). Lối so sánh bộ xương nhằm làm nổi bật lên những sự

thực về bất toại nguyện và khổ đau, về kinh hãi và hiểm nguy, sự rập bầy và những kết thúc thất vọng của dục.

Ví dụ miếng thịt, theo Chú giải, bộc lộ một sự thực vĩ đại về cuộc đời, và sự thực đó chính là, thân này không phải chỉ có ta làm chủ, mà nó còn được chia sẻ với nhiều sinh vật khác, và giống như một quán trọ bình dân (*bahusà dharanatthena*), nó là nơi cư ngụ chung của mọi loài và luôn luôn thay đổi. Bắt đầu với những vi sinh vật rất nhỏ, chính xác mà nói là có cả hàng trăm loại khác nhau, đó là chưa kể đến những loại vi trùng, vi rút gây bệnh và ký sinh vô số kể cũng chia sẻ tấm thân này với chúng ta và chúng sống trên khắp mọi phần của thân này. Kế đến là kết cấu của các cơ, gồm cả những chất rắn và lỏng tạo thành hình dạng con người, mà từ đó cho ta khái niệm về vẻ đẹp, và như vậy, đã rập bầy tâm. Nhưng thực sự, ngoài cái vẻ đẹp bề ngoài lừa đảo của nó ra, bản chất thân này là “vô chủ” hay chỉ là một sở hữu công cộng, có thể nói là vậy. Cái ý nghĩa về quyền sở hữu, mà thực chất là “vị kỷ”, chỉ là sự thôi thúc chiếm giữ hay sở hữu, tạo thành một khía cạnh quan trọng khác của dục. Vào sát na chứng đạo, tuệ thấy rõ tính chất cùng sở hữu, cùng chia sẻ – khởi lên, tâm trải qua một sự chuyển biến tức thời. Khuynh hướng sở hữu và vị kỷ

nhường bước cho trạng thái vô ngã và ly dục. Vì thế, tính chất “cùng chia sẻ” mà ví dụ này ngụ ý cần phải được hiểu như vậy.

Ẩn dụ bó đuốc cỏ khô tượng trưng cho sự tự hại mình. Dục là một ngọn lửa khởi lên trong lòng, tự đốt cháy mình. Đó là lý do tại sao ví dụ cây đuốc làm bằng cỏ khô được đưa ra. Ngọn lửa của cây đuốc này hiển nhiên sẽ đốt cháy tay người cầm nó. Là một phần tử của tâm, được xem là cực kỳ nhanh lẹ, *kāma* (dục) cũng giống như cách vận hành của quá trình tự đốt cháy (trong pít-tông), xẹt lửa cực nhanh, đốt cháy cánh tay người cầm, tức đốt cháy chính tâm người ấy. Ẩn dụ bó đuốc cỏ khô là như thế.

Ví dụ hố than cháy hừng, như hình ảnh tự nó đã nói lên, là biểu tượng cho cội nguồn của nỗi kinh hoàng. Nếu ta nghĩ đến những tội ác và rất nhiều điều khủng khiếp khác mà dục (*kāma*) đã phạm trong kiếp hiện tại này, hình ảnh hầm lửa chắc chắn sẽ gây kinh hoàng cho bất cứ ai bị đe dọa phải ném vào trong ấy, trở nên thực sự ý nghĩa.

Lối so sánh với giấc mộng chỉ đơn giản có nghĩa là “cảnh đã qua rồi” (*ittarapaccupañhàna*). Vì thế, dục được xem là một cái gì đó ngắn ngủi và không bền. Những lạc thú mà dục ban tặng quả

thực là phù du, không thể nào đoán trước được và chứa đầy khổ đau, do tính vô thường đem lại. Làm sao có thể có được sự thoả mãn và toại nguyện hoàn toàn trong một bối cảnh luôn biến dị và không bền như vậy được! Cũng như lửa không bao giờ cảm thấy thoả mãn với những gì được chất vào trong đó, cho dù có cho vào nhiều bao nhiêu nó vẫn cứ muốn thêm, không thể nào thoả mãn được. Dục cũng như vậy, bản chất nhạy bén của nó luôn luôn thúc đẩy hoặc kích thích sự thèm khát cho nó. Không đạt được thì khát khao. Đạt được rồi lòng tham vẫn không đủ. Vì vậy, cái ảo tưởng nằm bên trong nó cứ mãi được duy trì cũng giống như cách của một giấc mộng vậy. Và dĩ nhiên, dục còn được xem là nguồn cội của sự mơ mộng nữa (mơ màng giữa ban ngày là ý nghĩa ở đây).

## KHÁM PHÁ TÂM

---

### I

**K**iến thức, tự nó, không lợi ích gì mấy nếu không được đem ra áp dụng, và áp dụng một cách xác thực. Kỹ thuật chẳng qua chỉ là sự áp dụng thực tiễn của kiến thức, dĩ nhiên, kiến thức sẽ trở thành sức mạnh khi nó được hỗ trợ bởi kỹ thuật. Về vấn đề này, có lẽ trong lãnh vực khoa học, nhất là khoa học nhân văn được thấy rõ ràng nhất. Thực tế, khoa học, như những gì ngày nay chúng ta thấy, được thành tựu là nhờ sự áp dụng kỹ thuật học. Kỹ thuật học ở đây chính là kỹ thuật và phương pháp. Đức Phật, lần đầu tiên trong lịch sử tôn giáo và triết học, đã thoát khỏi lối mòn có tính lễ nghi và giáo điều theo truyền thống. Ngài đã lập ra một kỹ thuật tu tập tinh thần để thay thế những lễ nghi và tín điều cũng như những pháp hành mê tín khác đang thịnh hành vào thời đó. Ngài gọi những kỹ thuật này là “*pariyā*” (pháp môn phương tiện), và bằng

một số từ khác như “*patipadā*” (đường lối thực hành), “*yāna*” (cỗ xe), “*magga*” (đạo) v.v...

Một “*Dhamma – pariyāya*” (pháp môn pháp) hay kỹ thuật tu tập tinh thần là một sự áp dụng rất đặc thù và thực tiễn của kiến thức đạo đức, tâm lý và triết học. Có thể nói, đó là một kỹ thuật, mà nếu thực hành, sẽ đơm hoa kết trái ngay trong kiếp sống hiện tại này bằng sự khai mở trí tuệ nội tại và thanh tịnh hoá cuộc sống, bằng việc giải phóng con người ra khỏi cái vòng luẩn quẩn nghiệp và tái sanh, bằng việc đánh thức dậy trong tự thân những sức mạnh tiềm tàng của đạo đức, tri thức và tinh thần. Kinh Pháp Môn Thế Nhập (*Nibbedhika Sutta*) là một trong những pháp môn pháp “*Dhamma – pariyāya*” hay kỹ thuật tu tập tinh thần được xem là luôn luôn thích hợp, bất chấp những đổi thay của xã hội, của không gian và thời gian, và luôn luôn hướng về sự thành tựu (giải thoát).

Khi ta đưa một công việc vào thực hiện một cách có phương pháp và khéo léo, ta buộc phải thành tựu một cái gì đó. Điều này nhấn mạnh đến sự ứng dụng của “*Dhamma – pariyāya*” (pháp môn pháp), một kỹ thuật đối nghịch lại với lý thuyết thuần túy hoặc sự bảo thủ mù quáng.

Trong Kinh Pháp Môn Thế Nhập, Đức Phật trình bày kỹ thuật thế nhập, nhờ đó, mà ta có thể khám phá được những bí ẩn của cuộc sống, tức là hiểu được sự vận hành bình thường của tâm thể hiện rõ rệt trong đời sống hàng ngày. Bài kinh nêu ra sáu yếu tố cần phải được khám phá là: Dục, Thọ, Tưởng, Lậu hoặc, Nghiệp Và Khổ, đồng thời mỗi trong sáu yếu tố này còn phải trải qua sáu cách phân tích thêm nữa. Tại sao cần phải có sự khám phá này? Đây là vấn đề liên quan đến cuộc sống của con người, đến mục tiêu giải thoát và sự toàn bích tâm linh của họ.

Đức Phật hỏi: “Dục, này các Tỳ khưu, cần phải biết rõ (thế nhập); tập khởi của dục cần phải biết rõ; sự sai biệt của dục cần phải biết rõ; hậu quả (dị thực) của dục cần phải biết rõ; sự đoạn diệt của dục cần phải biết rõ; con đường đưa đến sự đoạn diệt của dục cần phải biết rõ. Đã được nói đến như vậy. Do duyên gì được nói như vậy?” Rồi Ngài xác định dục như là lòng khao khát hay khuynh hướng thiên về sự hưởng lạc ảnh hưởng sâu sắc đến tâm của một người sinh trong cõi sống mà ở đây lòng mong muốn thỏa mãn các căn chiếm ưu thế.

Ở đây, chúng ta thấy có một số áp dụng của từ *Kāma* – dục. Đó là *Kāma citta* (tâm dục), trạng thái

tâm bắt nguồn từ căn tham. Theo thuật ngữ thì tâm này được gọi là *akusalalobha - mulika* (bất thiện tâm gốc tham), tức là tám loại tâm tham thuộc dục giới (*kāma loka*). Cũng có năm tâm được gọi là tâm quả bất thiện vô nhân (*ahetuka akusala vipāka citta*)<sup>\</sup>. Các tâm này chỉ vận hành ở cấp độ tiềm thức, là dị thực quả của tâm quá khứ, tức là những nghiệp bất thiện trong quá khứ, được đặc biệt đề cập ở đây liên quan đến yếu tố thứ nhất (dục) của Kinh Pháp Môn Thể Nhập.

Kế tiếp, dục (*kāma*) được dùng như một tâm sở (*cetasika*), trong trường hợp này, nó được gọi là sở hữu tham (*lobha*), và các từ như tanhà (ái), ràga (tham dục), abhijjhà (tham) là đồng nghĩa với nó. Tâm sở là một trạng thái đi kèm hay cùng nảy sinh với tâm. Hình ảnh của chiếc xe lửa sẽ minh họa cho sự tương giao giữa tâm (*citta*) và tâm sở (*cetasika*) ở đây. Trong khi tâm giống như động cơ của chiếc xe lửa, thì các tâm sở tựa như những giá chuyển hướng

---

\ Tâm quả bất thiện vô nhân (*Ahetukāku sa la vipākacitta*) là những tâm thành tựu bởi nghiệp bất thiện trong kiếp quá khứ, vì là quả của ác nghiệp nên những tâm này chuyên bắt các cảnh xấu. Tâm quả bất thiện vô nhân có bảy loại:

- Năm tâm hay ngũ song thức (nhãn, nhĩ, tỷ, thiệt, thân thức).
- Hai tâm còn lại là tiếp thọ tâm và suy đạc tâm. (Ở đây chỉ đề cập đến năm tâm ngũ song thức).



của nó, mỗi thứ được cấu tạo riêng biệt với những nhiệm vụ khác nhau. Có cả thảy 52 tâm sở, mỗi tâm sở có một đặc tính riêng và một nhiệm vụ cũng khác biệt nhau v.v...

Tiếp đến, chúng ta có *Kāma* (dục) dùng với nghĩa *Kāma - guna* (dục trưởng dưỡng) - tức là ngũ trần, hay thường được gọi chính xác là những tuyến phát triển của dục, bởi lẽ các dục đều tập trung vào những đối tượng ấy, và tâm dĩ nhiên bị cột chung với chúng. Ngũ trần này là năm đối tác ngoại giới của năm căn nội giới - sắc, thanh, hương, vị và xúc. Đức Phật đã mô tả chính xác các dục trưởng dưỡng này, ví dụ, các sắc nào 'có thể nhận thức được bằng nhãn thức tâm là hấp dẫn, quyến rũ, khả ái, đáng thèm muốn, kết hợp với dục và tạo ra tham dục.' Tương tự như thế đối với các thanh, hương, vị, xúc v.v... Con mắt, như một căn thuộc nội phần, phản ảnh các sắc như cách tấm gương làm. Nó không thể nhận thức. Sự nhận thức là phận sự của tâm do nhãn thức tâm thực hiện. Do đó, Kinh mới nói là có thể nhận thức được bằng nhãn thức tâm và có vẻ như hấp dẫn (khả ái) v.v... Tại sao một cảnh sắc khi được nhận thức theo cách nào đó lại tạo ra tham dục hay trở thành đáng thèm muốn, hoặc được kết hợp với dục và quyến rũ v.v..., là một điểm có thể gây ra tranh luận mà chúng ta sẽ bàn đến sau. Tóm lại,

chính do sự nhận thức được xem là có khuynh hướng thiên về dục này mà toàn bộ tiến trình, như đã chỉ rõ bằng năm từ khác, đưa đến hệ lụy và khổ đau.

Cuối cùng, *Kāma*, như đã được đề cập đến ở một phần trước, còn đại diện cho một cảnh giới sinh tồn – *Avacara* hay *Loka* (thế gian hay thế giới), bao gồm mười một cõi riêng biệt – bốn cõi thấp hơn cõi người gọi là *apāya* (4 cõi khổ: địa ngục, ngạ quỷ, súc sanh, atula), một cõi người, và sáu cõi của các vị chư thiên (*deva*). Cõi dục giới (*kāmāvacara*), là cõi mà các chúng sanh bị vướng mắc vào các đối tượng do dục sanh từ các căn của chúng. Thực ra, chữ ‘vướng mắc’ chỉ là triệu chứng của khuynh hướng thiên về việc ‘muốn hưởng dục’ mà thôi. Cũng như một con cá bị vây quanh bởi nước, trầm mình trong nước, không thể sống ngoài nước, bản thân quen thuộc với nước, lấy nước làm môi trường sống và ở trong cái thế giới nước ấy, một chúng sanh sống trong cõi dục cũng vậy. Nó hoàn toàn bị vây hãm, chìm đắm và ở trong môi trường của Dục như con cá sống trong nước vậy. Muốn thoát ra khỏi môi trường Dục này đòi hỏi phải có một nỗ lực phi thường, cả về mặt chủ quan lẫn khách quan.

Về phương diện chủ quan, như đã đề cập ở trên, Dục, như một khuynh hướng, một xu hướng ngủ ngầm, hay như một tiềm lực đã cư trú trong năm loại tâm quả dựa trên ngũ song thức, tức là nhãn thức (*cakkhaviññāna*), nhĩ thức (*sotaviññāna*), tỷ thức (*ghānaviññāna*), thiệt thức (*jivhàviññāna*) và thân thức (*kāyaviññāna*). Đây là những trạng thái tiềm thức rất vi tế không phải chịu bất kỳ một sự kiểm soát có ý thức nào cả. Sự hiện diện của nó, may ra có thể suy đoán được hoặc thấy được bằng những tâm tỉnh sát (*paccavekkhana*) cao độ. Và dĩ nhiên, bằng một sự chánh niệm nhạy bén, ta mới có thể khám phá được cái khuynh hướng cố hữu muốn thụ hưởng các đối tượng này. Bây giờ, vấn đề là những tâm ngũ song thức này khởi lên như thế nào? Việc khám phá và phân tích sự vận hành cực kỳ vi tế của tâm bởi Đức Phật là một sự phân tích quá đổi tuyệt luân và độc đáo đến độ, ngay cả một con người rất mực hoài nghi nhưng thông minh như Đức Vua Di-Lan-Đà (Milinda) cũng phải nhìn nhận bằng những từ nêu lên sự tán tụng, khi ông nói với Tôn Giả Na-Tiên (Nāgasena), một bậc A la hán: “Thưa Tôn Giả, quả thực Đức Thế Tôn đã thành tựu được điều kỳ diệu nhất trong những điều kỳ diệu bằng cách phân tích được ngay cả một hiện tượng tâm lý cực kỳ vi tế như thế này!”

## II

Đây là cách Đức Phật, bậc Toàn Tri - Toàn Kiến, đã phân tích lối vận hành của tâm dựa trên sự phân tích của *căn* và *cảnh* (các giác quan và đối tượng của chúng): “*Cakkhuñca patticca rūpam ca, upajjati cakkhuvīññānam, tiṇṇam sangati phasso; phassa paccayā vedanā, vedanā paccayā sañña* – Duyên nhãn căn và cảnh sắc, nhãn thức khởi sanh, và sự tương hợp của ba yếu tố này là xúc; duyên xúc thọ sanh; duyên thọ tưởng sanh”. Cơ chế vận hành này cực kỳ tinh tế, nhạy cảm và chính xác. Ngay khi một đối tượng ngoại giới lọt vào tiêu điểm của nhãn căn (tức là được định hình rõ nét), nhãn thức liền khởi sanh; và sự tương hợp của ba yếu tố này tạo thành xúc; cùng với sự khởi sanh của xúc, thọ liền khởi lên, như một yếu tố đồng sanh của nó; và cùng với thọ, tưởng cũng đồng thời có mặt.

Tất cả những yếu tố này kết hợp với nhau tác thành Dục (*kāma*) như một ‘lực kéo’ hoặc ‘số mang sang’ của nghiệp quá khứ. Một chiếc thuyền máy lướt nhanh trên mặt nước yên tĩnh của một cái hồ; nếu chiếc thuyền càng chạy nhanh, lực kéo của nó càng trở nên dài hơn, động lực theo sau này là kết quả của chiếc thuyền cao tốc ấy. Nếu chiếc thuyền

cao tốc này là nghiệp quá khứ, đà kéo theo của nó là quả (*vipāka*) hay tâm quả hiện tại, tâm quả này khởi sanh cùng với các tâm sở khác như xúc, thọ, tưởng v.v..., mỗi tâm sở thực hiện một phận sự đặc biệt của riêng nó.

Cách nói ‘số mang sang’ của nhân viên kế toán cũng có ý nghĩa tương tự. Trong cuốn sổ kế toán có hai cột thu chi rõ rệt, nhân viên kế toán cứ việc ghi các chi tiết thu – chi và nhập tổng số vào các cột thu – chi thích hợp. Khi trang giấy đã được viết đầy, tất cả những con số ấy được cộng lại ở cả hai cột rồi đưa qua trang kế cũng với những tiêu đề thu – chi có sẵn. Sau đó, những chi tiết và con số mới lại tiếp tục được ghi thêm vào. Cuộc đời, khi nhìn từ góc độ của Nghiệp Báo và Tái Sanh, cũng giống như vậy. Con người cứ tiếp tục thực hiện những nghiệp thiện - ác, và như vậy, vẫn cứ mãi tích lũy những nghiệp lực; vào lúc lâm chung, sức mạnh tích tụ của tất cả những tích lũy nghiệp này tạo điều kiện cho tái sanh vào một cảnh giới mới, và tích lũy ấy được chuyển giao sang hình thức mới của cuộc sống. Mới đầu, những nghiệp quả này trú như những tiềm lực mà, do tiếp xúc với những điều kiện của kiếp sống mới, trở nên hoạt hoá; rồi sau đó lại tiếp tục thâm nạp những nghiệp mới. Cũng như sự tương hợp của ba yếu tố đề cập ở trên (căn -

cảnh - thức), do khuynh hướng của một năng lực cố hữu làm duyên, duy trì các hành nghiệp mới như thế nào thì cũng vậy, sau khi kiết sanh thức đã khởi lên, mở đường cho hiện hữu mới nhờ sức mạnh tích tụ của những nghiệp quá khứ định đặt trên nó, cũng như cách một đầu nổ đem theo tất cả năng lượng hạt nhân trong một trái hỏa tiễn, kiết sanh thức này hấp dẫn những điều kiện nào làm thức dậy các nghiệp quả (*vipāka*) ngủ ngầm của nó và sau đó tác thành những hệ lụy nghiệp mới.

Trở lại vấn đề tâm quả ngũ song thức, tức là nhãn thức, nhĩ thức v.v..., như đã nói ở trước, cùng sanh với mỗi tâm này còn có một số tâm sở (*cetasika*) như xúc (*phassa*), thọ (*vedanā*), tưởng (*sañña*) v.v..., mỗi tâm sở thực hiện một nhiệm vụ đặc biệt. Xúc hoàn tất vai trò quan trọng của nó như một nguồn năng lực tinh thần cung cấp thức ăn (*phassāhāra*: xúc thức) và làm duyên cho sự phát sinh của một trong năm loại cảm thọ – lạc, khổ, hỷ, ưu, xả, vì trong một lần ‘tương hợp’ như vậy chỉ có một thọ khởi lên mà thôi.

