Luận giải Kinh Căn Bản Pháp Môn [Mūlapariyāya Sutta] (TK Chánh Minh)

Nikaya — bài lẻ & đối chiếu

BuddhaSasana budsas.net Chuyển sang dạng PDF bởi Thế Giới Phật Giáo .org (quốc tế)

Luận giải kinh Căn Bản Pháp Môn (Mūlapariyāya Sutta)

Tỳ kheo Chánh Minh

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

Mục lục [01] Lời giới thiệu Những chữ viết tắt

[02] A- DUYÊN KHỞI

B- TÓM LƯỢC BÀI KINH

C- LUẬN GIẢI

C.1- Phàm Phu (Puthujjana) [03] I) Sắc pháp

[04] II) Danh-Sắc pháp

[05] III) Vô sắc pháp

[06] C.2- Vị Thánh Hữu Học (Sekkhā).

- Sắc pháp - Danh sắc pháp - Vô sắc pháp.

C.3- Vị Thánh A La Hán.

C.4- Đấng Như Lai

Lời Giới Thiệu

Kinh Trung bộ (Majjhima Nikāya) là một trong năm bộ kinh của Tạng kinh (Suttanta Pitaka) gồm có 152 bài kinh do các ngài Đại Trưởng Lão kết tập, và bài kinh đầu tiên có tên gọi là Dhammamūlapariyāya Sutta (Kinh Căn Bản Pháp Môn).

Gọi là Căn bản (mūla) vì rằng từ một gốc rễ của Tưởng (saññā) đã nảy sinh nhiều luận thuyết cũng như nhiều quan niệm.

Do không nhận thức được những bản chất thật của các Pháp, lại do Tưởng chi phối, Tưởng tạo ra những nét sai biệt từ gốc nên dẫn đến một chướng ngại tiên khởi cho sự giải thoát. Chướng ngại

ấy, Đức Phật gọi là Thân kiến (kāyadiṭṭhi), muốn tiến sâu vào vùng giải thoát, "hàng rào cản" ban đầu là thân kiến cần phải phá tan. Nhưng muốn phá được chúng cần phải đào sâu tận gốc rễ.

Lại nữa, Kinh Căn Bản Pháp Môn rất thâm sâu, không dễ dàng nắm bắt trọn vẹn. Ngài Ñānamoli có đề ra "hãy đọc qua 152 bài kinh, sau đó nghiên cứu kinh Căn bản Pháp môn"; đã nói lên tính chất thù diệu của bài kinh này. Ví như người muốn bứng tận gốc

rễ của cây cần phải chặt bỏ đi những cành lá rậm rạp gây chướng ngại trước.

Kinh Căn Bản Pháp Môn nêu lên hai cách tu tập: Chỉ (samātha) và Quán (vipassana). Đây là hai cách tu tập cần yếu trong hành trình dẫn đến giác ngộ. Chỉ và Quán có tác dụng hỗ tương lẫn nhau, không thể tách rời nhau trong sự chứng ngộ vận hành các pháp.

Nói cách khác, nếu thực tập về Chỉ tịnh phải y cứ vào tưởng, còn thực tập Quán minh cũng phải nương vào tưởng (đó là đề mục quán pháp trong pháp). Như thế cần phải hiểu biết rõ về những tưởng sai biệt để lìa bỏ, những tưởng đúng theo chân pháp cần phải duy trì làm cho tăng trưởng nhằm mục đích áp chế thân kiến.

Chúng tôi cố gắng diễn đạt những gì chúng tôi hiểu được, xem như những nhát cuốc khai hoang trong khu vườn "tưởng" này.

Hình dung bối cảnh thực tại, đối tượng nghe giảng thuyết từ Đức Thế Tôn, cùng các "quan điểm sai lệch" có trong thời Đức Phật thật là vạn nan. Vì rằng, Đức Phật khi thuyết giảng, Ngài nhắm vào đối tượng có khả năng chứng đắc giải thoát pháp, đồng thời Ngài y cứ vào "chân lý", không y cứ vào tưởng tượng, không y cứ vào quan niệm do tưởng tượng tạo ra.

Hẳn nhiên, vào thời Đức Phật có rất nhiều "vấn đề", tuy nhiên tất cả chỉ xoay quanh ba tiêu đề: Sắc, Danh-Sắc và Danh.

Đức Phật nêu lên 24 vấn đề xoay quanh ba tiêu đề ấy. Mỗi vấn đề do tưởng dẫn dắt tạo ra kiến, mạn và ái; ba tà pháp này trộn lẫn vào nhau. Nếu không có trí nhận biết, chúng phát xuất từ gốc rễ nào thì rất khó giải trừ chướng ngại, ràng buộc do chúng tạo ra.

Thông hiểu gốc rễ của thân kiến tuy chỉ bằng trí văn hay trí tư cũng mang đến nhiều lợi ích, tạm thời xa lìa hai cực đoan: Thường - Đoạn, tạm thời xa lìa hai quan điểm: Tự ngã - Đại ngã, như những chủ thuyết có trong thời Đức Phật.

Nhận thức trọn vẹn nghĩa pháp, không còn nghi hoặc trong các quan điểm sai lệch, lầm lẫn, đòi hỏi hành giả phải dấn thân. Nghĩa là phải hành trì pháp Chỉ - Quán để thành tựu trí tu thù thắng.

Chúng tôi không có cao vọng "minh giải lý - nghĩa Phật ngôn", chỉ có ý nghĩ "góp vào kho tàng tri thức Phật giáo đôi chút hiểu biết cỏn con". Và mong các bậc cao minh mỉm cười rộng dung cho những sơ sót, sai lầm vấp phải, do tri thức hạn hẹp, kém cỏi của chúng tôi vậy.

Lành thay! Tỳ kheo Chánh Minh

-ooOoo-

NHỮNG CHỮ VIẾT TẮT

Theo mẫu tự Pāli

A. Aṅguttara Nikāya (Tăng Chi bộ). UdA. Udāna - Atthakathā (Chú giải kinh Phật Tự thuyết).

KhpA. Khuddakapāṭha (Kinh Tiểu bộ). Ch.U. Chandogya Upanisad, Áo nghĩa thư, Chandogya. Ja. Jākata - atthakathā (Chú giải kinh Bổn sanh). D. Dīgha Nikāya (Kinh Trường bộ). DA. Dīgha Nikāya - atthakathā (Chú giải Trường bộ kinh). DhA. Dhammapāda - atthakathā (Chú giải kinh Pháp cú). Dhp. Dhammapāda (Kinh Pháp cú). PS. Paṭisambhidāmagga (Vô ngại giải đạo). M. Majjhima Nikāya (Kinh Trung bộ). Vin. Vinaya Pitaka (Luật tạng). Vs. Visuddhimagga (Thanh tịnh đạo). S. Saṃyutta Nikāya (Kinh Tương ưng bộ). Sn. Sutta nipāta (Kinh Tập)

-ooOoo-

A- DUYÊN KHỞI

Khi trú ngụ tại Ukkaṭṭhā, trong rừng Subhaga, dưới cội đại thọ Sa-la, Đức Thế Tôn thuyết giảng lên kinh này để nhiếp phục sự ngã mạn của 500 vị Tỷ kheo dòng Bà la môn thuộc bộ tộc Licchavī.

B- TÓM LƯỢC BÀI KINH.

Nội dung kinh này nêu lên:

*- Bốn hạng người:

1- Kẻ phàm nhân (puthujjana).
2- Thánh Hữu học (sekkhā).
3- Thánh Lậu tận A La hán (arahaṃ khīṇāsava).
4- Đấng Như Lai (Tathāgato).
*- Hai mươi bốn vấn đề:

- Đất, nước, lửa, gió (4 vấn đề này thuộc về sắc pháp).

- Chúng sanh, chư thiên, Phạm thiên, sanh chủ, Quang Âm thiên, Biến tịnh thiên, Quảng quả thiên, Thắng giả (8 vấn đề này thuộc pháp nhân chế định – puggala paññatti, hay thuộc về danh - sắc pháp).

- Bốn tầng thiền Vô sắc giới, sở kiến, sở văn, sở xúc, sở tri, đồng nhất, sai biệt, tưởng tri tất cả (đồng- dị), tưởng tri Níp-Bàn (12 vấn đề thuộc danh pháp).

Kẻ phàm phu vì không thân cận bậc thánh, lại do tưởng tượng từ 24 vấn đề, nên từ đó sanh khởi thân kiến. Gốc rễ của thân kiến chính là ái, mạn và tà kiến.

Bậc Thánh hữu học, không còn tưởng sai biệt, đối với 24 vấn đề trên các ngài tuy chưa thông suốt nhưng tâm không còn tưởng sai biệt dẫn dắt khiến phải rơi vào thân kiến.

Bậc Thánh A la Hán đã thông suốt 24 vấn đề trên, các Ngài không còn bị tưởng chi phối. đã nhìn thấy đúng thực tướng pháp, các ngài đa đoạn tận ái, mạn do tưởng tạo ra.

Đấng Như Lai, ngoài sự nhận thức đúng như vị Thánh A la hán, Ngài còn biết rõ trọn vẹn 24 vấn đề trên sanh lên do nhân gì? Và chúng sẽ diệt mất do nhân gì, chúng hiện

bày có những hình thức như thế nào?.... Đức Thế Tôn liễu tri tất cả như thế đó.

-ooOoo-

C- LUẬN GIẢI

C.1- Phàm Phu (Puthujjana)

Chánh kinh:

Như vầy tôi nghe.

Môt thời Đức Thế Tôn trú tại Ukkaṭṭhā (tụ lạc), trong rừng Subhaga (Hạnh phúc lâm), dưới gốc cây Sa la Vương. tại chỗ ấy, Thế Tôn gọi các vị Tỷ kheo: "Này các Tỷ kheo", "Bạch Thế Tôn", những vị Tỷ kheo ấy vâng đáp Thế Tôn.

Thế Tôn nói:

- Này các Tỷ kheo, Ta sẽ giảng cho các ngươi "Nhất thế pháp căn bản pháp môn (sabbadhammamūlapariyāya)", hãy nghe và suy nghiệm kỹ, Ta sẽ giảng.

- Thưa vâng, bạch Thế Tôn.

Những vị Tỷ kheo ấy vâng đáp Thế Tôn, Thế Tôn thuyết giảng như sau:

"Này các Tỷ kheo, ở đây có kẻ vô văn phàm phu (assutavā puthujjano), không thấy các bậc Thánh (ariyānaṃ adassāvī), không thông hiểu (akovidho) pháp các bậc Thánh, không tu tập (avinīto) pháp các bậc Thánh. Không hiểu rõ các bậc chân nhân (sappurisa), không thuần thục pháp của bậc chân nhân, không tu tập pháp của bậc chân nhân, chấp nhận địa đại là địa đại (paṭhaviṃ paṭhavito sañjānāti). Vì chấp nhận địa đại là địa đại (paṭhaviṃ paṭhavito sañatvā), nó nghĩ đến địa đại (paṭhaviṃ maññati), nghĩ đến (tự ngã) đối chiếu với địa đại (paṭhaviyā maññati), nghĩ đến (tự ngã) như là địa đại (paṭhavito maññati), nó nghĩ: "Địa đại là của ta (pathaviṃ me ti maññati)"- hoan hỷ trong địa đại (paṭhaviṃ abhinandati). Vì sao vậy? (taṃ kissa hetu; Ta nói kẻ ấy không hiểu rõ địa đại (apariññātaṃ tassāti vaddami). [1]...

Lý giải:

Trong phần duyên khởi, Đức Ānanda cho biết bài kinh này Đức Thế Tôn thuyết lên, khi Ngài ngự trú tại xứ Ukkathā, trong rừng Subhaga (Hạnh phúc lâm).

Ukkaṭṭhā [2]:

Là một thị trấn trong xứ Kosala, gần dãy Hy mã lạp sơn (Hīmālaya). Là đất của vua, để thưởng công người có tài năng Đức vua Pasenadi (Ba tư nặc) xứ Kosala ban cho Bà la Môn Pokkharasadi cai quản và miễn tất cả các loại thuế. Nơi đây dân cư đông đúc, cây cỏ, hồ nước, ngũ cốc phong phú.[3]

Gần Ukkaṭṭhā là khu rừng Icchānangala, khi Đức Thế Tôn ngự trong rừng này, Bà la môn Pokkharasadi có cử đệ tử mình là thanh niên Ambattha đến viếng Đức Thế Tôn, sau đó chính tự thân Bà la môn Pokkharasadi đến viếng Đức Thế Tôn.

Ngài Buddhaghosa giải thích rằng: “Thị trấn này gọi như vậy, vì được xây dựng trong đêm, bởi ánh sáng của những ngọn đuốc (ukkā) vào mùa nông vụ tốt đẹp”.

Có một con đường nối liền giữa Ukaṭṭhā với Setavyā [4] và Vesāli [5].

Subhaga:

Là khu rừng gần thị trấn Ukaṭṭhā, cũng chính nơi đây Đức Thế Tôn nhận thấy ác kiến nơi Phạm thiên Baka, Ngài đi đến cõi Phạm thiên để nhiếp phục tà kiến của Phạm thiên Baka.[6] Gọi là Subhagavana vì vẻ đẹp của khu rừng.

Về 500 vị Tỷ kheo nghe kinh Căn Bản Pháp Môn:

Năm trăm vị Tỷ kheo ấy là người dòng Licchavī, xứ Vesāli.

“Theo MA. i. 56, các vị Tỷ kheo này không hoan hỷ khi nghe bài kinh này, vì các vị này ngu si lại tự hào mình sáng suốt như Đức Phật. Đức Phật giảng kinh Mūlapariyāya để làm cho các vị ấy hết kiêu mạn, về sau Đức Phật giảng kinh Gotamaka[7] các vị này chứng quả A La Hán.

Vì sao các vị ấy không hoan hỷ?

Tập Sớ có giải thích “khi Đức Thế Tôn thuyết giảng kinh này, với những phương tiện thiện xảo, âm giọng của Ngài vi diệu như âm thanh vị Phạm thiên, thanh tao như tiếng chim Ca-lăng tần- già đi thẳng vào tim người nghe có trí với bất tử vị, nhưng những vị Tỷ kheo này không hoan hỷ, vì họ không hiểu ý nghĩa”.

Ví như vật thực thượng vị được đặt trước miệng một người, nhưng miệng người này bị miếng vải dày và rộng che kín không thể ăn được, nên không hoan hỷ trước món vật thực thượng vị ấy.

Cái gì che lấp khiến các vị ấy không hiểu ý nghĩa bài kinh? Chính là sự ngã mạn của các vị ấy.

Nhưng lại có câu hỏi rằng:

- Phải chăng Đức Thế Tôn đã thực hành pháp độ suốt 4 A-tăng-kỳ 100 ngàn đại kiếp, đã tròn đủ 30 pháp ba la mật. Ngài đã thành tựu Nhất thiết Trí (sabbaññutaññāṇa), khi Ngài giảng Giáo pháp dùng nhiều phương tiện quý báu để giúp người nghe lãnh hội chân lý, thoát ra cái khổ?

- Đúng như thế.

- Thế tại sao các vị Tỷ kheo này không hiểu ý nghĩa bài kinh?

Để trả lời câu hỏi này chúng ta cần tìm hiểu bốn nền tảng thuyết giảng Giáo Pháp của Đức Thế Tôn như sau:

- Tuy không có sự thỉnh cầu, nhưng khi nhận thấy thích hợp với mục đích giải trừ nghi hoặc, tạo niềm tin hay làm tăng trưởng đức tin cho người nghe. Đức Thế Tôn thuyết lên khuynh hướng của mình, như kinh Thánh cầu, kinh Gotamaka, kinh Mahāsakyamuni Gotama[8]...

- Sau khi thấy được duyên lành chín muồi của tha nhân, cùng với căn cơ, sự mong cầu của người nghe. Đức Thế Tôn thuyết giảng Pháp đưa người nghe tiến đắc mục đích, thành đạt Đạo quả, như trường hợp Đức Thế Tôn nhận thấy các giác chi của Ngài Rāhula đã thuần thục, Đức Thế Tôn nghĩ: "Nay Như Lai hãy hướng Rāhula đến sự diệt tận các lậu hoặc" ....

- Khi có người hoặc chư Thiên hỏi, Đức Thế Tôn thuyết giảng để trả lời, như kinh Pārāyanā (con đường đến bờ kia), kinh Đế Thích vấn đạo.....

- Những kinh có tình huống đặc biệt, đặt nền tảng cho sự giác ngộ sau này như Sacca đại kinh ....

Kinh Căn Bản Pháp Môn thuộc tình huống đặc biệt, Đức Thế Tôn thuyết kinh này nhằm mục đích nhiếp phục sự ngã mạn của 500 vị Tỷ kheo, khi duyên lành của những vị ấy thuần thục Ngài thuyết lên bài Kinh Gotamaka, cả 500 vị Tỷ kheo đều chứng đắc A La Hán cùng Tuệ phân tích.

Năm trăm vị này trước đây là 500 thanh niên Licchavī dòng Bà-la-môn ở Vesāli, thông thuộc ba tạng Vệ đà (Veda). Sau khi xuất gia trong Pháp Luật này đã nhanh chóng học hiểu Pháp Luật, nên phát sanh kiêu mạn, cho rằng "mình ngang bằng với Đức Thế Tôn", họ suy nghĩ: "Bậc Chánh Đẳng Giác biết Pháp luật này, chúng ta cũng biết Pháp luật này. Như vậy giữa chúng ta và bậc Chánh Đẳng Giác có khác gì nhau?". Họ không đi đến hầu Đức Thế Tôn và sống với một hội chúng ngang bằng với hội chúng Đức Thế Tôn.

Khi Đức Thế Tôn ngự đến Ukkhaṭṭhā trong rừng Subhaga, 500 Tỷ kheo này đi đến hầu Đức Phật, Bậc Đạo Sư thuyết lên kinh Căn Bản Pháp Môn và nói lên 8 bậc thiền chứng, họ không hiểu được một điều gì cả.

Trước kia họ kiêu mạn, cho rằng không một hiền trí nào bằng mình, nay nghe Đức Phật thuyết giảng kinh mà chẳng hiểu một tí gì, họ suy nghĩ: Đức Thế Tôn nói: "Kẻ tưởng tri đất, chấp nhận đất là đất, bậc Hữu Học, bậc A la Hán và Như lai biết rõ đất nhờ tuệ giác ... là sao nhỉ?. Đây là nghĩa gì? Đây có ý nghĩa như thế nào?. Trước kia chúng ta hiểu nhanh chóng bất cứ điều gì Đức Thế Tôn thuyết giảng, nhưng giờ đây chúng ta bị bế tắc trước những lời giảng này. Ôi! Không có ai hiền trí như chư Phật. Ôi công đức của Chư Phật thật tối thắng."

Từ đấy trở đi họ không còn kiêu mạn, trở nên hiền lành như con rắn bị rút hết nọc độc.

Khi Đức Thế Tôn giảng xong kinh Căn Bản Pháp Môn và trú tại Ukaṭṭhā, các Tỷ kheo hội họp tại Giảng Pháp đường, bàn luận như sau:

- Thưa các Hiền giả! Ôi uy lực của Đức Phật thật vĩ đại, các thầy Tỷ kheo dòng Bà La Môn kia quá kiêu mạn, nhưng trở nên khiêm tốn khi nghe kinh Căn bản Pháp Môn.

Đức Đạo Sư ngự đến Giảng Pháp đường, ngồi vào chỗ ngồi được soạn sẵn, hỏi rằng:

- Này các Tỷ kheo! các ông hội họp nơi này, đang bàn luận về vấn đề gì?

Các vị Tỷ kheo trình bày lên Đức Đạo Sư về vấn đề đang bàn luận, Ngài dạy rằng:

- Này chư Tỷ kheo, không phải chỉ trong hiện tại như vậy, mà trong quá khứ Như Lai cũng đã nhiếp phục sự kiêu mạn của 500 Tỷ kheo này như thế rồi.

Rồi Bậc Đạo Sư thuật lại câu chuyện quá khứ như sau:

Thuở xưa khi vua Brahmadatta trị vì xứ Bārāṇasī (Ba la nại), Bồ tát sanh vào dòng Bà la môn, khi đến tuổi trưởng thành Ngài tinh thông ba tạng kinh Vệ- đà, trở thành vị danh sư có danh tiếng nhiều phương. Bồ tát thâu nhận 500 thanh niên Bà la môn, dạy chú thuật (mantra) cho họ, năm trăm thanh niên này rất thông minh học đâu nhớ đó, vị danh sư cũng không giấu nghề, đã dạy họ thật cặn kẽ.

Năm trăm thanh niên chú tâm học tập cho đến khi thành tựu viên mãn nghệ thuật này. Thế rồi, sự kiêu mạn khởi lên nơi họ, họ tự nghĩ: "Bất cứ điều gì thầy ta biết, chúng ta cũng biết, chúng ta đã ngang với thầy rồi". Từ đó họ xao lãng bổn phận và tỏ ra bất kính vị danh sư.

Một hôm, họ trông thấy vị Danh sư đang ngồi dưới gốc cây táo, muốn chế nhạo vị Danh sư, họ dùng móng tay gõ vào cây táo và nói:

- Cây này thật sự không có lõi.

Biết họ nhạo báng mình, để diệt trừ sự kiêu mạn của họ, Bồ tát liền nói:

- Này các đệ tử, ta sẽ hỏi các anh một câu.

Họ thích thú nói: Hãy nói lên, chúng tôi sẽ trả lời. Vị Sư trưởng đọc câu hỏi bằng bài kệ;

"Thời gian ăn hữu tình,
Ăn tất cả, ăn mình,
Ai là hữu tình ấy
Ăn cả đến thời gian,
Ai là người nấu chín
Thời gian, nấu hữu tình?".
Nghe câu hỏi này, không ai trong nhóm thanh niên Bà la môn có thể hiểu được. Bồ tát nói với họ rằng:

- Các anh chớ tưởng câu hỏi này nằm trong ba tập Vệ-đà. Các anh tưởng rằng mình biết tất cả mọi điều ta biết. Các anh hành động giống như cây táo, các anh không biết rằng ta biết được nhiều hơn mọi điều các anh biết. Hãy đi đi, ta cho các anh bảy ngày, hãy nghiền ngẫm câu hỏi này suốt thời gian ấy.

Đảnh lễ Bồ tát rồi, họ đi về nhà của mình, suy nghĩ suốt bảy ngày nhưng không tìm được lời giải câu hỏi. Sau bảy ngày, họ đến gặp Bồ tát, đảnh lễ rồi ngồi xuống một bên, Bồ Tát hỏi:

- Các người có giải đáp được câu hỏi chăng?

- Thưa thầy, chúng tôi không biết

Bồ tát quở trách họ bằng kệ ngôn thứ hai:

Loài người có nhiều đầu,
Trên đầu tóc mọc lên.
Đầu dính lên trên cổ,
Bao nhiêu đầu có tai?[9].
Rồi Bồ tát giải thích như sau[10]: Thời gian là phần trước ngày và phần sau ngày, hữu tình là chúng sanh.

Thời gian nuốt hữu tình là thời gian cướp đi mạng sống của chúng sanh.

Ăn tất cả, ăn mình là thời gian nuốt cả sức khỏe, sắc đẹp, hạnh phúc... của chúng sanh. Lại nữa chính thời gian nuốt cả thời gian, vì phần trước ngày không còn khi phần sau ngày đến và phần sau ngày cũng không còn khi ngày sau đến.

Ai là hữu tình ấy, ăn cả đến thời gian là ám chỉ vị Thánh A La Hán bậcLậu tận. Vị ấy gọi là bậc nuốt được thời gian, vì đã tận diệt vô minh, thời gian ở đây ám chỉ vô minh.

Ai là người nấu chín thời gian, nấu hữu tình: Cũng chính là vị A La Hán, tuy các Ngài còn thân ngũ uẩn, nhưng thời gian đã bị nấu chín, như hạt giống đã bị luộc chín, không thể sanh khởi trong tương lai và cái gọi chúng sanh hữu tình (ám chỉ danh - sắc) sẽ không còn sanh khởi trong tương lai.

Thời gian bị nấu chín, hữu tình bị nấu chín ám chỉ khoảng thời gian còn lại của vị Thánh A La Hán.

Khi vị giáo sư giải thích xong, các thanh niên thông suốt câu đố, như những chỗ lồi lõm hay bằng phẳng trên đường trong đêm tối, được soi sáng rõ ràng nhờ ánh sáng của ngàn ngọn đuốc.

Cả nhóm thanh niên Bà la môn xin lỗi Bồ Tát, lòng kiêu mạn đã bị nhiếp phục, họ hầu hạ Bồ tát như trước đây, khi thân hoại mệnh chung tất cả đều sanh về thiên giới.

Khi Bậc Đạo Sư giảng xong pháp thoại, Ngài nhận diện tiền thân:

“Năm trăm thanh niên Bà la môn lúc bấy giờ nay là 500 vị Tỷ kheo này, còn vị Sư trưởng nay là Đấng Như lai vậy.

*

Hòa Thượng Thích Minh Châu khi dịch bài kinh này có chú thích: “Điều lạ là theo truyền thống thì các vị Tỷ kheo không hoan hỷ. Nhưng bản chữ La tinh (của hội Pāli text Society) và kinh tương đương trong bộ Trung A Hàm lại ghi các vị Tỷ kheo đều hoan hỷ.”

Trong bản Luận án Tiến sĩ [11], Hòa Thượng Thích Minh Châu có nêu ý kiến như sau:

“Từ phần kết bất thường của bài kinh này, sự phân biệt giữa Như Lai (Tathāgata) và A-la-hán (Arahant), và tư tưởng không nên thủ trước cả đến Níp-Bàn, phải chăng ta có thể xem kinh này, một bản kinh mang ít nhiều tinh thần Đại thừa (Mahāyānic), là một trong những bản kinh hiếm hoi, đã thoát ra khỏi sự xoi mói của các nhà biên tập thuộc truyền thống Thượng tọa bộ (Ther), và đã được đặt vào Kinh Tạng Pāli (PāliTipitaka) có

lẽ chỉ do sơ ý? Có thể có thêm chữ "na" để đánh dấu loại bỏ kinh ấy ra khỏi Tạng Pāli, nhưng những nhà biên tập kinh Pāli về sau đã quên làm việc này" .

Xin mạo muội có ý kiến (Ns) như sau:

- Sự phân biệt giữa Như Lai và A la Hán không phải là tư tưởng của Đại thừa, mà chính là tư tưởng của truyền thống (cho cả Thượng Tọa Bộ lẫn Đại thừa, đó là chưa xét đến sự xuất hiện của Đại thừa sau cả Thượng tọa bộ lẫn Hữu bộ - Sarvāstivāda).

Giữa Thượng tọa bộ với Đại thừa có khác nhau về phẩm vị Bồ tát với vị A-la-Hán, Thượng tọa bộ cho rằng Bồ tát chỉ là phàm nhân, không thể sánh ngang bằng vị A la Hán. Trái lại, Đại thừa cho "Bồ tát cao hơn vị A la hán", riêng Đức Phật vẫn ở ngôi vị cao nhất.

- Tư tưởng không nên thủ trước cả đến Níp-Bàn, cũng là tư tưởng theo truyền thống.

"Anupādā parinibbānatthaṃ kho āvuso Bhagavati brahmacariyam. vussatīti – Này Hiền giả, sống phạm hạnh dưới sự chỉ dẫn Thế Tôn là với mục đích vô thủ trước Bát Niết Bàn"[12].

Do đó, cho rằng "một bản kinh mang ít nhiều tư tưởng Đại thừa" thì không thuyết phục lắm.

Mặt khác, khi nghiên cứu bài kinh này, chúng ta thấy rõ "Đây là tư tưởng truyền thống".

Đức Thế Tôn đi tuần tự từ những quan điểm sơ khai: "chấp nhận một tự ngã có trong đất, nước, lửa, gió", đến những quan điểm "thần linh" trong giai đoạn phát triển tri thức của giáo hệ Bà la môn, tiếp đến là Sáng tạo chủ (pajāpati), Phạm thiên (brahma), một tự ngã so sánh với đại ngã (atman), rồi tiến lên các tầng thiền hữu sắc, các tầng thiền Vô sắc cùng những quan điểm có trong thời Đức Phật, nên bài kinh có tên Mūladhammapariyāya, theo nghĩa đen là "gốc rễ pháp theo tuần tự". Không tìm tư tưởng đại thừa trong bài kinh này.

Theo Mahāvaṃsa (Đại sử), dưới thời vua Vaṭṭagāmani Abhaya, có cuộc kết tập Kinh điển lần thứ 2 tại nước này và được ghi chép trên lá buông.

"Xưa kia những vị Tỳ khưu bậc trí tuệ bậc nhất, đã truyền lại Tam tạng và Chú giải của Tam tạng bằng miệng, nhưng vì thấy rằng có nhiều người xuống dốc trong chánh pháp, nên các vị Tỳ khưu hội hợp lại và đã cho giáo pháp được trường tồn, các Ngài mới chép lại những lời kinh vào các bộ sách"[13] Theo Gs B. Jinananda thì: "Nghị hội tiếp theo (cuộc kết tập Phật ngôn lần thứ hai, tại Tích Lan, – chú thích của Ns), triệu tập dưới thời Vaṭṭagamani Abhaya (101 – 77 trước Công nguyên) (có một số tài liệu khác cho là từ năm 88 – 46 trước Công nguyên) lại được trường phái Thượng tọa bộ (Theravāda) xem là Nghị hội thứ tư, dù rằng ở Ấn Độ, Nghị hột dưới thời vua Ka-ni- sắc mới được xem là Nghị hội thứ tư (khoảng năm 100 sau Công nguyên)...

Đến khi Nghị hội kết thúc (Nghị hội lần 2 ở Tích lan – chú thích củaNs), thì các văn bản cùng bộ Atthakātha đều được viết lên lá cọ và được rà kiểm lại đến hằng trăm lần" [14].

Nên ghi nhận: “vào thời điểm Tạng Pāli được ghi chép trên lá cọ (lá buông) thì Đại thừa chưa ra đời”.

Lại nữa, nếu cho rằng “có thể có thêm chữ NA để đánh dấu loại bỏ kinh ấy ra khỏi Tạng Pāli...”. Vì sao các Ngài (những nhà biên tập Kinh điển Pāli) lại loại bỏ bài kinh này, trong khi Đại thừa chưa có mặt? Vì sao các Ngài từ chối tư tưởng truyền thống Nguyên Thủy? Và chữ na được đánh dấu ở đâu? có thể ở cuối đoạn kinh nhưng chắc chắn không thể nằm trong bài kinh, chữ na sẽ ở riêng một nơi nào đó trong bản kinh, nhưng nếu là như vậy thì những nhà biên tập kinh Pāli kế tiếp không thể nhầm lẫn được. Và Hòa thượng Thích Minh Châu có trích dẫn chữ na này trong bản kinh Tích Lan, ấn bản kiết tập lần thứ 6 tại Miến Điện cũng theo truyền thống Tích Lan (singalese) như sau:

“Na te bhikkhū Bhagavato bhāsitaṃ abhinandunti”. [15]

Ngài Budhaghosa (Phật Âm) biên tập lại Kinh điển Pāli có sơ sót chăng? Không thể nói như vậy được, vì Tập Sớ giải kinh Căn Bản Pháp Môn cũng ghi nhận “các vị Tỷ kheo không hoan hỷ”, Sớ giải Bổn Sanh cũng ghi nhận như vậy.

Có thể lý giải sự khác biệt giữa hai bản kinh Pāli và Hán Tạng như sau:

Ngoại trừ 500 vị tỷ kheo ấy ra, còn có nhóm tỷ kheo khác nữa, cụ thể là nhóm nào? Là nhóm tỷ kheo tùy tùng của 500 vị Tỷ kheo ấy, hoặc là các vị tỷ kheo tùy tùng của Đức Thế Tôn cùng theo Ngài đến Ukaṭṭthā .

“Họ (500 vị tỷ kheo ấy) không đi đến hầu Đức Thế Tôn và sống với một hội chúng đệ tử ngang bằng với hội chúng Đức Thế Tôn”[16]

Và.

“Khi Đức Thế Tôn giảng xong kinh Căn Bản Pháp Môn và trú tại Ukaṭṭhā, các Tỷ kheo hội họp tại Giảng Pháp đường, bàn luận như sau:

- Thưa các hiền giả, ôi uy lực của Đức Phật thật vĩ đại. thường vẫn Các du sĩ Bà-la-môn ấy kiêu mạn, tự đắc như vậy, nay đã diệt trừ kiêu mạn nhờ bài thuyết pháp về Căn bản pháp môn của Thế Tôn” (sđd, tr.626)

Đoạn kinh trên chứng tỏ có hai nhóm Tỷ kheo: một nhóm đang bàn luận về 500 vị tỷ kheo ngã mạn, một nhóm tỷ kheo ngã mạn. Bản Pāli ghi “Thế Tôn gọi các vị Tỷ kheo “Này các Tỷ kheo”, có thể “gọi cả 2 nhóm Tỷ kheo”, nhưng mục đích chính của Đức Thế Tôn là trừ diệt sự kiêu mạn trong tâm của 500 Tỷ kheo.

Nghe kinh xong mà “các vị ấy không hoan hỷ” là một điều “bất thường”, vì phần lớn các Tỷ kheo khi nghe Đức Thế Tôn thuyết giảng đều hoan hỷ tín thọ, nên Pāli Tạng ghi nhận sự kiện “không hoan hỷ đặc biệt” này mà thôi, còn nhóm Tỷ kheo còn lại thì hoan hỷ với lời giảng của Đức Thế Tôn, đó là chuyện bình thường không cần phải nêu lên. Ví như mọi việc xảy ra theo thường lệ, có nhắc đến cũng được, không nhắc đến mọi người cũng hiểu, còn những chuyện lạ, bất thường cần phải lưu ý.

Như thông thường, Đức Thế Tôn trú ngụ tại Sāvatthi thường là ở Jetavanavihāra (Kỳ viên tịnh xá), nên có những kinh ghi đầy đủ, lại có những kinh ghi vắn tắt "Trú ở Sāvatthi" là đủ, trong Tương Ưng kinh (Samyuttanikāya) rất nhiều trường hợp này, như phẩm Kalara- Vị sát Đế Ly, phẩm Tương Ưng Minh kiến...

Còn như cũng ở tại Sāvatthi, nhưng không phải là Jetavanavihāra, bản Pāli ghi rõ địa danh Đức Thế Tôn đang trú ngụ, như:

"Một thời Đức Thế Tôn ở Sāvatthi, Pubbārāma (Đông viên), Migara-mātu pāsāda (Lộc Mẫu giảng đường)...."[17].

Lại nữa, xét về mặt tâm lý phàm nhân thường tự hào một điều gì đó, nhưng khi bị phản ứng nghịch lại thường phát sanh hổ thẹn hoặc phẩn nộ. Dĩ nhiên sự phẩn nộ đối với Đức Thế Tôn không thể xảy ra đối với các vị Tỷ kheo này, nhưng đứng trước những vị Tỷ kheo khác mà trước đây họ vẫn tự hào, khoe khoang mình thông minh ngang hàng với Đức Phật, nay với bài kinh này lại không hiểu chi cả. Do đó cảm thấy hổ thẹn với các vị tỷ kheo khác nhất là đồ chúng của mình, thế là chữ "không hoan hỷ" ở đây chỉ cho tâm trạng hổ thẹn của các vị tỷ kheo này.

Còn các bản Trung A Hàm Hán Tạng, theo HT. Thích Minh Châu là dịch từ những bản kinh của Nhất thiết Hữu Bộ [18].

Nên ghi nhận, Nhất thiết Hữu Bộ là một bộ phái tách ra từ Theravāda [19], có thể Hữu Bộ sơ sót điểm này, hoặc thường chú trọng đến "sự hoan hỷ của chư tỷ kheo khi nghe Đức Thế Tôn thuyết giảng" nhằm mục đích tôn vinh Đức Thế Tôn có năng lực kỳ diệu khi giảng pháp, người nghe đều hoan hỷ. Và "các Tỷ kheo hoan hỷ" ám chỉ chư Tỷ kheo ngoài 500 vị tỷ kheo trên. Rất có thể bản La tinh do các vị học giả soạn thảo sau này cũng rơi vào trường hợp tương tự như Hữu Bộ, vì trong chú giải Bổn sanh số 245 bản chữ La tinh, có ghi nhận:

"Trước kia họ (500 vị tỷ kheo ấy) kiêu mạn nghĩ rằng không có bậc hiền trí nào bằng họ. Nay đứng trước mặt Phật, họ thấy họ không hiểu một tí gì. Họ tự bảo "Thật không có ai hiền trí như chư Phật. Ôi công đức chư Phật thật tối thắng!" (sđd, JA, ii. tr.625).

Đoạn kinh trên cho chúng ta những suy nghiệm như sau:

- Do không hiểu ý nghĩa bài kinh, thì làm thế nào hoan hỷ được?

- Sự hoan hỷ có khởi sanh lên là hoan hỷ với trí tuệ của Đức Phật, sự hoan hỷ này nếu có là có đối với trí tuệ của Đức Phật, chứ khôngphải đối với lời giảng.

- Nghe kinh xong chưa có hoan hỷ, sau khi quán xét lại bản thân rồi từ bỏ được kiêu mạn, bấy giờ sự hoan hỷ mới khởi sanh, điều này rất rõ ràng trong bài kinh Gotamaka.

Do đó bản Pāli, nói "không hoan hỷ" là nói đến thời điểm vừa nghe kinh xong, bản La tinh và Hán tạng nói "hoan hỷ" có thể là "nói đến thời điểm sau khi quán xét của 500 vị Tỷ kheo này".

Lại nữa, đoạn kinh trên cho thấy:

- Đây cũng là lần đầu tiên mà các vị ấy đến hầu và được nghe Đức Thế Tôn giảng pháp.

