

LUẬN A TỶ ĐẠT MA CÂU XÁ

QUYỂN 22

Phẩm 6: PHÂN BIỆT HIỀN THÁNH (PHẦN 1)

Trước đây đã bàn về vấn đề tại sao sự đoạn trừ các phiền não lại có tên là biến tri. Tiếp theo sẽ nói về các tính chất của đạo lực trong sự đoạn trừ này:

Tụng nói: (Âm Hán)

*Dĩ thuyết phiền não đoạn
Do kiến đế, tu cố
Kiến đạo duy vô lậu
Tu đạo thông nhị chủng.*

Dịch nghĩa :

*Đã nói đoạn phiền não
Do kiến đế tu đạo Kiến
đạo chỉ vô lậu
Tu đạo thông hai loại.*

(Đã nói đến sự đoạn trừ phiền não là do kiến đế và tu đạo. Kiến đạo chỉ có vô lậu. Tu đạo có cả hai loại).

Luận: Trước đây đã giải thích chi tiết sự đoạn trừ phiền não là do kiến đế đạo (kiến đạo) và tu đạo.

Hỏi: Kiến đạo và tu đạo là vô lậu hay hữu lậu?

Đáp: Tu đạo có loại là đạo thế tục hoặc hữu lậu và đạo xuất thế hoặc vô lậu.

Kiến đạo đối trị phiền não ở cả ba giới, kiến đạo đốn đoạn toàn bộ chín nhóm (cửu phẩm) phiền não thuộc kiến đế đoạn, vì thế kiến đạo chỉ có một loại xuất thế. Khả năng đoạn trừ này không thuộc về đạo thế tục.

Hỏi: Ở trên có nói “do kiến đế”, như vậy “đế” có nghĩa là gì?

Tụng đáp: (Âm Hán)

*Đế tứ tiên dĩ thuyết
Vị khổ tập diệt đạo
Bỉ tự thể diệt nhiên.*

Dịch nghĩa :

*Bốn đế trước đã nói
Là khổ, tập, diệt, đạo
Tự thể chúng cũng vậy
Thứ tự tùy hiện quán.*

(Bốn đế đã được nói trước đây là khổ, tập, diệt, đạo. Tự thể của chúng cũng như vậy. Thứ tự tùy theo hiện quán)

Luận: Đế có bốn loại và đã được nói đến từ trước.

Hỏi: Được nói đến ở đâu?

Đáp: Ở phẩm đầu tiên có nói: “Các pháp vô lậu là đạo đế...” và đặt tên cho sự thật về Thánh đạo này là đạo đế, “trạch diệt là ly hệ” và đặt tên cho sự thật về diệt pháp này là diệt đế, cho đến “khổ, tập, thể gian...” và đặt tên cho các sự thật này là khổ đế, tập đế.

Hỏi: Có phải đó là thứ tự của các đế?

Đáp: Không phải. Thứ tự của các đế là khổ, tập, diệt và đạo. Khi nói “cũng vậy” (vị) là để chỉ cho thể tánh của các đế cũng giống như thể tánh đã được nói đến ở chương đầu tiên.

Thứ tự của chúng chính là thứ tự mà theo đó chúng được “quán sát” (hiện quán), loại đế nào được quán sát trước thì được nói đến trước. Nếu không phải như vậy thì phải nói đến nhân trước (tập đế, đạo đế) rồi sau đó mới nói đến quả (khổ, diệt).

Có khi các pháp này được sắp xếp theo thứ tự sinh khởi, như trong trường hợp các niệm trụ, các loại thiền định.

Có khi lại được sắp xếp theo thứ tự thuận tiện cho sự giảng dạy, đây là trường hợp của các loại chánh thắng, tức các pháp đã sinh khởi và các pháp đen thì dễ quán sát hơn các pháp bất sinh và các pháp trắng vì không có nguyên tắc nhất định nào bắt buộc người tu nỗ lực đoạn trừ các pháp đã sinh trước khi nỗ lực ngăn chặn các pháp chưa sinh.

Đối với các đế thì chúng được kể tên tùy theo thứ tự chúng được quán xét.

Hỏi: Tại sao chúng được quán xét theo thứ tự này?

Đáp: Vì trong giai đoạn chuẩn bị cho Thánh đạo căn bản, tức là giai đoạn của sự khảo sát (gia hạnh vị), thì hành giả trước tiên phải khởi tưởng đối với pháp mình đang chấp trước, đối với pháp đang làm cho mình phiền não, đối với pháp mà mình đang tìm cách xả bỏ, tức là đối

với khổ. Tiếp đó hành giả tự hỏi nguyên nhân của khổ là gì và lại khởi tưởng về nguyên nhân này (tập đế). Rồi hành giả lại tự hỏi sự diệt trừ pháp này là gì và lại khởi tưởng về sự diệt trừ (diệt đế). Rồi hành giả lại tự hỏi con đường diệt trừ (điệt đạo) là gì và lại khởi tưởng về con đường này (đạo đế).

Cũng giống như trường hợp sau khi đã phát hiện ra bệnh thì tìm hiểu nguyên nhân gây bệnh, sự chữa bệnh, và thuốc chữa bệnh. Tỷ dụ này về các đế cũng đã được kinh nói đến.

Hỏi: Đó là kinh nào?

Đáp: Kinh Lương y: “Người thầy thuốc có đủ bốn đức hạnh thì có khả năng nhổ mũi tên độc ra. Bốn đức hạnh là: 1. Biết rõ bệnh trạng; 2. biết rõ nguyên nhân gây bệnh; 3. Biết rõ cách chữa lành bệnh, 4. Biết rõ thuốc chữa lành bệnh”.

Ở giai đoạn gia hạnh, hành giả khởi tưởng về các đế theo thứ tự này, và ở giai đoạn hiện quán, hành giả cũng quán sát các đế theo thứ tự như vậy, vì sự quán sát này do lực của gia hạnh dẫn khởi, cũng giống như một con ngựa có thể chạy nhanh không chút dè dặt là nhờ quá quen thuộc một vùng nào đó.

Hỏi: Ý nghĩa của từ “hiện quán” là gì?

Đáp: Từ này có nghĩa là hiện đẳng giác.

Hỏi: Tại sao hiện quán chỉ thuộc về vô lậu?

Đáp: Vì đó chính là sự hiểu biết (giác) hướng đến Niết-bàn và đúng đắn (chánh). Nói “chánh” là vì sự hiểu biết này chân thật, thanh tịnh.

Khi làm quả thì năm thủ uẩn chính là sự thật về khổ, tức là những gì phải thực sự quán sát là khổ. Khi làm nhân thì năm thủ uẩn chính là sự thật về tập vì khổ phát sinh từ các uẩn này. Như vậy khổ và tập khác nhau về danh nhưng lại không khác nhau về sự vì chúng đều là các thủ uẩn được xem như là quả hoặc nhân. Đối với diệt đế và đạo đế thì cả hai đều khác nhau về danh cũng như sự.

Hỏi: Kinh gọi các sự thật này là Thánh đế, vậy Thánh đế có ý nghĩa gì?

Đáp: Các sự thật này có tên gọi như vậy vì chúng là những sự thật đối với Thánh giả, là những sự thật của Thánh giả.

Hỏi: Nếu nói như vậy có phải chúng là giả đối với những người không phải là Thánh?