Cái gì sẽ quyết định cho sự chọn lựa này? Chẳng hạn như, cùng một đối tượng có thể làm khởi lên những phản ứng rất khác nhau tùy thuộc mỗi người; và thậm chí trong cùng một con người ấy,

một đối tượng cũng có thể khơi dậy những phản ứng khác nhau vào những thời điểm khác nhau. Tại sao, thay vì cùng một đối tượng đúng lẽ phải tạo ra một phản ứng hay cảm thọ như nhau nơi mọi người và vào mọi lúc, nhưng sự tình này lại không xảy ra như vậy? Sở dĩ có điều này là vì tiềm lực tâm quả nơi mỗi người mỗi khác, và nó cũng thay đổi tùy theo từng thời điểm trong cùng con người ấy. Mỗi nghiệp (*kamma*) tạo ra một tâm quả nhất định và chính tâm quả này nhận thức đối tượng theo một lối nào đó phù hợp với tiềm lực của nó. Một tâm quả khác tiếp theo, với một bối cảnh tác nghiệp đã khác, có thể nhận thức cùng đối tượng ấy, nhưng lần này hoàn toàn khác, bởi vì cái tính chất nội tại của nó, và do vậy tạo ra một phản ứng hay thọ khác với lần trước. Chẳng hạn, một gã ăn xin đi tới chỗ một nhóm người. Vài người trong họ tỏ vẻ cảm thông với ông ta, vài người thực sự căm ghét, số còn lại thì giữ thái độ vô tư (xả). Thậm chí, chính người tỏ lòng thông cảm với gã ăn xin bằng một cử chỉ nào đó vào lúc này, nhưng cũng có thể tỏ thái độ ngược lại vào lúc khác. Tại sao cũng chỉ một người ăn mày đó mà lại khơi dậy những phản ứng khác biệt như vậy nơi mỗi người, và trong cùng một người, vào những thời điểm khác?

Tâm lý học Phật Giáo (Vi Diệu Pháp) chắc chắn sẽ không lý giải vấn đề bằng những sáng kiến của tri thức - khó hiểu và không thể biện minh được. Tính logic của câu trả lời có nhiều điểm phức tạp này thực ra hoàn toàn dễ hiểu đối với một người có tâm hồn cởi mở. Đó chỉ là công việc của tâm quả (*vipāka citta*), hay nói khác hơn, chính tiềm lực của tâm quả là cái quyết định cho sự khởi lên của một thọ đặc biệt nào đó, và tiềm lực này được làm cho hoạt động bởi xúc vào khoảnh khắc ‘tương hợp’ giữa ba yếu tố (căn - cảnh - thức) và hợp với sự ‘giải thích’ mà tưởng (*sañña*) đưa ra, tưởng này cũng là một tâm sở đồng sanh trong tiến trình ấy. Tưởng nhận dạng đối tượng, mà thức hay biết, theo kinh nghiệm đặc biệt của nó, và mức sai biệt của sự nhận biết này là do lời ‘giải thích’ mà tưởng đưa ra, làm khơi dậy nét đặc trưng của thọ. Đây là cách làm thế nào một tích tụ tâm lý hoàn tất cái phận sự hết sức phức tạp của nó, hài hoà tuyệt đối với pháp, một quy tắc vô cùng chính xác. Dĩ nhiên pháp muốn nói đến ở đây là Luật Nhân Quả, hay còn gọi cách khác là Nghiệp (*Kamma*) trong Lời Dạy của Đức Phật.



### III

Trong kinh điển Pāli cũng như trong những bản chú giải, *Luật Nhân Quả* đã được trình bày hết sức rõ ràng, không một chút mơ hồ và nhất là không dụng đến một ý đồ tầm thường và phi lý nào nhằm truyền đạt một yếu tố siêu nhiên vào chỗ mà sự trong sáng của tư duy và tính chất minh bạch nội tại đã bỏ mặc tâm, như chúng ta thường thấy trong trường hợp của những người xem nghiệp (*kamma*) như một lý thuyết hay như một cưỡng buộc của định mệnh, do đó không cách nào thoát khỏi, ngoại trừ có sự can thiệp của một quyền năng siêu nhiên. Thuyết Định Mệnh và quy luật trật tự của pháp là những vấn đề hoàn toàn đối nghịch nhau. Tâm luân lý triết học Phật Giáo có đủ những cơ sở hợp lý để không thỏa mãn với trò bịp bợm (của thuyết định mệnh) và để giải toả một vấn đề mơ hồ như vậy.

Luật Nhân Quả đã được nghiên cứu dưới dạng một cơ chế có thể được gọi là những vòng xoay trong một vòng xoay hay những bánh xe trong một bánh xe (*vaḷḷena vaḷḷam*). Có ba vòng xoay (luân): quả luân (*vipàka vaḷḷa*) – vòng xoay của nghiệp quả; phiền não luân (*kilesa vaḷḷa*) – vòng xoay của những

phiền não trong tâm; và nghiệp luân (*kamma vaṛṇa*) – vòng xoay của những hành nghiệp (*kamma*). Vào lúc tái sinh trong một cảnh giới nào đó, con người được trang bị với một sự kết hợp của tâm - vật lý hay cơ chế thân - tâm. Cơ chế này có một tiềm lực nhất định mà tiềm lực này thể hiện như một khuynh hướng theo cách đặc biệt của nó, trong số những thứ khác; hoặc như một bẩm sinh của tâm hay thân không thể nào thay đổi được, theo nghĩa những chức năng của nó đã được định đặt. Tuy nhiên, nó vẫn có thể được tận dụng một cách lợi ích và thiện xảo cho việc tiến hoá thêm nữa. Chẳng hạn, ngũ căn (mắt, tai, mũi, lưỡi, thân) là những bản năng thiên phú, tức là những khả năng bẩm sinh, chúng vận hành theo tập quán và nghiêng về những trần cảnh tương ứng của nó theo một lối đặc biệt như đã đề cập ở trên. Tương tự, các căn thuộc về tinh thần như tín (*saddhà*), tấn (*viriya*), niệm (*sati*), định (*samàdhi*) và tuệ (*pañña*), cũng là những khả năng ban đầu của tâm do bẩm sinh, nhưng chúng vẫn có thể được phát triển và tu tập để trở nên nhạy bén hơn.

Thực ra, những phẩm chất hình thành sau này, do kết quả của sự tu tập, không thể xảy ra nếu không có một cái gì đó đã hiện hữu sẵn dưới dạng khả năng bẩm sinh. Quả luân tiêu biểu cho những

phẩm chất hay bản năng bẩm sinh này, là những di thực quả của nghiệp quá khứ. Những tương giao giữa căn và cảnh là những tác động qua lại tự nhiên và tùy thuộc lẫn nhau, chắc chắn sẽ được xem là ngớ ngẩn nếu đặt vấn đề tại sao chúng lại như vậy. Cũng như không thể cố tình lôi kéo hay đảo ngược cái tiến trình tương giao này được. Hơn nữa, những tương giao này còn có những đồng tố thuộc tâm lý, mà đã được mô tả như sự ‘tương hợp tay ba’ (căn - cảnh - thức). Và tính năng phức tạp của cơ chế tâm bẩm sinh này cần phải hiểu là quả luân - vòng luân chuyển của nghiệp quả.

Khi một lạc thọ khởi lên do tương giao căn - cảnh, luôn luôn có sự thúc dục muốn hưởng cảm thọ ấy. Dục dưới dạng thô này chỉ là bản chất của quả (*vipàka*). Song một khi ta bắt đầu ‘nếm’ cảm thọ này và thỏa thích trong đó, khi ấy, khuynh hướng tùy miên (lậu hoặc) đã hoạt hoá hay trở dậy và những gì gọi là ‘khuynh hướng’ bây giờ trở thành ‘ái’ thủ đắc. Như vậy, thọ làm duyên cho ái, ái làm duyên cho thủ và thủ đến lượt nó tạo ra một hành nghiệp (*vedanà paccayà tanhà; tanhà paccayà upàdàna; upàdàna paccayà bhava*). Hay nói khác hơn, cái này dẫn đến cái khác, và đến những cái khác nữa, cứ như vậy cho tới bất tận, một chuỗi những tương hệ và sự kiện xảy ra được thiết lập (trên

nguyên tắc này). Trong khi Thọ tiêu biểu cho quả luân, thì ái luyến đối tượng do thọ làm duyên, tiêu biểu cho phiền não luân. Ái và thủ là những chất ô nhiễm, khởi sanh trong tâm, làm ô nhiễm tâm, bợn nhớ tâm, suy yếu tâm và huỷ diệt tâm. Hoặ, có thể dùng một hình ảnh tương tự của thời nay cho dễ hiểu, ví như những chất thải của công nghiệp và đô thị, từ môi trường công nghiệp và đô thị ấy sinh ra, làm ô nhiễm và huỷ hoại chính cái môi trường mà nó được sanh ra đó. Cũng vậy, phiền não (*kilesa*), sanh lên trong tâm như một tâm sở tích cực do những khuynh hướng hay xu hướng tùy miên trong tâm (tức các lậu hoặ) gây ra, làm hư hỏng tâm, suy yếu và huỷ hoại tâm.

Chính phiền não là cái được xem là nhân căn để của mọi điều ác và trói buộc một chúng sanh trong vòng luân hồi. Ở đây, phiền não cũng là một lậu hoặ (*àsava*) – hoặ một chất thải của tâm. Phiền não hoạt động ở hai cấp độ tiềm thức cũng như ý thức. Thực ra, có ba cấp độ hoạt động của phiền não, chứ không phải chỉ hai. Đó là:

1. Cấp độ tùy miên – *Anusaya*.
2. Cấp độ ý thức, dưới dạng những tư niệm và thôi thúc – *Pariyatthàna*.

3. Cấp độ hoạt động, dưới dạng thân nghiệp và khẩu nghiệp – *Vitikkama*.

Bây giờ, khi một phiền não dấy khởi, nó cũng lóat đường, có thể nói là vậy, cho Nghiệp thành hình trong tâm. Khi một người đàn bà có thai, mặc dù đứa bé chưa thấy hay chưa thực sự sinh ra, tuy nhiên nó đã hình thành trong đó. Cũng vậy, cùng với sự xuất phát của phiền não, hay nói khác hơn là cùng với sự vận hành của phiền não luân, nghiệp luân cũng bắt đầu xoay. Mặc dù nghiệp có thể vẫn chưa tự biểu lộ ra bằng hành động và lời nói, song nó cũng đã tượng hình ở trong tâm. Và khi nào quả của nó thành hình thì chỉ là vấn đề thời gian mà thôi, cũng hệt như sự mang thai và được sinh ra của một đứa bé vậy. Nói khác hơn, tất cả ba vòng xoay hay tam luân này - quả, phiền não, nghiệp - hỗ tương tùy thuộc lẫn nhau.

Ở đây, có thể dùng hình ảnh chiếc đồng hồ để giải thích hiện tượng này. Ví như bánh răng chuyển của 'kim giây' làm xoay bánh răng chuyển của 'kim phút', và bánh xe chuyển của 'kim phút' lại làm xoay bánh răng chuyển của 'kim giờ', cả ba bánh xe nhỏ này đều tùy thuộc hỗ tương lẫn nhau. Tam luân: quả, phiền não, nghiệp cũng xoay chuyển y như vậy. Khi quả luân xoay cùng với sự

tái sanh, nó cũng làm chuyển động phiền não luân với sự tương giao chủ thể - đối tượng hay căn - cảnh. Và rồi phiền não luân này hiển nhiên lại làm xoay nghiệp luân. Cứ như vậy, vòng sanh hữu luân hồi, với ba vòng xoay hay tam luân ở bên trong nó tiếp tục duy trì sự chuyển động một cách bất tận, cho đến khi sự diệt của nó được thực hiện.

Dưới hình thức sáu yếu tố của Kinh Pháp Môn Thể Nhập (*Nibbedhika Sutta*), ba yếu tố đầu, tức dục, thọ, tưởng tiêu biểu cho Quả Luân. Yếu tố thứ tư, tức lậu hoặc, tượng trưng cho Phiền Não Luân. Yếu tố thứ năm, nghiệp, tiêu biểu cho Nghiệp Luân. Yếu tố cuối cùng, khổ (*dukkha*) miêu tả tổng thể cuộc đời, tổng số của ba vòng xoay hay tam luân này là Bánh Xe Sanh Hữu (Luân Hồi).

## PHƯƠNG PHÁP PHÂN TÍCH

---

### I

Những lời dạy của đức Phật có thể được trình bày theo hai lối rõ rệt: *Dhamma (Pháp)* và *Abhidhamma (Vi Diệu Pháp)*. Pháp tiêu biểu cho một pháp môn, do chú trọng đến những thực tại theo lối kinh nghiệm, nên trình bày những lời dạy bằng ngôn ngữ chế định. Vi diệu pháp là một pháp môn, do chú trọng đến nhu cầu tháo bỏ sự tạo tác của tâm và giải thoát nó khỏi ràng buộc của luân hồi, nên trình bày những lời dạy trên quan điểm của sự thực cùng tột. Dù cho bằng lối trình bày nào chăng nữa, mục đích chính của nó vẫn là làm hiển lộ chân lý.

Chân lý, theo Đức Phật, không phải là vấn đề điều tra, mà là vấn đề kinh nghiệm. Đẳng thức Chân Lý, hay gọi cách khác là Tứ Thánh Đế, là cốt tử của cuộc khám phá tâm linh mà Đức Phật đã

thực hiện, bởi vậy cũng là Giáo Pháp của Ngài. Tứ Đế hay tuệ thể nhập vào thực tại, tức là vừa tuệ tri những ràng buộc của luân hồi (*Samsàra*) và vừa tuệ tri sự giải thoát (*Nibbàna*) khỏi trói buộc ấy, về cơ bản là một kinh nghiệm tâm linh mà mỗi người đi tìm chân lý đều phải trải qua. Nó không phải một lý thuyết hay giáo điều, do đó không nên để có chút hiểu lầm nào về Chân Lý Tứ Đế này. Bất luận ai thực hành những lời dạy của Đức Phật trong đời sống hàng ngày bằng việc tu tập Giới, Định, Tuệ, với người ấy, sự kinh nghiệm chân lý chắc chắn sẽ trở thành hiện thực. Trước đó, có thể nó chỉ là một vấn đề thuộc về tri thức và dễ dàng nuôi dưỡng sự tự dối mình. Trên con đường tu tập, sự nhượng bộ không bao giờ dẫn đến chân lý, chỉ có sự nỗ lực cần chuyên cộng với lòng bi mẫn và khiêm tốn mới đưa ta đến đó.

Những lời dạy của Đức Phật đã được truyền trao đến chúng ta trong hình thức nguyên thủy của Phật ngôn, qua bao thế hệ các bậc Thánh và các bậc thầy chú giải nổi danh trung thành với truyền thống Thánh Điển *Pāli* thường gọi là '*Tipitaka*' – Tam tạng. Chữ '*Pitaka*' nghĩa đen là cái giỏ, được dùng một cách rất ý nghĩa để biểu thị cho sự 'truyền trao' hay 'chuyển tiếp' một tri kiến sống và một truyền thống thánh thiện từ thế hệ này đến thế



hệ khác, cũng giống như cách người ta chuyển tay nhau những vật liệu tại công trình xây dựng vậy. Như vậy, *Tipitaka* (Tam tạng) là người hướng đạo đưa đến sự Giác Ngộ (*Bodhi*), đến sự hiện thực hóa Tứ Thánh Đế. Tạng hay giỏ có ý nghĩa của một sưu tập những tri kiến và kinh nghiệm, có thể được sử dụng như cách dùng tấm bản đồ. Nói khác hơn, Tam tạng – Kinh, Luật, và Vi Diệu Pháp này – không giống như hình thức quyền uy của thánh thư thiên khải cần phải được tuân thủ một cách mù quáng, mà Tam tạng tạo thành những pháp môn thực tiễn, và mỗi người tìm đạo cần thực hiện trong đời sống hàng ngày với mục đích duy nhất là khám phá chân lý.

**Tạng Luật** (*Vinaya Pitaka*) chủ yếu dành do hàng xuất gia. **Tạng Kinh** (*Sutta Pitaka*) chứa đựng những bài pháp do Đức Phật thuyết qua suốt bốn mươi lăm năm thực hiện một sứ mạng vô song, cống hiến cho ‘lợi ích của số đông, vì hạnh phúc của số đông (*Bhujana sukhàya bahujana hitàya*)’. Những bài pháp này, được diễn đạt bằng thứ ngôn ngữ bình thường trong đời sống hàng ngày, được xem là vô cùng thực tiễn và mang tính giáo huấn nhiều hơn. Giáo pháp phản ánh một trí tuệ thực sự sâu sắc và một tấm lòng bi mẫn vô biên của Đức

Phật. Trong *Tạng Vi Diệu Pháp* (*Abhidhamma pitaka*), Bậc đạo sư trình bày những lời dạy của Ngài hoàn toàn bằng những thuật ngữ triết học chứ không nhờ vào ngôn ngữ phổ thông nữa.

Như vậy, *Tạng Diệu Pháp* hoàn toàn mang tính khách quan và khoa học bởi lẽ tạng này đã trình bày vấn đề trên quan điểm của sự thực cùng tột. Trong khi hai Tạng đầu (Kinh và Luật) tạo thành Pháp môn Pháp (*Dhamma*), như đã đề cập ở trên, thì Tạng cuối cùng này dùng Pháp môn Vi Diệu Pháp (*Abhidhamma Pitaka*) hay lối diễn đạt bằng triết lý cao sâu.

Từ trước đến đây, các lậu hoặc được luận bàn theo pháp môn Pháp, như đã trình bày trong hai bản Kinh nổi tiếng: *Sabbàsava Sutta* (Kinh Tất Cả Lậu Hoặc) và *Nibbedhika Sutta* (Pháp Môn Thể Nhập Kinh). Riêng pháp môn *Vi Diệu Pháp*, tức là, phương pháp phân tích, khác biệt với pháp môn chế định, được trình bày trong chương sau. Bài Kinh dùng làm căn bản cho sự giới thiệu ở đây, được chọn từ bộ *Dhammasangani* (Bộ Pháp Tụ), bộ đầu tiên của Tạng Diệu Pháp. Tạng Diệu Pháp gồm có bảy bộ, mỗi bộ tạo thành một phương pháp học đặc thù. Riêng bộ Pháp Tụ này lại còn đưa ra ba pháp môn rõ rệt.

Trong tác phẩm này, các lậu hoặc (*āsava*) đã được luận bàn như một đề tài đặc biệt với một tiêu đề khá ngộ nghĩnh, ‘**Phần Tụ Lậu**’<sup>\</sup> - *Āsavagocchaka*.

Phép ẩn dụ thích hợp này nhấn mạnh đến tính chất phức tạp của chủ đề, đề cập đến những hiện tượng được xem là vừa rất phổ biến lại vừa khó khăn khó hiểu. Phần Tụ lậu (*Āsavagocchaka*) được trình bày tỉ mỉ theo hai lối rõ rệt. Đó là *Nikkhepa Kanda* – Chương Toát Yếu – luận bàn y cứ trên dữ kiện ngữ nghĩa. *Atthuddhàra Kanda* – Chương Trích Yếu – luận bàn y cứ trên dữ kiện thuộc tâm lý.

Lối đầu tiên, *Nikkhepa Kanda*, bao gồm việc làm sáng tỏ các nghĩa của chữ, qui chiếu chính xác với văn Kinh. Đó là một sự phân tích thuộc về ngữ nghĩa, lột trần thực trạng của các lậu hoặc bằng những từ không mơ hồ khó hiểu. Ngược lại, ở lối thứ hai, tức *Atthuddhàra kanda*, bao gồm một sự giải thích cô đọng về các tâm (*citta*) trong đó lậu hoặc nảy sinh. Đó là một sự phân tích có tính tâm lý đưa ra một bức tranh chân xác về các lậu hoặc. Như

---

\ *Āsavagocchakam* (Tụ Lậu) tức là phần gom các đề tài liên kết nhau nói chung quanh các vấn đề lậu hoặc. (chú thích của Hoà Thượng Tịnh Sự).