- Điểm căn bản chính trong Kinh này là nói đến TƯỞNG, phàm nhân bị tưởng phân biệt chi phối, từ đó phát sanh thân kiến, mạn, ái. Vị Thánh Hữu học tuy còn tưởng nhưng "cái biết" của vị ấy không có tưởng phân biệt (mā maññati), sự biết của vị Thánh Lậu tận hoàn toàn không có tưởng (na maññāti).

- Vì thấy được tâm kiêu mạn của 500 vị tỷ kheo ấy, nhưng sự kiêu mạn ấy phát sanh từ đâu? Từ sự thông thuộc ba tạng Veda.

Vào thời Đức Phật, ba tạng Veda xem như thánh điển, người nào thông suốt ba tạng Veda xem như là bậc hiền trí (paṇḍita), đạt được một minh của hệ giáo điển Bà La Môn và sẽ hiểu biết mọi điều. Chính do sự thông thạo ba tạng Veda mà 500 vị Tỷ kheo khởi sanh kiêu mạn, nên Đức Thế Tôn thuyết giảng kinh này diệt trừ ngã mạn do "tự hào về sự hiểu biết" của 500 vị Tỷ kheo ấy.

*

Xin trở lại Kinh Căn bản pháp môn, bản Sớ giải cho biết 500 vị tỷ kheo này trước đây là các Bà La Môn xứ Licchavī.

Xứ Licchavī:

Licchavī là một bộ tộc hùng mạnh tại Ấn Độ vào thời Đức Phật, người Licchavi thuộc dòng Sát- đế-lỵ (khattiya) vì họ đã yêu cầu được chia phần Xá lợi Đức Phật.[20]

Xứ Licchavī là một thành viên trong liên bang xứ Vajjī, có kinh đô là Vesāli. Liên bang xứ Vajjī gồm có hai thành viên chính: Cộng hòa Licchavī, và Cộng hòa Videha với thủ đô là Mitthilā, có một thời xứ Vajjī còn liên kết thêm vài bộ tộc khác nữa.[21]

Do có tinh thần đoàn kết mà liên bang này vững mạnh, nếu một người Licchavi bị bịnh nặng thì tất cả những người khác sẽ đến thăm, cả bộ tộc đều tham gia vào bất kỳ lễ hội nào được tổ chức tại nhà của người thuộc bộ tộc và cùng nhau chào đón các vị khách khác đến thăm thành phố của mình.[22]

Diện mạo người Licchavī xinh đẹp, họ thường mặc những y phục sặc sỡ và ngồi trên những cỗ xe sơn màu rực rỡ[23], có lần Đức Phật đã so sánh họ với những vị Chư thiên tại cõi Ba mươi Ba (Tāvatiṃsa).[24]

Những điều này chứng tỏ người xứ Licchavī có đời sống rất sung túc, thịnh vượng nhưng họ lại không sống trong xa hoa và lười biếng. Ngược lại, người Licchavī được biết đến[25] như là những người ngủ trên rơm, làm việc siêng năng, cần cù và rất hăng hái trong công việc.[26]

Người Licchavī thường hành theo 7 pháp bất thối (aparihānīya dhammā) mà Đức Phật đã thuyết giảng cho họ trong khi Ngài ngự trú tại đền thờ Sārandada (Sārandada cetiya).

Những chàng trai Licchavī rất giỏi bắn cung vì được mô tả[27] cảnh tượng rất nhiều chàng trai đi lang thang cùng bầy chó tại Mahāvana với cung tên và mũi tên trong tay.

Họ là những người chiến sĩ rất giỏi "thể thao" nhưng chúng ta thấy rằng một trong nhưng vị đứng đầu trong bộ lạc là Mahānāma[28] đã than phiền với Đức Phật: "Bọn trẻ Licchavi là những đứa dễ giận dữ, thô lỗ và tham ăn. Những món quà do người trong bộ lạc gửi như kẹo, táo, bánh ngọt, mứt... bị chúng cướp và ăn mất. Chúng đánh vào lưng phụ nữ trong bộ tộc". Người vợ ngoại tình xem như là một trong những tội lỗi trầm trọng nhất của người Licchavi và thậm chí Hội đồng bộ tộc đã phải đồng ý với yêu cầu của người chồng cho giết người vợ phản bội.[29]

Theo các Kinh điển Phật giáo thì người Licchavī là những phật tử mộ đạo của Đức Phật và Đức Phật được họ tôn sùng nhất.[30] Thậm chí ngay cả những thiếu niên thô lỗ nói trên, khi đi săn bắn cùng bầy chó, nhìn thấy Đức Phật ngồi dưới gốc cây, chúng liền đi đến đảnh lễ, ngồi xuống ở xung quanh, chấp tay mong mỏi được nghe Ngài giảng.[31]

Ngay chính tại Vesāli có rất nhiều đền thờ, một số được biết tên như Cāpāla, Sattambaka, Bahuputta, Gotama, Sārandada và Udena.[32]

Ngài Buddhaghosa nói rằng[33] những đền thờ (cetiya) này, phần lớn thờ Dạ-xoa (yakkha), nhưng sau này khi người Licchvi được Đức Phật tế độ thì một số đền thờ đã trở thành nơi trú ngụ của chư Tăng.

Tuy nhiên, Kinh điển Phật giáo cũng ghi nhận rằng: "Vesāli cũng là một địa bàn hoạt động rất mạnh của giáo phái Nigantha Nātaputta, tiền thân của Kỳ na giáo (Jains) sau này".

Đức Phật đã đến thăm Vesāli ít nhất là 3 lần[34] , khi đến Vesāli Đức Phật thường ngụ tại Kūṭāgārasālā (Trùng Các giảng đường) ở Đại lâm (mahāvana), tại đây có rất nhiều người Licchavi đã đến diện kiến Đức Phật, đôi khi họ đã phá vỡ sự yên tịnh nơi này và buộc các vị Tỷ kheo đang trú ngụ phải bỏ đi, đến rừng Gosiṅga (Gosiṅgasālāvana) gần đó, để được yên tĩnh.[35]

Nhưng không phải tất cả người Licchavi đều theo Giáo Pháp của Đức Phật, khi Sacccaka niganṭha đến diện kiến Đức Phật tại Mahāvana, có 500 người Licchavi tháp tùng theo, những người này hoàn toàn không xem Đức Phật là vị thầy, chỉ xem Ngài là một người đáng kính thôi.[36]

Một vài người Licchavi nổi tiếng mà đã từng đến yết kiến và tham vấn Đức Phật như Mahānāma, Tướng quân Sīha, Bhaddiya, Tướng quân Sāḷha, Vương tử Abhaya, Paṇḍitakumāra, Nandaka, Mahāli và Trưởng giả Ugga.

Một số người Licchavī gia nhập vào Tăng đoàn như: cô gái giang hồ nổi tiếng Ambapāli, Jentī, Sihā và Vāsiṭṭhī (về nữ giới), còn trong số các vị Tỷ kheo thì có Añjanavaniya, Vajjiputta và Sambhūta.[37]

Trong mối quan hệ chính trị với các nước láng giềng thì người Licchavī dường như thân thiết với vua Bimbisāra (Bình Sa vương) vị lãnh tụ xứ Magadha, với vua Pasenadi (Ba - tư - nặc) xứ Kosala.[38] và xứ Malla dù câu chuyện về Bandhula cho thấy có sự mâu thuẩn giữa hai xứ.

Sau khi vua Bimbisāra băng hà, vua Ajātasattu (A-xà-thế) có ý thôn tính xứ Licchavī để mở rộng Magadha.

Nhà vua đã từng phần bị ảnh hưởng bởi nỗi khiếp sợ của người anh khác mẹ là Vương tử Abhaya, người mang trong mình dòng máu của người Licchavī.

Vua A Xà Thế cử Vassakāra đến gặp Đức Phật để hỏi về cơ may thành công của mình, Đức Phật đã báo trước[39] rằng khi người Licchavī còn đoàn kết thì họ sẽ chống lại được với bất kỳ kẻ thù nào. Sau đó vua Ajātasattu quyết định gây chia rẽ nội bộ của họ và đã thành công với sự giúp đỡ của Vassakāra.[40]

Các bản Sớ giải[41] cho thấy nguồn gốc của người Licchavī có tính thần thoại như sau:

Hoàng hậu xứ Bāraṇasī (Ba la nại) sinh ra một miếng thịt, để tránh bị thất sủng, Hoàng hậu để miếng thịt ấy vào trong một cái tráp và vứt xuống sông Hằng.

Một Thiên nhân đã viết tên của nhà vua lên trên hộp tráp, họp tráp trôi xuôi theo dòng sông, tình cờ một Đạo sĩ nhân đi tắm sông nhặt được, nhìn thấy tên của Đức vua trên hộp tráp, ông mang về trú xứ của mình, mở hộp ráp ra xem thì thấy miếng thịt đã tượng hình thành hai hài tử: một trai một gái. Khi đầy đủ ngày tháng, miếng thịt trở thành hai đứa bé, Đạo sĩ hai đứa trẻ bằng sữa, dạ dày của chúng trong suốt, bất kỳ những gì vào trong dạ dày của hai đứa bé đều được nhìn thấy, như thể chúng không có da bụng (nicchavi). Một vài tư liệu nói rằng: “do da quá mỏng (līnachavī) đến nỗi dạ dày và bất cứ thứ gì vào trong đó đều được trông thấy”. Chính vì vậy mà những đứa trẻ này được gọi là Licchavī, khi lớn lên thì chúng được dân làng sống gần đó nuôi dưỡng.

Hai đứa bé này rất hung hăng, nên những đứa bé cùng trang lứa thường xa lánh chúng (vajjitabbā) do khuynh hướng hay gây gỗ của chúng.

Khi chúng được 16 tuổi, những người dân làng đã xin nhà vua cho chúng cưới nhau đồng thời xin vua cấp đất cho chúng, để chúng sống riêng rẽ vì tính tình hung bạo của chúng, nên vùng đất có tên là Vajjī (kẻ bị xa lánh). Vùng đất này, dân chúng kế cận không hề đi đến đó, ngược lại hai người này cũng không được phép ra khỏi nơi đó.

Hai người có được 32 người con sau 16 lần song sinh và vùng đất ấy đã trở nên lớn mạnh, trù phú. Vì vậy có tên là Visālā hay là Vesāli (Quãng Nghiêm).

Dứt phần giải về Licchavī

*

Trong kinh Căn bản pháp môn có câu “Sabbadhammamūla pariyāya: Pháp căn bản tất cả pháp” .

Dhamma: (pháp) chỉ cho những gì mang đặc tính riêng, cho dù đó là một tế bào. một hạt bụi, chiếc lá, ngọn cỏ cho đến những vì tinh tú hoặc vũ trụ... tất cả đều gọi là pháp. Có hai loại pháp là “pháp thực tính (sabhāvadhamma) và pháp chế định (paññattidhamma)”. Tuy hai pháp này đều có đặc tính riêng, nhưng ở đây, chữ dhamma chỉ cho pháp thực tính, không đề cập đến những pháp chế định, vì loại pháp này do tham ái, tà kiến tạo ra như: chúng sanh, thường, ngã, lạc, tịnh...

Chữ pháp trong Phật giáo còn hàm nghĩa “những phương án tu tập”.

Ṭīkā (hậu sớ giải) có giải rộng: “Pháp ở đây chỉ cho thân kiến (kāyadiṭṭhi), tất cả pháp (sabbadhamma) là nêu lên tất cả những gì có liên quan đến thân kiến.

Mūla: là gốc rễ, pariyāya: là thứ lớp, ở đây pariyāya còn có nghĩa là nguyên nhân hoặc lời dạy.

Như vậy, sabbadhammamūlapariyāya là lời dạy về gốc rễ những pháp liên quan phát sanh thân kiến, hay do cái biết của tưởng (sañjānāti) sanh khởi ái, mạn (māna), tà kiến (diṭṭhi) và thân kiến (kāyadiṭṭhi) phát sanh từ ba pháp này.

Trong kinh Căn Bản Pháp môn, Đức Phật đề cập đến nhận thức của bốn hạng người: phàm nhân, Thánh hữu học, Thánh Vô học và Đấng Như lai.

Khi nói đến sự hiểu biết của phàm nhân, Đức Phật dùng từ tưởng tri.

Khi nói đến sự hiểu biết của hai bậc Thánh, Đức Phật dùng từ thắng tri (abhijānāti - hiểu biết cao).

Khi nói đến cái biết của Đấng Như Lai, Ngài dùng từ liễu tri (pariññā -hiểu biết trọn vẹn) .

Đức Phật nêu lên bốn cách nhận thức khác nhau như thế là do trình độ tu tập cùng sự tiến hóa tâm linh khác nhau.

Phàm phu thường có nhận thức sai lầm về bản thể thực tính các pháp, nên Đức Phật dùng từ tưởng tri, còn các bậc Thánh đã thấy rõ chân pháp, nên Ngài dùng từ thắng tri .

Một số phàm nhân có may duyên gặp được bậc Thánh, được nghe bậc Thánh thuyết giảng Pháp, được học hỏi pháp bậc Thánh, nhưng chưa thể nhập vào pháp, gọi là thức tri (vijānāti). Sự nhận thức về pháp của hạng phàm nhân này cao hơn hạng phàm nhân chỉ có tưởng tri.

Sự nhận thức của bậc Thánh Hữu học, Thánh A La Hán, Đức Phật gọi chung là thắng tri, tức là “cái biết rõ pháp do trí (tu)”, nhưng cũng tùy theo năng lực trí tuệ mà thắng tri này chia ra như sau:

- Nhận thức của vị Thánh Hữu học, gọi là thắng tri.

- Nhận thức của vị Thánh Lậu tận , gọi là tuệ tri (pajānāti).

Sở dĩ Đức Phật gọi chung ba sự hiểu biết của bậc Thánh là thắng tri, vì đây là sự hiểu biết tối thiểu cần phải có mới được gọi là bậc Thánh.

Ví như tối thiểu phải có một triệu đồng mới được gọi là triệu phú, còn tỷ phú thì phải có ngàn triệu trở lên, người ấy gọi là tỷ phú cũng được, gọi là triệu phú cũng không sai.

***

Kinh văn:

“Này các Tỷ kheo, ở đây có kẻ vô văn phàm phu, không thấy các bậc Thánh, không hiểu rõ pháp bậc thánh, không tu tập pháp các bậc Thánh. Không thấy các bậc chân nhân, không hiểu rõ pháp bậc chân nhân, không tu tập pháp các bậc chân nhân”.

Đức Phật có nêu lên ba hạng người: kẻ phàm phu ít nghe, bậc Thánh (ariya), bậc chân nhân (sappurisa).

“Kẻ vô văn phàm phu (assutavā puthujjano)”

Gọi là kẻ phàm nhân “không (được) nghe” (asutavā), là ám chỉ hạng phàm nhân không có học hỏi pháp của bậc Thánh, cho dù đó là vị Phạm thiên, chư thiên .... Hạng người này thờ ơ trong học hỏi, hay có nghe, có học hỏi nhưng xao lãng trong việc phân tích các pháp như uẩn (khandha), xứ (āyatana), giới (dhātu), đế (sacca), duyên khởi (paṭicca samuppada), niệm xứ, chánh cần....

Những pháp trên là pháp dẫn dắt phàm nhân thành tựu bậc Thánh, nên gọi là pháp của bậc Thánh. Mặt khác, gọi là “phàm nhân” vì chưa thành đạt được thượng pháp trong nội tâm.

Hạng phàm phu ít nghe này thường có khuynh hướng chống đối với bậc Thánh, như Hoàng hậu Magandiyā đã thuê nhóm hung đồ chửi mắng Đức Thế Tôn, nàng Ciñcā, nhóm ngoại giáo... ngay cả Tỷ kheo Devadatta (Đề bà đạt Đa), Kokālika cũng ở trong nhóm này.

Có hạng phàm nhân được học hỏi những pháp của bậc cao nhân, nhưng chưa thành tựu được pháp cao nhân trong nội tâm, hạng phàm nhân này không chống đối với tri kiến bậc của Thánh, như Đức vua Pasenadi (Ba tư Nặc), Hoàng hậu Mallikā...

Nói cách khác, phàm phu là hạng chúng sanh chưa phá hủy được những hình thức cùng những trạng thái phức tạp của thân kiến (kāyadiṭṭhi), hạng người này còn bị năm món dục lạc (sắc, thinh, hương, vị, xúc) trói buộc.

Một ý nghĩa khác của chữ puthujjana là “người có sở hành thấp kém, sống theo một lý thuyết thấp kém và thường hay có tri kiến (ñāṇadassana) đối nghịch với tri kiến của bậc Thánh”.

“Không thấy bậc Thánh (ariyānaṃ adassāvī), không thấy bậc chân nhân (sappurisānaṃ adassāvī)”.

Bậc Thánh: ám chỉ cho Đức Phật Toàn giác, Đức phật Độc Giác và Thánh Thinh Văn.

Bậc chân nhân: ám chỉ cho Đức Độc giác và Thánh Thinh Văn.

Cũng có thể hiểu “bậc Thánh và bậc chân nhân” đều chi cho ba bậc trên, nhưng khi nói đến bậc Thánh là nói đến “sự an tịnh phiền não” của các bậc này. Khi nói bậc chân nhân là nói đến ý nghĩa “chói sáng qua sở hành, qua những đức tính siêu việt” của vị ấy.

Người không thấy bậc Thánh có hai loại: Không thấy bằng mắt thường và không thấy bằng trí. Ở đây, ám chỉ không thấy bậc Thánh bằng trí.

Người thấy bậc Thánh bằng mắt thường hay bằng thiên nhãn, cũng chỉ thấy vẻ bên ngoài của vị ấy chứ không thể hiểu được nội tâm của vị ấy.

Chỉ khi nào người thấy được ba tướng vô thường, khổ, vô ngã và chứng đạt được pháp, trở thành vị Thánh. Khi ấy, mới được gọi là "thấy bậc Thánh, hiểu rõ bậc Thánh".

Có câu hỏi: Bậc Chân nhân có khác bậc Thánh không?.

Đáp rằng: bậc Thánh là bậc đã chứng ngộ Níp-Bàn, đã làm cho những phiền não an tịnh (đã diệt trừ được phiền não) và bậc Thánh là bậc làm "chói sáng" thế gian.

Đây là điểm tương đồng giữa bậc Thánh và bậc Chân nhân.

Yo ca pubbe pamajjitvā
Pacchā so nappamajjati.
So imaṃ lokaṃ pabhāseti
Abbhā mutto'va candimā.
Ai sống trước buông lung
Sau sống không phóng dật
Chói sáng rực đời này
Như trăng thoát mây che. [42]
Là kiểm soát thân, lời nói không cho rơi vào ác quấy, pāṭimokkha (giới bổn) nghĩa là thoát ra trọn vẹn, tức là thân, lời nói không còn bị sự ác xấu bám theo, đã cách ly sự ác xấu trọn vẹn.

Pāṭimokkha có thể tóm gọn trong kệ ngôn:

"Sabbapāpassa akaranaṃ - Không làm mọi điều ác.[46]

2- Chế ngự bằng niệm (sati).

Là chế ngự tâm, kiểm soát tâm bằng sự ghi nhận rõ ràng, không cho tâm cuốn hút theo hấp lực của tham ái hay sân hận khi các mắt, tai, mũi, lưỡi, thân và ý tiêp xúc với các cảnh trần: sắc thinh, hương, vị, xúc. Pháp.

Lại nữa, kiểm soát bằng niệm là chú tâm suy nghiệm kỹ trước khi hay trong khi hành động, nói năng. Không hề xao lãng trong việc gìn giữ tâm trong mọi thời điểm. Có thể hiểu niệm thu thúc qua kệ ngôn:

"Sacitta pariyopadaṃ - Giữ tâm cho trong sạch"[47].

3- Chế ngự bằng sự nhẫn nại.

Là chịu đựng trong những điều kiện khó khăn như: bị lăng mạ, cảnh bất toại ý, đói khát.... hoặc những gì làm cho thân, tâm bất ổn, không được an lạc ....

4- Chế ngự bằng tinh tấn.

Là cố gắng từ bỏ những tư tưởng bất thiện chưa sanh lên, tức là không hề nghĩ đến bất kỳ một điều ác xấu nào cả, không hề nghĩ đến sự hưởng thụ năm món dục lạc. Cố gắng tiêu diệt những tư tưởng bất thiện đang sanh khởi trong tâm, không cho chúng phát

triển.

Đây chính là hai pháp trong bốn pháp chánh cần (sammappadhāna) là:

- Cố gắng làm cho các ác, bất thiện pháp chưa sanh không sanh khởi. - Cố gắng làm cho các ác, bất thiện pháp đang sanh khởi bị tiêu diệt.

5- Chế ngự bằng trí.

Khi thọ dụng bốn món vật dụng: vật thực, y phục, sàng tọa, thuốc trị bịnh có sự suy xét chân chánh là: dùng những món này với mục đích chi? (xem 16 bài quán tưởng về 4 món vật dụng). Nhờ quán xét như thế, dòng tâm không bị dục tham cuốn trôi.

Tùy quán (anuvipassanā) về các pháp liên quan đến danh sắc bên trong thân lẫn ngoài thân cũng nằm trong loại kiểm soát này.

Thế nào là luật từ bỏ (pahāna vinaya)?

Có năm loại từ bỏ là:

- Từ bỏ tạm thời (tadaṅgappahā).
- Từ bỏ do chế ngự (vikhambhanappahāna).
- Từ bỏ do đoạn trừ (samucchedapahā).
- Từ bỏ nhờ khinh an (paṭipassadhipphaana).
- Giải thoát từ bỏ (nissaraṇappahāna).

1- Thế nào là “từ bỏ tạm thời”?.

Chữ tadaṅga = ta + aṅga nghĩa là “phần đó”. Có hai hình thức từ bỏ tạm thời là: pháp thiện sanh lên tạm thời pháp bất thiện vắng mặt, nhưng khi pháp thiện vắng mặt thì pháp bất thiện lại hiện khời. Đức Phật có dạy: “Này các Tỷ kheo, pháp của hạng người bất thiện với pháp của hạng người thiện, rất xa, rất xa với nhau”[48]. Đây là hình thức từ bỏ có tính mong manh, yếu kém nhất vì không có nơi trú vững, không có sức mạnh khả dĩ để nâng đở, ví như đứa bé tập đứng, mới vừa dứng lên đã ngã xuống. Nên Đức Phật có dạy:

“Abhithāretha kalyāne
Pāpā cittaṃ nivāraye
Dandhaṃ hi karoto puññaṃ
Pāpasmiṃ ramati mano”
“Hãy gấp rút làm thiện
Hãy chế ngự tâm ác.
Nếu chậm làm việc lành
Ý vui thích việc ác.”[49]

Loại từ bỏ này cũng có thể gọi là “từ bỏ bằng cách thay thế”, tức là dùng một pháp đối nghịch với pháp bất thiện, như dùng vô tham đối nghịch với tham, dùng vô sân đối nghịch với sân... ví như dùng ánh sáng xua đuổi bóng tối. Do đó, hành giả tạm thời từ bỏ thân kiến bằng sự phân tích danh sắc, khi đang phân tích thấy được nhân duyên

danh sắc khi ấy thân kiến tạm thời bị đẩy lui, nhưng qua giai đoạn quán danh sắc, thân kiến vẫn sanh khởi lại nhưng hành giả vì bị si mê che lấp Nên không nhận ra thân kiến đã hiện bày, như khi có ý nghĩ: “ta là người có hành minh sát”, “ta có tu tập”, “ta là người giữ giới”..... Tương tự , vô nhân kiến được từ bỏ khi hành giả hiểu rõ các duyên sinh, những ảo tưởng về “ta”, “của ta” được từ bỏ bằng tuệ quán về năm uẩn.

2- Thế nào là sự từ bỏ chế ngự?

Nghĩa là sự từ bỏ sau khi chứng nghiệm thiền. Chẳng hạn như từ bỏ năm triền cái khi chứng đạt Sơ thiền, từ bỏ tầm- tứ (vitakka – vicāra) khi chứng đạt Nhị thiền, từ bỏ hỷ (pīti) khi chứng tam thiền, từ bỏ Lạc (somanassa) khi chứng được Tứ thiền... Loại từ bỏ này được duy trì lâu hơn so với loại trên, các phiền não không có cơ hội sinh khởi trong tâm của người có thiền ở giai đoạn nhập thiền.

Nhưng khi tâm buông bỏ năng lực chế ngự thì phiền não sẽ phục hồi tiềm lực của nó, hành giả chứng đắc thiền khi xả thiền nếu có sự dễ duôi, thì những phiền não này cũng có cơ hội trỗi dậy, như trường hợp Bồ Tát Lohaṃsaka chứng tám tầng thiền cùng với ngũ thông, vẫn rơi vào dục nhiễm với bà Hoàng hậu.

Các Ngài ví “sự từ bỏ chế ngự” này như đá đè cỏ, khi có đá cỏ không thể mọc lên, nhưng khi đá không còn thì cỏ vẫn sanh khởi như thường.

3- Thế nào là sự từ bỏ nhờ đoạn trừ?

Nghĩa là nhờ năng lực của Thánh đạo tuyệt dứt, bất cứ phiền não nào bị diệt trừ do năng lực của Thánh Đạo không thể sinh khởi được nữa, ví như cây Tālā đứt đọt không còn khả năng sanh khởi trong tương lai.

Loại từ bỏ này chuyển một phàm phu thành một thánh nhân qua sự phát triển thành tựu Sơ đạo siêu thế. Bậc Dự Lưu đã tuyệt dứt tà kiến và hoài nghi, tà kiến và hoài nghi không còn sanh khởi trong tâm của vị Thánh Dự lưu với bất cứ hình thức nào, bất cứ trường hợp nào.

Đạo Nhất lai tuyệt trừ phần lớn tham dục và sân, nên các Ngài chỉ còn sanh lại trong cõi dục một lần nữa thôi, khác với bậc Dự Lưu có thể sanh trở lại Dục giới đến 7 lần.

Đạo Bất lai tuyệt dứt sân và tham dục, dù chưa chứng đạt thiền Chỉ Tịnh, nhưng khi mệnh chung các Ngài vẫn tái sanh vào Phạm thiên giới. Đây là do mãnh lực đã tuyệt dứt dục ái.

Đạo A la Hán tuyệt trừ mọi ái dục cùng tất cả những loại phiền não cón sót lại của bậc Thánh A Na Hàm. Vị này không còn sanh tử luân hồi nữa.

4- Sự từ bỏ nhờ khinh an.

Nghĩa là sự an tịnh các phiền não trong bốn giai đoạn của sát na tâm quả Siêu thế. Tâm Đạo là tâm sát trừ phiền não, nhưng chưa làm phiền não hoàn toàn nguội lạnh, tâm Quả Siêu thế là tâm làm nguội lạnh hoàn toàn những phiền não do tâm Đạo sát trừ. Ví như có đống lửa đang cháy, một người dùng nước dập tắt ngọn lửa, lửa tuy tắt nhưng hơi khói và hơi nóng vẫn còn, người ấy mang thêm hai hay ba thùng nước nữa tưới vào

đống lửa, khiến ngọn lửa hoàn toàn nguội lạnh. Ý nghĩa này như thế nào, cũng vậy tâm Đạo ví như thùng nước tưới tắt ngọn lửa, hai hay ba thùng nước sau ví như tâm Quả Siêu thế. Do mãnh lực làm an tịnh trọn vẹn những phiền não do tâm Đạo diệt trừ, nên tâm Quả Siêu thế có tên gọi là "khinh an đoạn trừ".

5- Thế nào là sự từ bỏ nhờ giải thoát?

Nghĩa là sự giải thoát đau khổ, ở đây ám chỉ Níp-Bàn, từ bỏ các pháp hữu vi hoàn toàn.

Sự từ bỏ này có hai cách: phiền não Níp-Bàn (kilesanibbāna) là vị Thánh A la Hán trừ tuyệt mọi phiền não nhưng còn thân ngũ uẩn, gọi là Hữu dư y Níp-Bàn. Khi vị thánh A la Hán viên tịch là Ngũ uẩn Níp-Bàn (khandhanibbāna) gọi là Vô dư y Níp-Bàn.

Sự từ bỏ nhờ giải thoát ở đây ám chỉ Vô dư y Níp-Bàn, vì vị A La hán tuy đã sát trừ mọi phiền não, nhưng còn thân ngũ uẩn vẫn còn phải nhận lãnh những ác quả đã tạo trong quá khứ, loại nghiệp này tuy không còn khả năng dẫn dắt đi tái sanh , nhưng nó có thể nương vào năm uẩn để trả quả, ví như loại chùm gởi không thể mọc rễ trong đất, nhưng nó bám vào thân cây để cho hoa trái.

Cũng từ hai trạng thái Níp Nàn này cho chúng ta hiểu ý nghĩa của Níp-Bàn là "Cái gì diệt mà không sanh trở lại dưới bất cứ hình thức nào, bất cứ trong thời điểm nào". Và Diệt đế (saccanirodha) trong kinh Chuyển Pháp Luân được ám chỉ Níp-Bàn.

Chánh kinh trình bày tất cả 24 vấn đề, có thể phân chia như sau:

- Bốn vấn đề thuộc về sắc pháp (rūpadhamma) là: đất, nước, lửa, gió.

- Tám vấn đề thuộc về chúng sanh chế định là: chúng sanh, chư thiên, sanh chủ, Phạm thiên, Quang âm thiên, Biến tịnh thiên, Quảng quả thiên, Thắng giả. Là pháp chế định (paññattidhamma).

- Mười hai vấn đề thuộc pháp vô sắc hay danh pháp (nāmadhamma) là: bốn thiền Vô sắc, sở kiến, sở văn, sở xúc, sở tri, dị biệt, đồng nhất, tất cả và Níp-Bàn.

Nói cách khác, Đức Thế Tôn thuyết giảng tuần tự theo thứ lớp về sự biết do tưởng (sañjānāti) qua sắc pháp, qua danh pháp và sắc pháp, qua danh pháp. Tức là 4 vấn đề đầu là sự tưởng tượng đối với sắc pháp, 8 vấn đề kế là sự tưởng tượng đối với danh- sắc pháp và 12 vấn đề cuối là sự tưởng tượng đối với danh pháp.

***

[1] M.i, – Mūlapariyāyasutta (Kinh Căn bản Pháp Môn), Bản dịch của Hòa Thượng Thích Minh Châu.

[2] D. ii – Ambaṭṭhasutta (Kinh A Ma Trú) - tr. 87.

[3] MA.i, 9; A.ii, 504.

[4] A.ii, 37, tr. 393. Trên con đường này Bà la Môn Dona thấy dấu chân của Đức Phật, có dấu bánh xe có ngàn căm, với vành xe, trục xe và đầy đủ các tướng khác. Có thể đây là vị Bà la Môn Dona phân chia Xá Lợi Phật, và nhận phần thưởng là cái Bát của Đức Phật

[5] JA, ii. 259

[6] M. i, Phạm thiên thỉnh kinh (Brahmanimantaṇkasutta), tr. 327

[7] A.i, 276, tr.393.

[8] S. ii. 10

[9] JA, ii. số 245 – HT. Thích Minh Châu dịch, Nxb Thành phố Hồ Chí Minh, năm 2001.

[10] Trong bản JA, ii. Số 245 (sđd) không có đoạn này, đoạn này tìm thấy trong bản The Discourse on the Root of Existence (Chú giải kinh căn Bản Pháp Môn) của Bikkhu Bodhi - Tỷ kheo Giác Lộc dịch (lưu hành nội bộ, trang 10-11)

[11] Tỷ Kheo Thích Minh Châu – So sánh kinh Trung A Hàm chữ Hán và Kinh Trung Bộ chữ Pāli, Nxb Thành Phố Hồ Chí Minh năm 1998, tr.297-298.

[12] M.i, Ratthavivūtasutta (Kinh Trạm xe), tr. 150.

[13] Mahāvaṃsa (Đại vương Thống Sử) - Tỷ kheo Minh Huệ dịch, trang 319

[14] Gs. P.v. Bapat – Tôn giáo & văn minh nhân loại 2500 năm Phật Giáo - Nguyễn Đức Tư- Hữu Song dịch, Nxb Văn Hóa Thông Tin năm 2002, tr.62

[15] Tỷ kheo Thích Minh Châu – So sánh kinh Trung A Hàn chữ Hán và kinh Trung Bộ chữ Pāli – Sư cô Thích Nữ trí Hải dịch, Nxb Thành Phố Hồ Chí minh, năm 1998, tr.308.

[16] JA, ii. số 245, HT. Thích Minh Châu dịch, Nxb Thành phố Hồ Chí Minh, năm 2001, tr.625

[17] S. i. 160, tr. 237.

[18] Tỷ Kheo Thích Minh Châu – So sánh kinh Trung A Hàm chữ Hán và Kinh Trung Bộ chữ Pāli, Sư cô Thích Nữ Trí Hải dịch, Nxb Thành Phố Hồ Chí Minh năm 1998, - “Những bằng cứ chứng minh Trung A Hàm thuộc Nhất thiết Hữu bộ”, tr. 28

[19] André Bareau, các Bộ phái Phật giáo Tiểu thừa, Pháp Hiển dịch, Nxb Tôn Giáo- Hà Nội, tr. 25,27, 30.

[20] D. ii. 165 ; theo Mtu. (i. 283…) thì những viên Xá Lợi này thuộc về bộ tộc Vāsiṣṭha (Vāsiṣṭha gotta) xứ Malla. Người xứ Malla thường được gọi là Vāseṭṭha.

[21] H.W. Shumann, Đức Phật Lịch Sử, Trần Phương Lan dịch, Nxb Thành Phố Hồ Chí Minh, năm 2000, tr. 35.

[22] DA. ii, 519. A, iii. 239.

[23] D. ii. 96 ;

[24] D, ii. 96: cũng xem DhA,iii. 280.

[25] S.ii.267 f

[26] Chú giải cho rằng họ là những người bắn cung thiện nghệ

[27] Ibid., iii.76

[28] A.iii. 76, thậm chí Lalitavistara còn xử phạt hơn

[29] Vin.iv.225

[30] Có một lần 500 người Licchavi đã mỗi người dâng một tấm vải đến Piṅgiyāni vì vị này đã thuật lại một câu kệ tán dương Đức Phật (A.iii. 239).

[31] A.iii. 76

[32] Xem chi tiết tại S.v.

[33] E.g., UdA. 322 f.

[34] Chuyến thăm đầu tiên là trừ diệt ba tai nạn: đói, bệnh tật và phi nhân. (xem Ratanasutta – kinh Châu báu).

[35] E.g., A.v. 133 f.

[36] M.i. 299; MA. I. 454 đưa ra những lý do của họ.

[37] Xem chi tiết tại S.v.

[38] M. ii. 101: vua Pasenadi có nói về điều này.

[39] D. ii. 72 ff.

[40] Xem chi tiết Vassakāra.

[41] MA. i. 258; KhpA… xem Law, "Kṣatriya Clans in Buddhist India", pp. 1 ff. Để có cái nhìn toàn diện về Licchavī.

[42] Dhp, số 172. HT. Thích Minh Châu dịch.

[43] Dhp, số 173. HT. Thích Minh Châu dịch.

[44] S.v, 20 – tr.21.

[45] Bikkhu Bodhi - Chú giải kinh Căn Bản Pháp Môn, Tỷ kheo Giác Lộc dịch (lưu hành nội bộ)

[46] Dhp. 183 – HT. Thích Minh Châu dịch

[47] Dhp. 183 – HT. Thích Minh Châu dịch

[48] A. ii, 50 – tr. 410.

[49] Dhp – 116 , HT.Thích Minh Châu dịch.

-ooOoo-

I- Sắc pháp

I.1)Vấn đề đất.

Kinh văn:

“Vị ấy tưởng tri đất là đất (paṭhaviṃ paṭhavīto sañjānāti)”, vì nghĩ tường đất là đất, nên chấp nhận đất(paṭhaviṃ paṭhavito saññatvā), vị ấy nghĩ (tự ngã) ở trong đất (paṭhaviṃ maññati), nghĩ (tự ngã) là đất(paṭhaviyā maññati), nghĩ “đất là của ta” – hoan hỷ trong đất”(paṭhaviṃ- me ti maññati, paṭhaviṃ abhinandati). Vì nhân nào (taṃ kissa hetu), Ta nói kẻ ấy không hiểu rõ đất (apariññataṃ tassāti vadāmi).

Tưởng tri (sañjānāti) là sự nhận thức thuộc phạm vi của tưởng (saññā). Đây là sự nhận thức kém nhất trong ba loại nhận thức.

Có ba nhận thức là: nhận thức của tưởng, nhận thức của thức (vijānāti) và nhận thức của trí (pajānāti).

Tưởng tri (sañjānāti) là gì? Là sự nhận biết trong phạm vi của tưởng (saññā) qua dấu hiệu (nimitta) nào đó đã từng thấy, nghe, ngửi, nếm, đụng chạm và biết. Ví như đứa bé nhận ra đồng tiền mà trước đây nó từng thấy, nhưng công dụng đồng tiền ra sao? đồng tiền ấy có lợi ích như thế nào?... thì nó không biết. Cũng vậy, cái biết loại này được gọi là tưởng tri.

Cái biết của tưởng chỉ là cái biết đơn thuần, không thể biết được những đặc tướng vô thường, khổ, vô ngã ... của đối tượng.

Chính vì sự nhận thức của tưởng có phạm vi hẹp, từ đó nảy sanh những suy diễn, những diễn dịch đặt trên nền móng khái niệm nào đó của tưởng, để rồi dẫn đến những tri kiến sai lệch. Như các giáo sĩ Bà la môn đã tưởng tượng ra vô số thần linh, tưởng tượng ra một đấng Phạm thiên Sáng tạo chủ, rồi từ đó dẫn đến những tế đàn, ban đầu đơn thuần chỉ là tế lễ tạ ơn, dần dần trở thành những tế đàn man rợ với nhiều nghi thức nhiêu khê ....