Đáp: Chúng là những sự thật đối với tất cả mọi người vì chúng không sai lầm (vô điên đảo). Tuy nhiên chỉ có Thánh giả mới nhìn thấy

chúng đúng như chúng là (thực kiến), có nghĩa là nhìn chúng dưới mười sáu hành tướng. Thánh giả nhìn thấy khổ (tức là các thủ uẩn) là khổ, vô thường v.v..., trong khi những người khác lại không nhìn thấy như vậy. Vì thế những sự thật này được gọi là “sự thật của Thánh giả” chứ không phải là sự thật của người khác vì cái nhìn của những người này không chính xác. Thật vậy, họ thường nhìn khổ đau như là những gì không phải khổ đau. Có tụng viết: “Điều mà Thánh giả gọi là lạc (Niết-bàn) thì những người khác lại gọi là khổ, điều mà những người khác gọi là lạc thì Thánh giả lại gọi là khổ”.

Có luận sư cho có hai đế thuộc riêng về Thánh giả và hai đế vừa thuộc về Thánh giả vừa thuộc về những người khác (phi Thánh).

Hỏi: Chỉ một phần của thọ có tự tánh khổ, như vậy làm thế nào có thể nói tất cả các pháp hữu vi hữu lậu đều là khổ?

Tụng đáp: (Âm Hán)

*Khổ do tam khổ hợp
Như sở ưng nhất thiết
Khả ý phi khả ý
Dư hữu lậu hành pháp.
Khổ do ba khổ hợp
Tất cả tùy tương ưng
Khả ý, không khả ý
Pháp hành hữu lậu khác.*

(Khổ do ba loại khổ hợp thành. Tùy theo điều kiện tương ứng, đó là tất cả các hành pháp hữu lậu khả ý, không khả ý và các hành pháp hữu lậu khác).

Luận: Có ba tính chất về khổ: 1. Khổ vì đó là khổ (khổ khổ); 2. Khổ vì là pháp hữu vi (hành khổ); 3. Khổ vì biến đổi (hoại khổ).

Vì ba tính chất trên mà tất cả các pháp hành hữu lậu đều là khổ: Các pháp vừa ý (khả ý) là khổ vì phải chịu sự biến đổi (hoại khổ), các pháp không vừa ý (phi khả ý) là khổ vì tự thân chúng đã là khổ (khổ khổ), các pháp không phải vừa ý cũng không phải không vừa ý (phi khả ý phi phi khả ý) là khổ vì chúng là hành pháp (hành khổ).

Hỏi: Các pháp khả ý, phi khả ý và phi khả ý phi phi khả ý là gì?

Đáp: Theo thứ tự trên, các pháp này chính là ba thọ, và vì do ba thọ này mà tất cả các pháp hữu vi vốn dẫn khởi lạc thọ v.v... có tên là khả ý v.v...

Lạc thọ là khổ vì bị biến đổi, như kinh nói: “Lạc thọ là lạc khi sinh, là lạc khi trụ, là khổ khi biến đổi (hoại)”.

Khổ thọ có tự thể vốn là khổ, như kinh nói: “Khổ thọ là khổ khi sinh, là khổ khi trụ”.

Bất khổ bất lạc thọ là khổ vì vốn được tạo thành do các duyên như kinh nói: “Cái gì vô thường là khổ”.

Vì thế pháp hữu vi nào dẫn khởi các loại thọ này (thuận thọ chư hành) cũng đều giống như các loại thọ này.

Có luận sư cho sở dĩ gọi là khổ khổ vì khổ chính là tính chất của khổ, gọi là hoại khổ vì sự biến đổi chính là tính chất của khổ, và gọi là hành khổ vì hành chính là tính chất của khổ. Ý nghĩa của giải thích này không khác với giải thích trên.

Các pháp khả ý không can dự vào loại khổ khổ, và các pháp bất khả ý không can dự vào loại hoại khổ: có nghĩa là tính chất thứ hai của khổ (hoại khổ) chỉ thuộc về các pháp bất khả ý, và tính chất khổ thứ nhất (khổ khổ) chỉ thuộc về các pháp bất khả ý. Tuy nhiên tất cả các pháp hữu vi đều là khổ vì đều có tính chất hành khổ, và chỉ có hàng Thánh giả mới quán chiếu được chúng dưới loại hành tướng này. Có bài tụng viết: “Người ta không có cảm giác về một sợi lông mi được đặt trong lòng bàn tay, nhưng sợi lông mi này nếu nằm trên tròng mắt thì sẽ làm khổ và làm tổn thương. Cũng như vậy, những người ngu, giống như bàn tay, đều không có cảm giác về sợi lông mi “hành khổ, nhưng Thánh giả, giống như tròng mắt, lại rất khổ sở vì nó”.

Thánh giả khi nghĩ đến cuộc sống ở nơi cao nhất trong cõi trời (hữu Đảnh) còn cảm thấy khổ tâm hơn cả những người ngu khi nghĩ về cuộc sống ở địa ngục vô gián.

Tuy nhiên, người ta sẽ nói đạo được tạo thành do các duyên (hành), và như vậy đạo cũng là khổ vì có tánh hành khổ.

Thật ra đạo không phải là khổ. Vì khổ vốn được định nghĩa là cái khả ố (vi Thánh tâm), trong khi đạo lại không phải là cái khả ố đối với Thánh giả vì đạo phát khởi sự hủy diệt tất cả các nỗi khổ của sinh: khi Thánh giả quán sát Niết-bàn là tịch tĩnh thì cái mà Thánh giả xem như là tịch tĩnh chính là sự hủy diệt cái mà Thánh giả đã xem như là khổ (tức là các pháp hữu vi hữu lậu chứ không phải là sự hủy diệt của đạo).

Hỏi: Nếu thừa nhận vẫn có lạc, tại sao chỉ có một mình khổ là sự thật của các Thánh giả (Thánh đế)?

Đáp: 1. Có giải thích cho vì sự ít ỏi của lạc. Cũng giống như trong một đồng đậu đen mặc dù có lẫn những hạt đậu xanh nhưng vẫn gọi là đồng “đậu đen”, và cũng không có ai có hiểu biết mà lại xem một cái nhọt bị lở loét là lạc chỉ vì đã cảm nhận được một lạc thọ nhỏ nhoi nào

đó khi người ta rửa ráy cái nhọt này.

2. Lại có tụng giải thích: “Vì là nhân của khổ, vì được sinh khởi do nhiều nỗi khổ, vì là điều được mong muốn khi bị khổ cho nên mới nói lạc cũng chính là khổ”.

3. Thật ra, cho dù có lạc kèm theo thì toàn thể sự hiện hữu vẫn có cùng một vị của hành khổ cho nên Thánh giả vẫn xem nó như là khổ. Đây chính là lý do tại sao khổ là một sự thật của Thánh giả mà không phải lạc.

Hỏi: Làm thế nào Thánh giả có thể quán sát tự tánh của các lạc thọ là khổ?

Đáp: Vì các lạc thọ đi ngược lại Thánh tâm do tính chất vô thường của chúng. Cũng giống như khi Thánh giả quán sát sắc, tướng v.v... là khổ cho dù các sắc, tướng v.v... này không phải là khổ giống như trường hợp của khổ thọ.

Có giải thích cho “lạc là khổ vì lạc là nhân của khổ”. Tuy nhiên giải thích này không đúng vì: 1. Nếu là nhân của khổ thì đó chính là hành tướng của tập, tức là xem các sự vật như là nguyên nhân của khổ chứ không phải xem chúng là khổ; 2. Các Thánh giả sinh vào Sắc giới và Vô sắc giới làm thế nào có thể có được ý tưởng về khổ? Vì các uẩn ở các giới này không phải là nguyên nhân của khổ; 3. Tại sao kinh còn nói đến tính chất hành khổ? Nếu Thánh giả đã xem lạc là khổ vì đó là nhân của khổ thì tính chất hành khổ (có nghĩa là “những gì vô thường đều là khổ”) được nói đến để làm gì!