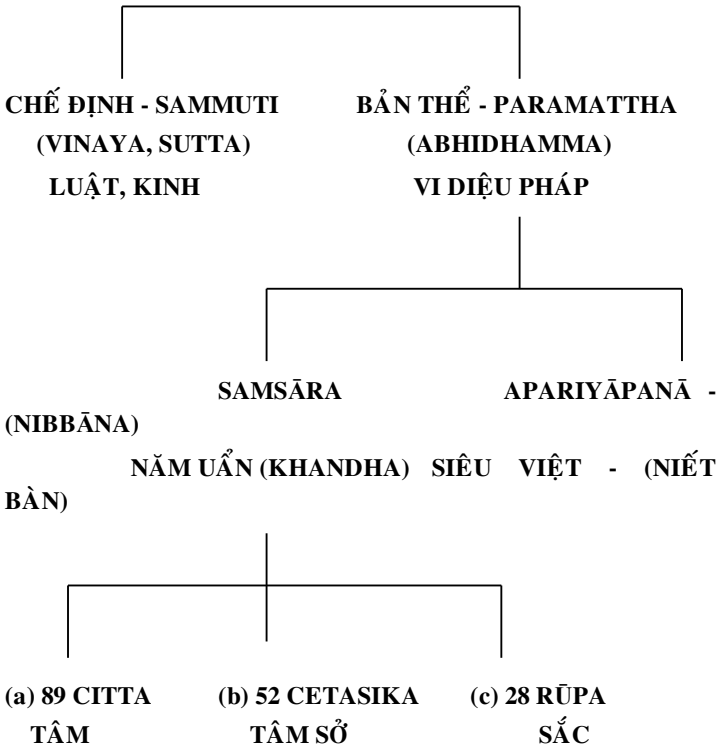
vậy, do lối đầu tiên là một phương pháp nhằm định nghĩa và giải thích, còn lối thứ hai là một phương pháp cô đọng có tính chất tinh túy, nên chúng được dịch lần lượt là “Chương Toát Yếu” (Chương Phân Tích) và “Chương Trích Yếu” (Chương Tóm Tắt).

Để làm cho các đoạn trích được dễ hiểu cả ở phương pháp toát yếu lẫn phương pháp trích yếu, các ghi chú đã được thêm vào dưới đề mục “dẫn giải”.

## II

# PHÂN TÍCH VỀ HIỆP THẾ (LOKIYA) VÀ SIÊU THẾ (LOKUTTARA)

### CHÂN ĐẾ (SACCA)



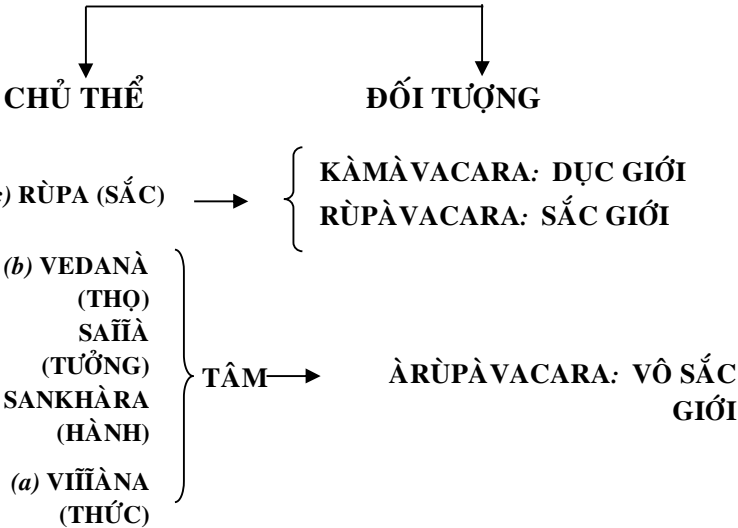
Đức Phật dạy đạo vừa bằng ngôn ngữ thông thường của người thế tục, vừa bằng những thuật ngữ của giới triết gia. Các Tạng Kinh và Luật, sử dụng ngôn ngữ chế định hay quy ước, trong khi Tạng Vi Diệu Pháp thì bằng những từ ngữ hoàn toàn không ngôi thứ và khách quan. Vi Diệu Pháp mô tả sinh động vòng luân hồi (*samsàra*) – các chúng sanh và thế gian – dưới dạng tập hợp của các hiện tượng (Hữu vi pháp), còn Siêu Thế như là Vô Vi Giới (*Nibbàna*).

*Samsàra* (luân hồi) là hữu vi, do đó là chiều kích của sự bất toàn và trói buộc. *Nibbàna* là vô vi, do đó là chiều kích của sự giải thoát. *Samsàra* có thể được rút gọn lại vào các tập hợp tâm - vật lý, nghĩa là, *citta*, *cetasika* và *rùpa* hay tâm, tâm sở và sắc pháp. Có tất cả 89 tâm, cùng với 52 tâm sở tạo thành **Danh** (*phần tinh thần*). Có 28 sắc, cả bên trong lẫn bên ngoài, tạo thành **Sắc** (*phần vật chất*).

Về cơ bản, toàn thể vũ trụ này, tức là tất cả mọi hiện hữu, từ trạng thái thô thiển nhất đến những trạng thái đã được phát triển cùng tột của sự tiến hóa, đều bao gồm trong những hoán đổi khác nhau và những kết hợp khác nhau của 169 yếu tố căn bản của hiện hữu này (89 tâm + 52 tâm sở + 28 sắc pháp). *Nibbàna* là siêu nghiệm, là vô vi, biểu thị

cho sự giải thoát; mặc dù hoàn toàn khẳng định như vậy, Niết Bàn vẫn không thể được định nghĩa dưới dạng bốn phạm trù logic – có, không, vừa có vừa không, và không phải có cũng không phải không.

## SANKHATA DHÀTU (HỮU VI GIỚI) NGŨ UẨN



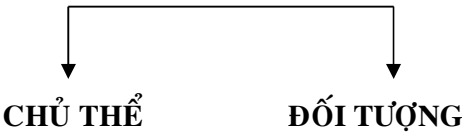
Tất cả mọi hiện tượng (các pháp hữu vi) về cơ bản có thể được rút gọn lại vào **ngũ uẩn** (*Khandha*) tiêu biểu cho sự hiện hữu vừa chủ thể (hữu cơ) lẫn

đối tượng (vô cơ). Về phương diện chủ thể, ngũ uẩn bao gồm sự kết hợp tâm - sinh vật lý được coi như một chúng sanh - chư thiên, người, vật, côn trùng, v.v... Theo thuật ngữ thì sự kết hợp này được gọi là “*Nàma - Rùpa*” (**Danh - Sắc**). Có ba cấp độ hiện hữu gọi theo *Pàli* là “*Avacara*” hay “*Loka*”. *Loka* là thế giới bên ngoài, trong đó một chúng sanh cư trú.

Như vậy, cả chúng sanh và thế gian này đều phụ tùy lẫn nhau và bất khả phân, biểu thị cho duyên khởi tánh, hay gọi cách khác là sự ràng buộc. Ngũ uẩn cũng còn được sắp dưới dạng Tâm, Tâm sở và Sắc.



**SIÊU THẾ  
APARIYÀPANNÀ: PHI SỞ  
THUỘC**



**8 LOKUTTARA CITTA  
(8 TÂM SIÊU THẾ )  
4 MAGGA (ĐẠO)  
4 PHALA (QUẢ)**

**NIBBÀNADHÀ TU  
(VÔ VI GIỚI)**

**Apariyàpannà** (phi sở thuộc) biểu thị cho những gì đã vượt ra ngoài sự hiện hữu thế gian, do đó vượt lên trên mọi sự ràng buộc và hệ lụy trong Nghiệp và Tái sinh. Apariyàpannà - phi sở thuộc - cũng còn được gọi là Lokuttara (Siêu Thế), bao gồm tám Đạo Quả Tuệ Siêu Thế, được chủ thể đạt đến, và Niết Bàn là đối tượng của những tuệ này. Tám Tâm Siêu Thế (Lokuttara Citta) có quan hệ với Định (Samadhi) thuộc về năm Tâm Sắc Giới (Rùpavacara).

**CITTA : TÂM****VIÑÑANA - KHANDHA****81 LOKIYA + 8 LOKUTTARA = 89****LOẠI****CẤP ĐỘ****12 AKUSALA (BẤT  
THIỆN)****21 KUSALA (17+4)****36 VIPÀKA (32 + 4)****20 KIRIYA****89****54****KÀMÀVAACARAKIRIYA****15 RÙPÀVACARA****12 ARÙPÀVACARA****8 LOKUTTARA****89**

Có hai loại Tâm rõ rệt, đó là tâm hiệp thế và tâm siêu thế. Trong khi tâm hiệp thế tiêu biểu cho hữu vi pháp, tức là còn nằm trong sự thống trị của các lậu hoặc, do đó còn bị ràng buộc và trở thành (tái sanh) bất tận, thì tâm siêu thế thuộc về chiều kích của siêu việt, một trạng thái đã được chuyển hoá và hoàn toàn vượt qua tầm ảnh hưởng của các lậu hoặc, cũng như vượt qua cái vòng luẩn quẩn của sanh tử luân hồi (samsàra). Dưới dạng bản chất nội tại của nó, 81 tâm hiệp thế thuộc về bốn loại khác

nhau, bất thiện tâm (akusala), gốc tham, sân, và si; Thiện tâm (kusala), gốc vô tham, vô sân, và vô si; Vô ký tâm (abyàkatà), bao gồm các tâm quả (vipàka) và duy tác (kriya). Chúng được gọi là vô ký (abyàkatà) bởi lẽ nó chẳng phải thiện cũng chẳng phải bất thiện, mà chỉ là quả của những tâm thiện và bất thiện ấy, Pàli gọi là vipàka, cũng như nó thuần túy thuộc về chức năng (duy tác), không phải thiện cũng không phải ác, cũng chẳng phải là quả của những tâm này. Do đó, thiện, ác, tốt, xấu ở đây không phải là những khái niệm quy ước nữa, mà là những thực tại tâm lý. Như vậy, trong đạo Phật, luân lý và đạo đức y cứ trên những giá trị cùng tột (Paramattha), chứ không dựa trên sự sáng tạo của quy ước, kinh điển, luật học hay những chế tác đại loại như vậy. Những căn tham, sân, si và vô tham, vô sân, vô si là những yếu tố thúc đẩy con người hành động.

Dưới dạng các mức độ hoàn thiện, một lần nữa tâm được xếp thành bốn loại, đó là, Tam giới (dục giới, sắc giới, và vô sắc giới) và Siêu Thế.

**AKUSALA CITTA : BẤT THIỆN TÂM  
KÀMÀVACARA – TƯƠNG ỨNG LẬU HOẶC**

<b>KÀMÀSAVA</b> DỤC LẬU	<b>8 LOBHA – MÙLIKA</b> , căn tham
<b>BHAVÀSAVA</b> HỮU LẬU	<b>4 DIÏHI – VIPPAYUTTA</b> , không hợp tà kiến
<b>DIÏHÀSAVA</b> KIẾN LẬU	<b>4 DIÏHI – SAMPAYUTTA</b> , hợp tà kiến
<b>AVIJÀSAVA</b> VÔ MINH LẬU	Tất cả <b>12 AKUSALA</b> (bất thiện tâm)

## TÁM TÂM CĂN THAM

1. Đồng sanh với hỷ, hợp với tà kiến – vô trợ.  
(Somanassasahagata<sup>u</sup> di<sup>u</sup>higatasampayutta<sup>u</sup> asankhàrika<sup>u</sup>)
2. Đồng sanh với hỷ, hợp với tà kiến – hữu trợ.  
(Somanassasahagata<sup>u</sup> di<sup>u</sup>higatasampayutta<sup>u</sup> sasankhàrika<sup>u</sup>)
3. Đồng sanh với hỷ, không hợp với tà kiến – vô trợ.  
(Somanassasahagata<sup>u</sup> di<sup>u</sup>higatavippayutta<sup>u</sup> asankhàrika<sup>u</sup>)

4. Đồng sanh với hỷ, không hợp với tà kiến – hữu trợ. (Somanassasahagataṭṭhihigatavippayuttaṭṭsasankhàrikaṭṭ)
5. Đồng sanh với xả, hợp với tà kiến – vô trợ. (Upekkhàśahagataṭṭhihigatasampayuttaṭṭasankhàrikaṭṭ)
6. Đồng sanh với xả, hợp với tà kiến – hữu trợ. (Upekkhàśahagataṭṭhihigatasampayuttaṭṭsasankhàrikaṭṭ)
7. Đồng sanh với xả, không hợp với tà kiến – vô trợ. (Upekkhàśahagataṭṭhihigatavippayuttaṭṭasankhàrikaṭṭ)
8. Đồng sanh với xả, không hợp với tà kiến – hữu trợ. (Upekkhàśahagataṭṭhihigatavippayuttaṭṭsasankhàrikaṭṭ)

## HAI TÂM CĂN SÂN (DOSA – MÙLIKA)

1. Đồng sanh với ưu, hợp phẫn, vô trợ. (Domanassasahagataṭṭpatighasampayuttaṭṭasankhàrikaṭṭ)
2. Đồng sanh với ưu, hợp phẫn, hữu trợ. (Domanassasahagataṭṭpatighasampayuttaṭṭsasankhàrikaṭṭ)

## HAI TÂM CĂN SI (MOHA – MŪLIKA)

1. Đồng sanh với xả, hợp với hoài nghi.  
(Upekkhà sahagataṭṭ vicikicchà sampayuttaṭṭ)
2. Đồng sanh với xả, hợp với phóng dật.  
(Upekkhà sahagataṭṭ uddhaccasampayuttaṭṭ)
3. Những tâm bất thiện, mặc dù được định rõ bằng các nhân (hetu), cũng cần phải được hiểu dưới dạng các lậu hoặc để có một sự nắm bắt rõ ràng hơn về các hiện tượng ác hay phi công đức này. Những tâm căn tham, đi kèm với ngã mạn và tà kiến, nuôi dưỡng hữu lậu (bhavāsava) và kiến lậu (diññhāsava), trong khi dục lậu (kàmāsava) có mặt trong tất cả tám tâm căn tham (lobha – mulika). Vô minh lậu (Avijjāsava) được xem là yếu tố chung trong tất cả mười hai tâm bất thiện.
4. Điều lý thú đáng ghi nhận ở đây là trong khi sân (dosa) là một nhân (hetu), nó vẫn không phải là một lậu hoặc (āsava), không giống như hai nhân kia, tham (lobha), là dục lậu và si (moha) là vô minh lậu, như vậy chúng vừa là nhân vừa là lậu hoặc. Trong khi tham và si tạo thành cặp song sinh ngay từ buổi ban đầu mà, tựa như một con

sông chảy quanh năm, nó duy trì sự trôi chảy của dòng tương tục tâm - vật lý gọi là cuộc đời này, thì sân (dosa), tựa như một loại loạn trí nhất thời, là một sự bất thường, một sự vi phạm. Giống như lửa, sân bùng lên rồi hạ xuống, đốt sạch cái nhiên liệu đã nuôi dưỡng nó. Nó không cho phép cái gì có tính liên tục, không giống như tham và si, được biểu thị bằng đặc tính tự nuôi dưỡng.

Ở đây có thể dùng một hình ảnh tương tự của thời nay cho dễ hiểu hơn, Lobha (tham) và Moha (si) có một cơ chế hằng định nội soi  $\sphericalangle$ , một hệ thống hoàn ngược, với một sự vận hành có khả năng tự sanh và tự điều chỉnh. Như vậy, việc nghiên cứu các lậu hoặc này sẽ tạo cho ta một khả năng hiểu biết kỳ diệu vào những vận hành của tâm. Nói khác hơn, vì lẽ các nhân - tham và si - tạo thành phương diện thụ động của cá nhân như những đặc điểm nhân tính (vipàka: quả), tác động ngược lại trên các nhân ấy (Tanhà = kàmasava và avijjàsava), tạo thành phương diện tích cực như những mô thức

---

$\sphericalangle$  homeostasis: tiến trình sinh lý học trong cơ thể trong đó các hệ bên trong nó (như huyết áp, thân nhiệt) được giữ ở mức cân bằng, bất kể các thay đổi từ bên ngoài.

tác nghiệp hiện tại, như vậy một cơ chế hoàn ngược đã được thiết lập, bảo đảm cho một dòng luân lưu miên viễn của các lậu hoặc. Bởi lẽ sân (dosa) không thiết lập một hệ thống hoàn ngược do chức năng bất thường (lúc có lúc không) của nó, nên nó không tác hành như một dòng chảy, một chất thải như trong trường hợp của một lậu hoặc.

Trong một thế giới lưỡng phân, dĩ nhiên luôn luôn phải có một khuynh hướng để cho tâm dao động giữa những đối cực. Đó là lý do tại sao một tâm căn tham lại có khuynh hướng dao động sang một cực khác, tức là chuyển thành tâm căn sân. Trong kinh nghiệm sống hàng ngày, sự kiện này rất dễ nhận ra. Nếu ta muốn một điều gì và điều đó không được mãn nguyện, thất vọng sẽ khởi lên, phần nộ sẽ tăng nhanh và một số những cảm xúc không thiện cảm khác sẽ phát sanh. Yếu tố liên kết chung giữa hai điều kiện tâm lý cực đoan này là si mê – moha. Về cơ bản, mô thức biến chuyển này là mảnh đất cho những bất thiện tâm, đặc biệt là các lậu hoặc sanh trưởng và tồn tại mãi mãi.



## KUSALÀBYÀKATA – TÂM THIỆN VÀ VÔ KÝ BẤT TƯƠNG ỨNG LẬU HOẶC

	KUSAL A	ABYÀKATA		TỔNG CỘNG
		VIPÀKA	KRIYA	
1. KÀMÀVACARA DỤC GIỚI	8	23	11	42
2. RÙPÀVACARA SẮC GIỚI	5	5	5	15
3. ARÙPÀVACARA VÔ SẮC GIỚI	4	4	4	12
4. LOKUTTARA SIÊU TAM GIỚI	4	4	-	8
<b>TỔNG CỘNG</b>	<b>21</b>	<b>36</b>	<b>20</b>	<b>77</b>

Bộ Pháp Tụ (Dhammasangani) gồm có một bảng liệt kê các Pháp (Dhamma) – hiệp thế lẫn siêu thế – hợp theo mẫu Đề Tam và mẫu Đề Nhị (Tika Mâtika và Duka Mâtika). Đề đầu tiên của tam đề gọi là kusalatika (đề thiện). Đó là một sự sắp xếp theo đó, các pháp – hiệp thế và siêu thế – được phân tích dưới ba đề mục: **Kusala (thiện)**, **Akusala (bất thiện)** và **Abyàkata (vô ký)**. Abyàkata gồm các

tâm quả và duy tác, sắc pháp và Niết Bàn (vipàka và kriyà citta, rùpa và nibbàna). Ở trên, các bất thiện tâm (akusala citta) đã được đề cập. Phần này chỉ bàn về các Tâm Thiện và Tâm Vô Ký.

Có tất cả 21 tâm thiện (xem sơ đồ) thuộc Tam Giới và Siêu Thế. Siêu Thế ở đây bao gồm bốn Đạo và bốn Quả. Có hai loại tâm thiện rõ rệt; một loại gọi là Ìnavippayutta (không hợp với trí), và loại kia là Ìanasampayutta (hợp với trí). Loại không hợp với trí gồm bốn tâm thiện dục giới (kàmàvacara), và loại hợp trí gồm mười bảy tâm còn lại. Vấn đề chỉ có bốn tâm thiện không hợp với trí này cũng là một điểm quan trọng; vì cái thiện tự nó, không phải trí tuệ, mà chỉ có nghĩa là sự kéo dài thêm mãi của tiến trình Dục (kàma), mà cũng có nghĩa là kéo dài thêm vòng luân hồi (samsàra), ở mức thấp nhất là duhetuka (nhị nhân). Nghĩa là, tái sinh giữa hạng người và A-tu-la (asura) không tiến hóa. Suy cho cùng, thiện (kusala) cũng có nghĩa là Nghiệp (kamma). Trừ khi nó bắt nguồn từ các tầng thượng tuệ, bằng không thiện nghiệp cũng không thể giúp người ta tiến hóa trên con đường siêu việt các Nghiệp, như cách các tâm thiện Siêu thế (lokuttara kasala) làm.

Chín tâm sắc giới và vô sắc giới muốn ám chỉ đến các tâm thiền (jhàna), mà ngay cả một chúng sanh Dục giới vẫn có thể tu tập. Những tâm đại hành của Định này tương ứng với tâm của các vị Phạm Thiên, như được biểu trưng bằng các tâm quả sắc giới và vô sắc giới (rùpavacara và Arùpavacara vipàka). Năm tâm thiền sắc giới cũng tạo thành nền tảng cần thiết cho sự khởi sinh của tám tâm Siêu Thế. Khi các tâm thiền này kết hợp với Siêu Thế, chúng trở thành chỗ trụ vững chắc cho Siêu Thế (lokuttara - pàdaka). Do đó tám Siêu Thế Tâm, dưới dạng ngũ thiền, trở thành bốn mươi ( $8 \times 5 = 40$ ). Như vậy tám mươi chín tâm, khi tính theo cách này trở thành một trăm hai một tâm (lokiya 81 + lokuttara 40 = 121).