Tưởng tri ví như nhìn thấy sợi dây leo trong rừng cho là con rắn, vì thấy sợi dây có màu sắc hay vẻ mềm mại giống con rắn đã từng gặp. Từ đó y suy diễn “con rắn đang rình mồi, con rắn đang ngủ yên ...” thật ra chẳng có con rắn nào cả.

Nhưng có phải những tưởng tri đều hư ngụy cả không? Không hẳn là hoàn toàn hư ngụy, nó chỉ hư ngụy khi “đi quá xa”, tức là khi để cho tưởng tự do phát huy sức mạnh, khi ấy tưởng sẽ tạo ra những sai biệt qua sự nhớ lại những dấu hiệu (nimitta) từng gặp rồi dẫn đến lầm lạc. Như người gặp lại tách trà mua ở cửa hàng nào đó, chợt liên tưởng nhớ lại người bán hàng, rồi từ người bán hàng lại nhớ đến cách tiếp khách, cách cư xử... sau đó phát sanh tâm sân hay tâm luyến ái, đây là sự “đi quá xa” của tưởng.

Trong Sớ giải Pháp Cú kinh có ghi câu chuyện vị Tỳ khưu Saṅgharakkhita đang quạt hầu thầy, do suy tưởng mông lung, cầm quạt đánh vào đầu thầy mình. Biết được câu chuyện, Đức Thế Tôn phán dạy;

“Dūraṅgamaṃ ekacaraṃ
Asarīraṃ guhāsayaṃ
Ye cittaṃ saññamessanti
Mokkhanti mārabandhanā”

“Tâm đi xa một mình.
Ẩn hang sâu một mình
Ai bình tâm khéo giữ
Thoát vòng ma kiết sử” (PC, câu số 37). [1]
Chính không kiểm soát được tưởng, không hướng dẫn tưởng đi vào đường đúng mới gây nguy hại, nếu tưởng được hướng dẫn đúng theo pháp thì sẽ mang lại nhiều lợi ích, như tưởng vô thường, tưởng khổ, tưởng vô ngã, tưởng bất tịnh... Sở dĩ có được như thế là do có thức và trí can thiệp vào, làm giảm năng lực phóng túng của tưởng. Như có vị Tỷ kheo quán lửa rừng, tóm lược như sau:

Có vị Tỷ kheo vào rừng tinh tấn hành đạo nhưng không chứng đắc quả Thánh nào cả, vị ấy suy nghĩ:“Ta hãy về bạch Đức Thế Tôn, xin Ngài giải thích thêm đề mục này mới được”.

Trên đường về, Ngài thấy đám lửa rừng đang cháy đến, Ngài leo lên đỉnh núi, ngồi nhìn đám lửa rừng đang cháy đến, Ngài suy nghĩ “như đám lửa này bắt lấy nhiên liệu là cỏ, cây... để cháy, cũng vậy ngọn lửa trí tuệ cũng bắt lấy những kiết sử lớn nhỏ để thiêu rụi chúng như thế ấy”.

Đức Thế Tôn ngụ trong Hương thất thấy được tâm niệm của vị ấy, phóng hào quang đến, hiện ra trước mặc vị ấy dạy rằng:

“Appamādarato bhikkhu
Pamāde bhayadassi vā
Saññojanaṃ aṇuṃ thūlaṃ
Dahaṃ aggīva gacchatīti”
“Tỳ khưu mến chuyên cần
Hoặc thấy sợ phóng dật
Như lửa cháy lan truyền
Kiết sử nhỏ, lớn mất” (PC số 31).”[2]
Nhưng dù cho có tưởng đúng cũng không thể thấy được tam tướng, muốn nhận thức được tam tướng phải do thức tri và tuệ tri. Như các vị hành giả chứng đắc thiền định, nhưng không thể làm hiển lộ tam tướng, đó là do tưởng quá cường mạnh. Tưởng tri đúng là nhân để thức tri thấy được tam tướng, thấy được tam tướng là nhân để tuệ tri thể nhập vào tam tướng.

Thức tri (vijānāti) là gì?

Là sự nhận biết của tâm, sự nhận biết này cao hơn tưởng, vì nó nhận biết đối tượng đồng thời biết cả đặc tính vô thường, khổ của đối tượng, nhưng chưa thể nhập vào các đặc tướng ấy được. Điển hình là sự nhận thúc của người phật tử học hỏi qua kinh điển. Nhưng sự biết của thức không thể làm hiển lộ Thánh Đạo. Vì sao? Vì bị vô minh che lấp.

Tuệ tri (pajānāti) là gì?.

Là sự biết của trí, trí hiểu rõ đối tượng như thức đồng thời có khả năng làm hiển lộ Thánh Đạo khi tăng trưởng đủ sức mạnh. Vì sao? Vì trí là pháp đối nghịch của vô minh, trí có công năng xóa vô minh. Đức Phật có dạy: "Minh sanh vô minh diệt", khi trí có đầy đủ sức mạnh, nó trừ diệt được vô minh, như trí Sơ đạo trừ diệt đi những loại vô minh dẫn tái sanh vào bốn khổ cảnh, trí Tam Đạo trừ diệt vô minh dẫn đến sanh hữu dục giới, trí Tứ Đạo trừ diệt trọn vẹn vô minh không còn dư tàn.

Sau khi mô tả kẻ phàm phu do bị cái biết của tưởng chi phối, Bậc Đạo Sư chỉ ra 24 pháp tạo ra tưởng tượng (maññāti). Từ nền tảng tưởng tượng này dẫn đến những loại tưởng sai biệt (saṇkhāpapañca) làm khởi sanh ái (taṅhā), mạn (māna), tà kiến (diṭṭhi), rồi từ ba pháp này khiến thân kiến (kayadiṭṭhi) sanh lên, trở thành một sợi dây trói buộc (saṃyojana - kiết sử) cho người ấy. Thân kiến là một trở ngại ban đầu cho tiến trình chứng đắc thánh Đạo.

Đất (paṭhavī).

Đất được đề cập trước tiên trong 24 pháp, vì đất có phạm vi rộng dễ nhận thấy nhất, đồng thời cũng là quan niệm tiên khởi trong quá trình tiến triển tri thức. Đất bên ngoài như cây, cỏ, đá, núi... đất bên trong như thịt, gân, xương, tóc, lông, móng, răng ..... đất ở đây chỉ cho đất bên trong.

Theo Luận A Tỳ Đàm, "chữ paṭhavī (đất) từ ngữ căn "puth" có nghĩa là "nới rộng ra, dãn ra, hay duỗi ra, danh từ gần nhất của paṭhavī dhātu là "nguyên tố có đặc tính duỗi ra", mặc dầu ý nghĩa này không mấy chuẩn lắm. Nếu không có nguyên tố này một vật không thể choán không gian"[3].

Tuy nhiên, ý nghĩa này dễ nhầm lẫn với nguyên tố nước, ý nghĩ6a thực của nguyên tố đất là "cứng hay mềm", chính hòa chung với nước mà có trạng thái này, khi nước "quến chặt" các phần tử sắc pháp lại với nhau, tức là khi chất nước ít, khi ấy đất có trạng thái cứng hơn đất có chất nước hòa vào nhiều, điển hình như đá cứng hơn xương, xương cứng hơn thịt. Và rõ ràng thịt cũng là chất đất, nhưng có trạng thái mềm, do đó "cứng hay mềm cũng chính là đất".

Lại nữa, do chất nước kết dính nên chất đất có độ dày và độ dày càng nhiều thì sự "cứng" càng cao.

Theo bản Sớ giải, đất có bốn loại là:

1- Đất thực tính (pathavīsabhāva). Là trạng thái cứng hay mềm khi ta xúc chạm vào.

2- Đất kết hợp. Là đất thực tính kết hợp với những sắc pháp khác như lửa, nước, gió... dính vào nhau. Đất kết hợp bên ngoài như khi ta đào đất hoặc bảo kẻ khác đào đất, hay như gò mối, tảng đá, cây cối...

Đất kết hợp bên trong là: tóc, lông, móng, răng...

Sở dĩ gọi là đất kết hợp, vì mỗi sắc pháp không thể tự mình đứng riêng rẻ, chúng phải gom tụ vào nhau, ít nhất là 8 thành phần gồm: tứ đại, sắc cảnh sắc, sắc cảnh mùi, sắc cảnh vị và sắc vật thực, gọi chung là đoàn bất ly.

3- Đất dấu hiệu (nimitta pathavī) hay đất án xứ. Là đất làm cảnh cho vị hành giả tu thiền tịnh đề mục đất, đất bên ngoài là đề mục kasiṇa đất, đất bên trong là đề mục thể trược như tóc, lông, móng...

4- Đất thiền tướng hay đất chế định (paññatti pathavī). Là khi hành giả chứng đạt được ấn tướng như: sơ tướng (parikammanimitta), Trì tướng (uggahanimitta), Quang tướng (paṭibhāganimitta).

Sự chứng đạt ấn tướng này có trong hai giai đoạn: Cận định (upacārasamādhi), và đắc định (appanāsamādhi).

Đất thực tính chỉ nhận thức được qua xúc chạm, còn ba loại đất kia được nhận thức qua chế định, tức qua tưởng.

Cả bốn loại đất trên phàm nhân đều nhận thức qua chế định (paññatti) cả, cho dù có xúc chạm vào đất nhận ra tính cứng hay mềm, nhưng cũng bị chế định che lấp nên cho rằng: đá cứng, đất xốp, thịt mềm, xương cứng .... tức là thường nhận thức đất qua tưởng.

Nói cách khác, khi không có xúc chạm đất mà nhận ra đất là do tưởng nhận biết, khi xúc chạm biết cứng hay mềm lại mang theo một tên gọi đính kèm như cây cứng, bột mềm... cũng là biết qua chế định, cũng do tưởng điều sử (danh từ đất chỉ là tên gọi của trạng thái cứng hay mềm, bất kỳ một danh từ nào chỉ cho trạng thái ấy cũng đều là chế định, trạng thái ấy chi có thể cảm nhận chứ không thể mô tả rõ ràng được).

Do đó Đức Phật dạy "tưởng tri đất là đất", tức là không nhận đúng thực tướng của đất, nhận đúng thực tướng của đất phải nhận biết bằng thức hay trí, còn qua tưởng mà nhận thức thì chỉ biết theo chế định, không thể biết theo thực tướng được.

Tuy tưởng (saññā) có thể nhận biết cảnh thực tính (sabhāvārammaṇa), nhưng nếu tâm nhận cảnh do tưởng mang lại, thì cảnh đó lại là cảnh chế định, nó không có thực tính tuy nó phản ánh đúng hình ảnh pháp thực tính. Ví như người nhìn thấy mặt trăng dưới đáy nước.

Chính tưởng này tạo ra sự lầm lạc (papañca), tạo ra sự phân biệt qua khái niệm "đất", như thịt, gân, xương, tóc, móng.... sự lầm lạc ấy trở thành một chướng ngại của trí, khiến chúng sanh bị giam giữ trong phàm tính.

Papañca (sự nhầm lẫn) khiến chúng sanh hiểu sai sự thật, không thấu hiểu pháp thực tính, cho rằng "đây là tôi", "đây là của tôi".

Papañca trong các bản Sớ giải, từ này được dùng theo các ý nghĩa như sau:

1- Là một chướng ngại, một trở ngại của tinh thần. Vì ý tưởng "tôi" hay "của tôi" sẽ là một chướng ngại cho sự chứng đắc Thánh Đạo, Đức Phật có dạy rằng:

Puttā m'atthi dhanaṃ m'atthi
Iti bālo vihaññati
Attā hi attano natthi

Kuto puttā kuto dhanaṃ
Con tôi, tài sản tôi
Người ngu sanh ưu não
Tự ta, ta không có.
Con đâu, tài sản đâu?[4]

2- Làm tăng trưởng lầm lạc: Là nói đến tiềm lực của tưởng, chính tưởng tạo ra những khái niệm từ một pháp thực tính, rồi suy diễn những khái niệm ấy. Ví như con chim nhìn thấy hình nộm, nó nghĩ con người để rồi cho "con người này (hình nộm)" là độc ác, hung dữ, làm hại chúng...

3- Sai biệt. Ý nghĩa này được Ngài Mahākacāyana giảng rõ:

"(Này) chư hiền, do nhơn con mắt và các sắcpháp, nhãn thức khởi lên. Sự gặp gỡ của ba pháp này là xúc. Do duyên xúc nên có các cảm thọ. Những gì cảm thọ thời có tưởng, những gì có tưởng thời

có suy tư (vitakkehi – tầm), những gì suy tư thì có hý luận (papañca). Cái gì làm cho hý luận là nguyên nhân một số hý luận vọng tưởng ám ảnh một người (yaṃ papañceti tatonidānaṃ purisaṃ papañcāsaññāsaṅkhā) đối với sắc do nhãn căn nhận thức, quá khứ, hiện tại, vị lai"[5].

Ngài Buddhaghosa giải thích tưởng sai biệt (saññāsaṅkhā) (chữ saṅkhā là những thành phần riêng) là ái (taṅhā), mạn (māna) và tà kiến (diṭṭhi). Ba thành phần của tưởng sai biệt này, gọi chung là papañca.

108 ái gọi là taṅhāpapañca, 9 loại mạn gọi là mānapapañca, 62 tà kiến gọi là diṭṭhipapañca.

Trong 62 tà kiến được Đức Phật chỉ ra trong kinh Phạm Võng (Brahmajāla sutta), có những tà kiến về thường trú luận hay đoạn diệt luận sanh khởi từ những nhà thẩm sát, suy luận (tức là do tưởng sai biệt dẫn dắt), hay những sa môn, Bà la môn chứng đạt được Túc mạng thông hay Thiên nhãn thông.

"Này các Tỷ kheo, ở đời này có vị Sa Môn hay Bà La Môn là nhà suy luận, là nhà thẩm sát. Do sự chia chẻ của suy luận và sự tùy thuận của thẩm sát, vị này tuyên bố như thế này: "Bản ngã và thế giới là thường trú, bất sanh, vững chắc như đỉnh núi, như trụ đá, còn những loại hữu tình kia thì lưu chuyển luân hồi, chết đi sanh lại, tuy vậy chúng vẫn thường còn." [6].

Mạn (māna) là gì?[7]

Mạn là âm từ chữ māna hay māno. Māna (mạn) từ ngữ căn mana nghĩa là suy tư, lừng lẩy, cứng rắn.

Pāli có giải thích chữ māna như sau:

"Seyyomasmīti ādinā maññatīti = Nghĩ đến điều đặc biệt nhất mình có".

Hay "tự hào điều mình hơn người".

Ý nghĩa này được tìm thấy qua mẫu đối thoại giữa Ngài Sāriputta và Ngài AnurudÂ h EĐ à

thành côn trùng sống trong đất như con giun... rơi trong trái cây sẽ tiến triển thành loài sâu nhỏ trong trái như trái sung chẳng hạn...

Thế là từ vô minh sanh ra sự luân chuyển là hành. Hành sanh ra thức, khi có thức thì có những hình thức"danh-sắc" rất nhỏ, dần dần danh sắc này phát triển trở thành rõ rệt".[11]

"Chấp nhận đất (paṭhaviṃ maññati)" là chấp nhận có một "tự thể thường hằng" nương trong đất nghĩa là chấp nhận đất là nơi sinh ra vạn vật, đồng thời trong đất có một chủ tể hoặc là chấp nhận "ta được sinh ra từ đất".

Cụm từ "nghĩ đến đất (hay quan niệm về đất)" ám chỉ sự nhầm lẫn đất qua ba lãnh vực mạn, kiến và ái. Tức là ba pháp mạn, kiến, ái đã có mặt trong tâm, sự nhầm lẫn này do tưởng điều hành. Vị ấy nghĩ đất bên ngoài có vị chủ tể, còn đất bên trong là: tóc, lông, móng, răng, da... là nương sanh từ đất bên ngoài, hay do chính vị chủ tể "đất" tạo thành.

Ý nghĩa đoạn kinh văn này là: "sau khi tưởng tượng Đất là vị chủ tể tạo ra thế gian, vị ấy luôn nghĩ tưởng đến đất như nghĩ tưởng đến đấng "thiêng liêng" tối cao. Từ đó hình thành một suy gẫm (đề án) về đất".

Hoặc ám chỉ hành giả tu tập đề mục đất (paṭhavī kasina), khi phát sanh được ấn tướng là trì tướng (uggahanimitta) hay quang tướng (paṭibhāganimitta). Từ những ấn tướng này, hành giả có sự nhận định sai lạc về đất ấn tướng qua tưởng sai biệt, thế là dẫn đến mạn, kiến hay ái.

"Nghĩ (tự ngã) ở trong đất (paṭhaviyā maññāti)".

Ám chỉ hành giả ở giai đoạn cận định.

Theo bản Sớ giải: "vị ấy tưởng tượng có một chướng ngại cho tôi trong đất" hay "có một tha ngã khác ở trong đất, chính tha ngã này là một chướng ngại của tự ngã (tôi)" hoặc "ấn tướng Đất là một chướng ngại cho cả tha ngã lẫn tự ngã", như một hàng rào ngăn giữa tự ngã và tha ngã, nên tự ngã chưa thể nhập vào định vức.

Ṭīkā (Hậu Sớ giải) có giải thích: cụm từ "ở trong đất" là thành ngữ mang ý nghĩa "là vật chứa đựng cái ngã", tức là đất là vật chứa đựng tự ngã hay tha ngã hoặc của cả hai. Cụm từ "(tôi) ở trong đất" là nói đến kiến, mạn và ái.

Nói đến kiến vì chấp nhận có một "tự ngã", nhưng ngã kiến này trú trong một phần của thân (đất trong thân) nên thuộc về thân kiến, hay chấp nhận có một cái ngã thường hằng, là chủ tể của thế gian.

Lại nữa, vị ấy lầm lạc khi cho rằng "có một tha ngã ở trong hoặc ngoài đất". Chính tha ngã này đã tạo ra chướng ngại, khiến "tự ngã" không thể nhập vào ấn tướng

Nói đến mạn là cho rằng tự ngã là khác còn tự ngã trong đất (ấn tướng) là khác, hoặc tự hào về ấn tướng mà mình đạt được.

Lại nữa, khi nghĩ đến đất ấn tướng đạt được, vị ấy có thể rơi vào ái, vì cho rằng đất ấn tướng ấy là "của tôi" (ái ngã sở).

Nhưng ý nghĩa chính của tư tưởng "(ta) ở trong đất" là do mạn điều sử.

Thật ra, ý nghĩ có "ta" là do kiến tạo ra, nhưng mạn và kiến không thể đồng có mặt, đồng thời trong mạn có kiến (vì có sự so sánh không đúng với pháp thực tính).

Lại nữa, ở mạch văn này nêu lên "(ta) ở trong đất" tức là "ta" là khác, đất là khác, nên các Ngài giải thích "(ta) ở trong đất" chính là mạn[12].

Ở đây, mạn là sự tự hào hay tự đắc về ấn tướng đất mà vị ấy thành tựu.

Đồng thời có cả ái, vì vị ấy bám khắn khít vào ấn tướng đất, đó là trạng thái chấp thủ ấn tướng.

"Mong đất ấn tướng sẽ như thế này, sẽ như thế kia" là trạng thái của dục thủ, bám chặt vào ấn tướng đất...

Có câu hỏi rằng: "Ấn tướng của thiền là danh hay sắc?" Đáp: là danh pháp, vì đó là sắc tưởng, loại tưởng này nương sanh từ sắc như "màu xanh của lá", "màu xanh nước biển".., khi nhớ lại "màu xanh" này hiện khởi trong tâm, dĩ nhiên khi ấy không có lá hay nước biển. Nhưng sắc, thinh, hương, vị, xúc thuộc dục giới, cả những danh pháp như tâm, thọ, tưởng, hành có liên quan đến dục giới đều gom chung vào Dục giới, như tâm thiện dục giới, tâm bất thiện...

Ấn tướng này nương sanh từ sắc dục giới, nắm giữ ấn tướng ấn tướng ấy không chịu buông lìa nên gọi là dục thủ (kāmupādāna).

"Nghĩ (tự ngã) là đất (paṭhavīto maññāti)".

Ám chỉ vị ấy đã đắc định. Vị ấy có quan niệm (maññati) "mình" hoặc "người khác" bắt nguồn từ đất, sự tưởng tượng này làm phát sanh thân kiến, nói rộng hơn quan niệm này chính là ngã kiến.

Vì phát triển án xứ thiền định kasiṇa đất có hạn lượng, nên vị ấy tưởng tượng ngoài án xứ này còn có "cái phi án xứ" và trong "phi án xứ" ấy có một tự ngã khác. Tức là, trong án xứ này là phần đất bên trong có một tự ngã, ngoài án xứ này là "đất bên ngoài" lại có một tự ngã khác.

Theo Atthakathā (Sớ giải): Vị ấy chấp nhận "đất" qua ba sự tưởng tượng: "một người khác là đất", "tôi là đất" và "đất là của tôi".

Cụm từ "(tự ngã) là đất" chỉ cho quan điểm chấp thủ vào ngã, gọi là ngã kiến.

Trong giai đoạn an trú vào định (nhập định), khi xuất khỏi định nhập, hành giả nhớ lại trạng thái đồng nhất với ấn tướng, vị ấy suy diễn rằng "đất (thiền chứng) chính là tôi, hoặc tôi chính là đất (thiền chứng)", ví như nước hòa vào với sữa thì sữa chính là nước,

nước chính là sữa, nên rơi vào ngã kiến thủ.

Trong Paṭisambhidā magga (Vô ngại giải đạo) cũng có nêu lên:

“Ở đây, người nào đó nhìn thấy “đề mục đất” như là ngã như vầy: “Đề mục đất là gì, ấy là ta. Ta là gì, ấy là đề mục đất”, người ấy nhìn thấy đề mục đất và ngã như là giống nhau. Cũng giống như một người nhìn thấy ngọn lửa của ngọn đèn đã sáng và màu sắc giống nhau, vì thế ngọn lửa là gì, ấy là màu sắc. Màu sắc là gì, ấy là ngọn lửa.”[13].

“Đề mục đất” ám chỉ đất ấn tướng.

Hãnh diện với thiền chứng đã đạt được là mạn, lại nữa, vì suy nghĩ rằng “những ý nghĩ này, cảm thọ này, sự nhận biết này” chính là vật tùy thuộc của “cái tôi (là đất)”, tâm vị ấy rơi vào ái ngã sở. Nhưng “nghĩ tự ngã là đất” là do kiến tạo ra.[14]

“Nghĩ đất là của ta (paṭhavīm’ me ti mañāti)”.

Khi phát triển án xứ vô lượng thì vị ấy nghĩ “đất là của ta”, đây là sự tưởng tượng theo cách của ái. Vì rằng hành giả đã thuần thục trong sự an trú định vức, đã mở rộng được ấn tướng theo như ý.

Giải:

Trong mạch Kinh văn trên, Đức Phật chỉ ra từng giai đoạn thiền tập, hành giả đi từ cận định, đắc định rồi thuần thục trong định nhập, cứ mỗi giai đoạn do tưởng sai lạc nên mỗi giai đoạn đều phát sanh ái, mạn, kiến.

Mỗi pháp (ái - mạn - kiến) lại cường thịnh theo từng giai đoạn, nên Đức Thế Tôn nêu rõ pháp ấy trong từng giai đoạn, như cách giải tổng quát ở trên.

Ở giai đoạn cận định thì mạn nương theo tưởng sanh khởi, ở giai đoạn đắc định thì kiến nương theo tưởng sanh khởi, ở giai đoạn trú định thì ái nương theo tưởng sanh khởi.

Lẽ thường, khi đạt được một điều gì mà ít người đạt được thì sẽ phát sanh tự hào hay vui thích. Cũng vậy, trong giai đoạn đầu tu tập, hành giả nhờ tinh cần, phát sanh được ấn tướng là Uggahanimitta (trì tướng), rồi Paṭibhāganimitta (Quang tướng hay Tịnh tướng), khi mới đạt được ấn tướng mà lần đầu biết được, tâm rất hoan hỷ vui thích, nếu không có sự hiểu biết về pháp hay thông suốt pháp phàm nhân này sẽ tự thỏa mãn, dẫn đến đắc ý về ấn tướng đã đắc được, thế là mạn đã sanh khởi.

Nếu hành giả có quan điểm chấp trước một tự ngã hay tha ngã ở trong đất, thì trong giai đoạn cận định này càng củng cố thêm quan điểm sai lệch ấy, bấy giờ sẽ có sự so sánh tự ngã này với tự ngã khác theo ba cách: ta hơn, ta bằng hoặc ta thua kém.

Trong giai đoạn đắc định, là khi tâm thể nhập vào định vức, tâm hòa hợp vào ấn tướng, hành giả sẽ cho rằng: “Ấn tướng ấy chính là ta (tự ngã) hay ta chính là ấn tướng”, đây là tà kiến đang vượt trội hơn mạn và ái. Vì rằng ấn tướng ấy khi mất đi (trong thời điểm không nhập thiền) thì “tự ngã” ấy có còn không? Nếu ấn tướng chính là tự ngã thì khi ấn tướng diệt, tự ngã cũng phải diệt.

Cụm từ “nghĩ đất là của ta” là ám chỉ kiến, mạn, ái.

Qua kiến, vì cho rằng “có một tự ngã ở trong đất”.

Qua mạn, vị ấy tự cho mình cao quý vì làm chủ được phần đất nào đó trong thân, như ấn chứng của thịt, móng, răng, xương..” Hoặc làm chủ đất ngoại thân là đề mục đất kasina.

Qua ái là vị ấy luôn bám khắn khít vào ấn tướng ấy, xem ấn tướng ấy là vật tùy thuộc của mình. Nhưng vì sao lại có sự suy diễn này?

Vì vị ấy đã đạt được năm pháp thuần thục trong thiền định và mở rộng được quang tướng (paṭibhāganimitta). Năm pháp thuần thục của thiền định là:

1- Thuần thục trong các chi thiền (āvajjanavasī).

Là hành giả làm chủ các chi thiền, tác ý đến thiền tại chỗ nào, lúc nào, bao lâu theo ý muốn cũng được.

Trước hết hành giả tác ý đến chi tầm (vitakka), chi tầm hiện khởi làm cảnh cho tâm đổng lực (javanacitta) nhận biết, kế đến là tác ý đến chi tứ (vicāra), chi tứ khởi lên làm đối tượng cho các tâm đổng lực ... Lần lượt như thế cho đến chi định. “Chỉ có Đức Thế Tôn mới có sự làm chủ này

đến chỗ tuyệt đích trong hai thần thông (vừa phun nước vừa tóe lửacùng một lúc trên thân), những người khác thì phải theo cách đã nói, không thể nhanh hơn.[15]

Nghĩa là: hành giả làm chủ chi thiền khi muốn nhập định hay khi phản khán định đều được như ý.

2- Thuần thục trong nhập định (samāpajjanavasī).

Là hành giả nhập thiền bất cứ chỗ nào, lúc nào cũng đều được. Như bà Uppalavaṇṇā an trú vào định ngay tại chỗ khi bị thanh niên Nanda làm hại, hay như Ngài Moggallāna (Mục kiền Liên) nhanh chóng nhập thiền tịnh để thu phục rồng chúa Nandopananda.

3- Thuần thục trong trú thiền (adhiṭṭhānavasī).

Hành giả an trú trong định bao lâu cũng được tùy theo ý muốn.

4- Thuần thục trong xuất định (vuṭṭhānavasī).

Là khả năng xuất định nhanh chóng như ý.

5- Thuần thục trong quán sát (paccavekkhaṇavasī).

Là muốn quán sát chi thiền nào, chi thiền ấy sẽ hiện khởi làm cảnh cho hành giả ấy xem xét. Nhờ làm chủ sự quán xét, hành giả thấy rõ khuyết điểm tầng thiền mình chứng đạt, lìa bỏ những khuyết điểm ấy, hành giả tiến lên thiền cao hơn. Hành giả quán xét thấy rằng Sơ thiền này rất mong manh, có thể bị hoại dễ dàng, khuyết điểm của Sơ thiền là do có tầm- tứ, tầm - tứ này lại là chướng ngại của Nhị thiền và hành giả

tinh tấn tu tiến (bhāvanā) để loại trừ tầm- tứ, chứng đạt Nhị thiền.

Hành giả lại quán xét "Nhị thiền này dễ lui sụt, rơi xuống Sơ thiền vì còn khuyết điểm là hỷ (pīti), hỷ là chướng ngại của Tam thiền". Hành giả tinh tấn tu tiến để loại trừ hỷ chứng đắc tam thiền...

Ngài Buddhaghosa nói rằng: "Muốn viên mãn định tu tập, hành giả lại phải còn mở rộng quang tướng (paṭibhāganimitta) đã đắc. Có hai bình diện mở rộng ấn tướng, đó là ở định cận hành và định an chỉ"[16].

Chính vì thành tựu an trú trong định an chỉ, nên vị ấy cho là "(ấn tướng) đất là của ta".

Như vậy, "nghĩ đất là của ta" thì ái đang vượt trội hơn kiến và mạn.

"Hoan hỷ trong đất (paṭhaviṃ abhinandati)".

Đây là sự tưởng tượng đất theo cách hỷ tham.

Chữ abhinandati là vui thích tột độ, đó là sự vui thích của tham đồng thời khi ấy tâm lại có trạng thái hưng phấn, lừng lẩy, đó chính là mạn.Theo Luận A-tỳ-Đàm, mạn và tham hợp với nhau khi không có tà kiến xen vào.

Đức Sāriputta có dạy: "Thọ hỷ đồng nghĩa với tham, thọ ưu đồng nghĩa với sân, thọ xả đồng nghĩa với si". Thọ hỷ đồng nghĩa với tham là nói đến trường hợp này.

Gốc rễ của mạn, kiến, ái xuất phát từ tưởng sai biệt về đất là như thế, để rồi những điều này dẫn đến hỷ tham "với đất".

Đức Thế Tôn chỉ ra sự nguy hiểm khi hoan hỷ trong tưởng sai biệt, sự hoan hỷ này sẽ lôi kéo chúng sanh này rơi vào đau khổ. Vì rằng: Người nào tưởng tri đất, nghĩ "(tôi) ở trong đất (thiền chứng)", "(tôi) là đất", "đất là của tôi", người ấy sẽ không thể từ bỏ mạn, kiến, ái.

"Này chư tỷ kheo! Ai hoan hỷ địa giới, người ấy hoan hỷ khổ. Ai hoan hỷ khổ, Ta nói người ấy không giải thoát khổ"[17]

Cũng nên hiểu rõ ý nghĩa "hoan hỷ" trong kệ ngôn "Ai hoan hỷ địa giới". Đây là sự hoan hỷ qua hiểu sai về đối tượng. Nghĩa là: tưởng sai biệt dẫn đến mạn, kiến và ái. Mạn, kiến và ái dẫn đến sự hoan hỷ với đối tược (cảnh - ārammaṇa).

Như vậy tưởng tri dẫn đến tưởng sai biệt, cuối cùng hoan hỷ với những gì do tưởng sai biệt tạo ra lại là khác. Hành giả nên nhận định và phân tích rõ như thế.

"Vì nhân nào? (taṃ kissa hetu)".

Là chấp nhận đất do tưởng tri với bất kỳ phương diện nào, như hiểu đất bằng tưởng tri, hiểu đất bằng tưởng sai biệt, hiểu đất do mạn, do kiến, do ái, do hỷ tham.

"Ta nói kẻ ấy không hiểu rõ đất (apariññātaṃ tassāti vadāmi)".

Đức Phật nói "hiểu đất qua tưởng, qua mạn, qua kiến. Qua ái hay qua hỷ tham với đất, kẻ ấy không hiểu gì về đất cả". Tức là kẻ phàm nhân chỉ hiểu đất qua chế định, không

hiểu đất theo đúng thực tướng pháp.

Thế nào là hiểu rõ đất?

Người hiểu rõ đất là hiểu bằng trí sung mãn (pariññā), trí sung mãn có ba loại:

1- Trí văn sung mãn: Là vị ấy hiểu biết về nguyên tố đất qua học hỏi:

Đây là đất trong thân, đây là đất ngoài thân, đây là đất thô thiển, đây là đất vi tế, đây là đất tốt đẹp, đây là đất thô xấu, đây là đất quá khứ, đây là đất hiện tại, đây là đất vị lai ....Đây là trạng thái của đất, đây là phận sự của đất, đây là thành tựu của đất, đây là nhân cần thiết để đất sanh khởi. Hiểu đất qua tứ ý nghĩa là hiểu đất thực tính, nhưng cái hiểu này chưa thực sự hiểu rõ về đất, chỉ hiểu qua trí văn mà thôi.

Đất có 4 ý nghĩa là:

- Trạng thái (lakkhaṇā): cứng (kakkhalata) hoặc mềm (muduka). - Phận sự (rasa): gìn giữ (paṭiṭṭhāna rasā). - Thành tựu (paccupaṭṭhāna): chứa đựng (sampaticchana). - Nhân cận (padaṭṭhāna): Có ba đại ngoài ra (avasesadhātutaya).[18]

2- Trí tư sung mãn: Là sự quán sát, suy nghĩ về đất theo lý vô thường, khổ, vô ngã, bệnh hoạn ...Cái hiểu này cũng chưa thật sự hiểu rõ đất, tuy có thể nhận thức được tướng vô thường, khổ, vô ngã của đất nhưng chưa thể nhập vào tam tướng.

3- Trí tu sung mãn: Là sau khi suy tư quán sát rõ ràng, vị ấy thể nhập vào tướng vô thường, tướng khổ hay tướng vô ngã, chứng đạt được Thánh Đạo, từ bỏ dục tham đối với đất.

Người nào hiểu rõ đất sẽ hiểu qua cả ba loại trí này, phàm nhân vì chưa thành đạt Thánh tuệ nên không hiểu rõ đất, từ đó có sự hoan hỷ đất trong thân như má hồng, tóc dài xinh đẹp, răng trắng đều như hạt bắp non... hoặc đất ngoài thân như vàng, ngọc, đá quý...

Có câu hỏi rằng: “Sắc pháp là thể vô tri, dĩ nhiên chúng thường thay đổi không bền vững, đồng thời là vô ngã vì chúng ta không thể ra lịnh cho chúng phải như thế này... phải như thế kia được... Nhưng chúng không có tâm thức thì làm thế nào chúng khổ được?”

Đáp rằng: “Gọi là khổ ở đây không phải nói thọ khổ, mà nói lên nguyên nhân sanh ra khổ vì gắn liền với tâm, chúng hiện hữu hay không hiện hữu là do duyên (paccaya), tâm bám chấp vào chúng khi chúng thay đổi khiến tâm bất an, dẫn đến khổ. Như khi nhãn căn (cakkhindriya) chạm với sắc trần phát sanh nhãn xúc ... rõ ràng nhãn căn hay sắc trần đều là sắc pháp nhưng chúng là nhân, là duyên phát sanh danh pháp, bám chặt vào chúng khi chúng mất đi tâm rơi vào sầu muộn, thế là khổ hiện bày.

Lại nữa, sắc pháp do bốn loại tạo thành: Do nghiệp, do tâm, do vật thực, do thời tiết.

- Sắc do nghiệp tạo là: nhãn, nhĩ, tỷ, thiệt, thân căn (kāyindriya), sắc Nữ tính, sắc nam tính, sắc ý vật, sắc mạng quyền. Những sắc này sanh lên tùy thuộc vào nghiệp (quả của nghiệp), khi nghiệp xấu chen vào trả quả thì những sắc này có thể bị hoại dẫn đến khổ.

Nhưng trường hợp Ngài Cakkhupāla (Hộ Nhãn) bị mù do nghiệp ác quá khứ trổ quả (nhãn căn bị hoại), đối với thường nhân có thể khổ tâm vô hạn hoặc như Ngài Soreyya vì khởi lên tư tưởng quấy vớivị A La Hán Mahā kaccāyana, từ thân nam nhân trở thành nữ nhân dẫn đến khổ tâm.[19] Tương tự như thế, khi nhĩ căn, tỷ căn, thiệt căn, thân căn bị hoại.

- Sắc do tâm tạo là: sắc thân biểu tri (pavattanakaayaviññatti), sắc ngữ biểu tri (vacīvikāro vacīviññatti), sắc khinh (lahutārūpa), sắc nhu (mudutārūpa), sắc thích nghiệp (kammaññatārūpa). Trong đó ba sắc đặc biệt là thinh, nhu và thích nghiệp có hoàn hảo thì sự nêu bày về thân cũng như khẩu mói tốt đẹp, nếu một trong ba sắc ấy bị hoại (hay không có) thì thân, ngữ khi phô bày sẽ vụng về. Như người có giọng nói khan khan, ồm oàm hay đi đứng nặng nề, không nhẹ nhàng thoải mái...

Sắc pháp này khi có sự thay đổi dẫn đến khổ như nêu dẫn. Đức Phật có dạy rất nhiều trong Kinh tạng rằng:

“Này chư Tỷ kheo, các ngươi nghĩ thế nào? Sắc là thường hay vô thường?

- Bạch Thế Tôn, là vô thường.

- Này các Tỷ kheo, cái gì vô thường, cái ấy là khổ hay lạc?

- Bạch Thế Tôn, là khổ”.

- Cái gì vô thường, khổ, chịu sự biến hoại. Nếu không chấp thủ cái ấy, thời có thể khởi lên (tà) kiến như sau: “cái ấy là tự ngã. Cái ấy là thế giới. sau khi chết cái ấy sẽ thường còn,thường hằng, thường trú, hằng chịu sự biến hoại?