Hỏi: Nếu vì vô thường mà Thánh giả quán lạc là khổ thì có gì khác nhau giữa hành tướng của khổ và vô thường? Một mặt thì “quán sát sự vật là khổ”, mặt khác lại “quán sát sự vật là vô thường”: như vậy sẽ có sự tạp loạn.

Đáp: Quán sát sự vật là vô thường do thể tánh của chúng là sinh và diệt, quán sát sự vật là khổ vì chúng đi ngược lại Thánh tâm. Khi đã quán sát được sự vật là vô thường thì có thể sinh ra khổ tức nhân của lạc lại trở thành loại đi ngược lại Thánh tâm. Tính chất vô thường bao hàm tính chất khổ nhưng không tạp loạn với tính chất này.

Có luận sư cho thật ra không có lạc thọ mà tất cả đều là khổ, và họ đã đưa ra các giáo chứng cũng như lý chứng để chứng minh điều này.

Giáo chứng: Kinh nói “Hễ có thọ là có khổ”, “Lạc thọ phải được xem là khổ”, “Thật điên đảo khi xem khổ là lạc”.

Lý chứng: 1. Vì các nhân của lạc không phải lúc nào cũng là nhân của lạc. Những sự vật mà chúng ta tưởng là nhân của lạc như đồ ăn, đồ

uống, cái lạnh, cái nóng v.v... nếu được thọ dụng quá độ hoặc không đúng lúc cũng sẽ trở thành nhân của khổ. Vì thế không thể chấp nhận chỉ vì tăng trưởng hoặc vì xuất hiện ở một thời điểm khác (phi thời) dù vẫn giữ nguyên như vậy (bình đẳng) mà một nhân của lạc lại tạo ra khổ. Như vậy những gì làm tưởng là nhân của lạc, ngay từ nguồn gốc, đã là nhân của khổ chứ không phải lạc: càng về sau khổ càng tăng thịnh và trở thành cái được cảm nhận, cũng giống như trường hợp của bốn oai nghi nằm, ngồi v.v...

2. Vì ý tưởng về lạc có cảnh nơi đối tượng duyên không phải là một loại lạc mà thật có khi chỉ là một loại làm giảm khổ, có khi chỉ là một sự biến đổi của khổ. Chẳng nào con người chưa bị hành hạ vì nỗi khổ do đói, khát, lạnh, nóng, mệt mỏi, ham muốn gây ra thì chẳng đó con người sẽ không có bất kỳ một cảm thọ nào để cảm nhận đó là lạc. Vì thế khi những người ngu có một ý tưởng về lạc thì đó không phải là một loại lạc thật mà chỉ là một sự làm giảm bớt khổ. Những người ngu cũng có một ý tưởng về lạc khi làm cho khổ đau thay đổi, giống như trường hợp đưa gánh nặng trên vai cho người khác. Vì thế lạc không thật có.

Các luận sư Đối pháp nói lạc vẫn thật sự hiện hữu và chúng ta có thể thấy rõ được điều này:

1. Chúng ta hãy xem những người bác bỏ lạc thọ (bát vô lạc giả) xem khổ là gì. Nếu họ trả lời: “Đó là những gì gây ra khổ đau”, thì chúng ta sẽ hỏi tiếp: “Gây ra khổ đau như thế nào?” Nếu họ trả lời: “Vì chúng tạo tác điều ác” thì chúng ta sẽ nói “những gì tạo tác điều thiện” chính là lạc. Nếu họ trả lời “Vì chúng không được mong cầu”, thì chúng ta sẽ nói “những gì được mong cầu” chính là lạc.

2. Nhưng người ta sẽ nói chính điều “được mong cầu này” cũng không còn là điều đáng mong cầu đối với Thánh giả đã được sự lìa bỏ, cho nên vẫn không thể lập thành tính chất của “lạc”. Tuy nhiên lập luận này không có giá trị vì khi một Thánh giả không còn mong cầu vì đã được sự lìa bỏ thì đó chỉ vì điều này không còn đáng mong cầu đối với Thánh giả nữa.

Một cảm thọ nếu tự thân của nó là cái được mong cầu (khả ái) thì không bao giờ trở thành cái không được mong cầu (phi khả ái). Do đó khi Thánh giả không còn ham thích lạc thọ nữa thì đó không phải vì tự tánh của lạc thọ này mà chỉ vì một lý do khác: Thánh giả chán ghét lạc thọ vì những khuyết điểm của nó, vì lạc thọ chính là cơ hội làm thoái thất pháp thiện, vì phải mất nhiều công sức để đạt được lạc thọ, vì lạc

thọ sẽ trở thành khổ thọ, và vì lạc thọ vốn vô thường. Nếu như loại thọ này vốn là cái không được mong cầu thì có những ai không ham muốn nó? Chỉ vì muốn lìa bỏ nên Thánh giả mới quán sát lạc thọ qua các khuyết điểm của nó chứ không phải dựa vào tự tánh khả ái của nó, vì thế tự thân lạc thọ vẫn thật sự hiện hữu.

3. Về lời dạy của Đức Phật: “Hễ có thọ là có khổ” thì chính Đức Phật đã xác định ý nghĩa của câu nói này qua đoạn kinh: “Này A-nan, chính vì để chỉ cho sự vô thường, chính vì để chỉ cho sự biến đổi của các pháp hữu vi mà ta đã nói: Hễ có lạc là có khổ”. Vì thế có thể xác định lời dạy trên đây không có ý chỉ cho tính chất khổ khổ.

Nếu tự thể của tất cả các cảm thọ đều là khổ thì Thánh giả A-nan không nên đưa ra câu hỏi: “Đức Thế Tôn đã dạy có ba loại cảm thọ là lạc, khổ và không lạc không khổ. Đức Thế Tôn đã dạy hễ có thọ là có khổ. Như vậy Đức Thế Tôn có chủ ý gì khi dạy hễ có thọ là có khổ?”. Lẽ ra A-nan phải hỏi: “Vì sao Đức Thế Tôn lại dạy có ba loại cảm thọ?”. Và Đức Thế Tôn lẽ ra phải trả lời: “Chính vì có dụng ý riêng mà ta dạy có ba loại cảm thọ”.

Như vậy, nếu Đức Thế Tôn đã nói: “Ta có ẩn ý khi nói hễ có thọ là có khổ”, thì đó chỉ vì tự thể của thọ vốn có ba loại.

4. Về lời dạy: “Phải xem lạc thọ là khổ”, thì lạc thọ vốn vẫn là lạc vì có khả năng mang lại niềm vui, nhưng theo cách nhìn nào đó thì lạc thọ lại là khổ vì vẫn bị biến đổi và không thường hằng. Nếu xem lạc thọ là lạc thì những người chưa lìa dục sẽ bị trói buộc vì họ vẫn còn thọ hưởng hương vị của nó. Nếu xem lạc thọ là khổ thì Thánh giả sẽ được giải thoát vì họ đã lìa bỏ sự tham muốn đối với lạc thọ. Đây là lý do tại sao Đức Thế Tôn dạy hãy quán sát lạc thọ theo cách nào đó thuận lợi cho sự đạt được giải thoát.

Hỏi: Tại sao biết được tự thể của lạc thọ là lạc?

Đáp: Có tụng nói: “Đức Phật, Đấng Chánh Biến Giác, vì biết được sự vô thường và biến đổi của các pháp hữu vi nên nói thọ là khổ”.