Tám tâm Siêu Thế khởi lên với Niết Bàn như là đối tượng của chúng, không giống như 69 tâm kia ( $77 - 8 = 69$ ) thuộc tam giới, có những đối tượng hiệp thế khác nhau tương ứng với sáu căn tức là, sắc, thính, hương, v.v...

Năm mươi sáu tâm vô ký (abyàkata) được chia làm ba mươi sáu tâm quả (vipàka citta) và hai mươi tâm duy tác (kriya citta). Bốn tâm quả Siêu Thế tức là bốn quả của tuệ (Phala citta) hay gọi cách khác là sa môn quả (sàmañña phalàni) được tích tập bằng sự

toàn bích tinh thần và nỗ lực cá nhân của con người. Trong số hai mươi ba tâm quả, mười lăm tâm được xem là vô nhân (ahetuka) và tám tâm còn lại là hữu nhân (sahetuka). Quả ở đây tiêu biểu cho những trạng thái tiềm thức. Chúng tạo thành lớp tiềm thức gọi là dòng hữu phần (Bhavanga), với kiết sanh thức (Patisandhi) và tử tâm (cuti) tạo thành hai đầu của một dòng đời. Các tâm quả vô nhân (ahetuka vipàka) cũng thực hiện những vai trò quan trọng khác mà thuật ngữ gọi là Vithi citta – Lộ Tâm (nghĩa đen là những chặng trên lộ trình tâm) như là nhãn thức tâm, nhĩ thức tâm, v.v..., tiếp thọ tâm, quan sát tâm và phân đoán tâm. Như vậy, ngoài việc hình thành nhân cách của một con người ra, một tâm, phần lớn còn được tạo điều kiện bởi những tiến trình tâm quả tiềm thức này.

Trong hai mươi tâm duy tác (kriya citta), mười tám tâm tiêu biểu cho tâm của Bạc Lậu Tận (khinàsava) tức Bạc Alahán. Hai tâm còn lại là ngũ môn hướng tâm (Pañcadvārāvajjanacittau) và ý môn hướng tâm (Manodvārāvajjanacittau). Trong mười tám tâm duy tác của Bạc Alahán, có một tâm được gọi là hasituppàda (tiểu sanh tâm) – Tâm kết hợp với sự mỉm cười của Bạc Alahán, đây là một tâm vô nhân (ahetuka). Tâm đặc biệt này phản ánh nét mặt hân hoan tự nhiên, không miễn cưỡng, một vắng

hào quang sáng chói của vị Alahán. Mặc dầu Bạc Thánh Alahán đã thoát khỏi những ràng buộc của luân hồi, các Ngài vẫn sống cuộc sống hàng ngày như bất cứ một người bình thường nào, tất cả chỉ vì lợi ích của thế gian. Bởi lẽ các Ngài không thể phạm vào bất kỳ một nghiệp nào, nên tâm duy tác của các Ngài cũng tương ứng với tám tâm thiện dục giới (*kamavacara kusala citta*), điều này có nghĩa là các Ngài vẫn có những tâm bất tương ứng trí (*īṇavipayutta*) khởi lên trong tâm thức. Tuy nhiên, cái khác giữa tâm ly trí (bất tương ứng trí) của phàm phu và của Bạc Alahán là ở chỗ, tâm ly trí của Bạc Alahán biểu lộ những hoạt động được thực hiện một cách bình thường không có chủ tâm hoặc chỉ được thực hiện một cách máy móc theo cơ tánh; tức là, như một phận sự thường ngày như đại tiểu tiện, tắm rửa, v.v... Mỗi khi làm một việc tâm thường gì, các vị Alahán không cần mất thời gian để tập trung suy nghĩ, do đó không cần dùng trí đối với một vài công việc; sự kiện này được biểu hiện bằng tâm duy tác ly trí (*īṇavipayutta kriyā citta*). Ví như một lực sĩ khỏe mạnh, khi làm những công việc nhỏ nhặt thường nhật, đâu cần phải vận dụng đến cái sức mạnh lực sĩ của mình vậy. Tuy nhiên không thể nói những tâm duy tác ly trí ấy là thiếu chánh niệm.

Riêng 18 tâm vô nhân thì không có cả niệm và trí. Ngoài ra, bậc Alahán vẫn còn chịu ảnh hưởng bởi những thói quen gọi là tiền khiên tật, tức thường cận y duyên (pakatùpanissaya paccayo) không phải thiện hay bất thiện mà chỉ là duy tác (kiriya).

## CETASIKA - TÂM SỞ CÙNG HIỆN HỮU VỚI TÂM

<b>13 AÑÑA-SAMÀNÀ</b> (TỢ THA)	<b>7 Biến Hành</b>	<b>Sabba citta sàdhàrana</b> (có mặt trong tất cả 89 tâm)
	<b>6 Biệt Cảnh</b>	<b>Pakinnaka</b> (có mặt trong các tâm riêng biệt)
<b>14 AKUSALA CETASIKA</b> (BẤT THIỆN)	<b>4 Biến Hành Bất Thiện</b> <b>3 Tham Phần</b> <b>4 Sân Phần</b> <b>2 Hôn Phần</b> <b>1 Nghi</b>	<b>Akusala cetasika</b> (sở hữu bất thiện) Chỉ có mặt trong 12 bất thiện tâm ( <b>akusala citta</b> )
<b>25 SOBHANA</b> (TỊNH HẢO)	<b>19 Biến Hành Tịnh Hảo</b> <b>3 Giới Phần</b> <b>2 Vô Lượng Phần</b> <b>1 Tuệ Quyền</b>	<b>Sobhana</b> có mặt trong tất cả các tịnh hảo tâm – <b>kusala – vipàka, kriya</b> thuộc dục giới, sắc giới và siêu thế

52 tâm sở (cetasika) là những yếu tố đi kèm của tâm, những yếu tố này sanh và diệt cùng với tâm, có cùng đối tượng và nương cùng một căn với

tâm – “ekuppàda, ekanirodha, ekàlambana, vatthukà”. Nói khác hơn, tâm sở là những yếu tố đồng hiện hữu của tâm, được xây dựng bằng cùng chất liệu như tâm, có thể nói là vậy. Nhằm mục đích hiểu, mặc dù điều quan trọng vẫn là phải phân tích chúng, nhận dạng chúng và thâm nhập vào những chức năng riêng biệt của nó, tuy nhiên, như một thành phần đồng tồn tại với tâm, các tâm sở không thể tách rời khỏi tâm được.

Có ba loại tâm sở rất rõ rệt là Tâm Sở Tợ Tha, Tâm Sở Bất Thiện và Tâm Sở Tịnh Hảo.

Những tâm sở tợ tha (aññasamana) được chia thành hai loại: Biến Hành và Biệt Cảnh. 7 tâm sở biến hành được xem là những tâm sở rất cơ bản đến độ chúng hiện hữu trong tất cả tám mươi chín tâm, kể cả mười tâm quả ngũ song thức thuần tịnh (dvepañcaviñña). 6 tâm sở biệt cảnh lại khác. Chúng luôn luôn vắng mặt trong mười tâm ngũ song thức. Có rất nhiều tâm trong đó một số biệt cảnh tâm sở này không có mặt.

Trong 14 bất thiện tâm sở, 4 là biến hành bất thiện, tức là chung cho tất cả 12 tâm bất thiện. 4 biến hành bất thiện tâm sở này là: Si (moha), Vô tà (ahirika), Vô quý (anottappa) và Phóng dật (uddhacca). Tham (lobha), Tà kiến (diñhi) và Ngã



mạn (màna) là những sở hữu thuộc tham phần, có mặt trong 8 tâm căn tham. Sân (dosa), tật (issa), lận (macchariyam) và hối (kukkucca) thuộc về sân phần, đi kèm với 2 tâm căn sân. Hôn trầm (thina) và thụy miên (middha) sanh trong các tâm hữu trợ (sasankhàrika). Si hoài nghi (vicikicchà) và si phóng dật (uddhacca) kết hợp với các tâm căn si (mohamùlika).

Ở đây chúng ta sẽ thấy rằng trong 14 tâm sở này, tham (lobha), tà kiến (diññhi), và si (moha) là 3 tâm sở trở thành các lậu hoặc (àsava), nghĩa là sở hữu tham trở thành dục lậu (kàmàsava) và hữu lậu (bhavàsava), si (moha) trở thành vô minh lậu (avijjàsava), và sở hữu tà kiến trở thành kiến lậu (diññhàsava). Như vậy, 10 bất thiện tâm sở còn lại và 12 bất thiện tâm là những đồng minh của lậu hoặc. Hay nói khác hơn, do vận hành phối hợp với các lậu hoặc, nghĩa là các lậu hoặc cung cấp môi trường bầm sinh của nó cho chúng, mà những tâm bất thiện và 10 sở hữu này trở thành môi trường tự nhiên và nơi lai vãng của các lậu hoặc.

19 trong số 25 tịnh hảo tâm sở là chung hay biến hành cho tất cả các tâm thiện (sabba kusala sàdhàrana). 3 tiết chế tâm sở (virati cetasika) luôn luôn có mặt trong 8 tâm Siêu Thế. Chúng cũng

được thấy riêng lẻ trong 8 tâm đại thiện dục giới (kàmàvacara kusala citta). 2 sở hữu vô lượng phần (appamañña cetasika) bi và hỷ được thấy riêng lẻ trong 4 tâm thiện đầu của sắc giới (rùpàvacara jhàna citta), cũng như trong những tâm thiện dục giới (kàmàvacara kusala citta) và duy tác hữu nhân (sahetuka kriyà). Tâm sở trí tuệ sanh trong tất cả các tâm tịnh hảo hợp trí (ñànasampayutta sobhana citta) thuộc Tam Giới và Siêu Thế.

Chính trí tuệ này tác hành như một loại vũ khí chắc chắn cho sự đoạn trừ của tất cả các lậu hoặc, mặc dù alobha (vô tham), được xem như đối nghịch của dục (kàma), phản công cả dục lậu (kàmàsava) lẫn hữu lậu (bhavàsava). Trí tuệ (pañña), được xem như vô si (amoha) và chánh kiến (sammàdiñhi), không chỉ bứng gốc những đối nghịch của nó, tức vô minh lậu và kiến lậu, mà nó còn tiêu diệt luôn cả dục lậu và hữu lậu, những lậu hoặc đã bị vô tham (alobha) phản công và làm cho muội lược nữa. 19 tịnh hảo tâm sở, kể cả vô tham, chung cho tất cả các tâm tịnh hảo (sobhana citta), khiến cho một tâm thiện trở nên mạnh mẽ hơn một tâm ác. Đó là lý do tại sao thiện, như một năng lực tích cực, luôn luôn có được thế thượng phong hơn. Cái ác dù cho có vẻ hùng mạnh đến đâu chẳng nữa cũng không thể nào chống cự nổi với cái thiện, chính là do tính năng

động của tâm, như chúng ta đã thấy trong sự vận hành của phức hợp Tâm - Tâm Sở ở trên.

## SẮC - RÙPA

### BẤT TƯƠNG ƯNG LẬU, CẢNH LẬU

(Không hợp với lậu hoặc, mặc dù phải chịu ảnh hưởng của lậu hoặc)

### RÙPAKKHANDHA

#### SẮC UẨN

4 Đại 24 Sở Tạo Sắc hay Sắc y đại sinh	21 KALÀPA Đặc thù hoá các nhóm Sắc	KÀMÀVACARA - 28 RÙPÀVACARA - 23
--	--	--

**Kammaja** (Sắc nghiệp) – do nghiệp sanh – 9 kalàpa (nhóm)

**Cittaja** (Sắc tâm) – do tâm sanh – 6 kalàpa

**Utuja** (Sắc âm dương) – do thời tiết sanh – 4 kalàpa

**Ahàraja** (Sắc vật thực) – do vật thực sanh – 2 kalàpa

Cittaṃ, cetasikaṃ, rùpaṃ, Nibbànaṃ,

Iti catudham paramattha - saccam.

*Pháp chân để chia ra bốn loại,  
Tâm, Tâm Sở, Sắc Pháp và Niết Bàn.*

Chúng ta đã đề cập đến Tâm và Tâm Sở. Ở đây, Sắc Uẩn sẽ được phân tích tóm tắt. Có tất cả 28 loại sắc; trong đó 4 sắc thường được gọi là tứ đại chủng (Mahàbhùta), và 24 sắc còn lại là sắc phụ thuộc hay sắc y đại sinh. 28 loại sắc này, kể cả tứ đại và y đại sinh, bao hàm mọi thứ trong thế giới vật chất này, tức là trong mọi hình thái có thể nhận thức được, hữu tình hay vô tình, thô hoặc tế, vật lý hay hóa học, khối lượng hay năng lượng, hữu hình hay vô hình, cứng, lỏng, khí, nhiệt, ánh sáng, điện, từ trường, phân tử, sóng, sắc, thính, hương, vị, xúc, dưỡng chất, mạng căn, v.v...

Dưới dạng cảnh giới sinh tồn, sắc (rùpa) thuộc về kàmàvacara (dục giới) lẫn rùpàvacara (sắc giới). Trong khi Dục giới có đủ hai mươi tám sắc, thì sắc giới chỉ có hai mươi ba. Sở dĩ có điều này là vì sắc giới không có một số căn như khứu giác, vị giác, xúc giác, nam tánh, nữ tánh. Như Luận nói, mặc dù hai mươi ba sắc này được xem là hiện hữu ở cõi sắc giới (rùpàvacara), chúng vẫn thuộc Dục giới (kàmàvacara). Nói một cách khác, chúng chỉ là

những sự mở rộng có tính siêu thoát của các sắc Dục giới.

Về sự tương quan giữa tâm và thân (sắc) này, có một quan niệm vô cùng sai lầm cần phải được làm cho sáng tỏ. Đối với các nhà trí thức thiên về vật chất – có thể đó là một khoa học gia, kỹ thuật gia hay tư tưởng gia, v.v..., cố gắng chứng minh rằng tâm, suy cho cùng, cũng chỉ là hình thức tinh tế của vật chất hoặc có lẽ là một hình thức năng lượng nào đó của vật chất mà thôi. Thực không thể có nhận thức nào nhầm lẫn hơn vậy! Dù cho các nhà trí thức này có thông minh đến đâu chăng nữa, chắc chắn họ cũng không thể thông suốt hết mọi sự việc, nhất là khi cố gắng làm ra vẻ mình biết hết những vấn đề mà thực tình họ không biết rõ, như sự quả quyết của họ rằng tâm chỉ là vật chất trong hình thức năng lượng, thì chẳng kém gì một sự võ đoán, một điều gì đó phản khoa học. Theo đạo Phật, tâm và sắc (vật chất) là hai yếu tố rất khác biệt và hoàn toàn không giống nhau, mặc dầu đôi lúc chúng tương tác và tùy thuộc lẫn nhau dưới những trường hợp nhất định nào đó.

Trong khi sắc (rùpa) là vô nhân (ahetuka), không có sự thúc đẩy, không có các thọ, tưởng, v.v... thì tâm lại không vậy. Ngoại trừ 18 tâm vô

nhân, tức những tâm này không có 6 nhân tương ứng: tham, sân, si, vô tham, vô sân, vô si. Dĩ nhiên chúng chỉ được xem là vô nhân theo nghĩa ấy mà thôi, tâm luôn luôn được đi kèm bởi thọ, tưởng, hành, không giống như sắc.

Bốn đại chủng (Mahàbhùta) còn được phân chia thêm thành tám loại sắc căn bản, gọi là sudatthaka - thuần bất pháp, tức là đất (pathavi), nước (àpa), lửa (tejo), gió (vayo), màu sắc (vanna), khí (gandha), vị (rasa), vật thực (oja). Khi tám loại sắc căn bản này kết hợp với các sắc phụ thuộc hay sắc y sinh khác, chúng được gọi là những bọ sắc (kalàpa). Có tất cả hai mươi một bọ sắc do các hiện tượng khác nhau, như nghiệp (kamma), tâm (citta), thời tiết và vật thực sanh. Bốn đơn vị sắc đặc thù này, tức là kammaja (do nghiệp sanh), cittaja (do tâm sanh), utuja (do thời tiết sanh) và àhàraja (do vật thực sanh), gồm hai mươi một loại, hình thành sắc uẩn (rùpakhandha) của cá thể con người.

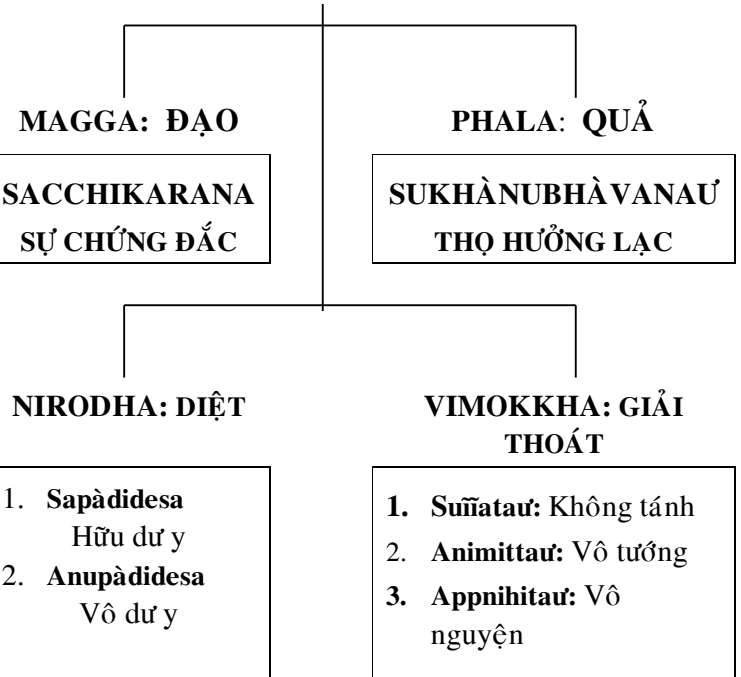
Về số lượng, sắc do nghiệp sanh (kammaja rùpa) gồm có 18 loại, do tâm sanh (cittaja) gồm 15 loại, do thời tiết sanh (utuja) gồm 13 loại, và do vật thực sanh (àhàraja) gồm 12 loại. Nói một cách khác, thân người là một sự tập hợp và hoán đổi khác nhau của 58 loại sắc này, biểu hiện cái gọi là

cá nhân con người, và chính do cấu trúc phức tạp này mà nó dễ bị thương tổn, hư hỏng và trục trặc. Trong Abhidhammatthasangaha (Vi Diệu Pháp Yếu Nghĩa) có nói rằng, cùng với sự khởi sinh của kiết sanh thức, các bợn sắc nghiệp cũng khởi lên đồng thời do chính năng lực của nghiệp (kamma). Tiếp theo đó, vào sát na tâm thứ hai, các sắc tâm (cittaja) khởi lên. Khi phức hợp tâm - sắc đã được thiết lập như vậy, sắc thời tiết cũng sanh lên. Và từ khi dưỡng chất được hấp thụ vào do người mẹ mang thai, các sắc vật thực cũng sanh lên. Như vậy, giống như một ngọn lửa hay một con sông được cung cấp nhiên liệu liên tục, tính tương tục của cá nhân cũng được duy trì như vậy cho đến lúc chết do sự tương tục không gián đoạn của bốn bợn sắc này. Khi mạng chung, các sắc nghiệp diệt cùng với tử tâm, sau đó lần lượt các sắc tâm và vật thực cũng diệt. Riêng các sắc thời tiết còn tiếp tục cho đến khi tử thi phân hủy. Như vậy, tình trạng vô cùng phức tạp này là do những kết hợp và hoán vị của hai mươi tám sắc tứ đại và y đại sinh, trong một trạng thái thay đổi liên tục, tạo thành là phương diện hữu cơ (indriya - baddha: căn phược) của sắc uẩn. Các sắc vô cơ cũng tạo thành một dòng tương tục như vậy nhưng không đến nỗi phức tạp, bởi vì sự vắng mặt của yếu tố tâm lý hỗ tương. Do tính

chất đa hợp ấy mà sắc được xem là duyên hợp (hữu vi) và, như đối tượng của các tâm bất thiện, nó phải chịu ảnh hưởng của các lậu hoặc, mặc dù trên thực tế, sắc bất tương ưng (không hợp) và tách rời khỏi các lậu hoặc (àsava).