- Thưa không, bạch Thế Tôn”.[20]

Dứt phần giải về đất.

*

I.2) Vấn đề nước.

Kinh văn:

“Vị ấy tưởng tri nước là nước (āpaṃ āpato sañjānāti), vì nghĩ tưởng nước là nước (āpaṃ āpato saññatvā), nên chấp nhận nước (āpaṃ maññati)... Ta nói kẻ ấy không hiểu rõ nước.”

“Chấp nhận nước”.

Theo quan niệm của Bà la Môn giáo, nước có được là do thần Mưa (Prajanya) phối hợp với thần Nước (Apas), thần Mưa mang nước của thần Nước rảy sâu vào lòng đất làm cây cỏ tốt tươi, muôn loài sinh nở.

“Cùng với việc tôn thờ thần nước Apas mạnh mẽ, họ còn tôn thờ thần Bảo tố Rudra còn gọi là thần Gió độc chuyên gây ra các bệnh dịch”[21].

Ở đây, vì chấp nhận quan điểm "thần linh Apas" nên vị ấy cho rằng "có một tự thể trong nước".

"Chữ āpo (nước) từ ngữ căn "ap" nghĩa là đến, hay từ "ā + căn pāy" là lớn lên hay trưởng thành. Theo Phật giáo, chính nguyên tố này kết dính những phần tử khác nhau của sắc pháp."[22]

Trạng thái lạnh không phải là nước, trạng thái của nước là chảy ra hay quến lại. Khi nước chảy ra làm mềm các phần tử sắc khác, khiến chúng tươi nhuận nhưng đồng thời dễ hoại hơn, chúng ta thấy nước nhiều làm cho chất đất dễ dàng tan rã hơn, trái lại khi nước quến tụ lại các phần tử sắc co cụm lại, dày ra khó hoại hơn nhưng cũng thô xấu, gía cỗi hơn. Như lõi cây, vỏ cây lâu năm so với vỏ cây còn non v.v...

Người hiểu rõ nước sẽ hiểu qua tứ ý nghĩa sau đây:[23]

- Trạng thái (lakkhaṇa): chảy ra (paggharaṇa) hay quến lại (ābandana). - Phận sự (rasā): Làm cho tiến hóa (byūhana). - Thành tựu (paccupaṭṭhāna): Quến xiết lại (saṅgaha). - Nhân cần thiết (padaṭṭhāna): Có ba đại ngoài ra (avasesa dhātutaya).

I.3) Vấn đề lửa.

Kinh văn:

"Vị ấy tưởng tri lửa là lửa (tejaṃ tejato sañjānāti), vì nghĩ tưởng tri lửa là lửa (tejaṃ tejato saññatvā), nên chấp nhận lửa (tejaṃ maññati)... Ta nói kẻ ấy không hiểu rõ lửa".

"Chấp nhận lửa" là chấp nhận có một thực thể thường hằng, đó là "thần lửa – Agni".

Theo quan niệm của người Ấn cổ trong thời kỳ Veda: 'thần cai quản hạ giới là thần lửa (Agni), thần cai quản không trung là thần Gió (vâyu) và thần cai quản thiên giới là thần Mặt trời (surya) hay còn có tên là Mithra. Ba vị thần đó được coi là ba ngôi tối linh trong Veda (trimurti)"[24].

Vì chấp nhận theo quan điểm của Bà La Môn giáo, nên người này cho rằng "có một tự thể trong lửa – là thần lửa", từ tri kiến sai lệch này dẫn đến mạn, kiến và ái giống như trong phần đất đã giải.

Lửa (tejo). được giải thích là một nguyên tô (dhātu) có đặc tính "nóng hay lạnh". Danh từ tejo xuất nguyên từ ngữ căn "tij" là làm cho phát triển, chín muồi[25].

Thật ra, hiểu lửa theo pháp thực tính là hiểu lửa qua:

- Trạng thái (lakkhanā): nóng hay lạnh (uñhatta – sīta). - Phận sự (rasā): Làm cho chín (paripaccana). - Thành tựu (paccupaṭṭhāna): Mềm nhừ (maddavānuppādana). - Nhân cận (padaṭṭhāna): Có ba đại ngoài ra (avasesa dhātutaya).

Người hiểu rõ về lửa sẽ hiểu theo tứ ý nghĩa này.

I.4) Vấn đề gió (vāyo).

Kinh văn:

“Vị ấy tưởng tri gió là gió (vāyaṃ vāyato sañjānāti), vì nghĩ tưởng gió là gió (vāyaṃ vāyato saññatvā), nên chấp nhận gió (vāyaṃ maññati)... Ta nói kẻ ấy không hiểu rõ gió”.

“Chấp nhận gió”. Là chấp nhận có một tự thể trong gió, chính là thần gió (vâyu). Theo quan niệm của bà la Môn, thần gió ở giữa không trung.“được coi là hơi thở của lửa”, “Thần gió có nhiệm vụ thanh tẩy cùng với thần lửa chuyển những lễ vật mà con người dâng cúng trong các buổi tế lễ lên các đấng thần linh”[26].

Vāyo (gió) từ ngữ căn “vāy” nghĩa là di động, chuyển động.

Hiểu rõ gió là hiểu theo tứ ý nghĩa sau đây:

- Trạng thái (lakkhaṇā): Lay động (samīrana) hoặc căng ra (vitthammbhana). - Phận sự (rasā): Làm cho khua tiếng (samudīrana). - Thành tựu (paccupaṭṭhāna): Lôi đi (abhinīhāra). - Nhân cần thiết (padaṭṭhāna): Có ba đại ngoài ra (avasesa dhātutaya).

Các phần còn lại lý giải như trong phần đất.

Dứt phần Sắc pháp.

***

[1] DhpA, ii. Đại Trưỡng Lão Pháp Minh dịch, Nxb Thành phố Hồ Chí Minh năm 1998, tr.504.

[2] DhpA,i. Đại Trưởng lão Pháp Minh dịch, Thành Hội Thành phố Hồ Chí Minh, năm 1997, tr. 47o.

[3] Đại Trưởng lão Nārada, Vi diệu pháp toát yếu (bản Anh ngữ), Ông Phạm Kim Khánh dịch sang Việt ngữ, tr. 342.

[4] Dhp –62, HT. Thích Minh Châu dịch.

[5] M.i, kinh Madhupiṇḍikasutta (Kinh Mật Hoàn) - Tu Thư Đại Học Vạn Hạnh ấn hành năm 1973 – tr. 111.

[6] D.i, Brahmajālasutta (kinh Phạm võng). Tu Thư Đại Học Vạn Hạnh ấn hành năm 1973, tr. 16.

[7] Theo Từ Điển Phật Học Hán Việt (Phân viện nghiên cứu Phật học – Nxb Khoa học Xã Hội, năm 2001) thì Mạn là “cậy mình tài cao hơn mà khinh miệt người khác”. tr. 723. Theo Tự điển Phật Học của ông Đoàn Trung Còn (q2) – Nxb Thành Phố Hồ Chí Minh, năm 1997 - Mạn là; Kiêu, kiêu ngạo, tự cao ..., tr. 283.

[8] A.i, 281. Trường cao cấp Phật Học Việt Nam Cơ Sở II ấn hành năm 1987, tr.326.

[9] Đại Trưởng lão Tịnh Sự - Siêu Lý sơ học.

[10] Thích Mãn Giác, Lịch sử triết học Ấn Độ, Nxb Viện Đại Học Vạn Hạnh, năm 1967, tr. 24.

[11] Đại Trưởng lão Bửu Chơn - Nhân quả liên quan – Ấn tống năm 1955, tr. 11

[12] Ngài Ñānamoli có giải thích "nghĩ tự ngã ở trong đất dẫn đến mạn (vì Pāli từ này dùng ở Định sở cách).

[13] PS - Nguyễn Hoàng Hải dịch – trang 117.

[14] Ngài Ñānamoli giải thích: "nghĩ ta là đất" dẫn đến kiến, vì từ Pāli này dùng theo Xuất xứ cách.

[15] Vs, i. – Sư cô Thích Nữ Trí Hải dịch – Nxb Tôn Giáo năm 2001, tr.249.

[16] Vs, i. – Sư cô Thích Nữ Trí Hải dịch – Nxb Tôn Giáo năm 2001, tr.246.

[17] S. ii, 174 – kinh Hoan hỷ. Tu Thư Phật học Vạn Hạnh ấn hành, năm 1982. tr. 201.

[18] Đại Trưởng Lão Tịnh Sự, Siêu lý sơ học.

[19] DhpA, kệ ngôn số

[20] S.iii, 204.

[21] Doãn Chính, Lịch sử triết học Ấn Độ cổ đại, Nxb Thanh Niên, năm 2003, tr. 78

[22] Đại Trưởng lão Nārada, Vi diệu pháp toát yếu, tr. 343.

[23] Đại trưởng lão Tịnh Sự, Siêu lý Sơ học

[24] Doãn Chính, Lịch sử triết học Ấn Độ cổ đại, Nxb Thanh Niên, năm 2003, tr. 70-71

[25] Đại trưởng lão Nārada, Vi diệu pháp toát yếu, tr. 343.

[26] Doãn Chính, Lịch sử triết học Ấn Độ cổ đại, Nxb Thanh Niên, năm 2003, tr. 73.

-ooOoo-

II- Chúng sanh chế định (hay Danh-Sắc pháp)

Trong phần chúng sanh chế định này, Đức Thế Tôn nêu ra 8 vấn đề về chúng sanh hữu sắc, đồng thời liên quan đến bốn thiền chứng hữu sắc.

II.1) Vấn đề chúng sanh.

Kinh văn:

"Vị ấy tưởng tri chúng sanh là chúng sanh (bhūte bhūtato sañjānāti)....Ta nói kẻ ấy không hiểu rõ chúng sanh".

II.2) Vấn đề chư thiên.

Kinh văn:

"Vị ấy tưởng tri chư thiên là chư thiên (deve devato sañjānāti) ...Ta nói kẻ ấy không hiểu rõ chư thiên"

II.3) Vấn đề sanh chủ.

Kinh văn:

"Vị ấy tưởng tri sanh chủ (pajāpati) là sanh chủ.... Ta nói kẻ ấy không hiểu rõ sanh chủ"

Trong ba vấn đề: chúng sanh, chư thiên, sanh chủ. Vấn đề chúng sanh thuộc về tính cơ bản, tức là chỉ cho các hữu tình có trong tam giới đã hiện bày (bhūta).

Đức Phật nêu lên "chúng sanh" là nêu lên nền tảng cơ bản, rồi Ngài phân tích từng loại cụm hữu tình theo cư trú. Ví như người thiện xảo về các loại đậu, mang ra một bao đậu trước mặt nhiều người, nói rằng: "đây là bao đậu" rồi người ấy đổ đậu ra, chỉ rõ "đây là đậu xanh", "đây là đậu đỏ", "đây là đậu trắng"... trong nhóm đậu xanh có loại như thế này, có loại như thế này...

Cũng vậy, Đức Thế Tôn nêu lên danh gọi "chúng sanh" theo ý nghĩa tổng thể, rồi Ngài phân tích: chúng sanh trú ở Dục giới, chúng sanh trú ở Sắc giới, chúng sanh trú ở Vô sắc giới.

Trong nhóm chúng sanh trú trong Dục giới, có hạng 3 dạng chúng sanh được quan niệm là: Chúng sanh (bhūta), Chư thiên và Sanh chủ.

Chúng sanh là danh từ phổ thông, chỉ cho những hữu tình không có hoặc có ít phước, còn những hữu tình có phước tương đối cao, được định danh là chư thiên, chúng sanh có phước cao nhất trong cõi Dục, được định danh là Sanh chủ. Ví như trong quốc độ, thường dân là người có phước kém, các quan cận thần là người có nhiều phước, Hoàng tộc có Đức vua đứng đầu, là những người có phước lớn trong quốc độ đó.

Tập Sớ giải giải thích: Từ ngữ "chúng sanh (bhūta)" là một quan niệm chỉ cho các hữu tình nương sanh từ đất (bhūta). Bao gồm tất cả hữu tình từ cõi Tứ Đại Vương (catummahārājā) trở xuống, vì rằng:

- Từ cõi Tứ Đại vương trở xuống, phần lớn nương trú trên đất (bhūmi). Các chư thiên cõi Tứ đại vương có ba nhóm:

a) Bhummaṭṭhadevatā: các thiên thần sống trên đất (Địa cư thiên). b) Rukkhaṭṭhadevatā: Các thiên thần sống trên cây (Thọ cư thiên). c) Ākāsaṭṭhadevatā: Các thiên thần sống trong hư không (Không cư thiên).[1]

Các vị Thọ thần (rukkhadevatā) được liệt vào Địa Cư thiên.

- Từ cõi Tứ Đại vương trở xuống được xem như tạp chủng loại, có đầy đủ bốn sanh loại là: noãn sanh, thai sanh, thấp sanh và hóa sanh. Ngay chính cõi Tứ Đại vương cũng có bốn loại sanh này.

Các đại bàng (garuḍa – kim xí điểu) sinh ra từ trứng, loài rồng (nāga) sinh nơi ẩm thấp, "có một vài Dạ xoa chư thiên (devayakkha), ngạ quỷ dạ xoa (petayakkha) thuộc thai sanh..."(sđd, tr. 258), tất cả những loài này là thuộc tướng của Tứ Đại vương. Còn từ cõi Tứ Đại vương trở lên chỉ có hóa sanh mà thôi.

Tuy cõi Tứ đại vương có những thiên nhân Không cư thiên, nhưng chỉ là thiểu số, đa phần sống lẫn lộn trên địa cầu như các Thọ thần, vị tiên nữ ở ngạch cửa nhà Trưởng giả Cấp Cô Độc, các Dạ xoa ở rừng thẳm...

- Cả bốn vị Đại vương: Dhatarattha (Trì Quốc thiên vương), Vessavana (Đa văn thiên vương), Viruḷhaka (Tăng trưởng thiên vương) và Virūpakkha (Quảng Mục thiên vương)

được vua trời Đế Thích giao cho bổn phận chăm sóc, hộ trì nhân loại bốn châu, nên các vị ấy còn có tên gọi là Lokapāla (Hộ thế).

Vào ngày 8 mỗi nửa tháng, các Đại thần cố vấn của Tứ đại vương đi tuần du thế giới này, xem trong loài người có tạo những nghiệp lành hay không. Vào ngày 14 mỗi nủa tháng, các hoàng tử của Tứ Đại vương đi du hành thế giới này.... Đến ngày rằm, lễ Uposatha, bốn vị Đại vương tự mình đi du hành thế giới...[2] Chính vì sự gắn liền với nhân loại như thế, nên từ ngữ "chúng sanh" bao gồm từ cõi Tứ Đại vương trở xuống là như thế.

1- Về chúng sanh.

"Vị ấy tưởng tri chúng sanh là chúng sanh (bhūte bhūtato sañjānāti)....

Giải:

Đoạn kinh văn trên là nói đến tâm lý phổ thông của thường nhân, khi tiếp xúc với hiện cảnh trong đời sống.

Chữ "bhūta" ở đây là quá khứ phân từ của ngữ căn bhū là có, sanh lên, thành tựu. Nên bhūta theo nghĩa đen là "đã có, đã sanh, đã thành tựu".

Câu kinh trên ám chỉ vị ấy nghĩ đến những chúng sanh đã hiện bày.

Ghi chú: chữ satta theo cách dịch cũ cũng có nghĩa là "chúng sanh", theo cách dịch mới hiện nay là "hữu tình". Chữ satta (chúng sanh) có ba nghĩa:

- Chúng pháp sinh: Nghĩa là nhiều pháp hợp lại rồi hiện bày ra. - Chúng loại sanh: Nghĩa là sinh ra từ một trong 4 loại sanh chủng: noãn sanh, thai sanh, thấp sanh và hóa sanh. - Thọ chúng đa tử sanh: nghĩa là chịu nhiều sự sanh tử, nhưng ở đây không dùng "chúng tử", vì có sanh tức có tử, nên chỉ nói "chúng sanh" là đủ nghĩa.

Chữ bhūta, Tập Sớ có giải thích "Hữu tình còn nằm trong trứng hay trong thai bào, gọi là bhabya (sanh hữu- chưa hiện rõ), khi đã sinh ra gọi là bhūta (đã hiện bày, đã có). Người hóa sanh trong thời Sơ kiếp hay chúng sanh hóa sanh, sát na tâm tục sinh gọi là bhabya, kể từ sát na tâm thứ hai trở đi gọi là bhūta. Chúng sanh thấp sanh, sanh ra trong tư thế đầu gọi là bhabya, kể từ tư thế thứ hai trở đi gọi là bhūta"[3].

"Katamā ca Sāriputta opapātikā yoni: devā narayikā ekacce ca manussā ekacce ca vinipātikā ayaṃ vuccati Sāriputta opapātika yoni.

- Này Sāriputta, thế nào là hóa sanh? Chư thiên, các chúng sanh ở địa ngục, một số thuộc loài người và một số thuộc đạo xứ. Này Sāriputta, như vậy gọi là hóa sanh."[4]

"Chúng sanh" ở đây chỉ cho nhân loại và cõi Tứ Đại vương trú trên địa cầu, vì những chúng sanh này có khả năng chứng đắc thiền định hay Đạo - Quả Siêu Thế, những chúng sanh ở cõi khổ không có khả năng này, do đó Đức Thế Tôn dùng từ bhūta ám chỉ sinh chúng trong cõi người và cõi Tứ Đại vương nương trú trên địa cầu mà thôi.

Lại nữa, các chúng sanh cõi khổ như địa ngục, súc sanh hay ngạ quỷ không hề có những quan điểm (mañña) sai biệt như nhân loại hay như những thiên nhân cõi Tứ

Đại vương trú trên địa cầu như Dạ xoa Ālavaka, Dạ xoa Sātāgiri, Hemavata ... Còn những chúng sanh tuy cõi Tứ Đại vương như Long vương (nāga), Kim xí Điểu (supanna) được xem chúng sanh không có duyên lành thiền định lẫn đạo quả, vì xét qua Kinh Điển nam truyền không thấy có trường hợp nào Rồng hay Đại bàng đắc thiền hoặc Đạo quả.

“Tưởng tri chúng sanh là chúng sanh (bhūte bhūtato sañjānāti)”.

Chữ chúng sanh trước chỉ cho thực tính danh sắc hay ngũ uẩn, chữ chúng sanh sau chỉ cho ý nghĩa chế định theo cách hiểu của phàm nhân. “Tưởng tri chúng sanh là chúng sanh” được giải thích “vị ấy nhìn chúng sanh” qua ba sự tưởng tượng:

a- Sự tưởng tượng phát sanh mạn.

Là khi vị ấy dựa vào hình thức bên ngoài hay sự xuất chúng, sự bất tài của mình để so sánh với người khác, rồi tự xếp mình cao hơn, bằng hay thấp kém đối với người khác.

b- Sự tưởng tượng phát sanh kiến.

Là khi vị ấy tưởng tượng có một cái “ngã” đang ẩn trú trong xác thân này, cái ngã ấy là vĩnh cữu, là bất diệt. Hoặc theo thuyết tự nhiên “đến một lúc nào đó thì tự ngã này sẽ giải thoát”. Đây là thuyết của Makkhali Gosala.

Hay tưởng tượng “một số chúng sanh thường tồn (thường kiến), một số chúng sanh không thường tồn (đoạn kiến)”.

c- Sự tưởng tượng phát sanh ái.

Là vị ấy thấy một gia chủ hay con trai người gia chủ được thọ dụng năm món dục lạc, vị ấy mong mỏi sự tái sanh của mình thuộc về một gia tộc như thế. Hay khi bố thí, trì giới mong mỏi thọ sanh vào gia tộc Sát đế lỵ tốt đẹp.

Hoặc thấy chúng sanh xinh đẹp, khả ái... mong mỏi “mình cũng được như thế”...

“Chấp nhận chúng sanh (bhūtato maññati)”.

Sự chấp nhận này do được nghe rằng: “chúng sanh được tạo ra bởi một Sáng tạo chủ hay một Thượng đế?” để rồi tưởng tượng ra vị Sáng tạo chủ đã tạo ra chúng sanh như thế này ở cõi địa ngục, chúng sanh như thế này ở cõi ngạ quỷ, chúng sanh như thế này ở cõi bàng sanh, ở cõi người, cõi Thiên vương ...

Ban đầu tư tưởng “thần linh hóa vũ trụ quan” của Bà la Môn giáo là vị thần Purusha “Đấng sáng tạo vũ trụ”, tất cả những gì có mặt trong vũ trụ đều do quyền lục của thần Purusha tạo nên, Rig Veda tán tụng thần Purusha “Con người khổng lồ - Linh hồn vũ trụ” như sau:

“Từ miệng Ngài sinh ra người Bà la môn, từ hai tay Ngài sinh ra đẳng cấp chiến sĩ Kshatriya, từ hai đùi Ngài sinh ra thứ dân Vaishya và từ hai bàn chân Ngài sinh ra bầy nô lệ Shdra. Từ tâm tạng Purusha sinh ra mặt trăng. Từ cặp mắt Ngài sinh ra mặt trời và từ miệng Ngài sinh ra Indra, hơi thở ngài sinh ra cõi trời, chân làm cõi đất”[5].

Như vậy “chấp nhận chúng sanh là chúng sanh” nghĩa là chấp nhận mọi vật từ sinh chúng hữu tình đến những vật vô tri, đều do một “đấng sáng tạo vũ trụ” tạo thành. Chấp nhận “chúng sanh”

nghĩa là chấp nhận giai cấp do “thần” tạo ra, đồng thời chấp nhận những tế đàn nhằm tạ lễ Đấng Sáng tạo, mong cầu Đấng tạo chủ ban cho hạnh phúc...

Sự chấp nhận chúng sanh qua khía cạnh giai cấp sẽ nảy sanh ngã mạn khi so sánh “ta” cao quý nhất, “ta” ngang bằng, “ta” thua kém.

Sự chấp nhận chúng sanh qua khía cạnh “tế đàn”, là chấp nhận “một quan điểm tà kiến” về vị Sáng tạo chủ thường hằng.

“Có hai duyên này, này các Tỷ kheo, khiến tà kiến sanh khởi. Thế nào là hai? Tiếng nói người khác (parato) và không như lý tác ý”[6]

(parato ghoso: có người giải thích là tiếng từ thế giới khác đến, chứ không phải là tiếng người bạn – Chú thích của HT. Thích Mnh Châu, sđd - trang 102)

Từ sự chấp nhận “chúng sanh là chúng sanh”, một số tưởng sai biệt sanh khởi, rồi từ những tưởng sai biệt này dẫn đến mạn, kiến và ái. Tức là chấp nhận “chúng sanh bên ngoài (chữ chúng sanh trước) chỉ là vỏ bọc hay là nơi nương trú của một tự ngã (chữ chúng sanh sau)”

Từ ý nghĩa chấp nhận chúng sanh là một tự thể thường hằng nương trong thân xác như vật trú, có một số người chấp nhận “thuyết luân hồi tịnh hóa”, sau một thời gian dài luân chuyển, người hiền cũng như kẻ ngu cũng đều được giải thoát. Đây là lý thuyết của Makkhali Gosala.

“Sau 84.000 đại kiếp (tám trăm bốn mươi vạn), trong thời gian ấy kẻ ngu và người hiền sẽ trừ tận khổ đau”[7]

Để rồi từ đó nảy sinh ra vô nhân luận, vô hành luận, vô quả luận.

Tức là cho rằng: “chẳng có nguyên nhân thiện hay bất thiện nào tác động đến sự giải thoát khổ, bao giờ đến thời hạn thì sự giải thoát khổ sẽ tự nhiên đến”. Đây là vô nhân luận.

“Này Đại vương, không có nhân, không có duyên, các loài hữu tình bị nhiễm ô; vô nhân vô duyên các loài hữu tình bị nhiễm ô. Không có nhân, không có duyên, các loài hữu tình được thanh tịnh; vô nhân vô duyên các loài hữu tình được thanh tịnh”[8]

Cho rằng: “không có hành động nào như trì giới, khổ hạnh hay phạm hạnh do tự lực có thể đưa đến giải thoát”. Đây là vô hành luận.

“Không có tự tác, không có tha tác, không có nhân tác, không có lực, không có tinh tấn, không có nhân lực, không có sự cố gắng của người. Tất cả loài hữu tình, tất cả sinh vật, tất cả sinh loại, tất cả sinh mạng đều không tự tại, không lực, không tinh tấn” (sđd, tr. 53).

Cho rằng: “nghiệp lành hay nghiệp ác đều không có ảnh hưởng chi đến sự giải thoát khổ cả, bao giờ đến kỳ hạn tự nhiên sẽ giải thoát”. Đây là vô quả luận.

“Không có lời nguyện: Với giới hạnh này, với kỷ luật này, với khổ hạnh này hay với phạm hạnh này, tôi sẽ làm cho chín muồi những nghiệp chưa thuần thục,hoặc trừ diệt những nghiệp đã thuần thục, không thể đo lường khổ và lạc với những vật đo lường, trong khi luân hồi không có giảm tăng, không có thặng dư thiếu thốn.” (sđd, tr. 54.)

Đức Phật đã thẳng thắn khiển trách “thuyết luân hồi tịnh hóa” của Makkhali Gosala rằng.

“Ta không thấy một người nào khác, này các Tỷ kheo, được tuân theo (paṭipanno) đưa đến bất hạnh cho đa số, bất lạc cho đa số, thất lợi cho đa số, đem đến bất hạnh, bất lạc cho chư thiên và loài người. Này các Tỷ kheo! Như kẻ ngu si Makkhali Gosala.”[9]

Và:

“Này các Tỷ kheo! Trong các chủ thuyết của sa môn ngoại đạo tuyên bố, chủ thuyết của Makkhali Gosala được xem là hèn hạ nhất”[10].

Một số quan điểm chấp nhận “chúng sanh là thường còn”, một số quan điểm cho rằng chúng sanh “vô thường”, Kinh Phạm Võng trong Trường Bộ Kinh đã nêu ra 62 quan điểm thời Đức Phật, đồng thời giải thích rõ sự khởi sanh những quan điểm ấy. Khởi xuất những quan điểm trên có thể tóm gọn vào một trong ba nguyên nhân:

- Do chứng được thắng trí Túc mạng thông (pubbenivāsānussati. - Do chứng được thắng trí Thiên nhãn thông (cutūpapātaññāṇa). - Do suy luận, thẩm sát, lý luận.

Chứng được Túc mạng thông dẫn đến những luận chấp về quá khứ, chứng được Thiên nhãn thông dẫn đến những luận chấp về vị lai.

Cả hai luận chấp về quá khứ hay vị lai, đều gom gọn vào: thường luận (sasassatavāda) hay đoạn luận (ucchedavāda)

Chấp vào Đoạn diệt luận, kinh Phạm Võng nêu lên 7 cách.

- Do suy luận, thẩm sát.

Đây là những người không chứng đạt thiền định, nhưng do suy gẫm của mình qua so sánh lý nhân quả sai biệt nên chấp theo diệt luận . Ví như người nhìn thấy lá cây rụng không thể sanh khởi, phát triển trở lại được, còn lá cây khác là do nhân khác sinh ra không liên quan gì đến chiếc lá cũ. Cũng vậy, thân này xuất hiện đầy đủ 4 giới (đất, nước, gió, lửa) từ cha mẹ sanh ra, sự suy nghĩ nương vào thân này mới có và khi thân này hoại diệt thì tất cả đều hoại. Như nhựa cây trú trong thân cây khi cây hoại thì nhựa cây cũng hoại.

- Do chứng được thiên nhãn thông.

Có một số Sa môn, Bà la Môn ngoài Giáo pháp này, chứng được thiên nhãn thông, nhưng chỉ thấy sự tử mà không thấy được sự tục sinh kế tiếp, nên chấp vào đoạn diệt luận. Có 6 sự thiên chấp về đoạn diệt như sau:

1- Nhờ có thiên nhãn thông, vị ấy thấy được các thiên nhân Dục giới, nhưng khi vị thiên nhân chết đi, vị này không thấy được sự sanh kế tục của thiên nhân ấy, nên cho rằng vị thiên nhân đã hoại diệt. Vị ấy phản bác lập luận của hạng do suy luận rằng; "Thật có bản ngã như thế, nhưng bản ngã ấy không hoàn toàn đoạn diệt, có một bản ngã khác là vị thiên nhân dục giới. Bản ngã này sau khi chết hoàn toàn đoạn diệt".

2- Nhờ có thiên nhãn thông, vị ấy thấy được các Phạm thiên, nhưng khi vị Phạm thiên mệnh chung vị ấy không thấy được sự tục sinh của vị ấy, nên chấp vào diệt luận, đồng thời phản bác 2 hạng trên: "Thật ra có bản ngã như thế, nhưng bản ngã ấy không hoàn toàn đoạn diệt, có một bản ngã khác là vị Phạm thiên. Bản ngã ấy sau khi mệnh chung thì hoàn toàn đoạn diệt".

3- Có những Sa môn, Bà la Môn chứng được thiền Không vô biên xứ, nhưng không nhìn thấy cõi của tầng thiền này (vì là cõi Vô sắc) nên chấp vào đoạn diệt.

4- Có những Sa môn, Bà la Môn chứng được thiền Thức Vô biên xứ ....

5- Có những Sa môn, Bà la Môn chứng được thiền Vô sở hữu xứ ....

6- Có những Sa môn, Bà la Môn chứng được thiền Phi tưởng phi phi tưởng xứ....

Như vậy có 7 cách về chúng sanh đoạn diệt như thế.[11]

Về sự chấp thường, do có Túc mạng trí nhớ lại những kiếp sống quá khứ. Cũng nên ghi nhận rằng: do túc mạng trí nảy sinh "quan điểm vô nhân luận" vì vị ấy không nhớ được kiếp sanh làm người Vô tưởng trước đó, bổng dưng thấy mình hiện khởi, nên cho rằng chẳng có nguyên nhân nào khiến chúng sinh hiện khởi cả, chỉ là sự ngẫu nhiên mà thôi. Hoặc do không thấy được sự tục sinh, chỉ thấy chúng sanh bổng hiện khởi.

"Vị ấy nghĩ (tự ngã) ở trong chúng sanh (bhūtesu maññati)".

Đây là sự tưởng tượng làm sanh khởi mạn.

Người này cho rằng: Có một tự ngã đang trú ẩn trong thân này, tự ngã ấy có thể là một trong bốn uẩn, thân này là vật tùy thuộc của tự ngã.

Rồi so sánh "cái tôi" này với "cái tôi" ở trong thân chúng sanh khác như: thân này tốt đẹp hơn, hay ngang với, hoặc kém thua thân chúng sanh nào đó, đây là so sánh qua sắc uẩn.

So sánh về thọ uẩn như: Tôi sống an lạc thoải mái hơn, hay tôi sống cơ cực vất vả hơn, hoặc "ai sống như thế nào, tôi cũng được như vậy".

So sánh về tưởng uẩn như: Tôi có trí nhớ tốt hơn, có trí nhớ như chúng sanh khác, có trí nhớ kém cỏi hơn.

So sánh về thức uẩn như: Tôi có sự hiểu biết cao hơn, bằng hoặc kém hơn chúng sanh khác.

So sánh về hành uẩn như: Tôi hành thiện nhiều hơn, ngang với hay kém hơn. Hoặc tôi có trí tốt hơn ....

“Vị ấy nghĩ (tự ngã) là chúng sanh”. Đây là tưởng sai biệt làm phát sanh tà kiến, vì cho rằng “chúng sanh chính là tự ngã, tự ngã chính là chúng sanh”, cái tự ngã ấy bất biến còn thân xác chỉ là nơi nương trú của tự ngã, khi thân xác hoại thì tự ngã tìm nơi trú ẩn khác và một thân xác mới hình thành.Ví như nhà cũ hư mục, người chủ nhà bỏ căn nhà cũ, đi tìm một căn nhà mới trú ngụ.

“Vị ấy nghĩ chúng sanh là của ta”.

Đây là tưởng tượng của ái. Điều này ra sao? Là khi vị ấy nghĩ tưởng chúng sanh khác như vầy: “Đây là con tôi, đây là thân tộc của tôi, đây là tôi tớ của tôi ...”

Hay nghĩ rằng “thân này là vật mượn của tự ngã, thọ là sở hữu của tự ngã khi đang sầu não, tự ngã dẹp bỏ sầu não lập tức thọ ấy vui (như khi đang nhập thiền chẳng hạn), ý nghĩ này do tự ngã nghĩ đến, việc làm này (hành) do tự ngã muốn làm...”

“Vị ấy hoan hỷ với chúng sanh”. (tương tự như hoan hỷ với đất).

2- Về chư thiên (deva).

Có ba hạng chư thiên:

- Chư thiên giả định (sammatadeva): là hạng chúng sanh có sự an lạc hơn người, được người khác tôn trọng như: Đức vua, Hoàng hậu, các quan đại thần, công tử, tiểu thư...

- Chư thiên hóa sanh do phước (upapattideva): Là hạng chúng sanh nương vào phước báu như bố thí, trì giới, tu thiền ... sanh vào cõi tốt đẹp hơn so với nhân loại như 6 cõi trời dục giới.

- Chư thiên thanh tịnh (visuddhideva): Chỉ cho bậc A la Hán.

Ở đây chư thiên chỉ cho hạng chư thiên hóa sanh ở năm cõi trời Dục giới, đó là: Cõi Mahārājikā (Tứ Đại vương), cõi Tāvatiṃsā (Ba mươi ba, còn gọi là Đao lợi), cõi Yāmā (Dạ ma), cõi Tusita (Đấu Xuất), và cõi Nimmānaratī (Hóa lạc thiên).

Nhưng vì sao “chấp nhận chư thiên (deve maññati)”?

- Theo quan điểm của Bà La Môn “thần (deva) là bất tử”, chấp nhận chư thiên là chấp nhận có một tự thể thường hằng trong thân xác chư thiên.

Đây là hạng chúng sanh tuy tin vào nghiệp quả nhưng chỉ bố thí hay trì giới mà thôi, mong cầu được sanh về thiên giới vì cho rằng: “Sanh làm chư thiên là được giải thoát khổ” là “trường sinh bất tử” (như những người theo Lão giáo chẳng hạn).

Theo quan điểm Phật giáo, chư thiên chỉ là những chúng sanh hữu phước hơn người nhân loại, những vị này do kiếp làm người có tạo phước bố thí, trì giới nên kiếp sau hưởng quả phước ấy, tùy theo phước tạo trữ, chúng sanh này sanh về các cõi chư thiên từ cõi Tứ đại vương đến cõi Tha Hóa Tự tại, mỗi cõi tuy giống nhau về phương diện thọ dụng các thiên lạc, nhưng thiên lạc mỗi cõi có thù thắng hạ liệt khác nhau. Ví như cùng là trưởng giả, nhưng có loại đại trưởng giả, trung trưởng giả hay tiểu trưởng giả. Đồng thời tuổi thọ mỗi cõi dài ngắn khác nhau như:

“Này Visākhā, năm mươi năm của một đời người bằng một đêm một ngày của chư Thiên Tứ Đại vương, ba mươi đêm ngày như thế làm thành một tháng, mười hai tháng như vậy làm thành một năm. Năm trăm năm như vậy làm thành một thọ mạng của chư thiên Tứ Đại vương...” [12].

Tính ra tuổi thọ ở cõi Tứ Đại Vương theo năm nhân loại là 9 triệu năm, tuổi thọ ở cõi Ba Mươi Ba (Tāvatiṃsa) gấp đôi cõi Tứ Đại Vương (là một ngàn năm tại cõi đó), một đêm ngày cõi Ba Mươi Ba cũng gấp đôi cõi Tứ Đại Vương, là 100 năm tính theo nhân loại.

Theo cách tính như thế ta có tuổi thọ các tầng trời Dục giới (tính theo năm nhân loại) theo công thức như sau:

Tuổi thọ chư thiên cõi thấp x 4 = tuổi thọ cõi chư thiên bậc cao kế tiếp,. Như vậy:

Tuổi thọ cõi Tứ Đại Vương = 9 triệu năm nhân loại.

Tuổi thọ cõi Ba Mươi Ba = 36 triệu năm nhân loại.

Tuổi thọ cõi Dạ ma (yama) = 144 triệunăm nhân loại.

Tuổi thọ cõi Đâu-Suất (Tusita) = 576 triệu năm nhân loại.

Tuổi thọ cõi Hóa lạc Thiên (Nimmānarati) = 2304 triệu năm nhân loại.

Sự chấp nhận “chư thiên là chư thiên” được nêu ra qua ba lý do:

- Trông thấy chư thiên bằng mắt thường. Tức là chư thiên hiện ra cho thấy, lẽ thường đối với những hành giả có giới hạnh trong sạch, chư thiên thường hoan hỷ, có khi các vị ấy hiện ra để hỏi đạo, để trợ giúp... Như vua Trời Đế Thích có thuật lại cho Đức Thế Tôn nghe “có lần vị ấy xuống hỏi đạo nơi các Đạo sĩ, nhưng khi biết đó là vị trời Đế Thích, các Đạo sĩ lại hỏi đạo nơi vị ấy”[13].

- Giao tiếp với chư thiên bằng thiên nhãn. Là nói đến các vị hành giả nhờ thiền tịnh, có thể thấy hoặc nghe tiếng chư thiên. Như Sunakkhatta thấy được hình ảnh chư thiên[14], Đạo sĩ Asita, Đạo sĩ Nālaka nghe được tiếng chư thiên[15]...

- Do suy luận. Bản Sớ giải nói rằng: “Chấp nhận chư thiên là chư thiên”, là nói đến 5 tầng trời Dục giới, từ cõi Tứ Đại vương đến cõi Tha Hóa Tự tại.