5. Về lời dạy: “Thật điên đảo khi chấp khổ là lạc”, thì lời dạy này cũng hàm chứa một ẩn ý nào đó. Thế gian khởi tưởng lạc đối với lạc thọ, đối với các sự vật tạo ra dục lạc, đối với sự hiện hữu. Như vậy, theo một cách nào đó lạc thọ vẫn là khổ và nếu xem nó là hoàn toàn lạc thì đó chính là sự điên đảo. Những sự vật gây dục lạc chứa đựng nhiều đau khổ nhưng lại ít niềm vui, và nếu xem chúng là sự an lạc tuyệt đối thì đó cũng chính là sự điên đảo, quan niệm về sự hiện hữu cũng giống như vậy. Vì thế bản kinh này không có ý nói lạc không hiện hữu.

6. Nếu tự tánh của thọ là khổ thì làm thế nào để giải thích lời dạy của Đức Phật về sự hiện hữu của ba loại thọ? Nếu cho khi dạy như vậy có lẽ Đức Phật đã thuận theo cái nhìn của thế gian thì điều này không thể chấp nhận được vì: 1. Đức Phật có nói: “Nếu ta nói tất cả cảm thọ đều là khổ thì đó là lời nói có ẩn ý (mật thuyết)”; 2. Khi giảng về năm loại thọ, Đức Phật đã sử dụng như thực). Thật vậy, sau khi nói: “Lạc căn và hỷ căn là lạc thọ”, Đức Phật đã nói tiếp: “Người nào, nhờ vào sự phân biệt chính xác (chánh tuệ), mà thấy được năm căn (hoặc thọ) như vậy, phù hợp với thực tại, thì sẽ đoạn trừ được ba trói buộc...”; 3. Hơn nữa, nếu như thọ chỉ là khổ thì làm thế nào thế gian có thể đi đến kết luận thọ có ba loại? Có phải các ông sẽ nói người ta có thể có ý tưởng hoặc cảm giác về lạc thọ đối với loại khổ thọ yếu ớt, có ý tưởng về loại cảm thọ trung hòa đối với loại khổ thọ trung bình, và có ý tưởng về khổ thọ đối với loại khổ thọ mạnh mẽ? Nếu như vậy, lạc cũng có ba mức độ và lẽ ra cũng sẽ có ba trường hợp khởi tưởng lạc lớn đối với loại khổ thọ yếu ớt, khởi tưởng lạc trung bình đối với loại khổ thọ trung bình và khởi tưởng lạc ít ỏi đối với loại khổ thọ mạnh mẽ.

Ngoài ra, trong trường hợp cảm nhận lạc thọ phát sinh từ một hương, vị hoặc vật được xúc chạm đặc biệt nào đó thì lúc đó sẽ có loại khổ yếu ớt gì làm nền tảng cho sự sinh khởi của tưởng lạc?

Và nếu các ông cho tưởng lạc sinh khởi có liên quan đến một loại khổ yếu ớt thì khi loại khổ yếu ớt này chưa sinh hoặc khi nó đã diệt thì lúc đó lẽ ra phải có tưởng lạc mạnh mẽ hơn nữa vì lúc đó khổ đã hoàn toàn biến mất. Đối với trường hợp của hương, vị v.v..., và của dục lạc cũng như vậy.

Hơn nữa theo chủ trương của các ông thì một “cảm giác” yếu ớt, một nỗi khổ nhỏ được biểu hiện vì một cảm thọ rõ ràng và mạnh mẽ (tưởng lạc), và một “cảm giác” có lực trung bình được biểu hiện vì một cảm thọ không rõ ràng (phi khả ý phi bất khả ý), tuy nhiên chủ trương có vẻ không được chặt chẽ cho lắm. Vì kinh có dạy ba tầng thiền đầu tiên đều có lạc đi kèm theo, và như vậy, nếu theo các ông, cũng sẽ có một loại khổ thọ yếu ớt ở đó. Kinh cũng dạy trong tầng thiền thứ tư có loại thọ phi khả ý phi bất khả ý (xả thọ), và như vậy, theo các ông, cũng sẽ có một loại khổ trung bình ở đó. Như vậy chủ trương “lạc thọ v.v... tương ứng với một khổ thọ yếu ớt v.v...” sẽ không thể chấp nhận được.

Cuối cùng, Đức Thế Tôn có nói: “Này Đại Danh nếu sắc chỉ là khổ mà không phải lạc, không có lạc đi kèm theo... thì sẽ không có lý do nào để người ta phải tham đắm sắc...”. Cho nên biết, có một phần ít

lạc thật có.

Kết quả là các lập luận dựa vào kinh điển được dẫn chứng trên đây không có giá trị.

7. Lập luận đầu tiên về một thứ tự hợp lý mà những người chủ trương trái ngược với chúng tôi đưa ra cũng không có giá trị, vì khi nói “các nhân của lạc không phải lúc nào cũng là nhân của lạc” thì họ đã không giải thích rõ ràng cái gì là nhân của lạc.

Một cảnh nơi đối tượng duyên nào đó làm nhân của lạc hoặc khổ tùy thuộc vào trường hợp của người cảm thọ (chỗ dựa phần vị), nó không phải là nhân của lạc hoặc khổ một cách tuyệt đối. Nếu một cảnh nơi đối tượng duyên nào đó đã là nhân của lạc khi nó có liên hệ với một thân đang ở vào một trạng thái nào đó, thì cảnh nơi đối tượng duyên này cũng sẽ luôn luôn là nhân của lạc khi tiếp tục liên hệ đến thân này trong cùng một trạng thái như vậy. Vì thế nhân của lạc vẫn luôn luôn là nhân của lạc.

Tỷ dụ như cùng một ngọn lửa sẽ cho ra các kết quả nấu chín khác nhau tùy theo tình trạng của loại gạo được nấu chín và sẽ có trường hợp thức ăn có thể ăn được hoặc không ăn được, nhưng tác dụng của lửa thì vẫn không thay đổi cho dù gạo đang ở vào tình trạng nào đi nữa.

Mặt khác, ở các tầng thiên làm sao có thể không thừa nhận các nhân của lạc luôn luôn là nhân của lạc?

8. Về lập luận “tưởng lạc có đối tượng duyên không phải là một loại lạc thật mà chỉ là một sự làm giảm khổ hoặc một sự biến đổi của khổ”, thì chúng tôi xin nói:

(i) Trong trường hợp cảm nhận lạc thọ phát sinh từ hương, vị v.v... thì đối tượng duyên của tưởng lạc sẽ là sự giảm bớt của loại khổ gì? Trước khi loại khổ này sinh khởi hoặc vào khi nó đã diệt, tức khi không còn một sự giảm khổ nào cả thì lẽ ra phải có sự cảm nhận lạc thọ mạnh mẽ hơn. Hơn nữa ở các tầng thiên, lạc thọ chắc chắn không thể bao hàm sự giảm khổ vì ở những nơi này vốn không có khổ.

(ii) Khi một người chuyển một gánh nặng sang vai người khác thì thật sự sẽ có một loại lạc phát sinh từ một trạng thái mới của thân (thân phần vị) và loại lạc này sẽ tiếp tục sinh cho đến khi trạng thái mới này của thân biến mất. Nếu không phải như vậy thì ý tưởng hoặc cảm giác về lạc này lẽ ra phải trở nên càng ngày càng mạnh hơn. Đối với cảm giác về loại lạc phát sinh do sự thay đổi các tư thế (tứ oai nghi) đã mệt mỏi cũng được giải thích giống như vậy.