## NIBBÀNA – ASANKHATADHÀ TU VÔ VI GIỚI



Trong Đạo Phật, mục tiêu của mọi nỗ lực tinh thần là Niết Bàn. Thánh Đế Thứ Tư, hay còn gọi là Đạo Diệt Khổ Thánh Đế, tiêu biểu cho tất cả mọi nỗ lực tinh thần này, và Thánh Đế Thứ Ba tức Diệt

Đế tiêu biểu cho mục tiêu. Thánh Đế Thứ Nhất và Thứ Nhì là Khổ và Tập Khổ của Khổ, tượng trưng cho luân hồi, hay sự hiện hữu của mọi hệ lụy. Nói một cách khác, Tứ Thánh Đế mà Đức Phật đã khám phá và vì lòng bi mẫn tuyên thuyết cho tất cả chúng sanh này thể hiện những chân lý cùng tột (paramattha sacca: đế nhất nghĩa đế).

Niết Bàn được gọi là *Vô Vi Giới* (Àsankhata Dhātu), chiều kích của giải thoát, để nói lên cái đặc tính tích cực của nó. Sự diệt hữu ở đây không có nghĩa là sự hủy diệt hay tan biến thành hư không. Bất cứ những gì được tạo tác (hữu vi) và cấu hợp đều biểu thị sự ràng buộc, bất toàn và bất toại nguyện, do đó dứt khoát là tiêu cực. Ngược lại, vô vi (pháp không do điều kiện tạo thành) thể hiện sự tự do, giải thoát, toàn bích, do đó là tuyệt đối tích cực. Do tính chất tích cực và tối tôn đó mà Vô vi được xem là mục tiêu tối thượng và chơn chánh của Đạo Phật. Như vậy, Niết Bàn là đối tượng của các tâm siêu thế, làm chuyển hóa nhân cách.

Mặc dù Niết Bàn là đối tượng của cả tâm đạo lẫn tâm quả, song các đạo - quả tâm (magga – phala citta) này có những phận sự rất khác nhau. Các tâm đạo là những công cụ nhờ đó Niết Bàn được chứng ngộ (sacchikatabbam), trong khi các tâm quả là

những trạng thái an định cao quý, nhờ đó hương vị an lạc của Niết Bàn được cảm nghiệm, được nếm và được thọ hưởng. Nói khác hơn, trong khi đạo (magga) cho phép hành giả thủ đắc, thì quả (phala) giúp hành giả hưởng cái thủ đắc ấy. Đạo tựa như bàn tay vươn ra để nhận pháp vị, trong khi quả cho phép hành giả thưởng thức trọn vẹn hạnh phúc của pháp vị ấy.

Sự chứng ngộ Niết Bàn có hai loại rõ rệt. Một, saupàdisesa (Hữu Dư Y Niết Bàn), với sự kết hợp tâm - vật lý gọi là đời sống vẫn còn nguyên vẹn, và loại kia, không còn các uẩn, tức là vào lúc diệt của kiếp sống, như khi vị Alahán nhập diệt (parinibbàna). Nói khác hơn, bao lâu vị Alahán còn sống, vị ấy sống trong sự hưởng thụ hạnh phúc của giải thoát và là một mẫu mực cho mọi người noi theo để cùng đạt được như vậy. Với hình thức chứng ngộ Niết Bàn này, tức Hữu Dư Y Niết Bàn, các vị Alahán sống hoàn toàn vì lợi ích của thế gian.

Sự thọ hưởng hương vị giải thoát qua samàdhi - tức là các thiền sắc giới (rùpavacara jhàna) phát sinh do sự chứng nghiệm Niết Bàn dưới ba hình thức rõ rệt: không, vô tướng và vô nguyện. Niết Bàn là không còn các lậu hoặc. Nó cũng giống như hưởng được cái không khí trong lành, hiếm hoi, không có

sự ô nhiễm vậy. Niết Bàn là không còn mọi tạo tác (hữu vi), nghĩa đen là các tướng hay hình ảnh; hữu vi biểu thị cho sự thay đổi, khổ và hệ lụy. Do đó, sự giải thoát khỏi những thứ này là an lạc trường cửu. Niết Bàn là không còn mọi ước nguyện, vì đã thoát khỏi mọi tham đắm và khổ đau kèm theo nó, thoát khỏi mọi lao nhọc và đấu tranh. Như vậy, sự giải thoát khỏi tham ái tượng trưng cho hình thức cao nhất của an lạc và hạnh phúc.

Sự cảm nghiệm ba đức đặc biệt của Niết Bàn này được tạo ra bởi sự phát triển và hoàn thiện các tuệ thể nhập vào vô thường (anicca), khổ (dukkha) và vô ngã (anatta) biểu thị đặc tính của chiều kích trí buộc (samsàra). Như vậy Nibbàna được gọi là anāsava (vô lậu), chiều kích không còn các lậu hoặc của vô vi giới.

Trong Udàna, Niết Bàn được mô tả như sau: “Quả thực, này các Tỳ khưu, có cái không sanh, không hiện hữu, không bị làm, không hữu vi. Này các Tỳ khưu, nếu không có cái không sanh, không hiện hữu, không bị làm, không hữu vi này thì ở đây không thể trình bày sự xuất ly khỏi sanh, hiện hữu, bị làm, hữu vi. Vì rằng, này các Tỳ khưu, có cái không sanh, không hiện hữu, không bị làm, không

hữu vi nên có trình bày sự xuất ly khỏi sanh, hiện hữu, bị làm, hữu vi”.

PHẦN TỰ LẬU  
(Àsavagocchaka)

**Dhammasangani 3.1.36 & 4.2.36**

---



## I

**TOÁT YẾU (Nikkhepa)****▲ Thế nào là các pháp lậu (àsava)?**

Có bốn lậu là: dục lậu, hữu lậu, kiến lậu và vô minh lậu.

**a) Ở đây, thế nào là dục lậu?**

Pháp nào đối với các dục có sự mong muốn, tham luyến, vui thích, ái nhiễm, luyến thương, nôn nóng, hôn mê, quyến luyến. Đây được gọi là Dục Lậu.

**b) Ở đây, thế nào là hữu lậu?**

Pháp nào đối với các hữu có sự mong muốn, tham luyến, vui thích, ái nhiễm, luyến thương, nôn nóng, hôn mê, quyến luyến. Đây được gọi là Hữu Lậu.

**c) Ở đây, thế nào là kiến lậu?**

Cho rằng đời là thường còn, hay cho rằng đời không thường còn; cho rằng đời cùng tột, hay cho rằng đời không cùng tột (vô biên); cho rằng mạng sống là thế, thân thể cũng là thế (nguyên văn: Mạng sống và thân thể là một), hay cho rằng mạng sống là

*khác, thân thể là khác; cho rằng Như Lai còn sau khi chết, hay cho rằng Như Lai không còn sau khi chết; cho rằng Như Lai còn và không còn sau khi chết, hay cho rằng Như Lai không còn cũng không không còn sau khi chết. Kiến như vậy là thiên kiến, kiến chấp, kiến trù lâm, kiến hý luận, kiến tranh chấp, kiến triền, chấp trước, cố chấp, thiên chấp, khinh thị, sái đường, tà đạo, tà tánh, ngoại đạo xứ, nghịch chấp. Đây được gọi là kiến lậu.*

**d) Ở đây, thế nào là vô minh lậu?**

*Sự không hiểu khổ, không hiểu tập khởi của khổ, không hiểu sự diệt khổ, không hiểu pháp hành đưa đến sự diệt khổ, không hiểu quá khứ, không hiểu vị lai, không hiểu quá khứ vị lai, (tức là những kiếp sống liên quan đến kinh nghiệm hiện tại), không hiểu các pháp duyên tánh liên quan tương sinh. Pháp nào như vậy là sự không biết, không thấy, không lĩnh hội, không liễu ngộ, không thực chứng, không thông suốt, không nhiếp thu, không thấm nhuần, không xét đoán, không phản kháng, không phản tỉnh, thiếu trí, khờ khạo, không tỉnh giác, si mê, si ám, vô minh, vô minh bộc, vô minh phối, vô minh tùy miên, vô minh xâm nhập, vô minh then chốt, si là căn bất thiện. Đây được gọi là Vô Minh Lậu.*



**TRÍCH YẾU (Atthudhàravasena)****▲ Thế nào là các pháp lậu?**

*Có bốn lậu hoặc đó là: dục lậu, hữu lậu, kiến lậu và vô minh lậu.*

- 1. Dục lậu phát sanh trong tám tâm khởi sanh câu hành tham (tức là tâm căn tham) \*
- 2. Hữu lậu phát sanh trong bốn tâm khởi sanh câu hành tham, bất tương ưng kiến.*
- 3. Kiến lậu phát sanh trong bốn tâm khởi sanh câu hành tham, tương ưng kiến.*
- 4. Vô minh lậu phát sanh trong tất cả bất thiện tâm.  
Đây là các pháp lậu.*

**DẪN GIẢI**

Người đọc hẳn sẽ để ý thấy rằng chữ “ở đây” (Pàli là:Tattha) xuất hiện dưới đề mục “Toát Yếu” khi định nghĩa từ lậu (àsava). Điều này nhấn mạnh

---

\ Trong bản tiếng Anh chỉ nói: Dục lậu khởi lên trong 8 tâm căn tham (the canker of desire for sense pleasures arises in the eight states of consciousness rooted in (lit.accompanied by) greed). Các đoạn khác cũng cần hiểu như vậy.

đến cách dùng từ theo truyền thống kinh điển. Như ở trên đã đề cập, trong khi phân toát yếu (Nikkhepa khanda) đưa ra những giải thích thuộc về ngữ nghĩa, thì phần trích yếu (Atthuddhàra) bao trùm những hàm ý thuộc tâm lý. Theo Văn Kinh, **Dục lậu** (kàmàsava) rút lại còn là một sự thôi thúc (mong muốn, thèm khát, thỏa mãn, vui thích trong dục v.v...) được kích thích bởi các đối tượng của giác quan. Điều này muốn nói đến mối quan hệ chủ thể – đối tượng, một sự hấp dẫn hỗ tương vận hành một cách tự động, có thể nói là vậy, ở mọi cấp độ, dù là ngủ ngầm hay hoạt hóa. Từ Pàli dùng để chỉ sự thôi thúc này là Ajjhosàna (chấp trước hay nhiễm trước), phát xuất từ căn “trói buộc” (adhi + ava + √sà = sayati = trói buộc). Như vậy, kàmàsava (dục lậu) biểu thị một yếu tố tâm lý có khuynh hướng hay xu hướng nghiêng về các đối tượng của giác quan. Nói khác hơn, đó là khuynh hướng bám chặt vào, giữ chặt lấy, bị kẹt vào các trần cảnh. Các căn (giác quan) và cảnh (đối tượng của giác quan) bám chặt lấy nhau, là vì dục lậu tạo ra một sự thôi thúc muốn bám lấy các dục trần.

**Hữu lậu** cũng vậy, được biểu thị bằng khuynh hướng muốn bám chắc vào, nhưng lúc này đối tượng của nó là sanh hữu hay sự tiếp tục hiện hữu.

Như vậy, sự thôi thúc sống còn là bản chất của hữu lậu. Gọi là thôi thúc sống còn hay bản năng, đúng theo ý nghĩa của nó là gì? Câu trả lời thực ra đã quá rõ trong phần trích yếu (Atthuddhàra). Atthuddhàra nói rằng trong khi dục lậu khởi sinh trong tám tâm căn tham (lobha-mùlikacitta), thì hữu lậu chỉ khởi lên trong bốn tâm ly tà (không hợp với tà kiến) cũng thuộc căn tham. Điều này hàm ý rằng, bởi lẽ bốn tâm này có ngã mạn<sup>/</sup> (màna) như động lực cơ bản, nên sự thôi thúc sống còn chủ yếu là một sự phấn đấu của tự ngã để được sống còn mà thôi. Nói khác hơn, bản ngã là động lực nằm đằng sau hữu lậu này. Kinh văn cũng nói rằng sự bám chặt vào cuộc sống này ám chỉ chung các cảnh giới (trong tam giới). Sự ngụ ý một lần nữa cho thấy rằng cuộc sống và thế gian bên ngoài, hiểu theo lối như vậy, là những điều kiện bất khả phân, chúng tùy thuộc hỗ tương lẫn nhau. Ngã mạn, hay ý niệm về “Tôi” hoặc “của Tôi” như một thực thể tách biệt thuộc về một cảnh giới nào đó, chính cái thôi thúc ban đầu chịu trách nhiệm cho sự hiện hữu xoay vần hay luân hồi của một cá nhân. Sự tái sinh, dù trong những cảnh giới cao vời và hạnh phúc nhất của vị

---

<sup>/</sup> Các tâm ly tà thường hợp với ngã mạn (maṇa)

Phạm Thiên hay trong những thiên giới khác đều do cái ý niệm về quyền sở hữu và thuộc về... có tính cố chấp, lưu niên và có từ ban sơ này sanh ra.

Vi Diệu Pháp cũng liệt kê ra ba cách ngã mạn rõ rệt, đó là, Seyyamàna - Ta đây hơn, Sadisamàna - Ta đây bằng và Hinamàna - Ta đây thua. Bất cứ một người nào có nghiên cứu tâm lý học cũng sẽ thấy rằng đây là một sự định nghĩa về cái tôi cao cấp hơn, chính xác hơn và dễ hiểu hơn những gì mà tâm lý học hiện đại có ý muốn đưa ra với những quan niệm giới hạn của nó về mặc cảm tự tôn và tự ti. Một ý thức phân rẽ, ngay tự bản chất của nó, đã là lòng khát khao muốn được nhìn nhận, và điều này không chỉ có nghĩa là ở một địa vị cao hơn, mà lắm khi ở một địa vị bằng hay thấp hơn cũng có. Một người có đầu óc phân biệt chủng tộc, một người có khuynh hướng giai cấp hoặc khuynh hướng tập thể, nuôi dưỡng tâm ngã mạn “ta đây hơn” của họ không chỉ với quan niệm mình là người giỏi giang hơn, mà còn như một thực thể được thiên phú, có những đặc quyền cần phải được tiếp tục tồn tại hết đời này đến đời khác, và trong những cảnh giới khác. Như vậy, những yếu tố xã hội có quan hệ mật thiết với ý thức về đặc quyền đặc lợi phát sinh từ tác động ngoại giới do quan niệm về tính ưu việt cá nhân của con người.

Các chính trị gia, khoa học gia, và đặc biệt là những người có đầu óc cộng đồng, thường đưa ra những khái niệm về một xã hội bình đẳng và tính bình đẳng của mọi loài, hiển nhiên phải chịu đau khổ vì chứng bệnh ngã mạn ý bằng này của họ. Những thành viên của các cộng đồng thiểu số hay những giai cấp thấp thỏi, bị áp bức về phương diện kinh tế và xã hội, muốn được hưởng những đặc ân khác, cũng khai thác những quyền lợi nhất định ở địa vị thấp và bị bóc lột của họ. Cũng giống như một người nào đó do tàn tật, tuổi tác, phái tính v.v... đang cố gắng bòn rút lòng thông cảm và bi mẫn nơi kẻ khác vậy. Cho dù bản chất của ngã mạn có là gì chẳng nữa – có thể là ý hơn, ý bằng, ý thua – thì đặc tính cơ bản của nó cũng như nhau, đó là, một sự thôi thúc để được nhìn nhận.

**Kiến lậu** - Diñhàsava - cũng đã được định nghĩa một cách tỉ mỉ, với những hàm ý được giải thích rất rõ ràng, để cho mạn (màna) và tà kiến (diñhi) không bị lầm lẫn. Về căn bản, kiến lậu là một sự chấp chặt về tư tưởng hệ hoặc một mô thức - đức tin. Sự ám ảnh về một vài quan điểm liên quan đến các tôn giáo hoặc đến những quan điểm chính trị như chủ nghĩa này, nọ v.v... tạo thành mảnh đất tăng trưởng hay ổ chứa cho những định kiến tư

tưởng này. Thế giới (đời) là thường hay không thường, là hữu biên hay vô biên, mạng sống (linh hồn) và thân thể là một hay mạng sống là khác mà thân thể là khác, Như Lai có tiếp tục tồn tại sau khi Ngài Diệt độ (Parinibbàna) hay không – đây là những suy đoán thuần túy siêu hình, không được hỗ trợ bởi những tính chất hiện thực. Không một người nào có thể chứng minh hay bác bỏ những vấn đề ấy và dĩ nhiên là chúng sẽ kết thúc như một sự rèn luyện tri thức, hoặc tệ hơn, như một ý kiến võ đoán. Thực tại tối hậu, tức Niết Bàn vượt ra ngoài bốn phạm trù lý luận (logic), có - không, vừa có vừa không và không phải có cũng không phải không có. Sau khi Đức Phật Diệt Độ (Mahàpanibbàna), suy đoán xem Ngài có tiếp tục tồn tại hay không, hoặc Ngài vừa đồng thời tồn tại vừa không tồn tại, hoặc Ngài không phải có tồn tại cũng không phải không tồn tại đồng thời, làm cho lối tư duy đã rối mù, lại còn mù mịt hơn bởi chủ nghĩa giáo điều và bảo thủ của con người. Bảo rằng Đức Phật tồn tại sau khi diệt độ chung quy lại là thường kiến (sassatta – diñhi). Điều này có ý nghĩa là Đức Phật vẫn còn bị kẹt trong vòng cương tỏa của tam giới và chưa thực sự thành tựu sự giải thoát. Cho dù Đức Phật có được ban cho những vinh quang của một Vị Trời hay Thượng Đế chí tôn chẳng nữa, thì cái tiền đề vô lý

về sự phi giải thoát và phi giác ngộ của Ngài vẫn không thể tránh khỏi được. Từ “Phật” (Buddha) tự bản thân đã tiêu biểu cho một Bạc Giác Ngộ và Giải Thoát. Ngược lại, bảo rằng Đức Như Lai (Tathàgata) không tồn tại, thời rơi vào đoạn kiến, tín điều nặng tính duy vật cho rằng sau khi chết mọi thứ đều chấm dứt, rằng làm gì có những vấn đề như là nghiệp và tái sinh, hoặc sự giải thoát khỏi nghiệp và tái sinh v.v..., một lập trường đối nghịch hoàn toàn với quan niệm của Đạo Phật. Tương tự, đặt sự Diệt Độ của Đức Phật vào hai phạm trù phi lý của logic còn lại cũng sẽ xuyên tạc không kém vậy. Những quan kiến dựa trên sự suy đoán về tạo hoá, kể cả thuyết linh hồn như chúng ta đã thấy trong Kinh Tất Cả Lậu Hoặc (Sabbàsava Sutta) dưới hình thức ba thời kỳ: quá khứ, vị lai và hiện tại – ta đã có mặt, ta đã không có mặt v.v..., ta sẽ có mặt, ta sẽ không có mặt, v.v..., ta đang có mặt, ta đang không có mặt v.v... - là những áp dụng hoàn toàn vô nghĩa bắt nguồn từ sự hiểu biết lệch lạc về thực tại. Ảo kiến về tự ngã hay Thân Kiến (Sakkàya diñhi) là sự chấp chặt hay ám ảnh tâm lý về cá nhân tính. Mặc dầu nó có những yếu tố hơi giống như tính ích kỷ, nó không phải là ngã mạn hay tự cao tự đại gì cả. Trong khi ngã mạn là một hình thức của sự khát khao muốn được nhìn nhận và khen thưởng; thì thân

kiến, ngược lại, là một quan kiến méo mó hay xuyên tạc nảy sinh từ sự hiểu biết điên đảo, dẫn đến một mô thức đức tin, một tư tưởng hệ, phe phái, giáo phái hoặc tín ngưỡng cuồng tín. Bởi thế, Diỉhi (tà kiến) đã được Đức Phật mô tả một cách thích đáng như một rừng rậm (kiến trừ lâm), một vùng hoang vu (kiến hoang địa), một ngõ cụt, một cuộc khẩu chiến (kiến hõn chiến) v.v... Về cơ bản, đó là một tri kiến méo mó về thực tại khác hẳn với tham ái hoặc sự thỏa mãn, v.v... Ngã mạn có yếu tố kích thích sự thèm khát, trong khi tà kiến có đặc tính của tri kiến mờ mịt và xuyên tạc, và đồng thời nhìn thực tại, đối tượng của tri kiến, cũng bằng cách mờ mịt và xuyên tạc ấy. Cũng giống như ảo tưởng của thị giác nhận lầm dải cát nóng bỏng, thành một vùng nước xanh trong mát mẻ vậy. Trong phần trích yếu, kiến lậu đã được tóm tắt như một yếu tố phát sanh trong bốn tâm tham hợp với tà kiến. Như vậy, trong số tám tâm tham, bốn tâm tham hợp ngã mạn (tức bốn tâm tham ly tà) tạo thành môi trường sống cho hữu lậu, còn bốn tâm hợp tà kiến thì tạo thành môi trường sống cho kiến lậu, trong khi tất cả 8 tâm tham này cùng nuôi dưỡng dục lậu.