Nên ghi nhận: cõi Tứ Đại Vương là ranh giới phân định giữa chúng sanh và chư thiên, ví như từ thủ phủ Saketa đến ranh giới thành Sāvatthi vẫn thuộc về thủ phủ Saketa, từ ranh giới thành Sāvatthi trở đi mới thuộc về thành phố ấy. Cũng vậy, từ Chúng sanh đến ranh giới cõi Tứ Đại vương thuộc tiêu đề chúng sanh, từ cõi Tứ Đại Vương cho đến ranh giới cõi Tha Hóa Tự Tại thuộc tiêu đề chư thiên, cõi Tha Hóa Tự Tại thuộc tiêu đề Sanh chủ.

1- Cõi Tứ Đại Vương (catummahārājā):

Là cõi có bốn vị Đại Vương cai quản. Ngài Giáo Thọ Sư Saddhammajotika có giải thích như sau:

“Cattāro mahārājāno = Catummahārājā. “(Cõi có) bốn vị Đại vương (cai quản) nên gọi là (cõi) Tứ Đại Vương”.

Bốn vị Đại vương đó là:

a- Thiên vương Dhatarattha (Trì Quốc Thiên vương), ở phía Đông núi Tu Di (Sieru), trông nom Đông Thắng Thần Châu, cai quản các Hương thần (Gandhabba – âm là Càn thát Bà), Càn thát Bà là những thiên thần nhạc sĩ, thường ca múa trong những lễ hội tại cõi Đạo lợi.

b- Thiên vương Viruḷhaka (Tăng Trưởng Thiên Vương), ở phía Nam núi Tu Di, trông nôm Nam Thiện Bộ Châu, cai quản loài Kumbhanda (Cưu Bàn Trà).

c- Thiên Vương Virūpakkha (Quãng Mục thiên Vương), ở phía Tây núi Tu Di, trông coi Tây Ngưu Hóa Châu, cai quản loài rồng.

d- Thiên vương Vessavana (Đa văn Thiên Vương0, ở phía Bắc núi Tu Di, cai quản các Dạ-xoa (yakkha).

Trong Mahāvaggasuttanta có ghi:

Purimaṃ disaṃ dhataraṭṭho
Dakkhiṇena viruḷhako
Pacchime virūpakkho
Kuvero uttaraṃ disaṃ
Cattāro te mahārājā
Samantā cattaro disā.
Hướng Đông là Dhatarattha.
Hướng Nam là Viruḷhaka.
Hướng Tây là Virūpakkha
Hướng Bắc là Kuvera.
Đó là bốn vị Đại vương Chung quanh bốn hướng (như thế).[16]

2- Cõi Đạo Lợi còn gọi là cõi Ba mươi Ba (Tāvatiṃsa).

Đây là cõi trời thứ hai của Dục giới, theo Kinh điển thì cõi này do 33 chàng thanh niên cõi nhân loại, đứng đầu là Maghava tạo công đức, khi mệnh chung tái sanh về cõi này, nên cõi này có tên gọi như thế. Một cách giải khác của chữ Tāvatiṃsa là:

“Tāva paṭhamaṃ tiṃsati pātubhavatīti = tāvatiṃsa.

Gọi là Tāvatiṃsa vì đây là khu vực được hình thành sớm nhất trong thế gian”

Các Ngài giải thích rằng: Khi thế gian hình thành, mảnh đất đầu tiên xuất hiện do nước rút đi, về sau đất tiên khởi này trở thành đỉnh núi Sineru (Tu Di), nên cõi này có tên gọi là Tāvatiṃsa (tạm dịch là cõi Tiên Sơ).

Chư thiên cõi Đạo Lợi có hai nhóm là Không cư thiên (ākasaṭṭhadevatā) và Địa cư thiên (bhummaṭṭhadevatā).[17]

3- Cõi Dạ-Ma (Yāma).

Đây là tầng trời thứ ba, tên gọi này xuất phát từ lời giải tự:

“Yāmānaṃ nirāsā yāmā (nivāsataddhita): Gọi là cõi Dạ Ma vì đó là trú xứ của những thiên nhân chỉ biết tới thiên lạc, chưa từng biết đến sự nhọc nhằn”.

Cõi này hoàn toàn nằm trên hư không, nên không có Địa cư thiên như hai cõi Đạo Lợi hay Tứ Đại Vương. (sđd, tr.144).

4- Cõi Đẩu Suất (Tusita).

Đây là tầng trời thứ tư, có câu giải tự như sau:

“Niccaṃ tusitaṃ ettha nibbatā devāti tusitā: Gọi là Tusita vì thiên chúng ở đây lúc nào cũng tươi vui hân hoan”.

Các Ngài bảo cõi này là các vị Bồ tát hưởng quả phước ba-la-mật, nên không có sự ưu tư, lo lắng chi cả.

“Bộ Anāgatavaṃsa-atthakathā có ghi rằng kiếp cuối cùng trước khi giáng trần làm người để thành đạo, bất kỳ vị Bồ Tát Chánh giác nào cũng đều sanh về cõi Đẩu Suất. Như Bồ tát Di-Lặc (Metteyya) cùng hai vị Thượng thủ Thinh Văn của vị ấy, trước khi giáng sanh xuống nhân loại cũng phải tái sanh về cõi Đẩu Suất để đợi đúng thời kỳ tuổi thọ loài người là 8 muôn năm sẽ giáng trần” (sđd, tr. 144).

5- Cõi Hóa Lạc thiên (Nimmānarati).

Đây là cõi trời thứ năm, sở dĩ có tên gọi như thế vì những lý do sau đây:

- Yathārucite bhoge suyameva nimminitvā ramanti etthāti nimmānarati: Gọi là cõi Hóa lạc vì thiên chúng cõi này, muốn hưởng thụ thiên lạc nà, cứ tự tiện hóa hiện ra mà hưởng thụ”

- Nimmāne rati etesanti nimmānaratino: Thiên chúng cõi Hóa lạc là những vị hưởng thụ khoái lạc do tự mình hóa hiện.

- Nimmaanaratiinam. Nivaasa nimmanaratī: Cõi trời Hóa lạc là trú xứ của những vị thiên nhân tự hóa hiện các vật chất khoái lạc để hưởng thụ. (sđd, tr.145).

“Nghĩ (tự ngã) ở trong chư thiên”, là cho rằng ta có một tự ngã, chư thiên có một tự ngã tốt đẹp hơn tự ngã này. Đây là do mạn điều sử.

“Nghĩ tự ngã là chư thiên”, đây là trường hợp vị tu thiền, đắc được túc mạng minh, nhớ lại được kiếp trước (chỉ một đời sống đó thôi), thấy Hoặc thấy “mình cũng từng là vị chư thiên” trước đây, chỉ vì tham dục hay phẩn nộ mà mệnh chung, chính “tự ngã” chư thiên ấy tái sanh trong thân thể này, chính “tự ngã” chư thiên ấy tái sanh trong thân thể này

Hoặc do đắc thiên nhãn thông, thấy có những vị chư thiên vì nhiễm đắm dục lạc (khiḍḍāpadosikadevatā) mệnh chung, hay những thiên nhân vì sân hận (manopadosikadevatā) mà mệnh chung. Trái lại, những vị thiên nhân không có tham

dục, những thiên nhân không có phẩn nộ thì được trường thọ, nên chấp tự ngã chư thiên ấy thường còn.[18]

“Nghĩ chư thiên là của tôi - hoan hỷ với chư thiên ấy”. Tức là cho vị thiên chủ thường hằng ấy là thầy của mình, là chủ của mình...

Hoặc có những Sa môn, Bà la Môn tu thiền tịnh, nhớ lại kiếp trước “ta” là hội chúng của các vị Thiên chủ ấy, nên chấp rằng “chư thiên là của tôi”. Các ý nghĩa còn lại giống như cách lý giải về “chúng sanh”.

Ghi chú:

Tập Sớ Sumaṅgalavilāsinī của Trường Bộ, bài kinh Sa Môn Quả có giải rằng:

- Khiḍḍapadosikā là hạng chư thiên quá mê say trong sự vui chơi với thiên sản mà vị ấy có, đến nổi quên thọ thực, qua thời thọ thực chỉ một buổi thôi cũng phải chết. Vì hỏa lực từ nghiệp hóa sanh của chư thiên này rất mạnh so với hỏa lực cõi nhân loại, nhân loại dù có nhịn đói 7 ngày cũng không phải mệnh chung vì lửa trong thân không đủ mạnh để đốt rụi sắc uẩn. Còn hỏa lục của chư thiên rất mạnh, thân thể của vị thiên nhân là sắc tế do hóa sanh, chỉ bỏ ăn một buổi cũng mệnh chung, ví như cánh hoa sen mỏng manh chịu sức nắng gay gắt của buổi trưa hè nóng bức, chỉ một buổi thôi cũng bị héo tàn, khi héo rồi cho dù có tưới nước bao nhiêu cũng không thể phục hồi được.

- Manopadosikā là hạng chư thiên thường có sự phẩn nộ, vì ganh tỵ thiên sản của thiên khác, khi gặp nhau thường gay gắt với nhau. Nhưng nếu cả hai đều phẩn nộ thì cả hai cùng mệnh chung, nếu có vị không phẩn nộ thì làm hòa với nhau được, sẽ không bị mệnh chung. Vì rằng hỏa giới sanh khởi từ tâm sân hận quá mạnh của cả hai, khi gặp nhau sẽ phát ra ngọn lửa thiêu đốt thân cả hai như hai ngọn đuốc cháy rực lửa.

Theo Sammohavinodanī – atthakathā, hai loại thiên nhân Khiḍḍapadosikā và Manopadosikā thuộc cõi Tứ thiên vương[19].

4- Về vấn đề sanh chủ.

“Vị ấy tưởng tri sanh chủ (pajāpati) là sanh chủ”

“Sanh chủ” thường chỉ cho đấng Tạo hóa, ở đây chỉ cho Ma vương ở cõi Tha Hóa Tự Tại, là vị chúa tể cõi dục giới.

“Chấp nhận sanh chủ (pajāpatiṃ maññati)”.

Theo tín ngưỡng của Bà La Môn giáo, có những vị thần linh như thần mưa, thần gió (vâyu), thần lửa (Agni), thần cây ... những vị thần này ở dưới quyền của Đấng Sáng Tạo chủ, vị ấy là chúa cõi Dục giới, có tên gọi là Prajàpati (những chữ Vâyu, Agni, Prajàpati là viết theo tiếng Sancrit). Thần Prajàpati (Pāli viết là Pajāpati) “được coi là “tay thợ tuyệt kỹ đấp lò, quạt lửa, Ngài muốn làm cái gì thì làm ngay cái đó thật hoàn hảo”[20].

Như vậy sự chấp nhận Sanh chủ là do nghe truyền thuyết từ xưa lưu lại.

Hoặc những vị ẩn sĩ có thắng trí thấy được thiên nhân ở cõi Tha Hóa Tự Tại, thấy rằng vị chúa cõi này khi cần vật gì sẽ có người mang đến dâng, nên cho rằng vị ấy là chủ

nhân, là vị Tạo Hóa chủ. Vì thắng trí thiên nhãn của những ẩn sĩ này có hạn lượng, ngoài cõi này ra họ không còn thấy cõi nào cao hơn nữa, nên chấp rằng: "vị chủ nhân này là tối cao".

Lại nữa, tuổi thọ vị Sanh chủ này là 16 ngàn năm chư thiên = 9.216 triệu năm nhân loại nên vị ấy thấy Sanh chủ không chết, chỉ có những thiên nhân ở cõi thấp hơn hay những thiên nhân tùy tùng của Sanh chủ mệnh chung, nên cho rằng vị ấy bất tử.

"Mười sáu trăm năm của một đời người (16oo năm cõi nhân loại –Ns), này Visākhā, bằng một đêm một ngày của chư Thiên ở cõi trời Tha Hóa Tự Tại. Ba mươi đêm ngày như vậy làm thành một tháng. Mười hai tháng như vậy làm thành một năm. Mười sáu ngàn năm chư thiên như vậy làm thành thọ mạng của chư thiên ở cõi trời Tha Hóa Tự Tại"[21]

Hoặc nhờ tinh cần tu tập, chứng đạt túc mạng thông nhớ lại kiếp trước thấy mình là một tùy chúng của Sanh chủ, mình mệnh chung còn Sanh chủ vẫn thường hằng cho đến hiện nay.

Trong phần "Sanh chủ" do tưởng sai biệt, phát sanh mạn, kiến và ái, nhưng tưởng tượng làm sanh khởi tà kiến là thích hợp hơn cả. Vì vị ấy tưởng tượng "các pháp tìm thấy trong sanh chủ là thường hằng bền vững", vị ấy là chủ tể thường tồn.

Hoặc vị ấy tưởng tượng "vị Sanh chủ này không có ác pháp, không có bất cứ ác nghiệp nào".

Hoặc tưởng tượng rằng "các pháp của vị Sanh chủ là bất diệt, còn các pháp của tự ngã này thì không bền vững, bị hư hoại".

Hoặc tưởng tượng rằng "không có điều ác xấu nơi vị Sanh chủ, không có bất kỳ ác nghiệp nào nơi vị ấy, còn tự ngã này có pháp ác xấu, có ác nghiệp".

Khi "nghĩ (tự ngã) đối chiếu Sanh Chủ" là do mạn chi phối.

Là so sánh tự ngã này thấp kém hơn Sanh chủ, hoặc giả vị chứng thiền sẽ cho "tự ngã" này cao hơn tự ngã Sanh Chủ.

Khi "nghĩ (tự ngã) như là Sanh Chủ" là tà kiến của vị ấy, là sự tưởng tượng mình hay người khác bắt nguồn từ Sanh chủ, do Sanh Chủ tạo ra

Khi "nghĩ Sanh Chủ là của tôi" là do ái điều khiển, điều này phát sanh khi vị ấy cho rằng: "vị Sanh Chủ là thầy tôi, là vị chúa tể của tôi...". Sự tưởng tượng này làm phát sanh ái là thích hợp.

"Hoan hỷ với Sanh Chủ" là phát sanh hỷ tham đối với Sanh chủ.

Như vậy có ba sự tưởng tượng về Sanh chủ, những tưởng tượng này phát sanh tà kiến, mạn và ái luyến, khiến chúng sanh bám chấp vào tự ngã, một hình thức của thân kiến.

Đây là sự tưởng tượng làm phát sanh tà kiến, chấp vào một tự ngã thường hằng. "Nghĩ (tự ngã) là Phạm thiên" ám chỉ vị ấy đã chứng đạt Sơ thiền, do chấp vào quan niệm có từ trước nên nghĩ "ta" trở thành Phạm thiên, "ta" đã thể nhập cùng với Tạo Hóa.

“Nghĩ đến Phạm thiên là của ta (Brahmaṃ - me ti maññati)”.

Có hai cách nghĩ “Phạm thiên là của ta”:

- Tự ngã này thuộc về Phạm thiên, do Phạm thiên tạo ra, sanh khởi từ ý muốn của Phạm thiên. Tức là “tự ngã” này là đồ chúng của Phạm thiên, là sở hữu của Phạm thiên, Phạm thiên là chủ của tự ngã này.

- Vị Phạm thiên cũng chính do “Ta” tái sanh. Đây là trường hợp vị ấy chứng đắc Túc mạng thông nhớ lại kiếp trước đó mình là vị Quang Âm thiên, tái sanh vào Phạm cung trở thành vị Phạm thiên.

Đây là tưởng tượng làm phát sanh ái luyến với Phạm thiên.

“Hoan hỷ trong Phạm thiên (Brahmaṃ abhinandati)”.

Đây là tưởng tượng làm sanh khởi hỷ tham đối với Phạm thiên.

2- Về Quang Âm Thiên (Ābhassara).

Cõi Quang âm thiên (ābhassarābhūmi) là cõi Nhị thiền. Ở đây bao gồm cả cõi Thiểu Quang thiên (parittābhābhūmi) và Vô Lượng Quang thiên (appamāṇābhābhūmi).

Vị chúa cõi Nhị thiền gọi là Quang âm thiên, từ thân vị này hào quang phóng tủa ra như ánh sáng của lửa được phóng ra từ cây đuốc lớn. Có câu giải tự như sau:

“Ābhā sarā etasanti ābhassarā (Phạm thiên cõi Quang âm là những vị Phạm thiên có hào quang phóng túa từ thân mình thành từng tia)”[25].

Các phần còn lại tương tự như lý giải về vấn đề Phạm thiên.

3- Về Biến Tịnh thiên (Subhakiṇha).

Phạm thiên Biến Tịnh là chúa cõi Tam thiền, toàn thân vị này được bao phủ với hào quang, hào quang ấy là một khối rực rỡ và đẹp như một miếng vàng sáng chói được đặt trong cái hộp vàng.

Các Ngài bảo rằng “hào quang của chư Phạm thiên ở cõi Tam thiền quyện vào nhau như vầng sáng của ánh trăng rất xinh đẹp, nên có tên là subhakiṇṇhā”.

Tầng Tam thiền cũng có ba cõi là:

- Cõi Thiểu Tịnh thiên (Parittasubhābhūmi). - Cõi Vô Lượng Tịnh thiên (Appamāṇasubhābhūmi). - Cõi Biến Tịnh Thiên (Subhākiṇhābhūmi).

Có câu giải tự về Biến Tịnh thiên như sau:

“Subhāti ākiṇṇāti subhākiṇṇā (Phạm Thiên cõi Biến Tịnh thiên, là những vị toàn thân được bao bọc bởi một vầng hào quang chói lọi)[26].

Những phần còn lại, tương tự như phần lý giải về Phạm thiên.

4- Về Quảng Quả Thiên (Vehapphala).

Quảng Quả thiên là một trong 7 cõi của tầng Tứ thiền, các Ngài Giáo Thọ Sư nói rằng: sở dĩ gọi là Quảng Quả vì khi thế gian bị hoại do lửa thì ba cõi Sơ thiền đều cháy rụi, cứ 7 lần hoại do lửa thì có một lần hoại do nước, khi thế gian bị hoại do nước thì cả ba cõi Nhị thiền cũng hoại theo, cứ 7 lần hoại do nước thì có một lần hoại do gió, khi ấy ba cõi Tam thiền cũng bị hoại, riêng cõi Tứ thiền đều tránh khỏi cả ba loại tai họa này, do đó có tên gọi là Quảng Quả thiên (cõi trời có quả phúc rộng lớn).

Mặt khác, tuy nói vị Đại Phạm thiên có tuổi thọ là "một kiếp trái đất", đó là nói khi địa cầu hình thành thì vị Đại Phạm thiên sanh lên, nếu vị ấy sanh trễ hơn, dĩ nhiên không sống trọn kiếp trái đất vì cõi Sơ thiền luôn hoại chung với trái đất, Đến lần hoại do nước thì khi ấy đã có 8 kiếp trái đất, vị Phạm thiên Quang Âm có tuổi thọ là 8 kiếp trái đất, nhưng sẽ không đủ số nếu như vị ấy sanh về sau. Tương tự như vậy đối với vị Phạm thiên Biến Tịnh, mặc dù vị ấy có tuổi thọ là 64 kiếp trái đất, nhưng sẽ không tròn đủ nếu sanh sau này.

Riêng vị Phạm thiên cõi Quảng Quả dù sanh sớm hay muộn cũng vẫn tròn đủ tuổi thọ là 5oo kiếp trái đất. Do đó được gọi là Quảng quả.

5- Thắng Giả (Abhibhū).

"Thắng Giả" là tên gọi khác của chúng sanh cõi Vô tưởng (asaññasattabhūmi). Những vị này thắng cái gì? Thắng tứ danh uẩn, do vậy được gọi là Thắng Giả.

Chúng sanh ở cõi này không có tâm thức, nên gọi là Vô Tưởng (asaññā), sở dĩ gọi là Vô Tưởng vì thọ- tưởng thuộc tâm hành, nhưng chỉ gọi Vô Tưởng là đủ, vì tưởng có phạm vi hoạt động rộng lớn hơn thọ, đồng thời có tác năng hướng dẫn thọ hưởng cảnh..

Chúng ta thường nghĩ "cái gì vô tri giác, thì không phải là chúng sanh". Nhưng ở cõi Vô tưởng tuy chỉ là những ngẫu tượng, nhưng lại là chúng sanh, vì rằng: "Chúng sanh tồn tại do có sắc mạng quyền lẫn danh mạng quyền, cõi ngũ uẩn có đủ hai loại mạng quyền này. Cõi Vô sắc chỉ có danh mạng quyền, còn cõi Vô Tưởng thì sao? Các vị Luận Sư bảo "chúng sanh cõi Vô Tưởng tục sanh bằng sắc Mạng quyền". Thế là đã rõ, "vì có sắc mạng quyền nên được gọi là chúng sanh"

Sở dĩ có trường hợp kỳ lạ này là do: Khi chứng đạt Tứ thiền (thiền bốn bậc) với đề mục gió, vị ấy sau khi xuất thiền, quán xét nhận thấy tội lỗi còn trong tâm, nên tác ý ly tham đối với các danh uẩn vì nghĩ rằng "vô tâm là điều vi diệu, sẽ chấm dứt mọi tội lỗi".

Sau khi mệnh chung, vị ấy tái sanh về cõi này như một ngẫu tượng suốt 500 kiếp trái đất, nhưng khi tưởng sanh lên thì vị ấy chết, ngẫu tượng ấy biến mất ở cõi Vô tưởng. Ví như mũi tên lao trong hư không nhờ vào sức bật của dây cung, sức bật dây cung có bao nhiêu thì mũi tên lao trong hư không với thời gian dài bấy nhiêu. Cũng vậy, trạng thái vô tâm là do sức mạnh của thiền lực, khi thiền lực hoại thì tưởng sanh lên đồng thời sắc uẩn ấy cũng hoại ngay khi đó.

Do đó Pāli có nói rằng "Khi tưởng sanh lên, Phạm thiên cõi Vô tưởng mạng chung".

Cả hai cõi Quảng quả thiên và Vô Tưởng thiên nằm kế cận nhau trên một mặt phẳng.

Giải thích:

Năm tiêu đề từ Phạm thiên đến Thắng Giả là nói lên bốn bậc thiền chứng (từ sơ thiền đến tứ thiền), ba tầng thiền đầu Đức Thế Tôn đều nêu lên vị Phạm Chủ chúa tể. Tầng tứ thiền, Đức Thế

Tôn nêu lên vị Phạm chủ của phàm nhân là: Quảng Quả Thiên, đồng thời đề cập đến Vô Tưởng Thiên.

Mỗi giai đoạn thiền chứng đều nẩy sinh, mạn, kiến và ái.

Trong 24 tiêu đề, mỗi tiêu đề Đức Thế Tôn đều nhấn mạnh đến tưởng tri, như "paṭhaviṃ paṭhavito sañjānāti: tưởng tri đất là đất"; "bhūte bhūtato sañjānāti: tưởng tri chúng sanh là chúng sanh"; "deve devato sañjānāti: tưởng tri chư thiên là chư thiên"...

Vì chấp nhận cái biết do tưởng, nên phàm nhân có quan niệm (maññati) theo pháp chế định và cho đó là sự thật.

Nên hiểu rằng pháp chế định là tên gọi cho những gì "không có thật" lẫn "có thật".

Những danh từ chỉ "điều không có thật" như "trách nhiệm, Thượng đế, Tạo hóa, giai cấp...", những điều này xuất phát từ một qui ước được nhiều người chấp nhận, nhưng không có bản thể thực tánh pháp (sabhāvadhamma). Ai là người tạo ra những qui ước ấy? Chính là những người lãnh đạo một tập thể nào đó, như Đức vua lập ra những qui ước về thuế, những hình phạt, cách ban thưởng, cách trang phục trong nghi lễ ...ở trong quốc độ của mình và dân chúng phải tuân theo. Các giáo sĩ Bà la Môn tạo ra 4 giai cấp, các vị lãnh chúa lập ra những qui định riêng trong lãnh thổ mình cai quản, những vị được nhiều người kính trọng như những ẩn sĩ, Đạo sĩ, các Giáo chủ ngoại giáo ...

Những qui ước ấy chỉ có giá trị tạm thời trong một thời gian nào đó, khi vị lãnh đạo khác lên thay, những qui ước ấy sẽ biến đổi hoặc không còn tồn tại. Cùng thế ấy, những quan niệm không đúng theo thực tính pháp chỉ có giá trị một thời gian nào đó mà thôi, khi ánh sáng chân lý soi rọi đến thì những chủ thuyết phi chân cũng phải thay đổi hay bị rụi tàn.

Những danh từ chỉ cho "điều có thật" như "trí tuệ, danh sắc...". Là những danh từ chỉ cho những pháp có thực tính.

Cho dù chỉ những pháp có thật, nhưng những danh từ ấy cũng không phản ánh đúng sự thật của pháp thực tính, chỉ phản ánh vẻ bên ngoài mà thôi. Ví như hình ảnh của một người trong chiếc gương, ảnh trong gương chỉ phản ánh hình ảnh bên ngoài, phần bên trong là tình cảm vui buồn, suy nghĩ, sự vận hành của các cơ quan nội tạng bên trong ... làm sao tấm gương kia soi rọi cho được. Cũng vậy, tuy những danh từ chỉ pháp thực tính, nhưng những danh từ này chỉ nói lên phần bên ngoài của pháp thực tính mà thôi.

Như “danh - sắc” chỉ cho một hữu tình (satta), nhưng làm sao có thể diễn đạt trọn vẹn hết “danh - sắc”, những danh từ như “Chư thiên, Phạm thiên, Sanh chủ,...” cũng chỉ cho “một danh sắc” nào đó, chỉ nói lên ý nghĩa chung chung rằng: danh sắc chư thiên tốt đẹp hơn danh sắc nhân loại, nhưng có thật là như vậy không? Có những chư thiên là người nhị nhân thì làm thế nào danh pháp của vị ấy sánh bằng người nhân loại tam nhân, vị chư thiên phàm nhân thì danh pháp của vị ấy làm sao sánh bằng danh pháp vị Thánh nhân loại.

Chỉ vì bám vào danh từ quên đi phần thực tính nên có quan niệm (mañnati) sai lệch về pháp thực tính, bản gốc thật của cái gọi là “Chúng sanh, Chư thiên, Phạm thiên...” chỉ là danh - sắc, mà danh - sắc này luôn thay đổi, không thường trụ.

Bám khắng khít vào những gì “không có thật”, là một ảo tưởng, bám khắn khít vào những danh từ chỉ “cái có thật”, nhưng không nhận thức được pháp thực tính sẽ trở thành “tưởng sai biệt”.

Đức Phật có dạy “Này các Tỷ kheo, hai pháp này đưa đến Diệu pháp bị hổn loạn (sammosa – mê mờ) và biến mất diệu pháp. Thế nào là hai?

- Văn cú (padavyañjana) bị đảo ngược (dunnikkhittam) và ý nghĩa bị hiểu lầm (dunnīto). Nếu văn cú bị đảo ngược thời ý nghĩa bị hiểu lầm. Những pháp này, này các Tỷ kheo là hai pháp đưa đến hổn loạn và biến mất của Diệu pháp.”[27]

Như thế đủ thấy tầm nguy hại của pháp Danh chế định, khi “ý nghĩa bị hiểu lầm” thì tưởng sai biệt có mặt và thế là chân pháp biến mất.

Đức Phật cũng có dạy:

“Ví như này Kassapa, vàng (thật) không biến mất khi nào vàng giả chưa hiện ra đời. Và này Kassapa, khi nào vàng giả hiện ra đời, thì vàng (thật) biến mất.

Cũng vậy, này Kassapa, Diệu pháp không biến mất, khi nào tượng pháp chưa hiện ra đời. Và này Kassapa, khi nào tượng pháp hiện ra đời, thì diệu pháp biến mất”. [28]

Ý này nên hiểu rằng “khi có sự biết do tưởng làm chủ thì sự biết do trí sẽ biến mất”. Tượng pháp là những hình ảnh do tưởng tượng hình thành, khi ấy chân pháp bị ảo tưởng này che lấp, không thể hiện bày ra được.

Điều này rất rõ ràng khi chúng ta bắt gặp những quan điểm chống đối nhau, như 62 quan điểm trong thời Đức Phật qua tưởng sai biệt.

Thật ra, chỉ có hai quan điểm chính: Thường luận (sasassattavāda) và Đoạn luận (ucchedavāda), nhưng do tưởng sai biệt, do suy luận sai biệt nên nẩy sinh 62 trường phái.

Và cũng từ ảo tưởng hay tưởng sai biệt ấy nẩy sinh quan niệm về ngã kiến (atta diṭṭhi), cho rằng có một tự ngã, có một đại ngã (hay tha ngã) là Tôn chủ, Danh từ khác gọi cho tự ngã là thân kiến (kāyadiṭṭhi), cho rằng có một “tự ngã” trong thân này. Giữa ngã (atta) và thân kiến có gì khác nhau chăng?

- Thân kiến chỉ là một thành phần của ngã, quan niệm về ngã là nêu lên: "tự ngã" với "tha ngã".

Thật ra cái ngã không hề có, ngã đã không có tất nhiên "tự ngã" cũng không có và dĩ nhiên "tha ngã" cũng không có.

Do đó quan niệm về ngã, Đức Phật gọi là tà kiến (micchādiṭṭhi), đã không có cái ngã thì quan niệm về Thường hay Đoạn đều không có nền tảng, không có chỗ dựa, vì rằng: "Đã không có thì cái gì thường? Đã không có thì cái gì hoại diệt?", ví như người không có tài sản mà bảo rằng "tài sản này bền vững, hay bảo rằng khi tôi chết tài sản này tiêu vong", người này đã nói sai sự thật.

Bốn vấn đề sắc pháp nêu lên: "do tưởng" nên chấp nhận có một tha ngã, từ tha ngã nảy sinh có "một tự ngã", rồi cũng do tưởng tượng cho rằng "ngã" sinh ra từ đất, từ nước, từ lửa, từ gió.

Khi chấp nhận "sắc là ta - ta là sắc" thì thọ, tưởng, hành và thức là thành phần sở thuộc của tự ngã.

Khi chấp nhận sắc là một thành phần của ngã: "ta có trong sắc, sắc có trong ta" thì một trong bốn danh uẩn kia là tự ngã, ba danh uẩn còn lại sẽ là thành phần sở thuộc của ngã như sắc uẩn".

Tương tự như thế, từ Chúng sanh đến Quảng Quả Thiên, Đức Thế Tôn nêu lên sự chấp giử 2 điều sai lạc của phàm nhân: chấp giữ tự ngã - chấp giữ tha ngã.

Riêng về Thắng Giả, phàm nhân do nghe rằng "các Thắng Giả (abhibhū) đẹp, sống lâu lại không có khổ vì không có tâm thức" nên tưởng tượng đến Thắng Giả, rồi chấp nhận Thắng Giả là trường tồn, đây là tà kiến của vị ấy.

So sánh "mình" với Thắng Giả, thấy rằng vì mình có tâm thức nên mới khổ, các thắng Giả không có tâm thức nên không có khổ, theo cách này vị ấy tự xếp mình là thấp kém còn các Thắng Giả thì cao quý, hoặc cho rằng "ta sẽ bằng Thắng Giả" vì thành đạt được pháp cấu thành Thắng Giả, hay cho "ta cao hơn Thắng Giả" vì thành đạt được thiền Vô sắc. Đây là mạn của vị ấy.

Khi vị ấy lập nguyện "mong tôi có thể tái sanh trong nhóm các Thắng Giả". Đây là ái của vị ấy.

Hoan hỷ với tư cách Thắng Giả., hay sự thành tựu được Thắng Giả sau này. Đây chính là hỷ tham đối với Thắng Giả.

Phần còn lại theo cách lý giải ở phần Sanh chủ.

Dứt phần Nhân chế định.

***

[1] Saddhammajotika - Chúng sanh và Sanh thú – Tỳ kheo Giác Nguyên dịch, tr. 109.

[2] Xem A.i, 142. Trường cao Cấp Phật Học Việt Nam ấn hành năm 1987, tr. 159.

[3] DA.i, (Sớ giải kinh Phạm Võng).

[4] M.i, Mahāsīhanādasutta (Sư tử hống đại kinh).

[5] Doãn Chính, Lịch sử Triết học Ấn Độ cổ đại, Nxb Thanh Niên, năm 2003, tr.89.

[6] A.i, 86 , tr. 102

[7] D.i, Samaññaphalasutta (kinh Sa Môn Quả), tr.54

[8] D.i, Samaññaphalasutta (kinh Sa Môn Quả), tr. 53

[9] A.i, 33, tr. 43

[10] A.i, 286, tr. 332

[11] D.i. Brahmajālasutta (kinh Phạm Võng), tr. 35

[12] A.i, 205 – kinh Các lễ Uposatha, tr. 243.

[13] D.iii, Sakkapañhā (kinh Đế Thích vấn đạo).

[14] D. iv, Pālikasutta (Kinh Balê).

[15] Sn. 131.

[16] Saddhammajotika, Chúng sanh và sanh thú, Tỷ kheo Giác Nguyên dịch, tr. 105-106.

[17] Saddhammajotika, Chúng sanh và sanh thú, Tỷ kheo Giác Nguyên dịch, tr. 120-121.

[18] D.i, Brahmajaalasutta (kinh Phạm Võng).

[19] Saddhammajotika, Chúng sanh và sanh thú, Tỷ kheo Giác Nguyên dịch – tr. 108.

[20] Doãn Chính - Tư tưởng giải thoát trong triết học Ấn Độ -, Nxb Thanh Niên - Hà Nội, năm 1999, tr. 100

[21] A.i, 205

[22] A.i, 115, tr. 127.

[23] D.i, Brahmajālasutta (Kinh Phạm Võng)

[24] Doãn Chính, Lịch sử truết học Ấn Độ cổ đại, Nxb Thanh Niên, năm 2003, tr. 109.

[25] Saddhammajotika, Chúng sanh và Sanh thú – Tỷ kheo Giác Nguyên dịch, tr. 161

[26] Sđd, tr. 163

[27] A.i, 59.

[28] S,ii.223. tr. 256.

-ooOoo-

III- Vô sắc pháp

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

III.1) Về Không Vô biên xứ.

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

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

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

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

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

Kinh văn:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

“Khi vị ấy nghĩ đến
Số mệnh của tự mình,
Số mệnh không tốt đẹp
Vị ấy rơi nước mắt...” [6].
Vì sao Đạo sĩ Asita (A Tư Đà) rơi lệ? Vì vị ấy chứng đạt thiền Vô sắc, khi mệnh chung tái sanh về cõi Vô sắc, nên không thể nghe pháp âm (sắc cảnh thinh) của Bậc Chánh Giác.

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

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

Sự chấp nhận Không vô biên xứ có hai điều:

- Chấp nhận có tự ngã trong Không vô biên xứ. Là chấp nhận có cõi Không Vô biên xứ, khi mệnh chung tự ngã này tái sanh về cõi ấy.

- Chấp nhận sự đoạn diệt của tự ngã khi chứng đạt thiền Không vô biên xứ, nghĩa là không chấp nhận có cõi Không vô biên xứ.

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

“có một tự ngã không có sắc, vô bệnh sau khi chết có tưởng” [7].

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

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

Đây là giai đoạn cận định của hành giả trong đề mục Không vô biên xứ. Vị ấy cho rằng có một tự ngã khi tiếp cận với Quang tướng (paṭibhāganimitta) của thiền chứng, vì có chướng ngại nên tự ngã này chưa nhập vào định vức. Tự ngã mà vị ấy tưởng tượng ra chính là một trong bốn danh uẩn: thọ, tưởng, hành và thức uẩn. Ngoài bốn danh uẩn của vị ấy ra còn có bốn danh uẩn khác, đó là tha ngã (do vị ấy tưởng tượng ra) ở ngoài thiền chứng này, đó là một trở ngại cho “tự ngã” này.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Hành giả vì làm chủ được ấn tướng cùng thiền chi nên cho rằng "thiền Không vô biên xứ thuộc về tự ngã" khiến phát sanh ái (ngã sở), tức là bám khắn khít với thiền Không vô biên xứ.

"Hoan hỷ trong Không vô biên xứ".

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

Dứt phần Không vô biên xứ.

*

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

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

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

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

Gọi là Thức vô biên là vì hành giả nhận lấy cái thức biết "khoảng không vô cùng tận" ấy làm đề mục. Nghĩa là, "khoảng không vô cùng tận" là khác, thức nhận biết khoảng không ấy là khác. Ví như người mặc y phục, một người khác không quan tâm đến y phục, chỉ để ý đến người đó mà thôi. Cũng vậy, hành giả không tác ý đến ấn tướng của

Không vô biên xứ, chỉ tác ý đến "cái thức biết khoảng không vô tận" mà thôi. Thức này được gọi là vô biên vì nó biết cái vô biên (khoảng không).

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

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

Hành giả sau khi quán xét thấy nguy hiểm của tầng thiền Thức vô biên xứ, có kẻ thù gần là Không vô biên xứ, rất dễ rơi xuống Không vô biên xứ, nên khởi lên tác ý phi hữu. Nghĩa là vị ấy cho rằng, thức có nơi trú khi nơi ấy hoại thì thức hoại ví như ánh sáng mặt trăng trú trong mặt trăng, khi mặt trăng không còn thì ánh sáng mất. Trái lại, nếu thức này không có nơi trú do nănglực thiền thì nó sẽ thường hằng, không bị hoại diệt. Vị thầy đầu tiên của Bồ tát là Đạo Sĩ Ālara Kālāma đã đạt đến tầng thiền này.

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

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

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

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

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

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

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

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

III.4) Về "Phi tưởng phi phi tưởng xứ"(nevasaññāsaññāyatana).

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

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

Có khác nhau giữa "vô tưởng" và "phi tưởng" không?

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

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

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

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

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

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

"Luận sư Anuruddha đã cố tình dùng chữ bhūmi khi nói về bốn tầng thiền Vô sắc"để bác bỏ quan điểm cho rằng "một thế giới siêu hình như thế không thể gọi là cõi"[11].