9. Nếu các ông hỏi: “Nếu khổ không bắt đầu ngay từ đầu thì về

sau làm sao có thể có cảm giác về khổ?” Chúng tôi xin trả lời: “Vì do sự biến đổi nào đó của thân (tiếp theo sau việc hấp thụ thức ăn v.v... cho nên khổ sẽ không xuất hiện chừng nào mà tình trạng thuận hợp với lạc này của thân còn kéo dài), cũng giống như sự nối tiếp nhau của các loại vị ngọt và chua trong trường hợp của rượu v.v...”

Vì thế vẫn có thể lập thành lạc thọ, và tất cả các pháp hữu vi hữu lậu đều được gọi là khổ là do ba tính chất của khổ.

A-tỳ-đạt-ma khi chủ trương khổ đế chính là tập đế có nghĩa là các thủ uẩn vốn là khổ nhưng đồng thời cũng là nguồn gốc của khổ đã căn cứ vào lời dạy của Khế kinh. Vì theo Khế kinh chỉ có ái mới là nguồn gốc của khổ.

Kinh nói: ái chính là tập do tính chất cưỡng thẳng của nó. Tuy nhiên tất cả các pháp hữu lậu khác cũng là nguồn gốc của khổ.

Thật ra các pháp khác cũng được Khế kinh nói đến. Đức Thế Tôn nói: “Nghiệp, ái và vô minh là nhân của các hành ở đời sống kế tiếp” làm cho các hữu tương tục, gọi là Bồ-đặc-già-la”, và “Năm loại hạt giống (chủng tử), tức loại thức tương ứng với thủ, địa giới, tức bốn thức trụ”.

Như vậy định nghĩa “Ái là nguồn gốc của khổ” của kinh được ngầm hiểu theo một mật ý riêng, trong khi định nghĩa của A-tỳ-đạt-ma lại dựa theo các tính chất của một sự vật hiển nhiên (y pháp tướng thuyết) mà nói.

Mặt khác, khi Đức Thế Tôn nói: “Chính ái là tập” là có ý định nghĩa nguyên nhân của sự tái sinh khởi (khởi nhân). Và trong bài tụng, khi Ngài nói đến nghiệp, ái và vô minh là có ý định nghĩa nguyên nhân của các sự sinh khởi khác nhau (sinh nhân) chính là nghiệp, nguyên nhân của sự tái sinh khởi chính là ái, nguyên nhân của sự sinh khởi và của sự tái sinh khởi chính là vô minh. Chúng ta sẽ giải thích ý nghĩa của các cách nói này.

Kinh nói: “Nghiệp là nhân của sinh, ái là nhân của khởi”, và kinh còn nói về thứ tự nối tiếp của nhân duyên: “Nhân có nhân là nghiệp, nghiệp có nhân là ái, ái có nhân là vô minh, và vô minh có nhân là sự phán đoán sai lạc (tác ý phi lý)”.

Vấn đề thức và các uẩn khác được xem như là nguồn gốc của khổ cũng xuất phát từ việc kinh có nói các pháp này cũng giống như hạt giống và ruộng đồng.

Hỏi: Sinh là gì? Khởi là gì?

Đáp: Sinh có nghĩa là sự sinh ra hoặc sự hiện hữu thuộc riêng về

một giới (Dục giới v.v...), một thú (thiên, nhân v.v...), một cách sinh sản (thai, trứng v.v...), một giới tánh nào đó v.v... Khởi là sự tái hiện trở lại và không thuộc riêng về một loại nào cả.

Nhân của sinh là nghiệp, nhân của khởi là ái, cũng giống như hạt giống là nhân của một mầm mống có đặc tính riêng, như mầm mống của thóc, của lúa mạch v.v..., trong khi nước là nhân cho sự nảy mầm (khởi) của tất cả các loại mầm mống và không thuộc riêng một chủng loại khác nhau.

Hỏi: Làm sao có thể chứng minh ái là nhân của khởi?

Đáp: Do sự kiện một người đã lìa bỏ ái thì không còn tái sinh (hậu hữu). Khi một người còn ái và một người lìa ái chết đi thì chúng ta biết người thứ nhất sẽ tái sinh nhưng người thứ hai thì không. Như vậy, vì không có sự tái sinh ở nơi nào không có ái nên chúng ta biết ái chính là nhân của sự tạo ra một hiện hữu, là nhân của sự tái hiện hữu.

Do một sự kiện khác nữa là chuỗi tương tục được ái dẫn dắt. Chúng ta biết chuỗi tương tục của tâm không ngừng hướng đến sự vật mà nó khao khát. Đối với sự tái sinh cũng như vậy.

Không có phiền não nào đeo dính vào sự hiện hữu bằng tham ái, cũng giống như bột đậu hòa với nước để tẩm thân mình khô một khi khô thì dính chặt vào thân. Không có loại nhân nào trói buộc vào sự tái sinh giống như ngã ái. Đây là lý do lập thành ái chính là nhân của khởi.

Hỏi: Đức Thế Tôn đã dạy về bốn đế, đồng thời cũng nói đến hai đế là sự thật tương đối (thế tục đế) và đế tuyệt đối (thắng nghĩa đế). Vậy hai loại sự thật này là gì?

Tụng đáp: (Âm Hán)

*Bị giác phá tiện vô
Tuệ chiết dư diệc nhĩ
Như bình thủy thế tục
Dị thử danh thắng nghĩa.*

Dịch nghĩa:

*Bị phá không giác biết
Tuệ, điều khác cũng vậy
Như bình nước thế tục
Khác đây gọi thắng nghĩa.*

(Cái biết về nó không còn khi nó bị phá. Cái được tuệ phân tích và những cái khác cũng vậy. Ví như bình và nước, là thế tục đế. Khác với điều này gọi là thắng nghĩa đế).

Luận: Nếu cái biết về một sự vật không còn hiện hữu khi sự vật

này bị vỡ tan thành từng mảnh thì sự vật này chỉ hiện hữu một cách tương đối, tỷ dụ như một chiếc bình: ý tưởng về chiếc bình sẽ không còn hiện hữu khi chiếc bình chỉ còn là các mảnh vụn. Nếu cái biết về một sự vật không còn hiện hữu khi dùng tuệ để phân tích sự vật này thì sự vật này cũng được xem như hiện hữu một cách tương đối, tỷ dụ như trường hợp của nước. Nếu chúng ta rút ra từ nước các pháp như màu sắc v.v... thì ý tưởng về nước cũng sẽ biến mất.

Tùy theo một cách nhìn có tính cách tương đối hoặc một cách dùng có tính cách qui ước mà nhiều tên gọi khác nhau đã được gán cho các sự vật này, như bình, áo, nước, lửa v.v... Vì thế nếu từ cách nhìn tương đối mà nói “có cái bình, có nước” tức đã nói thật chứ không phải giả. Như vậy đó vẫn là một sự thật tương đối (thế tục đế).

Khác với điều trên là sự thật tuyệt đối. Khi một sự vật đã bị vỡ hoặc đã được tuệ phân tích nhưng ý tưởng về nó vẫn còn thì sự vật này hiện hữu một cách tuyệt đối, tỷ dụ như sắc pháp: người ta có thể gián lược sắc pháp thành những cực vi, người ta có thể dùng tuệ để rút ra mùi vị và các pháp khác nhưng vẫn còn cái biết về tự thể của sắc pháp, đối với thọ v.v... cũng thế. Vì sắc pháp hiện hữu một cách tuyệt đối nên đó là sự thật tuyệt đối (thắng nghĩa đế).

Các luận sư đời trước nói các pháp thuộc thắng nghĩa đế là các pháp được nhận biết do trí tuệ xuất thế hoặc do chánh trí tuệ thế gian được tiếp theo sau trí xuất thế. Các pháp này có thật một cách tuyệt đối nhờ vào cách chúng được nhận biết do tất cả các loại thế trí nhiệm hoặc vô nhiệm khác.