**Vô minh lậu** được xem là loại lậu hoặc trùm khắp và bám rễ sâu xa nhất trong số tứ lậu, như



chúng ta đã thấy rõ qua sự định nghĩa được nêu ra trong phần trích yếu ở trên, là “vô minh lậu sanh khởi trong tất cả mười hai bất thiện tâm”. Về cơ bản, vô minh là sự mù quáng tâm trí, vừa như sự bất tri và vừa như si mê. Sự thiếu khả năng nắm bắt các thực tại của cuộc sống và thế giới xung quanh, cũng như không có khả năng hiểu biết về sự siêu việt và con đường dẫn đến trạng thái siêu việt ấy, hàm ý một sự bất lực nghiêm trọng và một cơ chế khiếm khuyết. Cũng giống như sự bất lực của một người tàn tật, là do tính chất khiếm khuyết của cơ thể anh ta vậy. Phương diện si mê của vô minh thể hiện ở sự hiểu sai, chấp lầm do tính chất khiếm khuyết của cơ chế tâm. Cũng giống như người tàn tật làm mọi công việc với bộ dạng vụng về và sai sót khiến cho những việc làm của anh ta trở thành thảm bại và có khi hại đến cả bản thân của anh ta nữa. Do đó, vô minh lậu không chỉ có nghĩa là bất tri, mà còn là biết một cách sai lầm đến độ làm cho tri kiến trở thành mối nguy hiểm. Những cuộc chiến tranh, những trò bóc lột và rất nhiều những hình thức khác của tội ác và bất nhân, phần lớn đều xuất phát từ việc lạm dụng tri kiến này.

Điều quan trọng cần nên biết ở đây, là vô minh lậu khởi sanh trong tất cả các tâm bất thiện. Tuy nhiên trong tám tâm tham, với tư cách là một

đối tác thâm niên hơn, nó hoạt động kết hợp với dục lậu, hữu lậu và kiến lậu. Bởi lẽ những tâm căn tham có đến ba lậu hoặc phối hợp trong những mức độ khác nhau, chúng thực hiện những vai trò căn bản và trùm khắp trong dòng tương tục của luân hồi, tức là trong tiến trình sanh hữu và hệ lụy. Trong hai tâm căn sân và hai tâm căn si, vô minh là lậu hoặc duy nhất. Mặc dầu kể về số thì đơn lẻ như vậy, nhưng do tiềm lực của nó, hai tâm căn sân và hai tâm căn si này có đủ sức hủy diệt. Hai tâm căn sân được xem là cội nguồn của mọi sầu khổ trong thế gian này. Hai tâm căn si thực sự là hắc ám do tính chất tối tăm của nó. Sự phân tâm hay trạo cử, do dự hoặc hoài nghi là những sản phẩm đáng ngại của tình trạng mù quáng này.

Tâm thường lang thang và hay thay đổi. Sở dĩ nó phải chịu sự phân tán và lan man này, là do bản chất mất cân đối và yếu đuối của nó. Bất cứ điều gì không ổn định và yếu đuối đều được xem là mất cân đối, dễ dàng đem đến bệnh hoạn và tai họa. Tình trạng mất cân đối và suy nhược này là tác phẩm của vô minh lậu. Vô minh thường được hiểu là một tình trạng tiêu cực do sự vắng mặt của tri kiến. Điều này không đúng. Thực ra, vô minh là một tình trạng rất tích cực, nghĩa là nó là cái năng hoạt động. Sự chậm hiểu, ngu đần, không thức tỉnh

chân lý, không có khả năng thấu suốt, không hiểu biết hay hiểu biết không thấu đáo – đây là những yếu tố năng động và tích cực.

Không biết Ta đã là gì trong đời quá khứ, hay không có khả năng để biết Ta sẽ là gì trong tương lai, hoặc ngay cả một giờ sau, là một chương ngại thực sự. Nhờ trau dồi chánh niệm và mở mang trí tuệ, một điều kiện tích cực, cao thượng hơn, ta chắc chắn có thể đoạn trừ được vô minh. Phần toát yếu định nghĩa vô minh lậu này là một chương ngại, một nhân căn để và một bực lưu, chỉ bằng cách làm nổi bật đặc tính tích cực hay tuyệt đối của vô minh, trong ý nghĩa rằng nó thực sự hiện hữu, mặc dầu bất thiện và rằng nó không chỉ là một nhân tố tương đối, nghĩa là, nó không hiện hữu riêng một mình mà có thể thấy được nhờ sự hiện hữu của một cái gì khác. Nói khác hơn, vô minh lậu được biểu thị bằng sự kiện có sự hiện diện của hệ lụy trong vòng luân hồi, bằng sự kiện phải chịu tác động của nghiệp và tái sanh, chứ không chỉ đơn thuần bằng sự vắng mặt của giải thoát và trí tuệ.

## II

## TOÁT YẾU

### ▼ *Thế nào là các pháp phi lậu?* /

*Ngoại trừ các pháp lậu ấy (tức là các lậu hoặc đã nói ở trên), còn lại các pháp thiện, bất thiện, vô ký thuộc dục giới, sắc giới, vô sắc giới và siêu thế, tức thọ uẩn, tưởng uẩn, hành uẩn, thức uẩn cùng tất cả sắc và vô vi giới. Đây là các pháp phi lậu.*

## TRÍCH YẾU

### ▼ *Thế nào là các pháp phi lậu?*

*Ngoại trừ các lậu, còn lại bất thiện, thiện (tâm và các tâm sở của nó) trong bốn lãnh vực, dị thực trong bốn lãnh vực, vô ký tố trong ba lãnh vực, sắc và Niết Bàn. Đây là các pháp phi lậu.*

## DẪN GIẢI:

Những pháp trong phần Toát Yếu và Trích Yếu này có thể rút gọn trong ba nhóm sau:

---

/ no - aṣṣavaṃ dhamma: các pháp phi lậu

1. Những thực tại thuộc chủ thể – tâm, tâm sở, các pháp thiện, bất thiện, vô ký, (quả, duy tác, sắc và Niết Bàn).
2. Những thực tại thuộc đối tượng, đó là các cảnh giới sinh tồn, Dục giới, sắc giới, vô sắc giới và Niết Bàn (phi sở thuộc).
3. Ngũ uẩn: sắc, thọ, tưởng, hành, thức, đó là dưới dạng các hiện tượng hữu vi và vô vi.

Nguyên tắc cơ bản của sự phân loại này là nhằm mô tả sinh động cuộc đời trong những sự thực trần trụi nhất của nó, nghĩa là, mô tả nó trên quan điểm của Thực Tại Cùng Tột, khác hẳn với những nhu cầu chế định. Mô thức trình bày này là đặc trưng của Vi Diệu Pháp (Abhidhamma), mà mục đích cơ bản của nó là để chuyển kiến thức thành kinh nghiệm.

Bao lâu kiến thức vẫn chỉ là một ngân hàng dự trữ thông tin, nó gần như không có chút ảnh hưởng gì đến con người cả. Chỉ khi nó được chuyển thành một kinh nghiệm, lúc ấy kiến thức mới tăng trưởng thêm để trở thành một yếu tố chuyển hóa dưới hình thức các Đạo Quả Siêu Thế. Chỉ đơn thuần phân tích con người dưới dạng ba phân loại kể trên, không khéo sẽ hóa thành một sự luyện tập tri thức

suông thôi. Tuy nhiên, khi ta dùng kiến thức này như một phần của việc tu tập Thiền Minh Sát (Vipassanà), mà đây chính là điều Vi Diệu Pháp muốn nhắm tới, chỉ khi đó, cái phong phú của ngân hàng (kiến thức) này mới được tận dụng triệt để nhằm tạo ra sự chuyển hóa tự thân.

Phi lậu vừa là hợp thế vừa là siêu thế. Cái gì có thể làm cho nó cùng hiện hành trong hai trạng thái hoàn toàn khác nhau như vậy? Cái gì là biểu thị đặc tính của phi lậu? Phải chăng đó chỉ là sự vắng mặt của lậu hoặc?

Một pháp phi lậu (no-àsava dhammà) có thể được phân giải như pháp không tạo ra một cơ chế tự nuôi dưỡng hoặc một hệ thống hoàn lưu, y như cách đưa một cái gì đó vào vòng ràng buộc hoặc làm cho bị ràng buộc mãi mãi. Pháp Siêu Thế, vừa như một tác nhân giải thoát (tuệ), cũng vừa như một chiều kích của sự giải thoát (Niết Bàn), vô hiệu hóa mọi ràng buộc; nó làm cho khô cạn dòng trường lưu lậu hoặc. Bởi thế, nó là phi lậu.

Các pháp thiện và vô ký cũng vậy, là những pháp phi lậu, vì chúng đẩy lui và đoạn trừ lậu hoặc. Mười hai tâm bất thiện cũng như những tâm sở phối hợp với nó là phi lậu, bởi lẽ chúng chỉ là những pháp tương ứng lậu, và chúng chỉ cung cấp một môi

trường tự nhiên cho các lậu hoặc phát triển. Ở đây cần phải hiểu rằng, sở dĩ lậu hoặc được gọi là lậu hoặc bởi vì một chức năng nào đó, nghĩa là cái khả năng thiết lập một cơ chế hoàn lưu của nó. Các pháp phi lậu không thực hiện chức năng theo cách này. Do đó chúng là phi lậu, chứ không phải chỉ vì chúng biểu thị sự vắng mặt của lậu hoặc.

Vô minh (avijjà) và ái dục (tanhà) là cặp song sinh muôn thuở, hợp lại với nhau chúng tạo thành thủy tổ của tất cả những gì hiện hữu. Chúng tiên phong mở đường cho vòng luân hồi, trên ấy một chúng sanh cứ lang thang mãi mãi. Cũng như một phụ nữ mang thai là bằng chứng hiển nhiên của một chúng sanh mới đi vào, vô minh và ái dục cũng vậy, do mở đường cho vòng luân hồi, chúng bảo đảm cho sanh hữu tương lai. Cũng giống như trường hợp người phụ nữ mang thai, khi chưa sanh, đứa bé chưa được thấy, mặc dầu sự thai nghén này đã bảo đảm cho sự sanh của nó. Dị thực quả do cặp song sinh (vô minh - ái dục) này tạo tác cũng vậy, mặc dù chưa thể hiện ra hình thức lạc, khổ v.v..., tuy nhiên, như một hiện tượng ngủ ngầm ghi sâu trong tâm thức, chắc chắn sẽ trở nên hoạt hóa khi chín mùi, giống như đứa bé chắc chắn sẽ chui ra sau khi đã hoàn tất giai đoạn thai nghén vậy.

### III

#### TOÁT YẾU

▼ *Thế nào là các pháp cảnh lậu? /*

*Những pháp thiện, bất thiện, vô ký thành cảnh lậu thuộc dục giới, sắc giới, vô sắc giới, tức thọ uẩn, tưởng uẩn, hành uẩn, và thức uẩn – Đây là các pháp có cảnh lậu.*

#### TRÍCH YẾU

▼ *Thế nào là các pháp cảnh lậu?*

*Tức thiện trong ba lãnh vực, dị thực trong ba lãnh vực, vô ký tố trong ba lãnh vực và tất cả sắc. Đây là các pháp cảnh lậu.*

---

/ Saosava dhamma: ở đây phải hiểu là pháp bị lậu biết; cảnh lậu.  
(Dhamma sangani)

- Trong bản tiếng Anh thì dịch là: “the factors that are subject to (influence of) cankers.” (các pháp phải chịu ảnh hưởng của lậu hoặc).

- Tự điển Hán – Paoli, saosava dịch là hữu lậu (có cảnh lậu) khác với bhavaosava cũng là hữu lậu nhưng với nghĩa là sanh hữu.



## DẪN GIẢI

Chữ Sàsava (hữu lậu) ở đây vô cùng ý nghĩa. Như đối tượng của các lậu hoặc, nó lọt vào trong lãnh vực hay sự thống trị của các lậu hoặc. Do đó, tầm ảnh hưởng của Sàsava (hữu lậu) thực sự rất rộng lớn. Trong khi vô lậu (anàsava) bao gồm các pháp siêu thế, thì hữu lậu bao quát toàn bộ lãnh vực hợp thế. Các tuệ vô lậu thuộc Siêu Thế – mà các bậc Thánh Tu đà hoàn, Tư đà hàm, A na hàm và Alahán chứng đắc – làm phạm sự như những tác nhân chuyển hóa. Các tuệ này tinh khiết đến mức, trong khi các bậc Thánh này vẫn sống cuộc sống như những người bình thường, tâm của các Ngài không bao giờ rơi vào tầm hoạt động của các lậu hoặc, mặc dù tâm ấy ảnh hưởng rất lớn đến những người khác và thế gian trên phương diện thiện.

Ngược lại, ngay cả một pháp thiện và vô ký vẫn có thể bị sa vào những chạm bẫy của lậu hoặc do trở thành đối tượng của chúng. Như vậy, dù cho là thiện pháp, nó cũng vẫn là miếng mồi của lậu hoặc, bởi vì thiện pháp tự nó không bảo đảm cái khả năng làm công việc chuyển hóa. Dĩ nhiên, ở đây không cần giải thích cũng có thể hiểu được rằng các bất thiện pháp (akusala) thì luôn luôn là tác

nhân sanh ra các bất thiện pháp khác nữa, và do đó chắc chắn là hữu lậu (sàsava) rồi. Nhưng đối với các đại hành tâm (tâm thiền sắc giới và vô sắc giới) ngay cả những chứng đắc phi thường như các bậc thiên và năng lực thần thông, ngoại trừ siêu thế, vẫn nằm trong tầm ảnh hưởng của các lậu hoặc là một vấn đề cần quan tâm và phải làm sao tạo được một ý thức không còn những ảo tưởng, và đồng thời khởi tâm nhàm chán đối với các pháp thuộc thế gian.

Bất cứ cái gì tác hành như một điều kiện đều trợ duyên cho tâm. Và ở đây các pháp hợp thế, như các duyên hay điều kiện trợ duyên cho tâm theo cách đưa nó vào trong vòng luân hồi (samsàra). Chẳng hạn một người làm các công đức như bố thí, trì giới, tham thiền, và nhờ đó sở đắc các pháp thần thông; người ấy chắc chắn đã đạt đến sự toàn bích và đáng được tôn trọng, tán dương. Nhưng khi người ấy tự mãn với giới đức của mình và không những ý thức rõ những sở đắc đó mà còn phô trương nó (như một số người đắc những năng lực huyền bí đã làm), lúc ấy những sở đắc cao quý này đã làm ô nhiễm tâm và đưa đến sự bại vong của người này. Đây là lý do tại sao ngay cả những thành tựu phi thường, mà hễ hành giả chưa đạt đến Đạo Quả Siêu

Thế, vẫn có thể đưa hành giả lọt vào cạm bẫy của các lậu hoặc.

Cũng như Niết Bàn là đối tượng của tất cả các tâm Siêu Thế, các pháp thế gian cũng tạo thành những đối tượng của tất cả các tâm hiệp thế. Điều này là vì các pháp – tâm, tâm sở, sắc pháp – còn nằm trong lãnh vực thế gian, hay nói khác hơn, ngũ uẩn (pañcakkhandha), dù ở quá khứ, hiện tại hay vị lai, đều trở thành những đối tượng của tâm, đặc biệt là của các tâm bất thiện; như vậy đủ cho thấy rõ các pháp hợp thế đều là hữu lậu (sàsava), hay cũng còn gọi là Papañca (chướng ngại), với nghĩa phân tán và sai biệt. Thực ra, chính vì tính chất đa dạng và phân tán của các đối tượng thế gian này mà chúng đã đưa đến sự lan man, phân tán của tâm lực và sự rối loạn tâm trí vậy thôi.

Ngược lại, Niết Bàn được gọi là Nippapañca (Vô Chướng Ngại), chiều kích của Vô Phân Biệt, sự diệt tận của mọi phân tán. Tương quan giữa hữu lậu và chướng ngại (papañca) là một thực tại tâm lý. Ngay khi con người được đặt vào trong cái thế giới đa dạng này, họ liền có khuynh hướng bị rối trí do tính chất hoàn toàn sai biệt và phân tán của những đối tượng chung quanh. Dĩ nhiên, điều này sẽ tự động dẫn đến sự tăng thịnh của những khái niệm và

tư tưởng. Sự tăng thịnh của những khái niệm và tư tưởng này sẽ dẫn đến tình trạng thặng dư của những triết thuyết khái niệm và từ đó dẫn đến một sự khủng hoảng đấu tranh.

Từ những cuộc đấu tranh này dẫn đến những vấn đề luân lý đạo đức, dù là dựa trên nền tảng tôn giáo hay thế tục cũng vậy. Đó là lý do tại sao chữ Papañca này còn có nghĩa là trần tục. Một người quá bận tâm đến việc tích góp, chắc chắn phải đấu tranh để bảo vệ những gì họ tích góp đó. Và do cứ bị dao động giữa sự phạm tội và biện hộ như vậy mà người ấy phải nấn ná mãi trong thế gian, làm trì hoãn khả năng có thể giải thoát của họ. Bởi thế Papañca cũng còn có nghĩa là trì hoãn. Từ ba ý nghĩa của từ Papañca (chương ngại) này, những hàm ý của sàsava (hữu lậu) cần phải hiểu là như thế.

## IV

## TOÁT YẾU

▼ *Thế nào là các pháp phi cảnh lậu?* /

*Các Đạo Tuệ Siêu Thế và các Quả Tuệ Siêu Thế, cũng như Vô Vi Giới – Đây là các pháp phi cảnh lậu.*

## TRÍCH YẾU

▼ *Thế nào là các pháp phi cảnh lậu?*

*Bốn Đạo Tuệ Siêu Thế, Bốn Sa Môn Quả và Niết Bàn – đây là các pháp phi cảnh lậu.*

---

/ *Anaṃsa*vaṃ dhammaṃ: các pháp không bị lậu biết.

- Trong bản tiếng Anh chú thích: "...the factors that are not subject to (the influence of, being beyond the range of) cankers": các pháp không phải chịu (ảnh hưởng của, hay vượt qua tầm ảnh hưởng của) các lậu hoặc.

- Từ điển Hán - *Paṭṭi*: dịch *Anasaṃva* là vô lậu.

## DẪN GIẢI

Apariyàpanna, nghĩa đen là phi sở thuộc hay vô sở thuộc, tức là cái gì được miễn trừ khỏi tam giới và như vậy, cũng miễn trừ luôn khỏi vòng sanh tử luân hồi. Khi Niết Bàn nằm trong tiêu điểm của tâm thức, tâm tự động dứt trừ các lậu hoặc. Cũng giống như bóng tối bị xua tan tức khắc bởi sự tác động của ánh sáng, hoặc như mùi hôi bị xua tan bởi hương thơm, hay rác rưởi bị đốt sạch bởi lửa. Đó là lý do tại sao Niết Bàn được gọi là vô lậu (anàsava), một cái gì tự bản thân nó không còn lậu hoặc và đồng thời còn tạo ra sự đoạn trừ của các lậu hoặc nữa.

Các Đạo Quả Siêu Thế là vô lậu vì chúng đã được chuyển hóa thành Niết Bàn giới, do tiếp xúc với Niết Bàn. Riêng các Quả Tuệ còn được gọi một cách hàm súc bằng Tứ Quả Sa Môn (Sàmanna Phala), bởi lẽ chính qua trạng thái này mà các Ngài thể nhập Vô Vi Giới và trú trong lạc giải thoát của Vô Vi Giới.