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

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

- Do có Túc mạng thông.

"Vào lúc nhớ lại các uẩn ở sắc giới hay vô sắc giới, nó có một đối tượng đại hành (mahaggatā)"[12]

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

- Do có tha tâm trí.

Vị có tha tâm trí có thể biết được tâm chúng sanh khác: "vào lúc biết tâm sắc giới hay tâm vô sắc giới của người khác, nó có một đối tượng đại hành".[13]

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

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

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

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

Đức Phật có dạy: "Vô nhân luận về quá khứ phát sanh do 2 nguyên nhân: Do nhớ lại kiếp trước là người Vô Tưởng, do nhân suy luận"[14]

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

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

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

"Vị ấy nhớ được nhiều đời sống quá khứ như một đời, hai đời... vô số trăm ngàn đời"[15].

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

"Vị ấy nhớ được nhiều kiếp sống quá khứ như một thành kiếp hoại kiếp, hai thành kiếp hoại kiếp... mười thành kiếp hoại kiếp"[16].

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

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

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

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

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

- Do phước, như các thiên nhân khi sanh về thiên giới, nhớ lại ngay kiếp trước mình đã tạo thiện nghiệp như vầy... như vầy. Nhờ thiện nghiệp này ta được tái sanh về thiên giới.

- Do trí Túc Mạng còn non yếu, nên chỉ nhớ lại một kiếp sống trước đó mà thôi.

- Kiếp sống trước đó lâu hơn 40 kiếp trái đất, như đời sống cõi Tam thiền (Biến tịnh thiên) là 64 kiếp trái đất, cõi Quảng Quả Thiên là 500 kiếp trái đất, cõi Không vô biên xứ là 20.ooo kiếp, cõi Thức Vô biên xứ 40.000 kiếp trái đất, cõi Vô sở hữu xứ 60.000 kiếp, cõi Phi tưởng phi phi tưởng xứ là 84.000 kiếp trái đất.[20] Phàm nhân này không thể nhớ trọn kiếp sống ấy được.

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

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

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

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

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

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

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

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

III.5) Về sở kiến (diṭṭhato).

Kinh văn:

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

Giải:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

"Chấp nhận sở kiến (diṭṭhaṃ maññati)"

Sự chấp nhận Sở kiến này có ba cách:

- Do suy luận.

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

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

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

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

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

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

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

Theo các vị Giáo thọ sư cổ sơ, thế gian này (chỉ cho 31 cõi của chúng ta) được bao quanh một vòng đai, gọi là cakkavāḷa (luân vi sơn), và tên cakkavāḷaloka (thế giới

sa-bà) dùng để chỉ cho thế gian này.

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

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

Sách Thanh Tịnh Đạo có giải về thiên nhãn trí như sau[23]

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

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

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

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

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

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

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

"Nghĩ (tự ngã) ở trong sở kiến (diṭṭhasmiṃ maññati)".

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

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

Đức Phật có dạy:

“Này Bāhiya, trong cái thấy chỉ là sự thấy, không có người thấy. Trong cái nghe chỉ là sự nghe, không có người nghe. Trong cái tưởng tri chỉ có sự tưởng tri, không có người tưởng tri. Trong cái tức tri chỉ có sự thức tri, không có người thức tri. Trong cái liễu tri chỉ có sự liễu tri, không có người liễu tri.”[24]

Trong trường hợp do thiên nhãn thì không phải thấy do mắt thường, mà do trí đi chung với tưởng (saññā), khi ấy trí hổ trợ cho tưởng hoàn tất “việc do tâm quyết định”, tưởng phát huy trọn vẹn năng lực đã có của mình, để hoàn thành công việc. Trí tuy hiện hữu nhưng mất năng lực “soi sáng pháp thực tính”, vì thế chính tưởng dẫn đến sự chấp sai rằng “chính cái TA (atta)” ở trình độ cao, trông thấy những điều mà người khác không thấy, những điều người khác không biết được. Và tự hào về điều kỳ diệu này, mạn đã sanh khởi.

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

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

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

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

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

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

“Hoan hỷ trong sở kiến (diṭṭhaṃ abhinandati)”.

Đây là hỷ tham đối với sở kiến.

III.6) Về Sở văn (sutato).

Kinh văn:

“Vị ấy tưởng tri sở văn là sở văn (sutaṃ sutato sañjānāti), vì nghĩ tưởng sở văn là sở văn (sutaṃ sutato saññatvā), nên chấp nhận sở văn (mutaṃ maññati), vị ấy nghĩ đến (tự ngã) ở trong sở văn (mutasmiṃ maññati), nghĩ (tự ngã) như là sở văn (mutato maññati), , vị ấy nghĩ sở văn là của ta (mutaṃ- me ti maññati), hoan hỷ trong sở văn (mutaṃ abhinandati). Vì nhân (lý do) nào? Ta nói kẻ ấy không hiểu rõ sở văn.

Sở văn (sutato) là sự nghe.

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

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

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

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

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

Đức Phật có dạy:

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

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

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

"Này các Kālāmā, chớ có tin vì nghe theo truyền thuyết (anussavena), chớ có tin vì theo truyền thống (paramparāya), chớ có tin vì nghe người ta nói (itikirāya) ...

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

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

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

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

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

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

Khi nghe lời khuyên tà vạy của thiên nữ, Trưởng giả đã quở trách và đuổi nàng ra khỏi nhà. Về sau, do làm theo lời dạy của vua trời Đế thích, nàng được Trưởng giả tha lỗi và trở về trú ngụ nơi nhà của ông.

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

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

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

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

III.7) Về Sở xúc (mutato).

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

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

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

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

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

Nhận thức sắc xứ vi tế bằng thiên nhãn thông, nhận thức thinh xứ vi tế bằng thiên nhĩ thông, nhận thức ba xứ: khí, vị và xúc vi tế bằng thần túc thông (iddhividhi).

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

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

Vầ thần thông này có 7 loại đối tượng là;

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

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

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

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

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

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

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

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

III.8) Về Sở tri (viññātato).

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

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

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

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

Biết được sắc tế là do thiên nhãn trí.

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

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

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

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

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

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

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

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

Không có như thật quán tri: “Các tưởng này dự vào phần an trú (ṭhīti)”.

Không có như thật quán tri: “Các tưởng này dự vào phần thù thắng (visesa)”.

Không có như thật quán tri: “Các tưởng này dự vào phần thể nhập (nibbedha)”.

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

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

III.9) Về Đồng nhất (ekatta).

Kinh văn:

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

“Nghĩ đến đồng nhất (ekattaṃ maññati)”.

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

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

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

"Trong các bộ Áo Nghĩa Thư, sự đồng nhất giữa Brahman và àtman vẫn được nhấn mạnh rất nhiều lần; "Thực vậy,Àtman vĩ đại bất sanh, bất lão, bất tử, bất hoại, bất diệt này chính là Brahman. Ví như lớp da rắn tàn tạ bị quăng bỏ, có thể nằm trên tổ kiến, cũng vậy thân này nằm xuống sau khi chết. Nhưng Àtman, bản ngã phi vật chất, phi sắc thân này, gồm toàn tri thức, là Btahman vẫn tồn tai".(BAU 4.4.7) "Àtman này là Brahman" (Ch.U 3-14.4)[33]

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

Sự chấp nhận "Đồng nhất" này là do tưởng (saññā).

"Nghĩ (tự ngã) ở trong đồng nhất"

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

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

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

Như thế đã rõ ràng, vị ấy trước đây có quan niệm "một trong bốn danh uẩn là tự ngã, khi chứng thiền thì 4 danh uẩn chỉ còn là một, nên cho rằng tự ngã này "ở trong ấn tướng (đồng nhất), vì ấn tướng thuộc về sắc tưởng tuy có hòa vào tự ngã, nhưng tự ngã

là khác, ấn tướng là khác, vì ấn tướng do tưởng tạo ra, ấn tướng là vật tùy thuộc của tự ngã, ví như con nhộng tạo ra cái kén rồi trú trong cái kén ấy".

Đây là mạn sanh lên do tưởng sai biệt này.

"Nghĩ (tự ngã) là đồng nhất".

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

"Nghĩ đồng nhất là của ta".

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

"Hoan hỷ trong đồng nhất". Đây là hỷ phát sanh từ tham ái đối với "đồng nhất".

III.10) Về sai biệt (nānatta).

Kinh văn:

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

Nānatta là khác nhau nhiều thứ.

"Chấp nhận sai biệt (nānattaṃ maññati)".

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

"Tại miền Đông này, những cái gì làm chủ chốt cho lễ nghi và đạo đức của Bà la Môn, như: Giáo lý, giáo điều và tổ chức phân ranh giới chặt chẽ giữa bốn giai cấp đều bị đã kích và đã phá."[35]

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

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

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

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

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

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

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

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

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

- Phật Giáo.[36]

(Trong sđd nêu Phật Giáo trước tiên, nhưng xét theo trình tự hiện khởi, tôi (Ns) xếp Phật Giáo vào thứ ba, vì rằng Giáo Pháp của Đức Phật xuất hiện muộn nhất trong các trường phái trên, và Đức Phật xem như vị Tôn Sư trẻ tuổi nhất trong thời bấy giờ).

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

"Nghĩ (tự ngã) là sai biệt" (nānatto maññati)".

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

"Nghĩ sai biệt là của ta (nānattaṃ - me ti maññati)".

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

"Hoan hỷ trong sai biệt (nānattaṃ abhinandati)".

Đây là hỷ tham của vị ấy trong sai biệt.

III.11) Về "tất cả là tất cả (sabba sabbato)".

Kinh văn:

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

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

"Chấp nhận tất cả (sabbaṃ maññati)".

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

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

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

Hoặc những chủ thuyết về đoạn luận: "tất cả những hành động đều không có quả báo (vô quả kiến)" hay vô hành kiến của Pūrana Kassapa, vô nhân kiến của Pakudha Kaccayana "tất cả chúng

sanh hay thế giới tự nhiên sanh ra vì 7 yếu tố: Đất, nước, lửa, gió, khổ, lạc và linh hồn (jīva) đều có năng lực: tự tạo, tự hoạt, ự tụ, tự tán.[39]

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

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

"Nghĩ (tự ngã) ở trong tất cả (sabbasmiṃ maññati)"

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

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

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

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

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

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

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

Theo cách này, đúng ra là tà kiến của vị ấy, nhưng vì "cái tôi" đã được chấp nhận trước, sau mới có sự so sánh "cái tôi"với "tất cả" làm nảy sanh mạn. Tức là "tà kiến" làm nền

tảng trước, sau đó khởi sanh mạn.

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

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

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

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

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

“Hoan hỷ với tất cả (sabbaṃ abhinandati)”

Đây là hỷ tham phát sanh từ ái ngã sở.

III.12) Về Níp-Bàn.

Kinh văn:

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

“Chấp nhận Níp-Bàn (nibbānaṃ maññati)”.

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

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

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

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

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

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

2- Sơ thiền là Níp-Bàn.

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

3- Nhị thiền là Níp-Bàn.

Chủ thuyết này cho rằng: “Sơ thiền còn có tầm, tứ là thô tháo, bao giờ bản ngã này ly được tầm, tứ an trú trong Nhị thiền không có tầm, tứ. Khi ấy bản ngã này mới đạt đến

tối thượng Níp-Bàn.” (sđd).

4- Tam thiền là Níp-Bàn.

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

5- Tứ thiền là Níp-Bàn.

Chủ thuyết này cho rằng: “Bao giờ bản ngã này lìa bỏ cả lạc khổ, hỷ ưu có từ trước, an trú vào Tứ thiền, khi ấy bản ngã này mới đạt đến tối thượng Níp-Bàn” (sđd).

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

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

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

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

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

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

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

Gia chủ Citta bày tỏ “không có đặt lòng tin vào Đức Thế Tôn” trong vấn đề này. Ý gia chủ Citta nói rằng: “không đặt lòng tin suông mà phải chứng thực”, nhưng hiểu lầm câu nói của gia chủ Citta, nên Nigantha Nātaputta khen ngợi gia chủ Citta là người trung thực, không hư ngụy. Nigantha Nātaputta nói rằng: “Ai nghĩ rằng tầm, tứ có thể đoạn diệt được, tức nghĩ rằng có thể trói được gió trong lưới, có thể dùng nắm tay của mình chận đứng dòng sông Hằng”.

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

với gia chủ Citta.

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

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

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

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

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

"Nghĩ (tự ngã) ở trong Níp-Bàn".

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

Hay là, với sự chấp nhận "Níp-Bàn là sơ, nhị, tam, tứ thiền" thì "nghĩ (tự ngã) ở trong Níp-Bàn" chỉ cho giai đoạn cận định của loại Níp-Bàn ấy, khi ấy có sự đối chiếu với Níp-Bàn.

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

"Nghĩ Níp-Bàn là của tôi". Đây là ái của vị ấy.

"Hoan hỷ với Níp-Bàn". Đây là hỷ tham của vị ấy.

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

Dứt phần Phàm Phu

***

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

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

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

[4] Sđd, tr. 579.

[5] Sđd, tr. 579.

[6] Sn – Kinh Nālaka (Sn, 131)

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

[8] Vsm , tr. 580.

[9] Vsm. tr. 579.

[10] Vsm, tr. 582

[11] Saddhammajotika - chúng sanh và sanh thú, Tỷ kheo Giác nguyên dịch, tr. 179.

[12] Vsm. tr. 743.

[13] Vsm. tr. 739.

[14] D.i, Brahmajāla sutta (kinh Phạm Võng). Tr. 28b.

[15] D.i, 1. 31 – Brahmajāla sutta (kinh Phạm Võng), tr. 13

[16] D.i, 1. 32 – Brahmajāla sutta (kinh Phạm Võng), tr. 14.

[17] Trong bản dịch của HT. Thích Minh Châu có đên 50 thành kiếp hoại kiếp, nhưng tra bản Pāli thì chỉ có 40 thành kiếp hoại kiếp.

[18] D.i, 1. 33 – Brahmajāla sutta (kinh Phạm Võng), tr. 15.

[19] D.i, 2. 6, i. 2.7, i. 2.8.

[20] Saddhammajotika – Chúng sanh và sah thú, Tỷ kheo Giác Nguyên dịch, tr. 229

[21] A.ii,182, tr. 580.

[22] M.i Sallekhasuttaṃ (Kinh Đoạn giảm).

[23] Vsm. ii, 124 - tr. 744

[24] Dhp A.

[25] M. iii, Devadaha sutta (kinh Thiên Tý), tr. 23

[26] A.ii,190. tr. 592.

[27] A.i, 188, tr. 212.

[28] Bikkhu Bodhi - Chú giải kinh Căn Bản Pháp Môn, Tỷ kheo Giác Lộc dịch, tr.57.

[29] Vsm.ii, tr. 693.

[30] Luật Đại Phẩm (Mahāvagga).

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

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

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

- BAU: Brhadàranyaka Upanisad: Áo Nghĩa thư Brhadaranyaka. - Ch.U: Chandogya Upanisad: Áo Nghĩa thư Chandogya

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

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

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

[37] D.i, Samañña phala sutta, Kinh Sa Môn Quả, tr. 58.

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

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

[40] D.i, Samañña phala sutta, Kinh Sa Môn Quả, tr. 56

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

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

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

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

[45] M.iii, Devadahasutta (kinh Thiên Tý).

-ooOoo-

C.2) Vị Thánh Hữu Học (Sekkhā).

Đức Thế Tôn trình tự chỉ ra 24 điều, phàm phu nhận thức sai lầm dù chỉ một trong 24 điều này, cũng đủ làm sanh khởi ba pháp: kiến, mạn, ái. Tất cả đều xuất phát từ tưởng sai biệt (papañca).

Trong ba pháp kiến, mạn, ái thì thân kiến là một chướng ngại đầu tiên trong hành trình dẫn đến giác ngộ, thân kiến này hình thành từ tưởng sai biệt và được tăng trưởng qua sự chấp trước, gọi là kiến thủ (diṭṭhupādāna).

Nhưng thế nào được gọi là bậc Hữu học? Được gọi là bậc Hữu học là bậc đã thành tựu được Thánh Đạo tám ngành. Nghĩa là trên cơ bản vị ấy thành tựu được tám chi phần đưa đến diệt nghiệp luân hồi, nhưng chưa diệt trọn vẹn. Như vị Thánh Dự Lưu chỉ diệt được nghiệp đưa tái sanh về bốn khổ cảnh, vị Thánh A Na Hàm chỉ diệt tận những nghiệp đưa tái sanh về dục giới.

“Này các Tỷ kheo, có bốn nghiệp này được Ta chứng ngộ với thắng trí và tuyên thuyết. Thế nào là bốn?

- Này các Tỷ kheo, có nghiệp đen quả đen....

- Này các Tỷ kheo, có nghiệp trắng quả trắng....

- Này các Tỷ kheo, có nghiệp den trắng ảu đen trắng...

- Này các Tỷ kheo, thế nào là nghiệp không đen trắng quả không đen trắng, nghiệp đưa đến nghiệp đoạn diệt?.

Đây là chánh tri kiến... chánh định.

Này các Tỷ kheo, đây là nghiệp không đen trắng quả không đen trắng, nghiệp đưa đến nghiệp đoạn diệt."[1]

Đoạn kinh trên cho thấy: "Vị Hữu học là người chứng ngộ Thánh đạo bằng thắng trí (abhiññāṇa), nhưng là loại thắng trí của bậc này còn phải tu tập để hoàn thiện phận sự rốt ráo là "giải thoát khỏi luân hồi".

Có một vị Tỷ kheo đi đến đảnh lễ Đức Thế Tôn, sau khi ngồi vào nơi hợp lẽ, vị ấy bạch hỏi Đức Thế Tôn rằng:

"Bạch Đức Thế Tôn, "hữu học, hữu học (sikkhatīti sekkha)", được gọi như vậy. Cho đến như thế nào, bạch Thế Tôn là bậc hữu học?"

- Này Tỷ kheo, ở đây tỷ kheo đầy đủ chánh kiến của bậc hữu học... đầy đủ chánh định của bậc hữu học. Cho đến như vậy, tỷ kheo ấy được gọi là bậc hữu học."[2]

Ở đây, Hữu học là chỉ cho ba bậc Thánh đầu là: Tu Đà Hườn (Sotāpati), Tư Đà Hàm (Sakkāgāmi), A na Hàm (Anāgāmi).

Lại có câu hỏi: "Bậc Thánh Hữu học có thể bị hoại lìa quả vị không?".

Trong bộ Luận điểm (Kathāvatthu), có vài bộ phái như: Đại chúng bộ (Mahāsaṅghika), Nhất thiết Hữu bộ (Sartivāda), Độc Tử bộ (Vajjiputtaka), Chánh Lượng bộ (Sammityas) cho rằng "Vị thánh A la Hán có thể bị hoại quả vị", điều này dẫn đến một hệ quả là "bậc Thánh Hữu học cũng có thể hoại quả vị". Sở dĩ có luận điểm trên vì các bộ phái này y cứ vào các như sau:

"Này các Tỷ kheo, năm pháp này khiến vị tỷ kheo hữu học thối chuyển. Thế nào là năm?.

"Ưa sự nghiệp (kammārāmatā), ưa đàm luận (bhassārāmatā), ưa ngủ, ưa có quần chúng (saṅgaṇikārāmato), không quán sát tâm như đã được giải thoát.

Này các Tỷ kheo, năm pháp này khiến tỷ kheo hữu học thối chuyển"[3].

Cũng có năm pháp khác khiến vị tỷ kheo hữu học thối chuyển là:

1- Vị tỷ kheo hữu học có nhiều công việc, có nhiều việc phải làm, khéo léo trong công việc phải làm, từ bỏ độc cư thiền tịnh, không chuyên chú vào nội tâm tịnh chỉ. Đây là pháp thứ nhất khiến tỷ kheo Hữu học thối chuyển.

2- Vị tỷ kheo hữu học suốt ngày làm những công việc nhỏ nhặt, từ bỏ độc cư thiền tịnh, không có chuyên chú vào nội tâm tịnh chỉ. Đây là pháp thứ hai khiến vị tỷ kheo hữu học thối chuyển.

3- Vị tỷ kheo hữu học sống liên hệ nhiều với các tại gia và xuất gia, hệ lụy với các sự việc tại gia không thích đáng (ananulomikena gihisaṃ saggena), từ bỏ độc cư thiền

tịnh, không chuyên chú vào nội tâm tịnh chỉ. Đây là pháp thứ ba khiến tỷ kheo thối chuyển.

4- Vị tỷ kheo đi vào làng quá sớm, từ giả làng quá muộn, từ bỏ độc cư thiền tịnh, không chuyên chú vào nội tâm tịnh chỉ. Đây là pháp thứ tư khiến vị Hữu học thối chuyển.

5- Vị tỷ kheo hữu học đối với những câu chuyện nghiêm trang (abhisallekhikā), khai tâm (cetovivaranasappāyā) như các câu chuyện về ít dục, câu chuyện về ti túc, câu chuyển về viễn ly, câu chuyện về không hội họp (asamsaggakahā), câu chuyện về tinh tấn, câu chuyện về giới, câu chuyện về định, câu chuyện về tuệ, câu chuyện về giải thoát, câu chuyện về giải thoát tri kiến. Các câu chuyệ ấy, vị ấy có được có khó khăn, có được có mệt nhọc, có được có phi sức. Vị ấy từ bỏ độc cư thiền tịnh, không chuyên chú vào nội tâm định tỉnh. Đây là pháp thứ năm khiến vị tỷ kheo hữu học thối chuyển.[4]

Hay bài kinh:

“Sáu pháp này, này các Tỷ kheo, đưa tỷ kheo hữu học đến thối đọa. Thế nào là sáu?

“Ưa công việc, ưa nói chuyện, ưa ngủ, ưa hội chúng, các căn không phòng hộ, ăn uống không tiết độ”[5]

Và Thượng Tọa bộ (Theravāda) bác bỏ luận điểm “Vị Thánh A La Hán có thể bị hoại quả vị” bằng cách chất vấn bốn bộ phái trên như sau:

“Vậy vị Thánh Hữu học có thể bị hoại quả vị chăng? Và vị Thánh Hữu học Dự lưu có thể trở thành phàm nhân khi bị hoại quả vị không? Những bộ phái trên thừa nhận các quả vị Hữu học không bị hoại. Nhưng như vậy thì: “Quả hữu học không bị hoại làm sao quả vị A La Hán bị hoại được.”[6]

“Này các Tỷ kheo, thành tựu bốn pháp này, vị Thánh đệ tử là bậc Dự Lưu, quyết chắc chứng quả giác ngộ. Thế nào là bốn?

- Này các Tỷ kheo, vị Thánh đệ tử thành tựu lòng tin bất động đối với Đức Phật: “Đây là Thế Tôn... đức Phật, Thế Tôn”.

“Đối với Pháp... Đối với Tăng...”

“Vị ấy thành tựu các giới được các bậc Thánh tán thán... đưa đến thiền định”.

“Thành tựu bốn pháp này, này các Tỷ kheo, vị Thánh đệ tử là bậc Dự Lưu không còn bị thối đọa, quyết chắc chứng quả giác ngộ”[7].

Bốn pháp trên là bốn Dự lưu chi phần, người thành tựu được bốn pháp này là bậc Thánh Dự Lưu, vị ấy không còn bị thối đọa, tức là không bao giờ rơi vào bốn đọa xứ: Địa ngục, súc sanh, ngạ quỷ và A-tu-la.

Suy nghiệm về “hữu học” thì có hai loại hữu học, phàm hữu học và thánh Hữu học. Bậc Hữu học trong kinh Căn bản pháp môn ám chỉ Thánh Hữu học.

Phàm hữu học có thể rơi vào đọa xứ, nhưng thánh Hữu học không thể rơi vào thối đọa.

*

Trở lại kinh Căn Bản Pháp Môn, Kinh văn ghi:

“Này các Tỷ kheo, có vị Tỷ kheo, hữu học, tâm chưa thành tựu (appattamānaso), đang sống cần cầu sự vô thượng an tịnh các triền ách (anuttaraṃ yogakkhemaṃ viharati). Vị ấy biết rõ (abhijānāti) đất là đất.”

Giải:

“Tâm chưa thành tựu (appattamānaso)”.

Appattamānaso = na + patta + mānasa.

Patta là quá khứ phân từ của pāpuṇāti là: đã đắc được, đã đến nơi.

Na + patta: không đến nơi.

Mānasa theo nghĩa đen là tinh thần, có ý đến

Như vậy nghĩa đen của appattamānasa: chưa đến được nơi hướng đế, hay chưa thành đạt ý nguyện.

“Nơi muốn đến” đó là gì? Là thoát khỏi ra mọi sinh hữu.

Bản Sớ giải, giải thích mānasa có ba: tham (rāga), tâm (citta) và Arahatta. Ở đây ám chỉ tâm của vị A La Hán.

“Tâm chưa thành tựu” là tâm của vị Thánh hữu học còn bị tham trói buộc, nhưng loại tâm tham này không có tà kiến sanh khởi.

Tùy theo tầng Thánh của vị Hữu học mà loại tâm tham này thô hay vi tế, vị Thánh Dự Lưu còn tham luyến cõi Dục nên còn trở lại Dục giới nhưng không quá 7 lần, vị Thánh Tư Đà hàm tuy vẫn còn tham luyến Dục giới nhưng nhẹ hơn nhiều, nên chỉ trở lại cõi dục 1 lần, riêng bậc A Na Hàm không còn tham dục nên không tái sanh về Dục giới nữa, tuy vậy vị ấy vẫn còn tham luyến cõi Sắc và Vô sắc giới. Nói rõ hơn thì: Vị Thánh Dự lưu và Tư Đà Hàm còn tham luyến ba cõi, riêng vị Thánh Bất lai không còn tham luyến cõi Dục.

Sekkhā (hữu học): là bậc còn phải học, còn phải tu tiến (bhāvanā) lên cao. Thánh Hữu học là chỉ cho ba bậc: Dự lưu, Nhất lai và Bất lai.

Nghĩa là vị Hữu học ở khoãng giữa của phàm nhân và bậc Vô học (asekkha). Nói cách khác, bậc Hữu học là bậc đã vượt qua phàm tính đang tiến dần đến sự giải thoát hoàn toàn mọi sinh hữu, còn bậc Vô Học đã hoàn toàn thoát ra mọi sinh hữu.

So sánh về tri thức của bốn hạng thì:

- Phàm nhân không hiểu (pháp thực tính). - Bậc Hữu học có thể hiểu (pháp thực tính). - Bậc Vô học đã hiểu (pháp thực tính).

Bản sớ giải giải thích mānasa có ba là: rāga (khát ái), citta (tâm) và arahatta (phá ác – A la hán).

Appattamānasa: không đến nơi (quá nhiều) khát ái , nghĩa là tuy còn tham ái nơi năm trần sắc, thinh, hương, vị, xúc, nhưng không "quá quắt" như phàm nhân để phải rơi xuống khổ cảnh.

Appattamānasa: không đến nơi có định (citta) trọn vẹn, nghĩa là không thể nhập trọn vẹn vào ba định tướng: Vô tướng định, Vô nguyện định và Không tánh định.

Ba loại định này do nương vào ba tướng: Vô thường tướng (aniccalakkhaṇa), Khổ tướng (dukkhalakkhaṇa), Vô ngã tướng (anattalakkhaṇa).

An trú tâm vào tướng Vô thường gọi là Vô tướng định, an trú tân vào khổ tướng gọi là Vô nguyện định, an trú tâm vào tướng vô ngã gọi là Không tánh đinh.

Nhưng vì sao "không đến định trọn vẹn"?. Vì vị ấy còn phiền não, chưa ly dục hoàn toàn.

Lại nữa, ví như người bơi trong hồ nhỏ, tuy có giải trừ được nóng bức, nhưng sự bơi lội vẫy vùng còn hạn chế, chưa được thoải mái; nếu như người này có khả năng bơi lội trong sông lớn hoặc ở đại dương thì khả năng vẫy vùng rất thỏa thích và dễ dàng.

Cũng vậy, gọi là an trú trong định Tam tướng của bậc Hữu học chưa trọn vẹn vì trí của vị này chỉ thấu hiểu ý nghĩa một số pháp hữu vi, đối với một số pháp hữu vi khác thì các Ngài không am tường.

"Này các Tỷ kheo, y cứ vào núi Tuyết sơn, các loài rắn lớn tăng trưởng tự thân, thâu hoạch sức mạnh. Ở đây chúng tăng trưởng tự thân, thu hoạch sức mạnh, chúng đi xuống hồ nhỏ (kussubho), sau khi đi các sông nhỏ. Sau khi đi xuống các sông nhỏ, chúng đi xuống các sông lớn, sau khi đi xuống các sông lớn, chúng đi ra biển, đi ra đại dương"[8].

Đức Phật có giải thích: "vị Tỷ kheo, dựa vào Giới bậc Thánh để tu tập (ví như dựa vào núi Tuyết sơn) Thánh đạo tám ngành".

Hồ nhỏ ví như trí của bậc Tu Đà Hườn.

Hồ lớn ví như trí bậc Tư Đà Hàm.

Sông nhỏ ví như trí bậc A Na Hàm.

Biển ví như trí Thượng thủ Thinh văn hay bậc Độc giác.

Đại dương ví như trí bậc Chánh Đẳng giác.

Nghĩa là ngay bậc Chánh Giác khi còn Bồ tát, Ngài cũng nương tựa vào Giới để tu tiến. Và khi thành đạt, trí tuệ Đức Phật rộng lớn như đại dương.

Bậc Vô học ví như người bơi lội trong sông lớn vì trí của Ngài đã viên mãn nhiều pháp thực tính, nhưng cũng có một số pháp các Ngài không am tường, nhưng không còn bị chướng ngại khi trôi xuôi vào biển hay đại dương.

"An tịnh các triền ách (yogakkhemaṃ)".

“Triền ách (yoga). Yoga có nghĩa là: liên kết, ràng buộc. ví như con bò phải mang cái ách vào cổ, nó không được tự do đi đâu cũng được, nó phải đi theo sự dẫn dắt của người chủ. Cũng vậy, chúng sanh cứ mãi chịu luân hồi, không thể giải thoát được cũng vì sự ràng buộc này, sự ràng buộc đó là gì? Là tham, tà kiến và vô minh. Vị chủ nhân ấy là ai? Chính là ái. Đôi khi yoga còn được dịch là “ách phược”, “kết”.

Pāli có giải chữ yoga như sau:

“Vaṭṭasmiṃ satte yojentīti = yoga.

Pháp nào sẽ đem chúng sanh ràng buộc trong luân hồi, gọi là triền ách (hay Kết).”[9]

Có bao nhiêu triền ách?

Có bốn triền ách là:

- Dục triền ách (kāmayoga), là sự ràng buộc trong cõi dục, chính là sự tham đắm trong dục giới.

- Hữu triền ách (bhavayoga), là sự ràng buộc trong trong các sinh hữu, hữu triền ách ám chỉ sự tham luyến cõi Sắc giới và Vô sắc giới.

- Kiến triền ách (diṭṭhiyoga), là bị các kiến thức sai lầm trói buộc, không thể thoát ra được những kiến thức ấy.

- Vô minh triền ách (avijjāyoga), là do không thấu hiểu Tứ Thánh Đế, nên bị kết dính vào luân hồi.

“Này các Tỷ kheo, có bốn ách phược (yogo) này. Thế nào là bốn. Dục ách phược, hữu ách phược, kiến ách phược, và vô minh ách phược.Chính vì mục đích muốn thắng tri, muốn liễu tri, muốn đoạn diệt, muốn đoạn tận bốn áh phược này, này các Tỷ kheo, Thánh đạo tám ngành cần phải tu tập.” [10]

Như vậy, để thoát ra mọi triền ách, vị Thánh này cần phải tu tập Bát Thánh Đạo, do đó gọi là bậc hữu học “đang sống cần cầu sự vô thượng an tịnh các triền ách”.

Chi pháp của các triền ách là:

- Chi pháp của dục ách là: tâm sở tham (dục) (lobhacetasika). - Chi pháp của hữu ách cũng là tâm sở tham (dính mắc trong các sinh hữu). - Chi pháp của kiến ách là: tâm sở tà kiến (diṭṭhicetasika). - Chi pháp của Vô minh ách là: tâm sở si (mohacetasika).

Vị Thánh Dự lưu, Nhất Lai thoát ra khỏi kiến ách, nhưng ba loại ách còn lại chưa thoát ra được, vị Thánh A Na Hàm thoát ra khỏi kiến ách với dục ách, còn lại hữu ách và vô minh ách.

“Vị ấy biết rõ đất là đất”.

Đối với bốn vấn đề sắc pháp: đất, nước, lửa, gió, Tập Sớ có giải thích: Vị Thánh Hữu học biết “đất, nước, lửa, gió” theo cách trực tiếp, tức là biết theo cách xúc chạm, biết theo “thực tính”, như vấn đề “đất” chẳng hạn, vị Thánh Hữu học không biết đất qua “chế định”, không nhận định đất qua sự “kết hợp” và cũng không hiểu đất theo cảnh Thiền

chứng[11].

Nói rõ hơn, với năng lực của Thiền quán (vipassanā) vị Thánh Hữu học biết "đất" qua Tuệ phân tích (abhivisiṭṭhenañāṇena), đồng thời thấu rõ bản chất vô thường, khổ và vô ngã của "đất".

Lẽ thường, bám chấp vào cái vô thường sẽ dẫn đến khổ và những gì vô thường, khổ cái ấy là vô ngã.

Rất nhiều đoạn kinh, Đức Thế Tôn nói lên điều này:

"Này các tỷ kheo, sắc là vô thường. Cái gì vô thường là khổ; cái gì khổ là vô ngã. Cái gì là vô ngã, cần phải như thật quán với chánh trí tuệ "Cái này không phải của tôi, cái này không phải là tôi. Cái này không phải tự ngã của tôi"[12].

và:

"Này các tỷ kheo, sắc là vô thường. Cái gì là nhân, cái gì là duyên cho sắc sinh khởi, cái ấy cũng vô thường. Sắc đã được cái vô thường làm cho sanh khởi. Này các tỷ kheo, từ đâu có thể là thường được?"[13]

Người có Tuệ phân tích, là người không tách rời thực tính của các pháp, không bị lệch hướng mục tiêu do sự hiểu sai (tà kiến) tạo ra. Với trí văn (sutaññāṇa) sung mãn, vị ấy quán xét đất, để rồi "biết rõ" đất.

Abhijānāti (thắng trí hay biết rõ) không phải là loại trí của phàm nhân (abhi = cao tột, jānāti = biết).

Abhijānāti (Thắng trí) về đất, là trí biết rõ "đất" là vô thường, khổ, vô ngã, sự biết này có được do từ bỏ được tưởng sai biệt, (tưởng sai biệt là một thành phần của tưởng uẩn – saññākkhandha), tức là trừ được thân kiến qua sự thành tựu Thánh Đạo tám ngành.

"Vị ấy không nghĩ tưởng đất là đất (paṭhaviṃ māmaññi)."

Nên ghi nhận rằng: đối với phàm nhân Đức Phật dùng: "pathaviṃ maññati: suy tưởng đến đất (là đất)".

Đối với vị Thánh hữu học, Đức Phật dùng: "pathaviṃ māmaññi: không suy tưởng đất(là đất)".

Hậu Sớ giải (Ṭīkā) có giải chữ māmaññi = mā + amaññi.

Mā: điều ấy, điều đó.

Amaññi = na + maññi: không do tưởng.

Māmaññi: là điều nghĩ đến không do tưởng tượng. Hay: "điều được biết do đã từ bỏ những hình thức của tưởng tượng".

Hoặc māmaññi là mệnh lệnh ngăn cắm hành động phóng túng của ý nghĩa.[14] (mā có nghĩa là dừng lại, đừng). Nghĩa là không được tưởng tượng quá xa, thoát ra ngoài quỹ đạo của chân pháp, ví như cha mẹ cho phép đứa con mình vui đùa trong khuôn viên,

nhưng không được vượt qua vòng rào đã quy định.

“Sự biết” về chân pháp của bậc Hữu học vượt lên trên sự biết của phàm nhân, vì phàm nhân không từ bỏ bất cứ một sự tưởng tượng nào. Nhưng “sự biết” của vị Thánh Hữu học cũng không thể là “sự biết” hoàn toàn thoát ra khỏi tưởng (saññā) như vị Thánh A La Hán. “Sự biết” của vị A La hán không còn bị “cái biết của tưởng chi phối” cho dù đó là tưởng đúng (sammā saññā), sự biết của vị A La Hán là cái biết hoàn toàn do trí..

“Biết hoàn toàn do trí” là cái biết luôn luôn tỉnh thức (sampajaññā), mặc dù trong tâm vị Thánh Lậu tận vẫn có tưởng, nhưng nó không thể vẽ ra cảnh quá khứ hay cảnh vị lai làm xáo trộn, mê mờ trí của vị ấy.

Như vậy, “sự biết” của vị Thánh hữu học là sự biết do ba loại: tưởng, thức và trí. Trong đó có loại tưởng sai biệt (papañca) dẫn đến tà kiến, gọi là tưởng kiến (saññādiṭṭhi) đã bị từ bỏ hoàn toàn, còn hai nhóm tưởng sai biệt dẫn đến mạn và ái thì vị Thánh Hữu Học chưa từ bỏ được.

Trái lại, “sự biết” của vị Thánh A La Hán hoàn toàn do trí, không còn là sự biết do tưởng hay do thức.

Thắng trí (abhijānāti) thấp nhất trong các thắng trí là thắng trí của bậc Dự lưu, nhưng trí này đã diệt trừ mọi nguyên nhân dẫn đến tà kiến mà trong đó tưởng là một.