Trên đây đã nói về các đế, tiếp theo là phần giải thích làm thế nào để thấy được các đế này:

Tụng nói: (Âm Hán)

*Tương thú kiến đế đạo
Ứng trụ giới cần tu
Văn tư tu sở thành
Vị danh câu nghĩa cảnh.*

Dịch nghĩa:

*Khi hướng đến kiến đế
Nên trụ giới, chuyên tu
Văn, tư, tu thành tựu
Có danh lẫn nghĩa cảnh.*

(Trước khi hướng đến con đường kiến đế cần phải an trụ vào giới luật, chuyên cần tu tập. Các tuệ do văn tư tu thành tựu có cảnh là danh,

cả danh lẫn nghĩa, cảnh).

Luận: Những người mong muốn nhìn thấy được các đế trước hết phải giữ gìn giới luật. Sau đó đọc tụng các lời dạy nói về kiến đế hoặc lắng nghe ý nghĩa của kiến đế. Sau khi đã hiểu thì phải suy nghĩ cho đúng đắn. Sau khi đã suy nghĩ đúng đắn thì mới bắt đầu tu định. Nhờ nương vào loại tuệ phát sinh từ các lời giáo huấn nên mới có loại tuệ phát sinh từ sự suy nghĩ (tư), và nhờ nương vào loại tuệ phát sinh từ sự suy nghĩ mới có loại tuệ phát sinh từ sự tu tập (tu).

Hỏi: Các tính chất của ba loại tuệ này là gì?

Đáp: Theo Tỳ-bà-sa, văn tuệ có đối tượng duyên là danh, tư tuệ có đối tượng duyên là danh và nghĩa: thật vậy, có khi tư tuệ nắm bắt ý nghĩa nhờ dựa vào lời văn, có khi lại nắm bắt lời văn nhờ dựa vào ý nghĩa. Tu tuệ có đối tượng duyên là nghĩa vì chỉ nắm bắt ý nghĩa chứ không chấp thủ lời văn. Cũng giống như ba người cùng vượt sông: người không biết bơi thì không thể tháo bỏ đồ bơi, người mới biết bơi thì có khi phải đeo bám có khi lại tháo bỏ đồ bơi, người đã biết bơi thì không cần nương vào vật gì cả.

Kinh bộ: Theo giải thích trên, không thể lập thành tư tuệ. Vì khi có đối tượng duyên là danh thì tư tuệ chính là văn tuệ, và khi có đối tượng duyên là nghĩa thì tư tuệ chính là tu tuệ cho nên sẽ không có tư tuệ. Vì thế nên giải thích văn tuệ là sự xác tín phát sinh nhờ nương vào sự hiểu biết được gọi là “lời nói của một người có khả năng”, tư tuệ là một sự xác tín phát sinh từ sự xem xét đúng lý, tu tuệ là một sự xác tín phát sinh từ định. Như vậy các tính chất khác nhau của ba loại tuệ này vẫn được lập thành một cách đúng đắn.

Trong từ ngữ “văn sở thành” v.v... thì “sở thành” nhằm chỉ cho nhân: loại tuệ do văn thành tựu là loại tuệ lấy văn làm nhân, có nghĩa là lấy “lời nói của một người có khả năng” làm nhân. Hoặc để chỉ cho “sự chuyển hóa của...”, tức loại tuệ do văn thành tựu chỉ là một sự chuyển hóa của văn. Tuy nhiên nên hiểu từ ngữ “sự chuyển hóa” này theo ý nghĩa ẩn dụ: đó chỉ là một sự ước chừng, thật vậy, trong thực tế vẫn phải kể thêm các tính chất khác. Cũng giống như khi nói: “Sinh khí được tạo thành từ các chất dinh dưỡng, những con bò được tạo thành từ cỏ”.

Hỏi: Nếu áp dụng sự tu tập này thì làm thế nào để thanh tịnh thân, mau chóng thành tựu?

Tụng đáp: (Âm Hán)

Cụ thân tâm viễn ly

Vô bất túc, tham dục quá lớn

Vị dĩ đắc vị đắc
Đa cầu danh sở vô
Trị tương vi giới tam
Vô lậu vô tham tánh
Tứ Thánh chủng diệc nhĩ
Tiền tam duy vui biết đủ
Tam sinh cụ hậu nghiệp
Vi trị tứ ái sinh
Ngã sở ngã sự dục
Tam tức vĩnh trừ cố

Dịch nghĩa:

Thân tâm đều xa lìa
Không bắt tức, tham dục quá lớn
Gọi đã đắc, chưa đắc
Cầu nhiều danh vốn không
Pháp tương vi ba cõi
Tánh vô tham, vô lậu
Bốn Thánh chủng cũng vậy
Ba trước chỉ hỷ, tức
Hậu nghiệp ba sinh cụ
Đối trị bốn ái khởi
Tham muốn ngã, ngã sở
Vĩnh viễn, tạm thời dứt.

(Thân và tâm xa lìa không phải “bắt tức” và “tham dục quá lớn” có nghĩa là đã có hoặc chưa có. Nhưng muốn có nhiều nên gọi là không phải (vui biết đủ, ít tham muốn). Pháp đối trị là pháp tương vi ở ba cõi và vô lậu vì có tánh vô tham. Bốn Thánh chủng cũng thế. Ba loại đầu chỉ là vui biết đủ, nhằm đối trị sinh cụ, loại cuối đối trị sự nghiệp, để đối trị bốn ái sinh khởi, để tạm thời chấm dứt hoặc vĩnh viễn đoạn trừ sự tham muốn về ngã sở và ngã sự).

Luận: Muốn thân tâm, (thân khí) thanh tịnh, tóm lược do ba nguyên nhân: 1. Thân tâm hành hạnh viễn ly; 2. Hành vui biết đủ ít tham muốn; 3. An trụ ở bốn Thánh chủng. Thân hành hạnh viễn ly là không trụ ở nơi tạp nhạp (sống độc cư) Tâm hành hạnh viễn ly là xa rời các ý nghĩa bất thiện.

Hỏi: Ai có thể thực hiện dễ dàng hai điều nói trên?

Đáp: Những người đã lìa bỏ hoặc những người có ít tham muốn và tâm vui biết đủ, chứ không phải những người “không biết đủ” và “tham

dục quá lớn”.

Hỏi: “Không biết đủ” và “tham dục quá lớn” nhằm chỉ cho cái gì?

Đáp: Các luận sư Đối pháp nói: Đối với các đồ vật tốt đẹp đã có như áo quần v.v... mà vẫn muốn có nhiều hơn nữa thì đó chính là “không biết đủ”. Thèm muốn những cái chưa có, chính là “tham dục quá lớn”.

Hỏi: Chẳng phải “không biết đủ” cũng có thể xảy ra đối với những thứ chưa có sao? Và nếu vậy thì có gì khác nhau giữa hai khuyết điểm này?

Đáp: Tâm không vui biết đủ là sự cảm thấy không thỏa mãn đối với cái đã có vì cho chúng quá tầm thường hoặc ít ỏi. Đa dục chính là sự tham muốn cái tốt hơn hoặc nhiều hơn những thứ đang có.

Các pháp trái ngược với không biết đủ và tham dục quá lớn, tức vui biết đủ và ít tham muốn, chính là các pháp có khả năng đối trị hai khuyết điểm này. Chúng thuộc về cả ba giới và có tánh vô lậu. Trái lại không vui biết đủ và tham dục quá lớn chỉ có ở Dục giới.

Hỏi: Thể tánh của vui biết đủ và ít tham muốn là gì?