## V

**TOÁT YẾU****◀ Thế nào là các pháp tương ứng lậu? /**

*Những pháp nào tương ứng với các pháp (lậu) ấy, tức thọ uẩn, tưởng uẩn, hành uẩn, thức uẩn. Đây gọi là các pháp tương ứng lậu.*

**TRÍCH YẾU****◀ Thế nào là các pháp tương ứng lậu?**

*Tức hai tâm khởi sanh câu hành ưu (hai tâm căn sân) ngoại trừ si sanh khởi trong những tâm này; ngoại trừ si câu hành hoài nghi, si câu hành trạo cử, còn lại bất thiện. Đây là các pháp tương ứng lậu.*

---

/ AṀsavasampayuttaṀ dhammaṀ: các pháp tương ứng lậu.

## DẪN GIẢI

Tương ứng lậu (Àsavasampayuttà) nghĩa là các pháp hợp cùng và liên kết với các lậu hoặc. Những pháp ấy là 12 tâm bất thiện và 10 tâm sở của nó. Có 14 bất thiện tâm sở, 4 trong số đó – si (moha), tham (lobha), mạn (màna) và tà kiến (diññhi) – là các lậu hoặc, mười tâm sở còn lại tương ứng với các lậu hoặc. Các lậu hoặc có mặt trong 8 tâm căn tham đều tùy thuộc hỗ tương lẫn nhau. Trong bốn tâm căn sân và si chỉ có một lậu hoặc, đó là si (moha). Do đó, moha không phải là một pháp tương ứng lậu, mà bản thân nó chính là lậu hoặc. Thực sự ra, nó được gọi là pháp bất tương ứng lậu, nghĩa là, không kết hợp với các lậu hoặc khác không có mặt trong bốn tâm này.

Những hàm ý tâm lý của si (moha), đặc biệt liên quan đến những trạng thái như bực bội, lo âu, bất an, day dứt, hoài nghi, lưỡng lự, v.v... quả thực đang gọi lên trong tâm tưởng hay đang phơi bày ra ngoài cho mọi người thấy. Về căn bản, si có nghĩa là sự mù quáng tâm trí và nó có những sắc thái khác nhau cũng như sự mù quáng của thị giác vậy. Người mù màu - tức người không có khả năng nhìn thấy sự khác nhau giữa những màu sắc nào đó –

khác xa người mắc bệnh quáng gà hoặc người cận thị. Những chướng ngại của mỗi loại mù quáng trong số này cũng rất khác nhau. Sự mù quáng tâm trí của một người đang sân khác với cái mù của người đang tham hoặc đang hoài nghi hay loạn trí. Những nét đặc biệt của tình trạng vừa kể, được nêu ra trong nội dung này bằng loại si (moha) đã được đặc biệt đề cập. Một nghiên cứu chi tiết về hiện tượng này có thể rất có giá trị. Suy cho cùng, si mê (sự mù quáng tâm trí) chính là cội nguồn của mọi phiền muộn trong thế gian, và chỉ cần hiểu rõ nội điều này thôi cũng có thể đem lại những giải pháp.

## VI

### TOÁT YẾU

#### ▼ *Thế nào là các pháp bất tương ứng lậu?* /

*Những pháp nào không tương ứng với các pháp (lậu) ấy, tức thọ uẩn, tưởng uẩn, hành uẩn, thức uẩn, cùng tất cả các sắc và vô vi giới. Đây gọi là các pháp bất tương ứng lậu*

---

/ Àsavavippayutta dhammà: các pháp bất tương ứng lậu.

## TRÍCH YẾU

### ▼ *Thế nào là các pháp bất tương ứng lậu?*

*Tức si phát sanh trong hai tâm khởi sanh câu hành ưu, si câu hành hoài nghi, si câu hành trạo cử, thiện trong bốn lãnh vực, dị thực trong bốn lãnh vực, vô ký tố trong bốn lãnh vực, sắc và Niết Bàn. Đây là các pháp bất tương ứng lậu.*

## Dẫn Giải

Các pháp bất tương ứng lậu là các pháp thiện (kusala), quả (vipàka), duy tác (kriya), sắc (rùpa), Niết Bàn và như đã đề cập ở trước, si (moha) thuộc hai tâm căn sân và hai tâm căn si. Ngoại trừ Siêu Thế, các pháp còn lại, mặc dầu bất tương ứng lậu, song vẫn là hữu lậu (sàsava) và luôn luôn có thể bị ảnh hưởng bởi các lậu hoặc. Hễ bao lâu con người còn nằm trong lãnh vực của thế gian, chừng đó con người vẫn còn nằm trong sự thống trị của các lậu hoặc, và bị các lậu hoặc này ảnh hưởng.

## VII

## TOÁT YẾU

▶ *Thế nào là các pháp lậu và cảnh lậu?* /

(tức là các pháp vừa là lậu hoặc, vừa phải chịu (ảnh hưởng của) lậu hoặc)

Chính những pháp lậu ấy là lậu và cảnh lậu.

## TRÍCH YẾU

▶ *Thế nào là các pháp lậu và cảnh lậu?*

Chính các pháp lậu ấy là lậu và cảnh lậu.

## DẪN GIẢI

Điều lý thú cần ghi nhận ở đây là các lậu hoặc (àsava) cũng là những pháp hữu lậu (sàsava). Thực chất của mối quan hệ này chính là ở chỗ các lậu hoặc duy trì cái hệ thống hoàn lưu một cách thực dụng và hiệu quả. Sự ràng buộc và hệ lụy trong cõi đời này, xét cho cùng cũng là do mối liên hệ lậu và cảnh lậu (àsava sàsava) này gây ra.

---

/ Aṅgasa va ceva saṅgasa ca dhamma: pháp lậu và cảnh lậu.

## VIII

## TOÁT YẾU

▶ *Thế nào là các pháp cảnh lậu mà phi lậu?* /

(Tức là các pháp phải chịu (ảnh hưởng của) lậu hoặc, song (bản thân nó) không phải là lậu hoặc)

Những pháp nào thành cảnh lậu của những pháp (lậu) ấy, ngoại trừ lậu ấy, còn lại những pháp thiện, bất thiện, vô ký thành cảnh lậu thuộc dục giới, sắc giới, vô sắc giới, tức sắc uẩn, thọ uẩn, tưởng uẩn, hành uẩn, thức uẩn. Đây là các pháp cảnh lậu mà phi lậu.

## TRÍCH YẾU

▶ *Thế nào là các pháp cảnh lậu mà phi lậu?*

Ngoại trừ các lậu, còn lại bất thiện, thiện trong ba lãnh vực, dị thực trong ba lãnh vực, vô ký tố trong ba lãnh vực, và tất cả sắc. Đây là các pháp cảnh lậu mà phi lậu.

---

/ Aṅsavaṅ ceva ca aṅsava dhamma: các pháp cảnh lậu mà phi lậu.

*Các pháp phi cảnh lậu không nên nói là lậu và cảnh lậu, cảnh lậu mà phi lậu.*

## DẪN GIẢI

Như ở trên đã nói, sàsava (hữu lậu) bao trùm toàn bộ cung bậc của hợp thể. Trong số một trăm sáu mươi một pháp hiệp thể (81 citta (tâm), 52 cetasika (tâm sở), 28 rùpa (sắc), trừ ra 4 lậu hoặc (tức tham, tà kiến và si tâm sở) 157 pháp còn lại đều nằm trong câu hỏi tìm hiểu sự thực này. Điều quan trọng cần lưu ý rằng trong văn Kinh, hai câu hỏi ở phần VII và VIII này không đề cập đến các pháp vô lậu. Sở dĩ có điều này là vì các pháp vô lậu đã hoàn toàn siêu việt (tam giới), do đó không thể và chắc chắn không bao giờ liên hệ đến hữu lậu (sàsava), mà có thể hoặc là lậu hoặc, hoặc là phi lậu (tức lậu và cảnh lậu) như vậy.

## IX

## TOÁT YẾU

▶ *Thế nào là các pháp lậu và tương ứng lậu?* /

*Dục lậu với vô minh lậu là lậu và tương ứng lậu, vô minh lậu với dục lậu là lậu và tương ứng lậu; hữu lậu với vô minh lậu là lậu và tương ứng lậu, vô minh lậu với hữu lậu là lậu và tương ứng lậu; kiến lậu với vô minh lậu là lậu và tương ứng lậu, vô minh lậu với kiến lậu là lậu và tương ứng lậu. Đây là các pháp lậu và tương ứng lậu.*

## TRÍCH YẾU

▶ *Thế nào là các pháp lậu và tương ứng lậu?*

*Tức hai lậu hoặc ba lậu phát sanh cùng một lúc trong bất luận tâm nào. Đây là các pháp lậu và tương ứng lậu.*

---

/ *Aṅsavaṃ ceva aṅsavasaṃpayuttaṃ ca dhamma: các pháp lậu và tương ứng lậu.*



## DẪN GIẢI

Trong các tâm căn tham tất cả bốn lậu hoặc xuất hiện dưới những dạng kết hợp khác nhau. Trong điều kiện như vậy chúng vừa là lậu hoặc và cũng vừa là pháp tương ứng lậu (Àsava sampayutta).

### X

#### TOÁT YẾU

◆ *Thế nào là các pháp tương ứng lậu mà phi lậu? /*

*Những pháp nào tương ứng với các pháp (lậu) ấy, ngoại trừ các pháp (lậu) ấy, tức thọ uẩn, tưởng*

---

/ *A*ṣavasampayuttaṃ ceva no ca aṣavaṃ dhamma: pháp tương ứng lậu mà phi lậu

*uẩn, hành uẩn, thức uẩn. Đây là các pháp tương ứng lậu mà phi lậu.*

## TRÍCH YẾU

◆ *Thế nào là các pháp tương ứng lậu mà phi lậu?*

*Ngoại trừ các lậu, còn lại bất thiện. Đây là các pháp tương ứng lậu mà phi lậu.*

## Dẫn Giải

Ở đây muốn ám chỉ đến 12 bất thiện tâm và 24 tâm sở tương ứng lậu hoặc.

Bốn lậu hoặc chỉ có mặt trong 12 bất thiện tâm và 27 tâm sở (13 tợ tha và 14 bất thiện tâm sở, (xem lại trang 341) Điều này có nghĩa rằng các pháp không phải là lậu hoặc nhưng tương ứng (hợp) với chúng, chỉ có mười hai bất thiện tâm và hai mươi bốn tâm sở (27 tâm sở – 3 lậu = 24)

Một tâm được xem là thiện hay bất thiện là do các tâm sở đồng sanh với nó. Các lậu hoặc là những tâm sở cũng là nhân (hetu) quyết định tính chất bất thiện của tâm. 12 bất thiện tâm thuộc về thức uẩn

– Viññānakhandha, trong khi 27 tâm sở (cetasika) tạo thành thọ uẩn (vedanā), tưởng uẩn (sañña). Thọ và tưởng là 2 tâm sở thuộc nhóm 13 sở hữu tự tha trong số 27 tâm sở ấy. Việc chúng vừa là tâm sở (cetasika) vừa là uẩn (khandha) chỉ củng cố thêm vai trò nổi bật của chúng mà thôi. Trong phần toát yếu câu trả lời được đưa ra dưới dạng các uẩn (khandha), trong khi ở phần trích yếu chỉ làm phận sự tóm tắt chung.

## XI

### TOÁT YẾU

▶ *Thế nào là các pháp bất tương ưng lậu và cảnh lậu?* /

*(không hợp với lậu hoặc nhưng phải chịu ảnh hưởng của các lậu hoặc)*

*Những pháp nào không tương ưng với các pháp (lậu) ấy, là những pháp thiện, bất thiện, vô ký thành cảnh lậu thuộc dục giới, sắc giới, vô sắc giới, tức*

---

/ Aṅgasaṅgavipparitṭha saṅgasaṅgavipparitṭha dhamma: pháp bất tương ưng lậu và cảnh lậu

*sắc giới, thọ uẩn, tướng uẩn, hành uẩn, thức uẩn. Đây là các pháp bất tương ưng lậu và cảnh lậu.*

## **TRÍCH YẾU**

▶ *Thế nào là các pháp bất tương ưng lậu và cảnh lậu?*

*Tức si phát sanh trong hai tâm khởi sanh câu hành ưu, si câu hành hoài nghi, si câu hành trạo cử, thiện trong ba lãnh vực, dị thực trong ba lãnh vực, vô ký tổ trong ba lãnh vực và tất cả các sắc. Đây là các pháp bất tương ưng lậu và cảnh lậu.*

## **Dẫn Giải**

Bỏ 25 pháp bất thiện (citta 12, cetasika 13) ra khỏi 161 pháp hữu lậu (sàsava), 136 pháp còn lại [kusala 17, vipàka 32, kriya 20 = 69 tâm (citta); tâm sở (cetasika) 36 và sắc (rùpa) 28 = 136]. Tạo thành các pháp mặc dầu bất tương ưng (không hợp với) lậu hoặc, nhưng vẫn phải chịu ảnh hưởng của lậu hoặc.

## XII

## TOÁT YẾU

▶ *Thế nào là các pháp bất tương ứng lậu mà phi cảnh lậu? /*

*(Không hợp với lậu hoặc, và không bị ảnh hưởng của lậu hoặc)*

*Các đạo Siêu Thế, các quả của đạo Siêu Thế và vô vi giới. Đây là các pháp bất tương ứng lậu và phi cảnh lậu.*

## TRÍCH YẾU

▶ *Thế nào là các pháp bất tương ứng lậu mà phi cảnh lậu?*

*Tức bốn Đạo Siêu Thế, bốn Quả Sa Môn và Niết Bàn. Đây là các pháp bất tương ứng lậu mà phi cảnh lậu.*

*Các pháp tương ứng lậu không nên nói là bất tương ứng lậu mà cảnh lậu, bất tương ứng lậu và phi cảnh lậu.*

---

/ Aṅsavavippayuttaṃ anaṅsavavaṃ dhamma: pháp bất tương ứng lậu mà phi cảnh lậu.

## DẪN GIẢI

Các đạo quả tuệ Siêu Thế và Niết Bàn, 9 pháp này (4 đạo + 4 quả + 1 Niết Bàn = 9) không hợp với các lậu hoặc, và không bị (ảnh hưởng của) lậu hoặc, tạo thành chiều kích duy nhất của sự an ổn và tịnh lạc. Đơn thuần không hợp với lậu hoặc hay bất tương ứng lậu không đủ để bảo đảm sự giải thoát khỏi các lậu hoặc; chỉ khi sự bất tương ứng này được kết hợp với sự chuyển hóa do phi lậu hay sự giải thoát khỏi các lậu sanh mới bảo đảm. 12 bất thiện tâm và các tâm sở tương ứng với lậu hoặc rõ ràng đã bị loại trừ khỏi hai phạm trù của câu hỏi (11&12) này. Chính vì vậy tập ngữ, “*không nên nói là bất tương ứng lậu, v.v...*” đã được dùng ở đây.

# BẬC ỨNG CÚNG

## / NHỮNG PHẨM CHẤT CỦA BẬC LẬU TẬN

---

**P**hần đính kèm này nhằm giới thiệu những phẩm chất hay đức hạnh của một con người lý tưởng, bậc Alahán, bậc xứng đáng được tôn trọng cúng dường (ứng cúng). Bậc Alahán hay Ứng cúng là bậc đáng được tôn trọng cúng dường bởi lẽ các Ngài đã vượt qua các lậu hoặc (vô lậu).

Biết được các Bậc Lậu Tận đã ứng xử như thế nào trong đời sống hàng ngày, có lẽ là một trong những kinh nghiệm mang tính giáo dục quý giá nhất đối với một người đi tìm chân lý. Bởi vì, không sớm thì muộn, một ngày nào đó hành giả cũng sẽ trở

thành một trong những Bạc Lậu Tận, nên hành giả phải cố gắng sao cho được tốt hơn hay ngang bằng với cách ứng xử của các bậc ấy. Cuộc hành trình vạn dặm nào cũng khởi sự bằng những bước chân đầu tiên. Và cho dù trạng thái tuyệt đỉnh của tâm linh có cao vợi đến đâu chẳng nữa, do quyết tâm nhắm đến đó, một ngày kia cuộc hành trình ấy tất sẽ phải hoàn tất. Cho dù cách cư xử của ta ban đầu có bất toàn đến thế nào đi nữa, nếu cứ bước theo gót các bậc đại nhân này, tự nó sẽ bảo đảm thành quả cuối cùng.

Trong Dhammapada – Pháp Cú Kinh– chương nói về Bạc Alahán là một trong những chương gây ra nhiều cảm hứng. Nó bộc lộ những phẩm chất của vị Alahán - Bạc Lậu Tận - trong những từ rõ ràng và giản dị nhất. Vị Alahán không có người đồng đẳng trong thế gian này, bởi vì các Ngài đã siêu xuất thế gian, không còn phải chịu sinh tử luân hồi nữa. Bởi vậy, chỉ có vị ấy là mẫu người lý tưởng, là tiêu biểu cho cứu cánh tối thượng và đáng để cho mọi người noi theo.

Những bài kệ sau đây sẽ chứng minh cho điều ấy.



*“Hành trình <sup>1</sup> đã đến đích  
Sâu muộn thấy tiêu vong  
Bậc đoạn tận kiết sử <sup>2</sup>  
Đâu còn lo sợ chi.”*

*“Tự sách tấn, chánh niệm,  
Không lưu luyến trú xứ  
Như ngỗng trời rời ao  
Bỏ ao không nuôi tiếc.*

*Tài sản không tích chứa  
Ăn uống như thực tri <sup>3</sup>  
Tự tại trong hành xứ  
Không <sup>4</sup>, vô tướng <sup>5</sup>, giải thoát <sup>6</sup>*

---

<sup>1</sup> Hành trình ở đây có nghĩa là vòng sanh tử luân hồi.

<sup>2</sup> Kiết sử (sabbaganthappahinassa) ở đây muốn nói đến tham, sân và tà kiến.

<sup>3</sup> Như thực tri (parinõõaøtabhojana: chánh niệm thực) theo chú giải có ba parinõõaø (biến tri) mà một vị tỳ khưu khi thọ dụng vật thực cần quan tâm là: (1) Nõaøta- parinõõaø: biết đích xác tính chất của vật thực thọ dụng. (2) Tirana- parinõõaø: tin chắc về sự đáng nhờm gồm của vật thực ấy. (3) Pahaøna-parinõõaø: đoạn trừ tâm tham đắm trong khi ăn.

<sup>4</sup> Không (sunnata): theo chú giải có nghĩa là không còn tham ái, một tên gọi của Niết Bàn.

<sup>5</sup> Vô tướng (animittam): không còn tướng tham, sân, si, cũng là một tên gọi của Niết Bàn.

<sup>6</sup> Giải thoát (vimokkho): giải thoát khỏi sanh hữu; Niết Bàn.

*Như chim giữa hư không  
Dấu chân thật khó tìm”.*

*“Ai lậu hoặc đoạn tận,  
Ăn uống chẳng đam mê  
Tự tại trong hành xứ  
Không – vô tướng – giải thoát  
Như chim tung trời cao  
Tung tích nào đâu thấy”.*

*“Ai các căn tịch tịnh  
Như ngựa hay khéo thuần  
Dứt trừ mạn, lậu hoặc  
Chư thiên cũng phải thân”.*

*“Như đất, không hiểm hận  
Như trụ cột vững chắc  
Như hồ sâu không bùn  
Vị ấy, luân hồi dứt”.*

*“Người tâm ý thanh tịnh,  
Lời tịnh, nghiệp cũng tịnh  
Chánh tri pháp giải thoát  
Như vậy, được an ổn.”*

“Không tin tưởng mù quáng,  
 Hiểu rõ pháp vô sanh.  
 Chặt đứt mọi hệ lụy,  
 Đoạn tận mọi cơ hội  
 Xả bỏ mọi ái dục.  
 Bạc vô thượng trên đời.”

“Làng mạc hay núi rừng  
 Thung lũng hay đồi cao  
 Nơi nào la hán trú  
 Nơi đó tất an vui.”

“Khả ái thay núi rừng  
 Chỗ phàm nhân không thích  
 Vị ly tham mến ưa  
 Vì, không tìm dục lạc.”

Ba mươi bảy phẩm hạnh đặc biệt của Bạc Lậu Tận (Khināsava) đã được kể ra trong mười bài kệ trên, Gatiddhino (hành trình) là phẩm chất thứ nhất.