Có 8 nhân phát sanh tà kiến là:

1- “Chấp giữ năm uẩn” là nhân sanh tà kiến. Vì 5 thủ uẩn (pañcupādānakkhandha) là điểm tựa của 20 thân kiến (sakāyadiṭṭhi). Chánh tạng có ghi: “Này các tỷ kheo, bất kể những sa môn, Bà la môn nào, khi quán xét tự ngã cũng thường quán xét năm uẩn này”.

2- “Vô minh” là nhân sanh tà kiến, vì là pháp đối nghịch với trí, người bị vô minh bao phủ ví như người bị mù mắt, không thấy rõ các sắc. Cũng vậy, do vô minh nên chân tướng các pháp không được nhận ra, do đó thấy sai lạc về thực tính pháp.Chánh tạng có ghi “kiến này đang sanh khởi do nương vào giới hạ liệt là vô minh”.

3- “Xúc” là nhân sanh kiến, vì cho rằng “có người (tự ngã) xúc chạm”. Chánh tạng có ghi: “Những Sa môn, Bà la môn đề cập đến quá khứ tối sơ, luận bàn về tương lai. Chấp kiến về quá khứ tối sơ và tương lai, y cứ về quá khứ tối sơ và tương lai, đề xướng nhiều sở kiến sai khác với 62 luận chấp. Tất cả những vị này có những cảm thọ (những chủ trương trên) do có sự xúc chạm nối tiếp qua sáu xứ.”[15]

4- “Tưởng” là nhân sanh của kiến, vì tưởng dẫn đến tưởng sai biệt.

5- “Tầm” (vitakka) là nhân sanh tà kiến, vì các loại kiến đang sanh khởi do tìm đến hành tướng của đối tượng. Một khi gặp một hành tướng của đối tượng thì tưởng sai biệt lại khởi lên dẫn đến

tà kiến. Bậc trí biết rõ những tà tầm (micchāsankappa) dẫn đến tà tưởng và kiến nương theo đó hình thành. Tầm chỉ hướng đến hai loại đối tượng: sự thật (sacca) và hư ngụy (musā) mà thôi.

6- “Phi như lý tác ý”. Không có tác ý đúng phương pháp hiệp theo trí tuệ là nền tảng cho tất cả bất thiện pháp, nên phi như lý tác ý cũng là nhân sanh kiến.

7- “Ác hữu” cũng là nhân sanh tà kiến. Ác hữu có hai loại:

- Người thiên chấp về tà kiến. - Người có sở hành ác, bất thiện.

Trong hai loại ác hữu này sự thân cận với người thiên về tà kiến nguy hiểm hơn nhiều.

“Với người có tà kiến, này các tỷ kheo, các pháp bất thiện chưa sanh được sanh ra, các pháp bất thiện đã sanh được tăng trưởng quảng đại”[16]

8- “Truyền thuyết” ám chỉ những truyền thuyết có liên hệ với tà kiến.

Trong tám nhân sanh tà kiến, sự chấp thù năm uẩn là nguồn cho các loại khác, đồng thời vô minh che lấp sự thật góp phần làm tăng trưởng lầm lạc. Hai nhân quan trọng này đã bị trí đạo soi sáng, vô minh đưa đến tà kiến bị trừ diệt, do đó sự chấp thủ năm uẩn cũng không còn. Vì rằng sự chấp thủ năm uẩn có ái là gốc rễ.Vô minh – ái bị đoạn thì tất cả những nhân khác dẫn đến kiến cũng không còn.

Tuy còn có những loại tưởng sai biệt dẫn đến ái, mạn nhưng vị Thánh hữu học cũng không suy tưởng đến loại tưởng này, thì còn nói gì đến loại tưởng dẫn đến thân kiến đã bị từ bỏ, đã bị đoạn trừ.

Tưởng mà vị Thánh hữu học có là “vì mục đích muốn hiểu rõ và thành tựu pháp giải thoát khổ luân hồi” như vị A La Hán, nhưng vì còn bị trói buộc bởi các ách (yoga), nên không thể nhận rõ thực tính pháp cần biết, do đó nương vào tưởng để suy quán, tức là từ nền tảng trí văn dẫn đến trí tư và tiến hành tu tập Minh sát cho đến khi thành tựu trí tu sung mãn.

Có hai người cùng bị trói chặt cả tay chân, một người mang trên mắt cặp kinh màu, người kia thì không. Người có mang kính thấy cảnh vật theo màu kính, nếu kính màu xanh, cho dù cảnh vật có là vàng, đỏ, xanh, người ấy cũng chỉ thấy độc nhất màu xanh, người không mang kính thì nhận định rõ các màu sai biệt. Người thứ nhất ví như phàm nhân còn bị kiến ách che lấp sự thật, người thứ hai ví như vị Thánh hữu học đã thoát ra kiến ách.

Nhưng vì bị trói chặt tay chân không thể xoay trở, người này cố tìm vật cắt đứt dây trói nhưng không tìm thấy vật ấy ở đâu, chợt thấy bóng của vật ấy qua sự phản chiếu của vật khác, người ấy suy nghiệm chỗ có vật ấy, khoảng cách từ chỗ ấy đến người ấy bao xa... Rồi cố tìm mọi biện pháp nhặt lấy, cố gắng cắt cho được dây trói buộc để được tự do.

Cũng vậy, vị Thánh Hữu học còn bị trói buộc bởi những kiết sử nên không thể nhận thức rõ ràng các thực tính pháp, vị ấy nhờ trí văn để rồi suy quán qua tưởng vô thường, tưởng khổ, tưởng vô ngã (ví như bóng ảnh) để thể nhập vào Bất tử pháp là Níp-Bàn, cho đến khi giải thoát hoàn toàn mọi ách phược (yoga).

Tất nhiên vị ấy có khả năng nhận biết “vũ khí” ấy vì đã có lần sử dụng, nghĩa là vị ấy tưởng nhớ lại Đạo lộ đã đưa vị ấy chứng đạt Níp-Bàn.

Nhờ có loại "tưởng đúng" (suy luận đúng) vị Thánh hữu học có khả năng hiểu được điều "cần phải hiểu rõ", tưởng của vị Thánh hữu học không phát sanh theo đường lối mà chúng đã phát

sanh đối với phàm phu, nó phải phát sanh theo đúng đường lối chân pháp mà vị ấy đã thành tựu. Ví như nhà khoa học nhìn nước = 2H+ O, không hề nghĩ cái tập hợp 2H+ O này là nước lạnh, nước nóng, nước ấm ..., khi nghĩ đến nước chỉ nghĩ là 2H +O mà thôi, cũng vậy, sự suy luận (do tưởng) của vị Thánh Hữu học theo đúng đường lối: vô thường, khổ, vô ngã, những tưởng sai biệt tạo ra thân kiến, mạn và ái cũng không thể chen vào. Chỉ khi nào vị ấy lìa bỏ những tưởng đúng, khi ấy những tưởng sai biệt tạo ra mạn, ái mới có cơ hội sanh khởi.

Còn vị Thánh A la Hán như người tự do không bị trói buộc, khi muốn xem xét vật nào đó, thì nhìn thấy như thật luôn cả những nét khuất lấp. Sự thấy này không cần có "suy luận" tham gia.

Tóm lại, vị Thánh hữu học hiểu rõ "đất" qua ba tuệ sung mãn: Văn – Tư – Tu vì đã đi vào thánh đạo Siêu thế.

Phàm nhân thì không hiểu rõ "đất", vị Thánh hữu học chưa hoàn toàn hiểu rõ "đất", vị Thánh A La Hán hoàn toàn hiểu rõ "đất".

Lại nữa, "sự biết" của vị Thánh hữu học khác với phàm nhân là: sự biết của phàm nhân còn có thiên chấp (anuseti), còn chấp thủ, trái lại "sự biết "của vị Thánh hữu học không rơi vào thiên chấp, chấp thủ.

"Này các tỷ kheo, do có sắc, do chấp thủ sắc, do thiên chấp sắc, (tà) kiến này khởi lên: "cái ấy là tự ngã, cái ấy là thế giới, sau khi chết cái ấy sẽ thường còn, thường hằng, thường trú, không chịu sự biến hoại".[17]

Do hiểu rõ tính chất vô thường của đất, không chấp thủ đất (nội thân), nên vị Thánh Hữu học "không nghĩ (tự ngã) ở trong đất", "không nghĩ (tự ngã) là đất", "không nghĩ đất là của ta", "không hoan hỷ với đất".

Ngã vốn không có, vị ấy đã chứng đạt như thật như chân rồi thì những gì liên hệ đến ngã, như tự ngã, tha ngã làm thế nào vị ấy có thể nghĩ tưởng đến được. Vị đã biết chắc chắn rằng "các pháp hữu vi đều vô thường", sẽ không bao giờ nghĩ đến "thường" cùng những gì liên hệ đến "thường".

"Vì nhân nào? Ta nói vị ấy có thể biết được đất (taṃ kissa hetu: pariññeyyaṃ tassāti vadāmi)"

Pariññeyya = pari + ñeyya, pariññeyya là điều nên hiểu trọn vẹn.

Bản Sớ giải có giải thích: "Bậc Hữu học hiểu rõ "căn bản của tưởng sai biệt là tưởng tri" qua ba tuệ sung mãn: văn – tư - tu, và vị ấy đã thể nhập vào đạo lộ Siêu thế. Vì thế vị ấy có thể hiểu rõ đất, không như phàm nhân hoàn toàn không hiểu, nhưng không như vị Thánh A La Hán hoàn toàn hiểu rõ".[18]

Vị Thánh Hữu học tuy hiểu rõ ba đặc tính của đất là vô thường, khổ, vô ngã, nhưng thể bất tịnh của đất (nội thân) có thể chưa hiểu, do đó vị ấy có thể còn tham luyến sắc thân, có thể còn dính mắc trong dục lạc như Bà Thánh Nữ Visākhā chẳng hạn (bà có đến 20 người con). Tuy nhiên, sự dính mắc này không rơi vào đường lối sái quấy như phàm nhân.

Nữ cư sĩ Migasālā có bạch hỏi Đức Ānanda rằng:

-Thưa Tôn giả Ānanda, thân phụ của con là Purāṇa sống phạm hạnh, sống biệt lập, tránh xa dâm dục hạ liệt, khi mệnh chung được Đức Thế Tôn trả lời: "là bậc Dự lưu sanh với thân ở Tusitā (Đẩu Suất)". Còn cậu của con là Isidatta, sống không phạm hạnh, tự bằng lòng với vợ mình, sau khi mệnh chung được Đức Thế Tôn trả lời: "Là bậc Dự lưu, sanh với thân ở Tusitā".

Như thế nào, thế nào, thưa Tôn giả Ānanda, cần phải hiểu pháp này do Đức Thế Tôn tuyên thuyết (nói rằng): "Cả hai sống phạm hạnh và không phạm hạnh đều đồng về sanh thú trong tương lai".

- Này chị, chính như vậy là câu trả lời của Đức Thế Tôn."[19]

Nữ cư sĩ Migasālā đã hiểu sai lời dạy của Đức Thế Tôn như trong kinh trình bày và Đức Thế Tôn có lời khiển trách nữ cư sĩ Migasālā. Nhưng ở đây không bàn về việc hiểu sai này, chỉ nêu lên vấn đề: "Bậc Thánh Dự lưu hay Nhất Lai tuy còn tham dục, nhưng không rơi vào sái quấy, tức là tà hạnh trong dục lạc (tự bằng lòng với vợ mình)".

Lại nữa, tuy bậc thánh Hữu học hiểu biết các pháp hữu vi sanh lên do có nhân có duyên, nhưng cụ thể là loại nhân- duyên gì thì vị ấy có thể biết, có thể không biết. Tức là, nhân tập khởi của đất (nội thân) là gì? Nhân đoạn diệt của đất (nội thân) là gì? Có thể vị ấy hiểu, có thể hiểu không thấu đáo. Nhân tập khởi của đất chính là duyên Thân và các xúc trần khởi lên thân thức, ba pháp này dẫn đến ái (tham), nhân đoạn diệt của đất là ly (dục) tham và bao giờ còn tham là còn khổ.

"Này các tỷ kheo.... do duyên ái nên có thủ, do duyên thủ nên có hữu, do duyên hữu nên có sanh, do duyên sanh nên già, chết, sầu, bi,khổ, ưu, não sanh khởi. Này các Tỷ kheo, đây là thế giới tập khởi.

"Này các Tỷ kheo... do sự đoạn diệt ly tham ái ấy một cách hoàn toàn nên thủ diệt, do thủ diệt nên hữu diệt, do hữu diệt nên sanh diệt, do sanh diệt nên già, chết, sầu, bi, khổ, ưu, não đoạn diệt. Như vậy, đây là toàn bộ khổ uẩn này đoạn diệt."[20]

Và:

"Này các Tỷ kheo, do không thắng tri, không liễu tri, không ly tham, không từ bỏ các sắc, nên không thể đoạn khổ đau"[21] (sắc ở đây chỉ cho sắc cảnh sắc, đối tượng của nhãn thức).

Cũng nên hiểu rằng; "Vị thánh Dự Lưu hay Nhất lai vẫn còn tham dục, nhưng các bậc này chỉ dính mắc vào "những pháp khả ái, khả hỷ, khả lạc liên hệ đến dục (kāma: chỉ cho sắc, thinh, hương, vị, xúc), hấp dẫn đến dục", do đó gọi là tham dục hay dục thủ".

Dứt phần Sắc pháp.

*

Về Nhân chế định (Danh-sắc pháp).

Những vấn đề còn lại cũng tương tự. Tức là do vị Thánh Hữu học đã diệt trừ được thân kiến, nên không còn nghĩ rằng: “chúng sanh do Đấng Sáng Tạo Chủ tạo ra, cũng không có một tự ngã nào trong chúng sanh, đơn thuần chúng sanh chỉ là danh sắc, sắc không là tự ngã, danh cũng không là tự ngã. Nghĩa là không còn cho: Thọ là ta, ta là thọ. Tưởng là ta, ta là tưởng, hành là ta, ta là hành, thức là ta, ta là thức.”

Vị ấy hiểu rằng: “chúng sanh được hạnh phúc hay đau khổ là do nghiệp điều sử, bao giờ còn tạo nghiệp bấy giờ chúng sanh ấy còn luân hồi, bao giờ còn danh sắc bấy giờ chúng sanh ấy còn nhận quả của nghiệp thiện hay bất thiện. Khi nào đoạn tận nghiệp luân hồi, chúng sanh ấy sẽ giải thoát”. Nhưng về vấn đề nghiệp báo thì vị ấy có thể hiểu, có thể không hiểu rốt ráo.

“Này Ānanda, giới như thế này Purāṇa được thành tựu, giới ấy Isidatta chưa thành tựu. Do vậy ở đây, Purāṇa có sanh thú khác với sanh thú của Isidatta.

Tuệ như thế nào, này Ānanda, Isidatta được thành tựu, tuệ ấy Purāṇa chưa thành tựu. Do vậy ở đây, Isidatta có sanh thú khác với sanh thú Purāṇa. Như vậy, này Ānanda, cả hai người này đều có thiếu sót một chi phần.”[22]

“Về Chư thiên, Sanh chủ.”

Vị Thánh Hữu học hiểu biết: “Chư thiên hay Sanh chủ chỉ là chúng sanh có nhiều phước báu, tích trữ nhiều hạnh lành, nhưng những chúng sanh này vẫn bị định luật vô thường chi phối, thậm chí ngay cả cõi ấy vẫn bị hoại do lửa, nước hay gió. Sự thường hằng nơi chư thiên, Sanh chủ, thiên giới không hề có”.

“Về Phạm thiên, Quang âm thiên, Biến Tịnh thiên, Quảng Quả thiên, Thắng giả”

Vị thánh Hữu học hiểu rằng: “Do năng lực các tầng thiền, khi mệnh chung chúng sanh này sanh về cõi thiền tương ứng đã chứng đắc. Và sau khi thiền lực hoại thì vị Phạm thiên ấy mệnh chung, những chúng sanh này vẫn bị định luật vô thường chi phối, vẫn phải rơi trở lại đau khổ, không phải là Đấng sáng tạo chủ hay trở thành một thực thể thường hằng”

Dứt phần Nhân chế định.

*

Về vấn đề Vô sắc.

Về bốn tầng thiền Vô sắc tương tự như phần lý giải về Phạm thiên, chỉ khác là những chúng sanh này không có sắc pháp.

Về sở kiến, sở văn, sở xúc, sở tri.

Vị Thánh hiểu là do năng lực thiền cùng với sự quyết định tâm làm duyên, các năng lục thần thông này hiện khởi, không có "người thấy, người xúc chạm, người nhớ lại quá khứ...". Chính thông lực này khi hết nhân hết duyên cũng hoại, cũng bị vô thường chi phối,. Vị ấy không bám chấp vào một tự ngã thấy, một tự ngã nghe...

Về đồng nhất.

Khác với phàm phu hiểu "đồng nhất" là tự ngã (atman) hòa nhập vào Tạo chủ (brhaman), do vì phàm nhân chấp vào ngã, còn bị thân kiến trói buộc. Trái lại vị thánh Hữu học hiểu "đồng nhất" là: "khi thành tựu một pháp thượng nhân nào đó, thì các pháp phải đồng nhất". Như muốn thành tựu Sơ thiền, các pháp như 5 chi thiền, 5 quyền (tín, tấn, niệm, định, tuệ)... phải ngang bằng nhau, không có pháp nào hơn pháp nào, khi ấy mới tiến đạt đến Sơ thiền, tương tự như vậy đối với Nhị thiền, ngoại trừ tầm - tứ đã được hành giả lìa bỏ, các pháp còn lại cũng phải đồng đẳng với nhau, khi ấy mới thảnh tựu được Nhị thiền.... .

Hoặc Sơ Đạo chẳng hạn, các pháp trong tâm Sơ Đạo đều đồng đẳng, tức là bát chi đạo, thất giác chi, ngũ quyền, ngũ lực... đều có sức mạnh như nhau, ngay cả tâm lực cũng như thế.

Về Sai biệt.

Phàm nhân hiểu sai biệt theo sự "chấp nhận một quan điểm (diṭṭhi nijjhāna khanti)", sự chấp nhận quan điểm này không do lấy pháp làm chủ mà lấy "ta (atta)" hay lấy "đời (loka)" làm chủ. Trái lại bậc Thánh Hữu Học thì lấy "Pháp (dhamma) làm chủ, vì đã chứng thực pháp tính đồng thời chứng đạt pháp.

Đối với phàm nhân còn cho là "ta thấy", "ta nghe", "ta suy nghĩ"... Nhưng Bậc Thánh Hữu Học hiểu biết sự sai biệt của các giới. Trong sự thấy chỉ là hội nhân duyên của ba pháp: nhãn giới (thần kinh nhãn), sắc giới (sắc cảnh sắc) và nhãn thức giới (nhãn thức), trong sự nghe chỉ là nhân duyên hội tụ của ba pháp: nhĩ giới (thần kinh nhĩ), thinh giới (sắc cảnh thinh) và nhĩ thức giới (nhĩ thức), trong sự biết (đối với pháp trần) chỉ là hội đủ ba pháp: ý giới (2 tâm tiếp thâu, tâm hướng ngũ môn), pháp giới và ý thức giới (tất cả các tâm còn lại ngoài ngũ song thức và 3 tâm ý giới)...

"Này các Tỷ kheo, thế nào là giới sai biệt? Nhãn giới, sắc giới, nhãn thức giới. Nhĩ giới, thinh giới, nhĩ thức giới. Tỷ giới, hương giới, tỷ thúc giới. Thiệt giới, vị giới, thiệt thức giới. Thân giới, xúc giới, thân thức giới. Ý giới, pháp giới, ý thức giới."[23]

Những tưởng sai biệt sanh khởi lên là do có giới sai biệt là nhân là duyên. rồi những sai biệt này sẽ lần lượt sanh khởi theo duyên khởi.

"Này các tỷ kheo, do duyên giới sai biệt, tưởng sai biệt sanh khởi. Do duyên tưởng sai biệt, tư duy sai biệt sanh khởi. Do duyên tư duy sai biệt, dục (chanda -mong ước) sai biệt sanh khởi. Do duyên dục sai biệt, nhiệt tình (tapa) sai biệt sanh khởi. Do duyên nhiệt tình sai biệt, tầm cầu sai biệt sanh khởi."[24]

Có lần gia chủ Ghosita đi đến bạch hỏi Đại Đức Ānanda rằng:

-“Sai biệt về giới, sai biệt về giới (dhātu - nānattaṃ), thưa tôn giả Ānanda, được nói đến như vậy. Cho đến như thế nào, thưa tôn giả Thế Tôn nói đến giới sai biệt?”

- “Này gia chủ, khi nào nhãn giới, sắc khả ý và nhãn thức giới cùng khởi lên, do duyên lạc xúc khởi lên lạc thọ.

Này gia chủ. khi nào nhãn giới, sắc không khả ý và nhãn thức cùng khởi lên, do duyên khổ xúc khởi lên khổ thọ.

Này gia chủ, khi nào nhãn giới, sắc trú xả (upekkhātthāniyā) và nhãn thức củng khởi lên, do duyên bất khổ bất lạc xúc, khởi lên bất khổ bất lạc thọ....”[25]

Đoạn kinh trên dã minh chứng cho sự hiểu rõ “về sai biệt” của vị thánh Hữu học.

Hoặc đối với những pháp chế định, vị thánh Hữu Học có thể hiểu danh từ này chỉ cho pháp, danh từ này chỉ cho nghĩa... Như Trưởng giả Citta (bậc Thánh A na Hàm) hiểu được ý nghĩa kệ ngôn:

Bộ phận được tinh thuần (nelanga)
Mái trần che màu trắng
Chỉ có một vành xe
Cổ xe liên tục chạy
Hãy xem và đang đến
Không vi phạm lỗi lầm
Chặt đứt được giòng nước
Không còn bị trói buộc
Và cư sĩ Citta hiểu được ý nghĩa khác nhau qua danh tự như sau:

“Bộ máy được tinh nhuần” đồng nghĩa với các giới luật.

“Mái trần che màu trắng” đồng nghĩa giải thoát.

“Một vành xe” đồng nghĩa niệm.

“Liên tục chạy” đồng nghĩa với đi tới đi lại.

“Cổ xe” đồng nghĩa thân do tứ đại tạo thành.

“Lỗi lầm” đồng nghĩa với: tham, sân, si.

“Không vi phạm lỗi lầm” đồng nghĩa vị Thánh A La hán.

“Giòng nước” đồng nghĩa với khát ái.

“Trói buộc” đồng nghĩa với tham, sân, si.[26]

Hoặc vị Thánh Hữu học biết rõ sự sai biệt các pháp như: “Đây là pháp dục giới, đây là pháp Sắc giới, đây là pháp Vô sắc giới”, trng pháp Dục giới thì “đây là pháp bất thiện đây là pháp thiện Dục giới”.

Về vấn đề tất cả.

Là vị Thánh Hữu học hiểu rõ: "đây là đồng nhất, đây là sai biệt". Sự hiểu rõ này cũng nương vào pháp, không còn bị nhầm lẫn như phàm nhân.

Như tt có lần Tôn giả thiệần Godatt Tôn giả ỏ học hiểu n ã Ci

Karaṇīya: việc phải làm, phận sự phải thực hành.

Ý nghĩa câu kinh trên nghĩa là: (Vị) đã hoàn thành việc phải làm, đang ở trong tình trạng an toàn tuyệt đối, không còn bị chỉ trích, không còn bị lầm lỗi. Ví như người công nhân hoàn thành công việc của mình một cách chu đáo, không còn phải lo sợ bị la rầy, người công nhân này không còn phải làm việc gì thêm trong phận sự ấy nữa, chỉ chờ đợi giờ lãnh thù lao.

Cũng vậy, vị Thánh A La hán đã hoàn tất phận sự giải thoát khỏi luân hồi trọn vẹn, không cần phải làm thêm việc gì nữa trong phận sự này, Ngài chỉ chờ đợi giờ phút Vô dư Níp-Bàn mà thôi.

"Được che chở" vì vị ấy đã thể nhập vào Thánh Đạo trọn vẹn.

"Này các Tỷ kheo, chỉ vì không thể nhập được Thánh Giới, Thánh Định, Thánh Tụê, mà Như lai và các ngươi mãi trôi lăn trong luân hồi"[31]

Các pháp trói buộc chúng sanh vào luân hồi như: phiền não (kilesa), kiết sử (saṃyojāna), ngũ ngầm (anusaya)... vị Thánh A La Hán thực hành theo đường lối Bát Chánh Đạo, sát trừ trọn vẹn các pháp ấy.

Nói chung tất cả pháp bất thiện. không còn trong tâm của các Ngài, nó đã bị bứng tận gốc rễ, không còn có cơ hội sanh khởi được. Chẳng những thế, tâm của các Ngài chẳng còn dính mắc đến pháp thiện, nên Đức Phật có dạy: "chánh pháp còn phải bỏ huống chi là tà pháp", danh từ chánh pháp ở đây nên hiểu là pháp thiện, đồng thời cũng đừng ngộ nhận rằng: "Các Ngài không còn thực hành việc thiện, đồng nghĩa làm các việc xấu", sở hành của vị Thánh A La Hán không hề phạm vào ác, bất thiện pháp. Nhìn chung thì sở hành của các Ngài như là thiện, nhưng vì thiện nghiệp này không hề dẫn các ngài tái sanh vào sinh hữu mới như phàm nhân và Thánh Hữu học. Hiểu rõ như vậy, nên các Ngài không hề nghĩ đến nữa, ví như một người sau khi giúp đở người khác, biết chắc chắn rằng y không bao giờ còn cơ hội gặp lại mình, nên không còn nghĩ đến người ấy nữa.

Cũng đừng nên hiểu "chúng ta không cần đến chánh pháp (nghiệp thiện) vì sẽ đưa chúng ta rơi vào sinh hữu". Hiểu như thế là sai lầm. "Bao giờ sang sông xong hãy bỏ bè, còn bên này sông lại bỏ bè thì lấy gì sang sông?". Bao giờ thành đạt quả Vô sanh bất tử khi ấy không nghĩ đến nghiệp thiện, bao giờ chưa làm xong phận sự này thì nghiệp thiện là nhân là duyên giúp chúng ta "sang sông nhanh chóng".

Ngài Punna Mantāniputta có giải thích ý nghĩa này với Ngài Sāriputta như sau: "tất cả là vô thủ trước viên tịch" (parinibbāna)[32].

Việc làm của bậc Lậu tận không rơi vào ác - bất thiện phá, sở hành, lời nói, ý nghĩ của các Ngài hoàn toàn là thiện, nhưng vì gốc rễ của luân hồi là ái dục và vô minh không

còn dư sót trong tâm, nên những pháp thiện này cũng không thể cho quả tục sinh, ví như hạt giống tốt nhưng rơi xuống vùng khô cháy, không có hơi nước ẩm hay tươi nhuận nên không thể mọc mầm.

Hơi nước ẩm hay tươi nhuận ví như ái, tâm của các Ngài không còn ái ví như mảnh đất tốt nhưng khô khan nước.

Do đó, tâm của các vị thánh Alahán được gọi là tâm duy tác (kiriyacitta), là loại tâm chỉ có việc làm, không cho quả dị thục (vipāka).

Về phiền não: Gọi là phiền não vì các pháp này làm cho tâm nóng bức, không được an tịnh.

Có tất cả 1500 loại phiền não, cách tính như sau:

81 tâm hiệp thế (lokiyacitta) = 01
Tâm sở (cetasika) = 52
Hiển sắc (ākāsa) = 18
Hư không = 01
Sanh (jāti) = 01
Già (jarā) = 01
Tâm hữu phần (bhavaṅgacitta) = 01
Tổng cộng = 75
75 pháp nội phần + 75 pháp ngoại phần = 150 pháp, đem 150 pháp nhân với 10 phiền não = 1500 loại phiền não.

10 phiền não là:

Tham (lobha)
Sân (dosa)
Si (moha)
Mạn (māna)
Kiến (diṭṭhi)
Nghi (vicikiccha)
Hôn trầm (thīna)
Phóng dật (uddhacca)
Hổ thẹn (ahirika)
Không ghê sợ tội lỗi (anotappa).
Hiển sắc có 18 pháp là:

* Tứ đại + 5 sắc thần kinh (mắt, tai, mũi, lưỡi và thân).

* Nam tính + nữ tính + sắc ý vật + sắc mạng quyền + sắc vật thực + 4 sắc cảnh (sắc, thinh, mùi, vị).

Về pháp ngủ ngầm (anusaya): anu là theo sau, saya là ngủ yên, nên anusaya dịch là tùy miên hay ngủ ngầm, đó là những gì tiềm ẩn trong tâm, khi có duyên thì chúng sẽ hiện

khởi.

Gọi là ngủ ngầm không phải những pháp này có sẵn trong tâm như chất cặn ở trong nước, nó chỉ hiển lộ ra khi gặp điều kiện thích hợp ví như sóng không ở sẵn trong nước, khi gặp gió sóng sẽ nổi lên hay ví như mầm giống trong hạt tuy không có sẵn, nhưng khi gặp đất, nước thì mầm này hiển lộ ra.

Sở dĩ gọi là ngủ ngầm là: "đối với phàm nhân hoặc thánh hữu học, khi gặp cơ hội thuận lợi thì những pháp ấy sanh lên, lôi kéo chúng sanh rơi vào luân hồi.

Pāli có giải như sau:

- "Santāna anu anu sentīti = anusaya: Pháp nào ngủ yên theo danh sắc, gọi là tùy miên".

- Anurūpaṃ kāranaṃ labhitvā santi upajjantīti = anusaya: Pháp nào khi gặp nhân thích hợp là phát sanh, đó cũng gọi là tùy miên.[33]

Có tất cả 7 pháp ngủ ngầm (anusaya).

1- Ái dục tùy miên (kāmarāgānusaya): là sự yêu thích năm trần cảnh (sắc, thinh, hương, vị, xúc) tiềm ẩn trong tâm chúng sanh, khi gặp lại cảnh hợp thời thì ái luyến sanh khởi, dính mắc vào trong cảnh đó. Chi pháp là tâm sở tham.

2- Ái hữu tùy miên (bhavarāgāusaya): Là sự vọng tưởng đến thiền sắc hay thiền Vô sắc, hoặc ao ước đến một sanh thú tốt đẹp. Chi pháp cũng là tâm sở tham (lobha cetasika), nhưng nói đến sự ái luyến các bậc thiền chứng hay các sanh hữu tốt đẹp.

3- Phẩn uất tùy miên (paṭighānusaya): là sự sân hận, bất bình mỗi khi gặp nhịch cảnh. Chi pháp là tâm sở sân (dosa cetasika).

4- Ngã mạn tùy miên (mānānusaya): Là sự tự hào về điều đặc biệt nào đó mà mình có được. Chi pháp là tâm sở ngã mạn (māna cetasika).

5- Tà kiến tùy miên (diṭṭhānusaya): Là quen theo những kiến thức sai lầm, những loại kiến thức không đúng với sự thật hấp dẫn tâm, khiến tâm dính mắc vào những kiến thức sái quấy. Chi pháp là tâm sở tà kiến (diṭṭhi cetasika).

6- Hoài nghi tùy miên (vicikicchānusaya). Là sự phân vân, lưỡng lự đối với những ân cao trọng như Tam Bảo, hay lưỡng lự phân vân trước những lý thuyết đúng đắn như lý duyên khởi... Chi pháp là tâm sở hoài nghi (vicikiccha cetasika).

7- Vô minh tùy miên (avijjānusaya). Là cá tính mê muội nhiều đời nhiều kiếp. Chi pháp là tâm sở si (moha cetasika).

Bậc Dự Lưu đã sát trừ được nghi tùy miên, kiến tùy miên.

Bậc Bất Lai trừ thêm được ái dục tùy miên.

Bậc A La Hán trừ tuyệt tất cả những tùy miên còn lại.

"Đã đặt gánh nặng xuống (dhitabhāro)".

Dhi + ta + abhāra = dhitabhāra.

Theo nghĩa đen là: “nhẹ nhàng đối với điều bất hạnh”.

“Gánh nặng (bhāra)”. Chữ bhāra còn có nghĩa là “áp lực, sức nặng”.

Có ba gánh nặng là:

- Khandhabhāra: gánh nặng là ngũ uẩn - Kilesabhāra: gánh nặng là ô nhiễm. - Abhisaṅkhārabhāra: pháp hành (thiện hay bất thiện) là gánh nặng.

Trong ba loại gánh nặng thì ô nhiễm (kilesa) là gánh nặng lớn nhất, vì nó làm cho tâm bất an đồng thời bị cuốn hút theo dòng sanh tử. Cho dù là tạo những pháp thiện, nhưng quả của thiện nghiệp ấy tạo thành danh sắc, mang danh sắc này luân lưu trong tam giới. Và còn có danh sắc là còn khổ, cái khổ do vô thường làm duyên. Ô nhiễm có gốc rễ từ ái (taṅhā), bao giờ dứt trừ trọn vẹn ái thì ô nhiễm chấm dứt.

Cũng chính do ái tùy miên nên có pháp hành thiện hay hành bất thiện, vì ái luyến các sinh hữu tốt đẹp nên mới hành thiện để mong sanh về những cõi ấy, cũng vì ái dục lạc lại bị vô ninh dày đặc nên tạo ra những ác, bất thiện pháp.

Vị Thánh A La Hán đã diệt trừ tận gốc rễ ái tùy miên, nên những “bất hạnh (dhi)” đè nặng lên ngũ uẩn, mọi áp lực của “ô nhiễm” đối với danh sắc đều bị triệt tiêu, do đó nói “đã đặt gánh nặng xuống”, tức là mọi ô nhiễm không còn trong tâm của vị ấy. Và dĩ nhiên khi ái tùy miên không còn thì các pháp hành thiện lẫn bất thiện trước đó, cho dù ngay trong hiện tại (sau khi giải trừ gánh nặng), sở hành của các Ngài mang tính thiện cũng không thể cho quả tục sinh trong tương lai, ví như hạt giống gieo trên đất khô cằn sẽ không thể nào nẩy mầm, nên các sở hành của vị A La Hán gọi là “không phải bất thiện cũng không là thiện (abyākatā – vô ký)”.

Khi thành đạt trạng thái vô nhiiễm, vị A La Hánkhông còn trạng thái “ham sống” cũng không “cầu chết”, các Ngài để cho chuỗi danh sắc của các Ngài sinh diệt theo dòng nghiệp lực quá khứ, khi nghiệp quá khứ làm duyên sanh khởi danh sắc này chấm dứt khi ấy các Ngài viên tịch, ví như ngọn lửa cháy của cây đèn dầu, người ta không còn châm thêm dầu vào bình đèn, nhưng trong bình còn dầu, khi hết dầu ngọn lửa sẽ và không hề có ngọn lửa khác sanh khởi nơi cây đèn ấy nữa. Cây đèn ví như tam giới, ngọn lửa cháy ví như danh sắc sanh khởi, dầu ví như ái quá khứ, ái hiện tại (ví như châm dầu mới) không có.

Khi nghĩ đến danh sắc đang mang, các Ngài cảm thán rằng “Ôi, danh sắc này còn kéo dài bao lâu nữa?”

Tóm lại, trong ba gánh nặng vị Thánh A La Hán đã đạt xuống 2 loại gánh nặng là: gánh nặng ô nhiễm và gánh nặng pháp hành thiện hay bất thiện. Tuy còn mang gánh nặng ngũ uẩn nhưng chỉ thời gian ngắn rồi Ngài viên tịch.

“Đã tận trừ hữu, kiết sử (parikhīṇabhava saṃyojane)”.

“Hữu (bhava)”: Có hai loại hữu là:

- Nghiệp hữu (kammabhava). - Sinh hữu (upapattibhava).

“Về nghiệp hữu” là những nghiệp từ thân, ngữ, ý tạo ra quả tái sinh trong tương lai. Pāli có Sớ giải:

“Kammameva bhava = kammabhavo: Nghiệp để tạo ra quả, gọi là nghiệp hữu”.[34]

Có câu hỏi rằng: “Việc làm của vị Thánh A La Hán, không cho quả tục sinh, nhưng có cho quả ngay trong hiện kiếp ấy không?”.

- Cũng không, vì tuy chúng ta thấy các Ngài nhận được sự cung kỉnh, cúng dường ... của tha nhân, nhưng đó không phải là quả từ sở hành của các Ngài, các Ngài lưu lại danh sắc này là vì tâm tế độ đến những người hữu duyên. Còn những quả thiện hay ác mà các Ngài nhận khi còn mang thân ngũ uẩn là do nghiệp đãtạo trước khi Ngài thành đạt quả A La Hán. Những nghiệp thiện hay ác này bám theo danh sắc để trả quả ví như dây leo bám vào cây để phát triển. Khi còn cây (danh sắc) thì hạt giống cũ còn cơ hội phát triển, khi cây không còn thì mọi hạt giống đều hoại. Hoặc ví như người chỉ dùng những gì còn trong kho, nhưng không cho vào kho những vật mới nữa, cũng vậy vị A La hán không còn tích trữ nghiệp, những quả ác xấu hay thiện là do nghiệp trước đó.

Một ý nghĩa khác của nghiệp hữu là “nghiệp đưa đến sự tái sanh”.

“Về sanh hữu”. Sanh hữu là những cảnh giới tái sanh.

Pāli có Sớ giải chữ upapatti (sanh) như sau:

- Upapajjatīti = upapatti: Có ra (trong) đời mới, gọi là sanh

và:

- Upapatti ca so bhavocāti = upapattibhavo: (nương vào nghiệp) sanh ra trong đời mới, gọi là sanh hữu.[35]

Hữu (bhava) ở đây chỉ cho tam giới, tức là: Dục giới, sắc giới, Vô sắc giới.