Đáp: Thể tánh của chúng là thiện căn vô tham. Căn nguyên của Thánh giả chính là vô tham. Sở dĩ có tên như vậy là vì Thánh giả sinh ra từ vô tham, và thể tánh của Thánh chủng cũng chính là vô tham.

Trong bốn loại Thánh chủng thì ba loại đầu, tức vui biết đủ đối với quần áo, vui biết đủ đối với đồ ăn đồ uống, vui biết đủ đối với các thứ dùng để nằm, ngồi, có thể tánh là vui biết đủ.

Thánh chủng thứ tư, tức là sự cảm thấy hoan hỷ đối với diệt pháp và Thánh đạo không phải là vui biết đủ.

Hỏi: Làm sao biết được Thánh chủng thứ tư cũng là vô tham?

Đáp: Vì các đệ tử Phật xả bỏ sự chấp trước tham dục (dục tham) và sự chấp trước hiện hữu (hữu tham).

Hỏi: Qua bốn Thánh chủng trên, Đức Thế Tôn muốn dạy về điều gì?

Đáp: Đức Thế Tôn, vị vua của pháp, đã dạy về cách sử dụng các nhu cầu về ăn ở có chừng mực và cách sinh hoạt cho các đệ tử của Đức Thế Tôn, những người bắt đầu tìm kiếm sự giải thoát sau khi đã từ bỏ các nhu cầu và cách sống cũ. Qua ba Thánh chủng đầu Đức Thế Tôn dạy về các nhu cầu trong cuộc sống, và qua Thánh chủng cuối Đức Thế Tôn dạy về cách sinh hoạt: “Nếu các ông thực hiện những hành động này cùng với cách sống này thì chẳng bao lâu các ông sẽ được giải

thoát”.

Hỏi: Tại sao Đức Thế Tôn lập ra hai sự việc trên?

Đáp: Để ngăn ngại (đối trị) sự sinh khởi của ái. Kinh dạy rằng sự sinh khởi của ái có bốn trường hợp: “Này các Bì-sô, khi sinh khởi thì ái sẽ sinh từ y phục, từ thức ăn, từ chỗ nằm, từ chỗ ngồi, khi trụ thì ái sẽ trụ ở y phục v.v..., khi đeo bám thì sẽ đeo bám ở y phục v.v..., này các Bì-sô, khi sinh thì ái sẽ sinh từ sự hiện hữu và sự không hiện hữu như thế...”. Chính vì để ngăn ngừa ái mà bốn Thánh chủng đã được tuyên thuyết.

Nói cách khác, bốn Thánh chủng được tuyên thuyết là để ngăn chặn tạm thời hoặc vĩnh viễn sự tham muốn đối với các đối tượng của ý thức về ngã sở và ngã (ngã sự). Đối tượng của ý thức về ngã sở chính là y phục. Đối tượng của ý thức về ngã chính là thân là chỗ dựa. Sự tham muốn chính là ái.

Ba Thánh chủng đầu tiên nhằm diệt trừ tạm thời sự tham muốn các sự vật được xem như là “thuộc riêng về mình” đã nói ở trên. Thánh chủng cuối cùng nhằm diệt trừ vĩnh viễn tất cả sự tham muốn này.

Hỏi: Trên đây đã nói về các phẩm tánh cần có cho sự tu tập thành công. Như vậy, hành giả vốn đã như là một cái bình chứa thích hợp thì sẽ bước vào con đường tu tập bằng cảnh cửa nào?

Tụng đáp: (Âm Hán)

*Nhập tu yếu nhị môn
Bất tịnh quán tức niệm
Tham tâm tăng thượng giả
Như thứ đệ ưng tri.*

Dịch nghĩa:

*Tu cần có hai cửa
Quán bất tịnh, số tức
Người tham, tâm tăng thượng
Tu theo thứ tự này.*

(Vào đường tu cần có hai cửa là quán bất tịnh và trì tức niệm. Người có tham và tâm tăng thượng nên tu theo thứ tự này).

Luận: Hành giả bước vào con đường tu tập bằng cách quán sát về sự bất tịnh và sự chú ý đến hơi thở?

Hỏi: Ai tu quán bất tịnh và ai tu trì tức niệm? (Niệm hơi thở).

Đáp: Theo thứ tự trên là những người có tham và tâm tăng thượng. Sở dĩ nói “tham tăng thượng” và “tâm tăng thượng” là vì tham và tâm đang tăng trưởng rất mạnh ở ngưỡng người này. Người nào có tham sinh khởi nhanh và mãnh liệt cho dù chỉ do một động lực nhỏ sẽ bước vào tu

đạo bằng quán bất tịnh, người nào có tâm làm cho loạn tâm (tâm hành) sẽ tu bằng trì tức niệm.

Có luận sư nói trì tức niệm vì có cảnh nơi đối tượng duyên không đa dạng, tỷ dụ như chỉ duyên vào “hơi thở” (phong) mà hơi thở thì không có những sự khác nhau về hình và hiển sắc, cho nên có khả năng chặn đứng tiến trình của tâm, trong khi quán bất tịnh, vì có cảnh nơi đối tượng duyên vừa là hình sắc vừa là hiển sắc, cho nên sẽ dẫn khởi tâm.

Có luận sư khác cho trì tức niệm có khả năng chặn đứng tâm vì tức niệm không hướng ra bên ngoài (nội môn chuyển) khi chỉ duyên vào hơi thở. Quán bất tịnh thì hướng ra bên ngoài, giống như trường hợp của nhãn thức, nhưng nó không phải là nhãn thức mà chỉ là sự quán chiếu cảnh nơi đối tượng duyên của nhãn thức.

Hỏi: Quán bất tịnh là gì?

Tụng đáp: (Âm Hán)

*Vị thông trị tứ tham
Thả biện quán cốt tởa
Quảng chí hải phục lược
Danh sơ tập nghiệp vị
Trừ tức chí đầu bán
Danh vi dĩ thực tu
Hệ tâm tại mi gian
Danh siêu tác ý vị.*

Dịch nghĩa :

*Đối trị cả bốn tham
Quán sát các đốt xương
Rộng đến biển sau lược
Gọi là mới tập tu
Trừ chân, đến nửa đầu
Gọi đã tu thuần thực
Chú tâm giữa lông mày
Gọi thành tựu tác ý.*

(Là đối trị tất cả bốn tham. Nay nói về sự quán sát các đốt xương. Rộng ra đến hải biên, sau đó lại giản lược gọi là giai đoạn “mới tập tu”. Trừ xương chân ra, quán sát đến một nửa xương đầu gọi là “tu đã thành thực”. Chú tâm giữa (hai hàng) lông mày gọi là giai đoạn “đã thành tựu tác ý”).

Luận: Tham có bốn loại: 1. Hiển sắc tham; 2. Hình sắc tham; 3. Diệu xúc tham; 4. Cung phụng tham. Để đối trị loại tham thứ nhất là

quán bất tịnh có cảnh nơi đối tượng duyên là thi thể đã chuyển qua màu xanh và hư hoại v.v... Để đối trị loại tham thứ hai là quán bất tịnh có cảnh nơi đối tượng duyên là thi thể đã bị ăn và xé nát. Để đối trị loại tham thứ ba là quán bất tịnh có cảnh nơi đối tượng duyên là thi thể đã bị côn trùng đục khoét và chỉ còn xương với gân. Để đối trị loại tham thứ tư là quán bất tịnh có đối tượng duyên là thi thể bất động.