Đời sống, theo Đạo Phật, là một cuộc hành trình, Addham. Mà hành trình thì có thể là một cuộc lang thang vô định hoặc có thể là một cuộc hành hương chí thượng. Trong một thế giới lưỡng phân, mọi thứ đều được biểu thị bằng tính hai mặt bấp

sinh này. Trí tuệ nằm ở chỗ biết chọn lựa con đường hướng thượng mang tính giáo dục tích cực, mặc dù muôn vàn khó khăn có thể phải trải qua.

Suy cho cùng, bất luận cái gì khó thành tựu mới đáng để thành tựu. Và để trở thành bậc Ứng Cúng trong số các bậc đáng cúng dường tôn trọng ấy, ta chỉ có một sự chọn lựa duy nhất, đó là con đường khó khăn và vì vậy cũng là con đường đáng để thành tựu. Thuận theo con đường của thế gian thì dễ, nhưng tầm thường và không có gì xứng đáng cả. Các bậc Thánh Alahán không bao giờ chọn con đường tầm thường ấy, mà chấp nhận trả những giá rất đắt để hoàn tất cuộc hành trình (gatiddhino), vượt qua đại dương luân hồi.

Bậc Alahán cũng còn được gọi là bậc Vô Ưu (Visokassa). Là sự hiện thân của tâm xả, các Ngài vượt qua những đối đãi của thế gian thường sinh ra những sầu bi, khổ, ưu, não và những trạng thái đau buồn, thống khổ khác. Ưu sầu chỉ là trắc diện, trong nét phác họa rõ ràng, của một điều kiện tâm lý bị thiêu đốt do sự mất mát hay thất vọng sanh. Nó bắt nguồn từ căn (suc), có nghĩa là đốt cháy hay thiêu đốt.

Khi một người nào đó mất một người thân, hay một vật gì quý giá, hoặc ngược lại, khi họ không

thành tựu những ước mong của mình, thì tâm can nóng bừng lên, có thể nói là vậy, và bị thiêu đốt, nổi đau phát sanh từ đó được biểu hiện bằng sự ưu sầu, khổ não v.v... Bởi lẽ các bậc Alahán không tâm cầu điều gì, nên các Ngài cũng chẳng bao giờ mất mát gì. Vì thế cho nên các Ngài là bậc Vô Ưu, bậc Tịnh Lạc.

Bậc Alahán được gọi là Vip̄pamutto, hoàn toàn giải thoát, bởi vì các Ngài đã thoát khỏi, không chỉ những hạn chế của nhân giới mà còn cả những hạn chế của thiên giới. Và sự kiện này đã được nêu bật bằng đức tính sabbāganthappahino, bậc đoạn lìa mọi ràng buộc.

Samsāra (luân hồi) được biểu thị bằng đặc tính của cơn sốt dục. Cơn sốt là một lối so sánh gây ấn tượng thực sự. Bậc Alahán là bậc đã thành công trong việc chuyển cái nóng có tính tàn hại của cơn sốt dục ấy thành nhiệt tình nóng bỏng của việc thành tựu Siêu Thế mà nhờ đó thực hiện được chiến công kỳ diệu nhất.

Đôi lúc cũng có người sẽ hỏi, khi một Bậc Alahán đã thành tựu cứu cánh tối thượng, các Ngài cần nỗ lực thêm nữa để làm gì? Những nỗ lực của Bậc Alahán là dấu hiệu của nhiệt tình sẵn có của vị ấy, và chính nỗ lực này các Ngài dùng để làm mẫu

mục cho giáo pháp (dhamma). Bậc Alahán luôn luôn tích cực, uyyuñjati, “vì hạnh phúc của số đông, vì lợi ích của số đông”. Như vậy nỗ lực của vị ấy được đi kèm với lòng bi mẫn và vị tha và vì Ngài là hiện thân của pháp, làm mẫu mực cho giáo pháp, và tích cực trong việc cổ xúy giáo pháp, nên các Ngài luôn luôn chánh niệm.

Nếu cuộc sống thế gian được nêu bật bằng sự khát khao hưởng thụ, thì những chứng đắc Siêu Thế cũng được phân biệt bằng sự an lạc. Tuy nhiên, sự khao khát lạc thú và sở hữu chắc chắn sẽ đưa đến loạn động, trong khi Siêu Thế được biểu thị bằng đặc tính tịnh lạc cố hữu của nó. Nếu như hàng phàm phu, bị câu thúc trong cái thế gian của nó, thích thú trong đó và luyến ái đời sống gia đình của họ v.v..., thì bậc Alahán, với sự xuất ly và ly dục hoàn toàn của các Ngài, hoan hỷ trong sự tự do của đời sống không gia đình, trong sự giải thoát khỏi mọi ý niệm thuộc về. Chính vì vậy mới có hình ảnh tương tự, “như thiên nga rời hồ, bỏ lại mọi trú xứ” để nói lên sở hành của các Ngài.

Do đó, cội nguồn hạnh phúc thực sự hiển nhiên không nằm trong sự tích chứa, không ở sự hưởng thụ uống ăn, dục lạc hay bất cứ một điều trần tục nào, mà là ở sự xuất ly. Chính vì vậy mà Đức

Phật mới nói rằng dù cho trú xứ có thể là làng mạc xa xôi hẻo lánh hay một nơi thâm sơn cùng cốc, có thể là một thung lũng thâm u hay trên đồi cao heo hút, nhưng nếu có các Alahán trú, nơi ấy cũng trở nên thú vị, bởi vì các Ngài không đi tìm những lạc thú trần gian như những kẻ phàm phu, nên cảm thấy hoan hỷ trong đời sống vô dục ở bất kỳ trú xứ nào.

Các Bậc Alahán cũng sử dụng mọi nhu cầu thiết yếu của cuộc sống, như thực phẩm, y phục, nơi trú ngụ..., nhưng khác phàm phu ở chỗ, các Ngài thọ dụng nó với trí tuệ, và do đó được giải thoát khỏi sự ràng buộc của nó. Bởi lẽ không luyến ái, nên các Ngài không tích nghiệp để lót đường cho sanh hữu tương lai. Các Ngài giống như chim trên trời, không để lại tung tích.

Tung tích hay con đường cũng là hình ảnh tượng trưng cho một cảnh giới tái sanh. Sau khi các vị Alahán nhập vô dư Niết Bàn (Parinibbàna), tựa như loài chim bay trên trời cao, không thể nào theo dấu được con đường vô tung tích của các Ngài. Vì vậy, mới có thuộc tính gatidurannaya /, ở đây muốn

---

/ gatidurannavaø (gati tesam durannaya): không thể dõi biết

được sanh thú của các Ngài, bởi vì Bậc Alahán đã đoạn trừ tham ái và không còn phải chịu tái sanh luân hồi nữa

nói đến chiều kích Siêu Thế của sự giải thoát, hoàn toàn không giống như chiều kích của thế gian. Trong cõi thế mặc dầu đầy rẫy những con đường, nhưng không có con đường nào trong đó có thể đem ra so sánh hay mô tả với Siêu Thế được.

Vị Alahán chỉ lui tới những nơi giải thoát – Vimokkha – tức là **tam giải thoát môn**: Không, Vô Tướng, Vô Nguyện (xem lại trang 198). Chính nhờ lui tới những nơi giải thoát ấy mà tâm của một vị Alahán đã chuyển thành cái được gọi là Như Thị (Tàdì), trú trong “Như Thị”, tức là, trú trong chân lý, dẫn đến trạng thái Lậu Tận ànàsava.

Bởi lẽ Bạc Như Thị đã hoàn toàn an tịnh và định tĩnh, các Ngài giống như đất, không giận hờn cũng chẳng hân hoan. Các Ngài không dễ dàng lay động như cột trụ trong đền thờ (Indakhila), và thanh tịnh tuyệt đối như hồ nước sâu thẳm không bùn nhơ. Những ảnh dụ này thực vô cùng thích hợp cho người không còn sanh tử luân hồi nữa vậy.

Đức tính định tĩnh và an tịnh của bậc Alahán làm cho vị ấy trở nên thân ái ngay cả với các hàng chư thiên, như một tấm gương hoàn thiện của sự thu thúc. Với ý nghĩ, lời nói, và hành nghiệp đã an tịnh, lại thêm các căn khéo được nhiếp phục của mình, bậc Alahán có thể ví như con ngựa quý đã được



người đánh xe thiện xảo thuần hóa và huấn luyện một cách hoàn hảo. Tuy nhiên, sự tự chủ của bậc Alahán chỉ là sự phản ánh của tình trạng đã thoát khỏi kiêu mạn, lậu hoặc và những gì tương tự như vậy của các Ngài. Bởi thế, vị Alahán mới được gọi là bậc Chánh Trí Giải Thoát – *Sammadañña Vimutto*.

Vị Alahán cũng không thể đem so sánh với bất kỳ một người nào hay một vật nào trong tam giới, dù cho họ có cao quý đến đâu chăng nữa. Chư thiên trong cõi trời chắc chắn là đáng tôn quý, theo nghĩa rằng họ hưởng được những quyền lực và phúc lạc lớn hơn. Nhìn từ góc độ con người, nhiều vị trong họ đúng là toàn năng thật. Và so với thọ mạng trăm năm của cõi người thì tuổi thọ hàng trăm, hàng ngàn kiếp, chứ không chỉ năm, của họ chắc chắn sẽ trở thành vĩnh hằng. Nhưng chư thiên, dù viết hoa (ám chỉ thượng đế chí tôn) hay viết thường (chư thiên nói chung), cũng chưa thoát khỏi tam giới và phải chịu sự chi phối của quy luật nhân quả, nghiệp báo, do đó vẫn còn phải tái sinh. Bởi lẽ các bậc Alahán đã siêu việt mọi pháp thế gian, đã bẻ gãy vòng luân quần của tử – sanh luân hồi, và đã tìm được lối vào Siêu Thế, các Ngài thực sự ưu việt hơn cả các hàng chư thiên. Bậc Alahán có thể hoặc là một người hoặc là một vị chư thiên. Thực vậy, có vô số chư thiên đã đạt đến trạng thái hoàn

thiện tối cao này (alahán quả), và do đó sự bảo hộ của các Ngài luôn luôn sẵn dành cho tất cả những ai đang hộ trì Tam Bảo: Phật Bảo – Pháp Bảo – Tăng Bảo.

Trong chương nói về các vị Alahán này, bài kệ 97 được xem là khơi dậy sự tò mò nhất bởi vì chủ tâm dụng từ mang nghĩa đôi ở đó, tức là trong bài kệ này mỗi từ được dùng theo hai nghĩa, một nghĩa có vẻ hơi khiếm nhã và nghĩa kia lại vô cùng cao thượng. Những từ hóc búa đó là – asaddha, nghĩa đen là bất tín. Nhưng trong trường hợp của một vị Alahán thì nó lại có nghĩa là không tin tưởng mù quáng, bởi vì bậc Alahán có một niềm tin bất động nơi những gì vị ấy trực tiếp kinh nghiệm, ở đây muốn nói đến các đạo quả tuệ Siêu Thế và Niết Bàn. Và chính sự tuệ tri này mà vị ấy đương nhiên thoát khỏi niềm tin mù quáng.

Kế đến là từ Akataññu mà nghĩa đen là người không biết hay nhìn nhận một thiện sự; tức là một người vong ân hay bội ân. Tuy nhiên trong bài kệ này (Akataññu) lại mang nghĩa là người thông hiểu Pháp Vô Sanh (Akataññu = vô + sanh + người thông hiểu). Ý muốn nói ở đây là bậc Alahán đã đạt đến tột đỉnh tâm linh, đã chứng đắc Niết Bàn, pháp vô sanh. Sở dĩ Niết Bàn được gọi là vô sanh bởi vì đã

vượt ra ngoài vòng luẩn quẩn của nghiệp báo và tái sinh. Samsàra (luân hồi), một từ đồng nghĩa của vòng luẩn quẩn này biểu thị một sự tái tạo liên tục được coi là không bao giờ dứt và vô nghĩa.

Thế gian này được biểu thị bằng sự sáng tạo bất tận dựa trên các quy luật của thế gian như quy luật vật lý, sinh học, đạo đức (nghiệp) và tâm. Ngược lại, Siêu Thế là sự đối lập của hệ lụy và loạn động bẩm sinh trong sự sáng tạo, đặc tính thuần túy của siêu thế là an lạc và tịch tịnh. Nếu như cuộc sống và thế gian được tạo ra bởi Nghiệp (kamma), thì Niết Bàn vượt qua mọi hoạt động có chủ ý và sáng tạo ấy. Do đó, khác với luân hồi, Niết Bàn vô thủ vô chung, không do bất kỳ một quyền lực hay tác nhân nào tạo ra, và Niết Bàn cũng không có một sự hỗ trợ căn bản nào như một đấng thượng đế v.v... Niết Bàn hoàn toàn không tạo tác (vô vi).

Trong một đoạn tán dương tìm thấy ở Udana (Cảm hứng ngữ), Đức Phật rõ ràng đã trình bày rằng nếu một chiều kích vô vi và vô sanh như vậy không hiện hữu, thì sự giải thoát khỏi thế gian chắc chắn sẽ không thể xảy ra. Bởi lẽ có cái vô sanh, và có Bạc liễu ngộ vô sanh, nên sự giải thoát khỏi hệ lụy thế gian là điều có thực.

*Sandhicchedo*, nghĩa đen, người đã phá dỡ nhà. Trong bài kệ này Sandhicchedo có nghĩa là người đã chặt đứt mọi ràng buộc, tức là người đã phá tan căn nhà do tham ái thiết kế và do nghiệp xây dựng. Lối nói khó hiểu này làm nổi bật những yếu tố, nhờ đó mà bánh xe sanh hữu tiếp tục chuyển động không ngừng, như đã được Đức Phật trình bày trong bài Pháp Duyên Khởi (Paticca Samuppada) của Ngài.

*Hatàvakàso*, nghĩa đen, người bỏ lỡ mọi cơ hội hay những dịp may có thể được lợi v.v... Trong bài kệ này Hatàvakàso có nghĩa là người đã diệt trừ mọi cơ hội tác nghiệp thiện, ác và như vậy cũng đoạn diệt luôn cái vòng luẩn quẩn của nghiệp và tái sanh. Bởi lẽ các Bậc Alahán không tạo cơ hội cho sự kéo dài mãi của hệ lụy, nên các Ngài được gọi là người hủy diệt mọi cơ hội. Sau khi đã tẩy trừ mọi tham ái bằng đạo tuệ Siêu Thế cao nhất (Alahán đạo), và nhờ đó trở thành một Bậc không tin tưởng mù quáng, Bậc thông hiểu vô sanh, Bậc phá hủy ngôi nhà gọi là luân hồi, và Bậc đã giết chết mọi cơ hội; vị ấy xứng đáng là Bậc tối thượng nhân (Uttamapuriso), Bậc vô dục (Vitaraga), tức là người không còn đi tìm bất cứ cái gì để làm thỏa mãn các giác quan.

Đức Phật đã nói lên bài kệ khó hiểu này để giải thích một vấn đề rất dễ gây tranh cãi, mà trong đó trưởng tử của Ngài, Tôn Giả Xá Lợi Phất bị xuyên tạc. Tương truyền rằng khi Đức Phật đang trú tại Kỳ Viên Tịnh Xá (Jetavanavihàra), ba mươi vị Tỳ khưu nọ sống trong rừng nhiệt tình hành các pháp khổ hạnh, trở về viếng Bạc Đạo Sư, sau mùa an cư, để đánh lễ Ngài. Với Phật nhãn, Thế Tôn biết họ có tiềm năng chứng đắc Alahán quả và các thắng trí (thần thông).

Ngài muốn nhấn mạnh đến sự cần thiết phải làm cho ngũ căn (tinh thần) là tín (saddhà), tấn (viriya), niệm (sati), định (samàdhi) và tuệ (pañña) thuần thực, dẫn đến sự đoạn trừ các lậu hoặc, và từ đó chứng đắc trạng thái bất tử của Niết Bàn. Ba mươi vị Tỳ khưu hành khổ hạnh ở rừng này căn cơ đã chín mùi, các vị đã tu tập thuần thực ngũ căn, và tất cả cái mà họ cần lúc này chỉ là sự khích lệ tinh thần dưới hình thức một bài pháp từ chính miệng Đức Thế Tôn.

Đức Phật, với một sự lượng định chín chắn, đặt một câu hỏi cho Tôn Giả Xá Lợi Phất, lúc ấy cũng đang ngồi trong hội chúng. Đức Phật hỏi: “Này Sàriputta (Xá Lợi Phất), ông có tin rằng tín căn, khi

được khéo tu tập và thực hành thuần thục, sẽ đem đến bất tử, đồng quy vào bất tử không?”

Tôn Giả Xá Lợi Phất trả lời: “Bạch Đức Thế Tôn, con không xét vấn đề này bằng niềm tin vào sự trình bày của Đức Thế Tôn, nghĩa là: tín căn khi được khéo tu tập và thực hành thường xuyên sẽ đưa đến bất tử, đồng quy vào bất tử (Niết Bàn). Mà, bạch Đức Thế Tôn, chỉ có những ai chưa liễu tri, chưa tỏ ngộ, chưa thông hiểu, chưa chứng đắc và chưa kinh nghiệm bằng tuệ giác pháp bất tử này, chắc chắn sẽ là hợp lý cho họ để hiểu bằng cách tin vào lời người khác nói rằng tín căn, khi được khéo tu tập và thực hành thường xuyên sẽ đưa đến bất tử, sẽ đồng quy vào bất tử”. Đối với bốn căn còn lại Đức Phật cũng nêu câu hỏi như vậy và Tôn Giả Xá Lợi Phất cũng khẳng định theo cách trên.

Lúc bấy giờ, một số Tỳ khưu, do không hiểu ngụ ý của cuộc đối thoại này đã biến nó thành vấn đề tranh cãi. Một số trong họ, phát xuất từ lòng ganh tỵ với Tôn Giả Xá Lợi Phất, người đã được Bạc Đạo Sư dành cho một vị trí nổi bật trong Giáo Pháp và còn được rất đông đệ tử, cả tăng lẫn tục hết sức kính trọng. Họ đi khắp nơi rêu rao rằng: “Này mọi người, Trưởng Lão Xá Lợi Phất vẫn chưa từ bỏ

tà kiến cũ của ông ấy. Ngay đến hôm nay mà ông ta cũng không tin nơi Đấng Chánh Đẳng Giác”

Khi Bạc Đạo Sư biết được những lời buộc tội vu khống này, Ngài hỏi họ, “Này các Tỳ khưu, tại sao các người lại đi nói như vậy? Lẽ ra, những gì Ta muốn nói khi hỏi Xá Lợi Phất cần phải được hiểu như vậy: “Này, Xá Lợi Phất ông có tin rằng không tu tập ngũ căn, không thực hành định tuệ, có thể có người nào đã từng chứng đắc đạo - quả Siêu Thế chưa? Những gì Xá Lợi Phất trả lời là: ‘Bạch Đức Thế Tôn, con không tin rằng đã từng có một người nào có thể chứng đắc được bằng cách ấy’. Như vậy rõ ràng là vị ấy không tin rằng khi một người chưa hoàn tất những điều kiện tiên quyết, như thực hành bố thí và các nghiệp công đức khác, lại có được một kết quả như vậy. Điều đó không có nghĩa là vị ấy không tin nơi những ân đức của Bạc Giác Ngộ và các vị Thánh Đệ Tử của Bạc Giác Ngộ ấy. Tất cả những gì Xá Lợi Phất muốn nói là vị ấy không đơn thuần tin vào lời của người khác chỉ vì sự cả tin của mình. Song đối với vị ấy, những gì ta trình bày là một sự thực bất di bất dịch, do sự kiện rằng chính tự thân vị ấy, bằng trực giác tuệ của mình, đã thể nhập pháp ấy, đã tự mình đạt đến những chứng nghiệm siêu nhiên khác, như các thiên định và đạo quả Siêu

Thế đưa đến Niết Bàn. Do đó, vị ấy không thể bị chỉ trích.”

Rồi Đức Thế Tôn phân tích thêm và ráp các sự kiện lại với nhau. Sau đó Ngài thuyết pháp, và công bố bài kệ này để kết luận.

*“Không tin tưởng mù quáng,  
Thông hiểu pháp vô sanh.  
Chặt đứt mọi hệ lụy,  
Đoạn tận mọi cơ hội  
Xả bỏ mọi ái dục  
Bậc vô thượng trên đời.”*

\* \* \*