Nếu tính rộng thì có 31 cõi tái sanh là:

- Dục giới có 11 cõi gồm: 4 cõi khổ (địa ngục, súc sinh, ngạ quỷ và A-tu-la), cõi người vầ cõi trời Dục giới.

- Sắc giới có 16 cõi gồm: 3 cõi Sơ thiền, 3 cõi nhị thiền, 3 cõi tam thiền, 7 cõi Tứ thiền là; cõi Quảng Quả, cõi Vô Tưởng và năm cõi Tịnh Cư. (Vô phiền thiên, Vô nhiệt thiên, Thiện hiệnthiên, Thiện kiến thiên và cõi Sắc Cứu Cánh).

- Cõi Vô Sắc giới có 4 là: cõi Không vô biên xứ, cõi Thức vô biên xứ, cõi Vô sở hữu xứ và cõi Phi tưởng phi phi tưởng xứ.

Hoặc nếu phân theo danh sắc thì chia thành 9 hữu như sau:

1- Thân dị tưởng dị hữu (là thân sai khác mà tưởng cũng sai khác) (nānattakāya nānattasaññībhava).

Muốn y cứ vào tưởng để so sánh cần phải y cứ vào thức tục sinh (paṭisandhiviññāṇa). Chúng sanh có thân sai khác tưởng cũng sai khác là các chúng sanh ở cõi người cùng 6 cõi trời Dục giới, thân nhân loại khác với thân chư thiên là lẽ dĩ nhiên rồi, nhưng tâm làm việc tái sinh là người hay chư thiên có ba loại là: tâm Quan sát thọ xả quả thiện, tâm quả nhị nhân, tâm quả tam nhân dục giới. Do có ba tâm tục sinh như thế nên gọi là "tưởng sai khác".

2- Thân dị tưởng đồng hữu (là thân sai khác nhưng tưởng chỉ là một loại) (nānattakāya ekattasaññībhava). Đó là chúng sanh ở 4 cõi khổ (địa ngục, súc sanh, ngạ quỷ (peta), A-tu-la) và ba cõi Sơ thiền. Hạng chúng sanh ở cõi khổ chỉ tục sinh bằng tâm Quan sát thọ xả quả bất thiện, còn ở cõi Sơ thiền chỉ tục sinh bằng tâm quả Sơ thiền. Dĩ nhiên thân súc sanh khác với thân ngạ quỷ .. nên gọi là "thân dị". Còn ba cõi Sơ thiền thì như thế nào?. Do có các đề mục bất tịnh như thể trược, tử thi, cùng với các đề mục trong sạch như hoàn tịnh (kasina), Tứ vô lượng tâm nên có thâ sai khác. Từ nhị thiền trở lên đều là những đề mục tịnh hảo nên thân luôn luôn đồng.

3- Thân đồng tưởng dị hữu (ekattakāya nānattasaññībhava).

Là những chúng sanh có thân giống nhau nhưng có tâm tái tục khác nhau. Đó là chúng sanh ở ba cõi Nhị thiền. Theo A Tỳ Đàm, có năm bậc thiền: Nhị thiền mất chi tầm, Tam thiền mất chi Tứ, còn theo Kinh thì gom cả 2 chi thiền tầm - tứ làm một, khi mất tầm tứ thì gọi là Nhị thiền. Do đó, tâm dẫn tái sanh về cõi Nhị thiền có 2 loại: Tâm quả Nhị thiền và tâm quả Tam thiền, nên gọi là "tưởng sai khác".

4- Thân đồng tưởng đồng hữu (thân giống nhau mà tưởng cũng giống nhau - ekattakāya ekattasaññībhava). Đây là những chúng sanh ở cõi tam thiền và 6 cõi Tứ thiền (trừ cõi Vô tưởng), tái sanh về cõi Tam thiền là tâm quả thiền mất chi hỷ (theo Kinh là Tam thiền, theo Tạng Diệu pháp là Tứ thiền), tái sanh về 6 cõi Tứ thiền là tâm quả thiền mất chi lạc, chỉ còn 2 chi thiền là Xả và Định của thiền sắc giới. (Tạng Kinh gọi là Tứ thiền Sắc giới, Tạng Diệu pháp là Ngũ thiền Sắc giới).

5- Vô tưởng hữu (asaññībhava). Là chúng sanh ở cõi trời Vô tưởng.

6- Không Vô biên xứ hữu (ākāsānañcāyatanabhava). Là chúng sanh ở cõi Không vô biên xứ. Chúng sanh ở cõi này tục sinh bằng tâm quả thiền Không vô biên xứ.

7- Thức vô biên xứ hữu (viññāṇānañcāyatanabhava). Là chúng sanh ở cõi Thức Vô biên xứ. Chúng sanh ở cõi này tục sinh bằng tâm quả thiền Thức vô biên xứ.

8- Vô sở hữu xứ hữu (ākiñcāyatanabhava). Là chúng sanh cõi Vô sở hữu xứ. Chúng sanh ở cõi này tục sinh bằng tâm quả thiền Vô sở hữu xứ

9- Phi tưởng phi phi tưởng xứ hữu (nevasaññānāsaññāyatanabhava). Là chúng sanh ơ cõi trời Phi tưởng phi phi tưởng xứ. Chúng sanh ở cõi này tục sinh bằng tâm quả thiền phi tưởng phi phi tưởng xứ.

Các sanh hữu này vị A la Hán đã tận trừ.

"Kiết sử (saṃyojana)".

saṃyojana: (kiết sử) còn gọi là triền. Kiết hay kết là buộc lại, sử là sai khiến. kiết sử là cột lại để sai khiến để đi vào khổ.

Pāli có giải tự chữ saṃyojana như vầy:

“Saṃyojananti bandhantīti = saṃyojanāni: Pháp ràng buộc chúng sanh, gọi là saṃyojana”[36].

Theo tạng Kinh triền (hay kiết sử) có mười là:

- Năm hạ phần kiết sử (dây trói bậc thấp):

a- Thân kiến triền (sakāyadiṭṭhi saṃyojana). Là sợi dây trói buộc vào tà kiến, bám chấp vào thân ngữ uẩn này. Chi pháp là tâm sở tà kiến.

b- Hoài nghi triền (vicikicchāsaṃyojana). Là sợi dây trói buộc vào sự lưỡng lự, nghi ngờ những ân đức cao trọng hay đạo lộ giác ngộ. Chi pháp là tâm sở hoài nghi.

c- Giới cấm thủ triền (sīlabbataparāmāsasaṃyojana): Là sợi dây trói buộc chúng sanh vào những nghi thức cúng bái (sīlabba), bám chặt vào (parāmāsa) những hình thức mê tín dị đoan không đúng với giới luật bậc thánh. Chi pháp là tâm sở tà kiến.

Ba kiết sử này vị Thánh Dự Lưu đã tận trừ không còn dư sót, chẳng những thế mà cả kiến tùy miên (diṭṭhi anusaya) cùng với nghi tùy miên (vicikicchā anusaya) cũng không còn.

d- Tham dục triền (kāmarāgasaṃyojana). Là sợi dây trói buộc chúng sanh trong năm dục lạc: sắc, thinh, hương, vị và xúc. Chi pháp là tâm sở tham.

e- Phẩn uất triền (patighasaṃyojana): Là sợi dây trói buộc chúng sanh vào sự phẩn nộ, sân hận, bất bình. Chi pháp là tâm sở sân.

Bậc Thánh Nhất lai đã trừ diệt 2 kiết sử thô này, bậc A Na Hàm tận trừ 2 kiết sử vi tế này trọn vẹn.

- Năm thượng phần kiết sử (dây trói bậc cao): vì năm sợi dây này còn đủ sức trói buộc vị Thánh Tam Quả nên gọi là thượng phần kiết sử.

a- Ái sắc triền (rūparāgasaṃyojana): Là sợi dây trói buộc chúng sanh vào các cảnh thiền sắc hay cõi Sắc giới. Chi pháp là tâm sở tham.

b- Ái vô sắc triền (arūparāgasaṃyojana). Là sợi dây trói buộc chúng sanh vào các cảnh thiền Vô sắc hay cõi Vô Sắc giới. Chi pháp là tâm sở tham.

c- Ngã mạn triền (mānasaṃyojana): Là sợi dây trói buộc chúng sanh vào sự tự cao, tự hào. Chi pháp là tâm sở ngã mạn.

d- Phóng dật triền (uddhacca saṃyojana). Là sợi dây trói buộc chúng sanh rơi vào sự loạn tâm, không cho tâm an trụ. Chi pháp là tâm sở phóng dật (uddhacca cetasika).

e- Vô minh triền (avijjāsaṃyojana). Là bị sự mê lầm, si mê trói buộc. Chi pháp là tâm sở si (moha cetasika).

Năm sợi dây này bậc A La Hán sát tuyệt, nên gọi là “đã tận trừ hữu kiết sử”.

Theo Tạng Diệu Pháp, Bộ Pháp Tụ (dhammasaṅgani) thì saṃyojana (triền) có khác chút ít là “không có ái vô sắc triền và phóng dật triền”, thay vào đó là:

- Tật triền (issāsaṃyojana). Là sợi dây trói buộc vào sự ganh tỵ, muốn tranh phần hơn người khác.Chi pháp là tâm sở tật (issācetasika).

- Lận triền (macchariyasaṃyojana). Là sợi dây trói buộc vào sự bỏn xẻn, không muốn điều kỳ diệu tốt đẹp có cho kẻ khác. Chi pháp là tâm sở lận (macchariya cetasika). Bỏn xẻn (hay lận) có năm loại là: bỏn xẻn chỗ ở, bỏn xẻn gia tộc, bỏn xẻn lợi lộc, bỏn xẻn danh tiếng và bỏn xẻn pháp.[37]

“Chánh trí giải thoát (samma - aññā vimutto)”.

Vị thánh A La Hán thấy rõ như thật nhân duyên sinh khởi các pháp như uẩn, xứ, giới, đế (sacca) không còn bị nhầm lẫn nên trí tuệ ấy được gọi là chánh trí.

Vị thánh A La Hán biết rõ nhân duyên đoạn diệt các pháp như uẩn, xứ, giới, đế (sacca) không còn bị nhầm lẫn nên trí tuệ ấy được gọi là chánh trí.

Ngài Assaji có thuyết giảng cho du sĩ Upatissa rằng:

Ye dhammā hetuppabhavā.
Tesaṃ hetuṃ tathāgato.
Āha tesañ ca yo nirodho
Evaṃ vādī mahā samano.
Các pháp sanh lên do nhân.
Đấng Như lai chỉ rõ nhân đó.
Khi nhân ấy diệt, pháp ấy diệt.
Đại Sa môn đã dạy như thế.
Vị Thánh A La Hán thấy rõ như thật như chân “các pháp hữu vi đều là vô thường, khổ và vô ngã. Vị ấy đã thể nhập vào các định tướng ấy trọn vẹn”, nên trí tuệ ấy được gọi là chánh trí.

Vị Thánh A La Hán biết rõ như thật “sanh đã tận, phạm hạnh đã thành, sau đời sống này không còn đời sống nào khác”, nên trí tuệ ấy được gọi là chánh trí.

“Aññā vimutto (Thoát ra điều khác)”.

Ngoài những pháp ác, bất thiện mà vị A La Hán đã trừ diệt do thấy rõ nhân duyên của chúng, ngay cả những pháp thiện là những pháp có khuynh hướng lôi kéo chúng sanh rơi vào sinh hữu, vị A La Hán biết rõ tính chất không tốt đẹp này của pháp thiện. Vị ấy thấy rõ nhân sanh lên, duyên trợ giúp của chúng, nên cũng trừ diệt nhân ấy, duyên ấy, nên gọi là “thoát ra điều khác”.

Có hai loại giải thoát là “tâm giải thoát (cittavimutti) và tuệ giải thoát (paññāvimutti)”. Vị A la Hán ngoài tuệ giải thoát là thắng tri tham, đã trừ diệt mọi tham ái, chấp trước, thành tựu quả vị “bậc lậu tận”. Vị ấy còn chứng đạt tất cả các tầng thiền hữu sắc gọi là

tâm giải thoát. Với vị tròn đủ 2 loại giải thoát này được gọi là lưỡng biên giải thoát.

Nhưng vì sao thành tựu thiền chứng gọi là tâm giải thoát? Vì rằng: thành tựu Sơ thiền là giải thoát (áp chế giải thoát) 5 triền cái. Thành tựu Nhị thiền là giải thoát tầm- tứ. Thành tựu tam thiền là giải thoát hỷ.... Thành tựu phi tưởng phi phi tưởng xứ thì giải thoát khỏi Vô sở hữu xứ tưởng. Bậc A La Hán thành tựu được phi tưởng phi phi tưởng xứ thiền, vị ấy an trú vào Định diệt thọ tưởng, an hưởng Vô dư y Níp-Bàn tạm thời.Do đó được gọi là "thoát ra điều khác".

Nói rõ hơn vị Thánh A La Hán đã thoát ra hai lãnh vực: ác, bất thiện và thiện. Tâm của Ngài hoàn toàn vô nhiễm trước các trần cảnh, không còn dính mắc vào các sinh hữu. Do đó gọi là "chánh trí giải thoát".

Kinh văn:

"Vì biết rõ đất là đất, vị ấy không nghĩ đến đất (paṭhaviṃ paṭhavito abhiññāya paṭhaviṃ na maññati)".

Đối với vị Thánh A La Hán khi nói đến một trong 24 tiêu đề, như "về đất" chẳng hạn, Đức thế Tôn khẳng định na maññati (không có tưởng tượng, không nghĩ rằng).

Vì sao vị A La Hán không có tưởng tượng?

Vì vị ấy không còn bị vô minh che lấp,ví như người sáng mắt, khi nhìn vật gì cũng thấy rõ ràng, người bị vô minh che lấp ví như người có mắt yếu, nhìn không rõ, lúc thấy lúc không, khi không thấy làm duyên cho tưởng tăng trưởng (ví như Thánh Hữu học), người bị bao phủ bởi vô minh dày đặc thì không thấy chi cả, tưởng có cơ hội dẫn dắt đi vào lầm lạc (ví như phàm nhân). Nên Đức Phật dạy trong phần Nhị đề kinh là[38]:

- Tất cả pháp như điển chớp (vijjūpamā dhammā). - Tất cả pháp như lôi động (vajirūpamā dhammā).

Trí Thánh Đạo của bậc Hữu học ví như điển chớp. Người đi trong đêm khi ánh chớp lóe lên, sẽ nhận ra cảnh vật cùng con đường để đi, nhưng khi ánh chớp tắt rồi người này vẫn rơi vào đêm tối, tuy nhiên nhờ có ánh chớp nên người này nhớ lại những gì mình thật thấy. Cũng vậy, khi Thánh Đạo sanh lên khiến phàm nhân nhận định rõ lối đi và trở thành thánh Hữu học, khi Thánh Đạo diệt vị Thánh Hữu học vẫn còn bị vô minh che lấp,do đó còn có tưởng để biết. Chi pháp của trí như điển chớp là: trí hiệp trong ba tâm Đạo: Đạo Dự Lưu, đạo nhất lai và đạo Bất lai.

Trí trong Thánh Đạo A La Hán gọi là trí như lôi động. Tức là ánh sấm chớp sẽ thấu suốt tận gốc rễ, ví như sét đánh vào cây sẽ đánh tận gốc rễ, khiến cây ấy không còn tăng trưởng được. Cũng vậy, trí đạo A La Hán đánh tan trọn vẹn gốc rễ vô minh, khiến vô minh không còn.

Lại nữa, khi vô minh bị diệt thì tất cả mọi phiền não nhất là ái nương dựa vào vô minh cũng bị diệt trừ, sự ái nhiễm tâm không có. Nên vị A La Hán không có tưởng tượng trong sự nhận thức

của mình, ví như người không quan tâm đến kẻ xa lạ, không nghĩ tưởng đến kẻ ấy. Đức Phật có dạy:

"- Này các tỷ kheo, thế nào là con đường thích hợp đưa đến nhổ lên tất cả nghĩ tưởng (sabbamaññitā).

Ở đây, này các tỷ kheo, tỷ kheo không nghĩ tưởng mắt, không nghĩ tưởng trên con mắt, không nghĩ tưởng "con mắt là của ta", không nghĩ tưởng sắc, không nghĩ tưởng các sắc... không nghĩ tưởng nhãn thức... không nghĩ tưởng nhãn xúc. Do duyên nhãn xúc khởi lên cảm thọ gì; lạc, khổ hay bất khổ bất lạc, không nghĩ tưởng cảm thọ ấy, không nghĩ tưởng "cảm thọ ấy là của ta..." [39]

Các vấn đề như: đất, nước, gió, lửa.... lý giải tương tự như vị Thánh Hữu Học, nhưng có sự khác biệt như sau:

Đối với vị Thánh Hữu học, Đức Phật chỉ nói "vị ấy hiểu rõ ... (pariññeyyaṃ tassāti)"

Trong phần Thánh A La Hán, Đức phật dùng đến ba đoạn kinh để xác định sự hiểu rõ của vị Thánh A La Hán là: "Vị ấy không có tham dục, nhờ tham dục đã được đoạn trừ (khayā rāgassa vitarāgattā)", "Vị ấy không có sân hận, nhờ sân hận đã được đoạn trừ (khayā dosassa vitadosattā), "Vị ấy không có si mê, nhờ si mê đã được đoạn trừ (khayā mohassa vitamohattā).

Ý nghĩa này như thế nào?

Nghĩa là, phàm nhân tuy có thể "không có tham dục", nhưng sự "không có tham dục" chỉ là tạm thời, hoặc do "áp chế" từ năng lực thiền định, nhưng tham tùy miên vẫn còn.Vị Thánh Hữu Học tuy hiểu rõ đất, nhưng vì còn tham tùy miên nên vẫn còn bị trói buộc trong sắc tịnh tướng hoặc pháp khả ái, khả lạc. Ngay cả Níp-Bàn vị ấy vẫn còn hướng tâm đến vì chưa thành đạt cứu cánh trọn vẹn. Trái lại, vị Thánh A la Hán không còn bị sắc tịnh tướng hay pháp khả ái, khả lạc liên hệ đến dục trói buộc, ngay cả Níp-Bàn vị ấy cũng không nghĩ đến vì đã thành đạt cứu cánh trọn vẹn, ví như người đã đi đến tận cùng con đường không còn nghĩ "con đường nên đi nữa".

Tương tự như thế đối với sân tùy miên. Thánh Hữu Học (ngoại trừ bậc A Na Hàm) tuy hiểu rõ đất, nhưng vẫn còn có "khó chịu", "không hài lòng" khi gặp sắc bất tịnh, hoặc các pháp mang đến bất lạc. Trái lại vị A la Hán thản nhiên với các sắc ấy, pháp ấy.

Nguyên nhân chủ yếu chính do si hay Vô minh tùy miên và vị A La Hán thoát ra khỏi si, trái lại vị Thánh Hữu học còn si, tuy hiểu rõ đất nhưng chưa thật rốt ráo.

Cũng nên ghi nhận rằng: vitarāgattā = vita+ rāga+tā: vượt qua những màu sắc đó, hay vượt qua những sự nhuộm đó (chữ rāga còn có nghĩa là: màu sắc, nhuộm).

Vitadosattā = vita + dosa + tā: vượt qua những lỗi lầm đó.

Vitamohattā = vita + moha + tā: vượt qua những lầm lạc đó.[40]

Dứt phần Thánh A La Hán.

***

C.4) Đấng Như Lai.[41]

Kinh văn:

“Này các Tỷ kheo, Như Lai (tathāgato) là bậc A La Hán Chánh Đẳng Giác (arahaṃ sammā sambuddho), biết rõ đất là đất...”.

Giải:

Như Lai (tathāgato).

Đức Phật có xác định ý nghĩa Như Lai là: “Vị đã thấy những gì cần thấy, nhưng không có tưởng tượng (na maññati) điều đã được thấy. Không có tưởng tượng những cái gì không được thấy, không có tưởng tượng những gì cần phải thấy, không có tưởng tượng đối với người thấy.

Đã nghe những gì cần nghe, nhưng không có tưởng tượng điều đã được nghe, không có tưởng tượng những gì không được nghe, không có tưởng tượng những gì cần phải nghe, không có tưởng tượng đối với người nghe.

Đã cảm giác những cái gì cần cảm giác..

Đã thức tri những gì cần thức tri....

Như vậy, này các Tỷ kheo, Như lai đối với các pháp được thấy, được nghe, được cảm giác, được thức tri, nên vị ấy là như vậy (tādi).

Lại nữa, không có ai khác tối thượng hơn và thù thắng hơn “người như vậy”.Ta tuyên bố như vậy”.[42]

Ý nghĩa của bài kinh này cho chúng ta thấy, Như Lai là bậc thấy, nghe, cảm giác, thức tri như thật như chân. Sự thấy rõ các pháp bằng tuệ giác không do tưởng tượng, sự nghe, sự cảm nhận, sự hiểu biết cũng do trí, không do tưởng tượng. Như trong Tương Ưng kinh những vị chư thiên có nói lại những gì vị ấy được nghe, Đấng Như Lai quán sát rõ ràng bằng trí, không tưởng tượng qua sự nghe ấy...

Gọi là Đấng Như Lai là do bốn nhân:

1- “Cái gì, này các Tỷ kheo, trong toàn thế giới: Thiên giới, Ma giới, Phạm thiên giới cùng với sa môn, bà la môn, chư thiên và nhân loại được thấy, được nghe, được cảm giác, được thức tri, được tầm cầu, được đạt đến, được ý tư sát (anuvicaritaṃ), tất cả đều được Như Lai tự hiểu biết trọn vẹn (sambuddho – Chánh Đẳng Giác). Do vậy, được gọi là Như lai.

2- Vì thành đạo và viên tịch đều vào ban đêm (trăng tròn) và trong khoảng thời gian đó, những gì ngài tuyên bố lên đều thật như vậy, không có sự sai khác, nên được gọi là Như lai.

“Từ đêm, này các tỷ kheo, Như Lai được tự giác ngộ (Chánh Đẳng Giác) đến đêm Như Lai viên tịch (parinibbāna), trong thời gian đó, điều gì ngài nói lên, tuyên bố, tất cả là như vậy, không có khác được. Do vậy, được gọi là Như Lai.

3- “Này các Tỷ kheo, Như Lai nói gì làm vậy, làm gì thì nói vậy. Vì rằng nói gì thì làm vậy, làm gì thì nói vậy. Do vậy, được gọi là Như lai.

4- Là bậc đại trí tuệ, không một ai trong thế gian có thể chiến thắng Ngài, nên gọi là Như lai.

“Này các Tỷ kheo, trong toàn thể thế giới: Thiên giới, Ma giới, Phạm thiên giới, nhân giới sa môn, Bà la môn. Như Lai là bậc chiến thắng, không bị ai chiến bại, toàn tri, toàn kiến (aññña datthu daso), đại tự tại (vasavatti). Do vậy, được gọi là Như lai”.[43]

Tập Sớ có giải thích: có tám nguyên nhân xưng hiệu Như Lai (xin tham khảo Chú giải kinh Căn bản Pháp môn của Ngài Bodhi - Đại Đức giác Lộc đã dịch).

Những từ đồng nghĩa với Như Lai (Tathāgato).

Những danh từ này được chính Đức Thế Tôn tuyên thuyết[44], dĩ nhiên có những ý nghĩa tương đồng nhưng cũng có những phần dị biệt, Và chúng ta cần lưu ý về nghĩa theo thắng pháp. Những từ đồng nghĩa với Như Lai, bậc A La Hán Chánh Đẳng Giác là:

- Sa môn, Bà la môn, Bậc Chánh trí (vedagū), Dược sư (bhisakko), Bậc Ly cấu (nimmato), Bậc Vô cấu (vimato), Bậc có trí (nāni), Bậc giải thoát (vimutti).

Sở dĩ Đấng Như Lai là bậc toàn kiến toàn tri, vì Ngài có 6 thắng trí mà không một Độc Giác phật hay Thánh Thinh văn nào có được, đó là:

a- Trí thấu hiểu các quyền của chúng sanh mạnh hay yếu (indriya – paropariyatti ñāṇa).

Đấng Như Lai thấu rõ chúng sanh có ít bụi trần trong mắt, có nhiều bụi trần trong mắt. Như người nhiều đức tin là ít bụi trần, người kém đức tin là nhiều bụi trần. Người có sự tinh cần hành pháp là người có ít bụi trần, người dễ duôi lười nhác là người nhiều bụi trần. Người có sự chú niệm mạnh là người có ít bụi trần, có sự dãi đãi là người có nhiều bụi trần. Người có định là người ít bụi trần, người không có định là người nhiều bụi trần. Người nhiều trí là người ít bụi trần, người kém trí là người nhiều bụi trần.

Thấu rõ chúng sanh có quyền (indriya) mạnh, nhanh nhẹn (lợi căn), có quyền yếu, chậm chạp (độn căn). Như người có đức tin mạnh thì tín quyền mạnh, các quyền kia là yếu, hay người kém đức tin là người có tín quyền yếu, trì trệ...

Thấu rõ chúng sanh là người dễ dạy, là người khó dạy. Như người có đức tin là người dễ dạy, người không có đức tin là người khó dạy...[45]

b- Trí thấu hiểu các pháp tùy miên có trong chúng sanh mạnh hay yếu (āsayānusayañāṇa).

Đấng Như Lai thấu rõ khuynh hướng (āsaya) cùng các pháp ngủ ngầm (anusaya) của chúng sanh, Ngài hiểu rõ sở hành của họ, chúng sanh có thể đắc đạo quả, chúng sanh không thể đắc đạo quả.

- Khuynh hướng: thiên về đoạn kiến hay thiên về thường kiến, chấp nhận quan điểm về đoạn diệt luận hay thường luận: “Linh hồn với thân xác là một”, “linh hồn với thân

xác là khác", "thế gian là hữu biên", "thế gian là vô biên"...

- Ngủ ngầm: Là 7 pháp ngủ ngầm trong tâm chúng sanh, pháp nào mạnh, pháp nào yếu... Trong 7 pháp ngủ ngầm ấy, bất kỳ điều nào có sự thích thú, hài lòng là tham tùy miên, bất kỳ điều nào có sự bất mãn, không hài lòng đó là sân tùy miên. Hai pháp tham – sân tùy miên do có vô minh tùy miên là gốc rễ, hai pháp mạn tùy miên, kiến tùy miên có thể được sinh ra từ vô minh tùy miên hoặc ái tùy miên, còn nghi tùy miên được sinh ra từ vô minh tùy miên. Đây là ngủ ngầm của chúng sinh, Đấng Như lai thấu hiểu chúng sinh này có ngủ ngầm này mạnh, ngủ ngầm này yếu....

- Sở hành: Đấng Như Lai hiểu rõ "đây là phúc hành", "đây là phi phúc hành", "đây là bất động hành". Loại hành này cho quả lớn, loại hành này cho quả nhỏ...

- Chúng sanh có thể đắc đạo quả: Là chúng sanh không có chướng trọng nghiệp (như không phạm vào ngũ nghịch đại tội chẳng hạn), không có quả chướng nghiệp (như là người tam nhân chẳng hạn), là người có đức tin, có ước mốn (chanda), có nguyện vọng từ trước, có trí tuệ. Đấng Như Lai biết rõ chúng sanh này có khả năng đắc đạo quả.

- Chúng sanh không thể đắc đạo quả: Là chúng sanh có chướng trọng nghiệp, có quả chướng nghiệp, là người vô trí, là người không có đức tin...

c- Song thông trí (Yamakappātihāriyañāṇa).

Là cùng một lúc Ngài thể hiện hai loại thần thông như nước và lửa cùng phún ra, hay xanh và đỏ cùng hiện khởi...Tức là cùng một lúc Ngài bắt lấy hai đề mục như nước- lửa hay xanh- đỏ...

Hoặc Ngài hóa hiện thành 2 vị phật, một vị đi kinh hành một vị ngồi thiền, hay một vị đứng một vị đi, hay hai vị cùng vấn đáp với nhau...

Thần thông lực này không một Thánh Thinh văn hay Độc Giác Phật nào thực hiện được.

d- Đại Bi trí (Mahākarunāñāṇa).

Đấng Như Lai thấu suốt mọi khía cạnh đau khổ của thế gian, nên Ngài có sự thương xót tất cả chúng sanh với nhiều cách khác nhau. Sở dĩ trí đại bi này Thánh Thinh văn không thể có được là vì "Thánh Thinh Văn không thấu hết tất cả nổi khổ của thế gian, các ngài chỉ thấu hiểu "thế gian khổ" trong chừng mực nào đó mà thôi".[46]

e- Toàn Giác trí (sabbaññutaññāṇa).

Là trí thông suốt các pháp, nghĩa trong quá khứ.

Là trí thông suốt các pháp, nghĩa trong hiện tại.

Là trí thông suốt các pháp, nghĩa về vị lai.

Là trí thông suốt của sự mở rộng nghĩa vô thường, nghĩa khổ, nghĩa vô ngã.

Là trí thông suốt sự mở rộng nghĩa của các uẩn (khandha).

Là trí thông suốt sự mở rộng nghĩa của các xứ (āyatana).

Là trí thông suốt sự mở rộng nghĩa của các giới (dhātu).

Là trí thông suốt sự mở rộng nghĩa của các pháp được tạo thành.

Là trí thông suốt sự mở rộng nghĩa của các pháp không được tạo thành.

f- Vô chướng ngại trí (anāvarañāṇa).

Đấng Như Lai khi hướng tâm đến vấn đề gì thì pháp, nghĩa lẫn từ ngữ đều hiện rõ với nhiều khía cạnh, sự hiện rõ mọi lãnh vực của vấn đề thông suốt không hề bị chướng ngại. (Những ý nghĩa còn lại trong phần Như Lai xin tham khảo Chú giải kinh Căn bản Pháp Môn của Ngài Bodhi).

Dứt phần Như Lai.

-ooOoo-

TÀI LIỆU THAM KHẢO

(I). Kinh Tạng PĀLI: - Hòa Thượng Thích Minh Châu dịch:

Aṅguttara Nikāya (Tăng Chi bộ), I, II, III, IV. Ấn hành năm 1967.

Saṃyutta Nikāya (Tương Ưng bộ), I, II, III, IV, V. Ấn hành năm 1982.

Dīgha Nikāya (Trường Bộ Kinh), I, II, III, IV. Ấn hành năm 1973.

Majjhima Nikāya (Trung Bộ Kinh), I, II, III. Ấn hành năm 1973.

Jākata (Kinh Bổn Sanh), Nxb Thành Phố Hồ Chí Minh, năm 2001.

Khuddaka Nikāya (Tiểu Bộ Kinh), Nxb Tôn Giáo Hà Nội, năm 2002.

So sánh Kinh Tạng A Hàm chữ Hán và Kinh Tạng Trung Bộ chữ Pāli, Nxb Thành Phố Hồ Chí Minh, năm 1998.

(II)

Trung A Hàm II. Viện nghiên cứu Phật học ấn hành, năm 1992.

Vinaya- Mahā Vagga (Luật Đại Phẩm).

Dhammasaṅgani (Pháp Tụ), năm 199o.

Mahā Vibhaṅga bhikkhu (Luật Đại Phân Tích Tỳ Kheo) - Tỷ kheo Giác Giới dịch.

Paṭisambhidāmagga (Vô ngại giải đạo) - Nguyễn Hoàng Hải dịch (năm 1998).

Dhammapāda – Atthakathā (Chú giải Pháp Cú Kinh) I, II- Nxb Thành Phố Hồ Chí Minh, năm 1997, 1998.

Kathāvatthu: Những Điểm Dị Biệt. Tâm An – Minh Tuệ dịch, năm 1988.

Visuddhimagga (Thanh Tịnh Đạo). Nxb Tôn giáo, năm 2001.

Đại Trưởng Lão Nārada - Vi Diệu Pháp Toát Yếu. Phạm Kim Khánh dịch.

Đại Trưởng Lão Bửu Chơn - Nhân Quả Liên Quan. Ấn tống năm 1955.

Đại Trưởng Lão Tịnh Sự - Siêu Lý Sơ học.

Đại Trưởng Lão Tịnh Sự - Siêu Lý Cao Học.

Thích Mãn Giác - Lịch Sử Triết học Ấn Độ. Nxb Viện Đại Học Vạn Hạnh, năm 1967.

Bhikkhu Bodhi - Chú Giải Kinh Căn Bản Pháp Môn - Tỳ Kheo Giác Lộc dịch.

Tỷ kheo Minh Huệ - Đại Vương Thống Sử (Mahāvaṃsa).

Tỷ Kheo Giác Nguyên - Chúng sanh và Sanh thú, dịch.

GS. P.V Bapat - Tôn Giáo & Văn Minh Nhân Loại 2500 Phật Giáo. Nxb Văn Hóa Thông Tin, năm 2002.

Hw. Shumann - Đức Phật Lịch Sử. Nxb Thành Phố Hồ Chí Minh. Năm 2000.

Doãn Chính - Tư Tưởng Giải Thoát Trong Triết Học Ấn Độ. Nxb Thanh Niên- Hà Nội, năm 1999.

Doãn Chính - Đại Cương Triết Học Phương Đông Cổ Đại. Nxb Thanh Niên, năm 2003.

Doãn Chính - Lịch Sử Triết Học Ấn Độ Cổ Đại. Nxb Thanh Niên, năm 2003.

André Bareau - Các Bộ Phái Phật Giáo Tiểu Thừa. Nxb Tôn Giáo – Hà Nội, năm 2003.

-ooOoo-

Hồi Hướng Phước

Phước lành rải khắp nhân thiên
Mong cho sinh chúng qua miền trầm luân
Mong cho thân tộc an lành
Mong cho tất cả vô sanh lối về
Phước lành nguyện thoát chữ mê
Toàn giác chứng đắc Bồ Đề vị lai.
Nam Mô Bổn Sư Thích Ca Mâu Ni Phật.

Soạn xong ngày 20 – 03 – 2004. Ngày 30 – 02 âl – năm Giáp Thân Tỳ kheo Chánh Minh.

[1] A.ii, 235. tr. 648.

[2] S.v, 14, tr. 14.

[3] A.iii, 116. (q. 2, tr. 123).

[4] A.iii. 116, (q.2, tr. 124).

[5] A.iii, 329. (q.2, tr. 322).

[6] Xem Kathāvatthu -Những điểm dị biệt, Tâm An - Minh Tuệ dịch, Giáo Hội Phật Giáo Việt Nam, xuất bản năm 1988. tr.103.

[7] S.v. 343, tr. 345

[8] S.v, 47 – tr.46.

[9] Đại trưởng lão Tịnh Sự, Siêu lý Sơ học.

[10] S.v, 59 – tr. 60.

[11] Bhikkhu Bodhi, Chú giải kinh Căn Bản Pháp Môn, Tỷ kheo Giác Lộc dịch, tr. 43.

[12] S.iii, 22 - tr. 26.

[13] S.iii, 23, tr.28.

[14] Bikkhu Bodhi – Chú giải kinh Căn Bản Pháp Môn. Tỷ kheo Giác Lộc dịch

[15] D.i. Brahmajālasutta – Kinh Phạm Võng, tr. 45.

[16] A,i. 30 – tr.40.

[17] S.iii, 204, tr.239.

[18] Bhikkhu Bodhi, Chú giải kinh Căn Bản Pháp Môn - Tỷ kheo Giác Lộc dịch, tr.45.

[19] A.iii, 347. (q. 2, tr. 342), nhưng trong A.v. 137 (q. 3, tr.425) lại ghi rằng: Cả hai Ngài Purāṇa và Isidatta là bậc Nhất Lai.

[20] S.iv, 87 – tr.95.

[21] S.iv, 9o. tr. 98.

[22] A.iii, 347. (q. 2, tr. 342)

[23] S.ii, 140 – tr. 163

[24] S.ii, 143 – tr. 167.

[25] S.iv,113 – tr.123.

[26] S.iv, 291 – tr.201.

[27] S.iv, 295 - tr.296

[28] S.iv, 15 – 16.

[29] M.i, Kinh Căn Bản Pháp Môn – tr. 4

[30] Bhikkhu Bodhi, Chú giải kinh Căn Bản Pháp Môn, Tỷ kheo Giác Lộc dịch.

[31] D.iii, Mahāparinibbānasutta (kinh Đại Bát Niết Bàn).

[32] Kinh Trạm xe (Rathavivūtasutta)

[33] Đại Trưởng lãoTịnh Sự, Siêu lý Sơ học.

[34] Đại Trưởng lãoTịnh Sự, Siêu lý Sơ học.

[35] Đại Trưởng lãoTịnh Sự, Siêu lý Sơ học.

[36] Đại Trưởng lãoTịnh Sự, Siêu lý Sơ học.

[37] Dhammasaṅgani (Pháp Tụ) - Đại Trưởng lão Tịnh Sự dịch, tr.293

[38] Dhammasaṅgani - Đại Trưởng lão Tịnh Sự dịch, tr.337.

[39] S.iv. 23 – tr.25.

[40] Xin tham khảo: Bhikkhu Bodhi - “Chú giải kinh Căn Bản Pháp Môn” - Tỷ kheo Giác Lộc dịch.

[41] - Nt- ở đây chỉ trình bày vài khía cạnh của Đấng Như Lai thôi.

[42] A.ii, 24 – tr.376.

[43] A.ii, 23 – tr.374.

[44] A.iv, 310 – tr. 175.

[45] PS - Nguyễn Hoàng Hải dịch – tr. 97.

[46] Xem PS, Luận Đề trí (Ñāṇa kathā), Mẫu đề: Trí bậc Toàn Giác.

-ooOoo-

Chân thành cám ơn Tỳ kheo Chánh Minh đã gửi tặng bản vi tính (Bình Anson, 04-2004)

Nguồn: Giảng Sư (giangsu.io.vn) — văn bản trích từ kho sách cổ và kinh điển.