Nhìn chung, bốn đối tượng của tham là hiển sắc, hình sắc, các thứ xúc chạm và cung phụng đều không thể tìm thấy trong một chuỗi các đốt xương cho nên nếu quán sát bộ xương để tu quán bất tịnh thì có thể đối trị tất cả các loại tham.

Tu quán bất tịnh không nhằm đoạn trừ các phiền não mà chỉ là sự chế phục các phiền não vì quán bất tịnh là một hành động chú tâm (tác ý) có đối tượng duyên không phải là thực tại mà là một biểu tượng thuộc về ý chí, không duyên toàn thể các sự vật mà chỉ duyên một phần sắc pháp của Dục giới.

Hành giả (Du-già-sư) tu quán bất tịnh có thể chỉ là một người mới tập tu, một người đã thành thạo hoặc một người đã hoàn toàn làm chủ về tác ý.

Hành giả muốn tu quán bất tịnh trước tiên phải chú tâm vào một phần của thân mình, vào ngón chân, vào trán, hoặc vào một bộ phận tự chọn nào đó, sau đó, hành giả “làm cho thanh tịnh” phần xương, có nghĩa là tách phần thịt ra khỏi phần xương bằng cách tưởng tượng phần thịt đã bị hư rã, hành giả nối rộng sự quán sát của mình cho đến khi chỉ cần quán sát phần xương mà hành giả cũng có thể thấy được toàn bộ thân thể. Để tăng trưởng khả năng quán sát của mình, hành giả cũng tu tập theo cách này, có nghĩa là hành giả cũng khởi tưởng giống như thế đối với một người thứ hai, đối với những người thuộc một tự viện, một khu vườn, một ngôi làng, một nước, cho đến tận cùng ranh giới của vũ trụ, của biển cả, đều phải được nhận biết như đang chứa đầy những bộ xương. Và rồi hành giả lại thu nhỏ cái nhìn của mình lại để cho cái nhìn của mình trở nên mạnh mẽ hơn cho đến khi thấy được toàn bộ thân thể của mình chỉ còn là một bộ xương. Lúc đó sự tu tập quán bất tịnh được hoàn mãn, và kể từ đó hành giả được gọi là “mới bắt đầu tu tập”.

Để tăng thêm khả năng quán sát đã được thu nhỏ này, hành giả lại bỏ qua các đốt xương chân mà cứ lần lượt thu nhỏ cái nhìn của mình lại để xem xét các đốt xương khác cho đến khi chỉ còn xem xét đến nửa phần bộ xương đầu, tức đã chừa lại nửa phần còn lại, lúc đó hành giả được gọi là “đã thực tu”, tức đã có được sự thành thực trong loại tác ý

tạo thành sự quán sát-này.

Hành giả lại bỏ qua một nửa phần xương đầu nói trên và chỉ chú tâm vào giữa hai hàng lông mày. Lúc đó hành giả được gọi là người “đã thành tựu tác ý của quán bất tịnh”.

Quán bất tịnh có thể bị nhỏ hẹp vì sự nhỏ hẹp của cảnh nơi đối tượng duyên chứ không phải vì khả năng thành thực của hành giả. Vì thế có bốn trường hợp: 1. Hành giả thành thực về loại tác ý hình thành khả năng quán sát và chỉ quán sát thân thể của chính mình; 2. Hành giả chưa thành thực về tác ý nhưng đã quán sát cả vũ trụ chất đầy các bộ xương; 3. Hành giả chưa thành thực về tác ý và chỉ quán sát thân thể của chính mình; 4. Hành giả đã thành thực tác ý và quán sát toàn bộ vũ trụ chất đầy các bộ xương.

Hỏi: Thể tánh của quán bất tịnh là gì? Quán bất tịnh thuộc về bao nhiêu địa? Cảnh nơi đối tượng duyên của nó là gì? Ai khởi loại quán này? Hành tướng thế nào? duyên đời nào? là hữu lậu hay vô lậu, là lý nhiễm đắc hay gia hạnh đắc?

Tụng đáp: (Âm Hán)

*Vô tham tánh thập địa
Duyên Dục sắc nhân sinh
Bất tịnh tư thế duyên
Hữu lậu thông nhị đắc.*

Dịch nghĩa :

*Mười địa tánh vô tham
Duyên sắc Dục nên khởi
Duyên bất tịnh cùng thời
Hữu lậu đắc hai loại.*

(Tánh vô tham, ở mười địa. Duyên sắc pháp Dục giới, do người sinh khởi. Hành tướng bất tịnh, duyên cảnh cùng thời. Hữu lậu, được do hai loại).

Luận: Như phần trước hỏi, nay theo thứ tự giải đáp. Thể tánh của quán bất tịnh là vô tham.

Mười địa trong đó hành giả có thể phát khởi sự quán sát-này là bốn tầng thiền, bốn cận phần tĩnh lự, trung gian tĩnh lự và Dục giới.

Cảnh nơi đối tượng duyên là những cái được nhìn thấy (sắc) thuộc Dục giới. Ở đây chữ “sắc” được dùng để chỉ cho cả hiển sắc và hình sắc. có nghĩa là quán bất tịnh có cảnh nơi đối tượng duyên là “sự vật” (nghĩa) chứ không phải “tên gọi” (danh).

Chỉ có loài người sinh khởi loại quán này, chứ không phải chúng

sinh ở các nẻo khác, cho dù đó là chúng sinh thuộc về các giới trên (thượng giới). Những người ở Bắc châu cũng không khỏi loại quán này.

Vì có tên là quán bất tịnh nên loại quán này chỉ có loại hành tướng bất tịnh. Nó không có các hành tướng khác như vô thường v.v... nó quán sát các cảnh sắc và xem đó là bất tịnh chứ không phải là vô thường v.v...

Nếu là quá khứ thì nó có cảnh nơi đối tượng duyên quá khứ, nếu là hiện tại thì có cảnh nơi đối tượng duyên hiện tại, nếu là vị lai thì có cảnh nơi đối tượng duyên vị lai: nói cách khác, cảnh nơi đối tượng duyên của quán bất tịnh cùng thời với quán bất tịnh. Khi quán bất tịnh thuộc loại “không nhất định sẽ sinh khởi” thì cảnh nơi đối tượng duyên thuộc về cả ba đời.

Vì quán bất tịnh là loại tác ý về một cảnh được tưởng tượng cho nên nó có tánh hữu lậu.

Quán bất tịnh có thể đã được tu tập hoặc chưa được tu tập trong một đời sống trước đó cho nên nó có thể được hoạch đắc nhờ vào sự li nhiếp hoặc sự luyện tập (gia hạnh).

Trên đây là tất cả các tính chất của quán bất tịnh, tiếp theo là phần nói về trì tức niệm (quán sổ tức).

Tụng đáp: (Âm Hán)

*Tức niệm tuệ ngũ địa
Duyên phong y lục thân
Hai đắc thật ngoại vô
Hữu lục vị vô đẳng.*

Dịch nghĩa :

*Tức niệm tuệ năm địa
Duyên gió, nương thân Dục
Hai đắc, ngoại đạo không
Có sáu là đếm thở v.v...*

(Tức niệm là tuệ, thuộc năm địa

Duyên vào gió, nương thân Dục giới

Đạt được bằng hai cách, là tác ý chân thực, ngoại đạo không tu được

Có sáu giai đoạn là đếm v.v...).

Luận: Trì tức niệm là a-na-a-ba-na-niệm.

A-na có nghĩa là sự thở vào, tức là sự đi vào của gió, a-ba-na có nghĩa là sự thở ra, tức là sự đi ra của gió. Sự ghi nhớ (niệm) duyên theo

sự thở ra hoặc vào được gọi là trì tức niệm.

Trì tức niệm có thể tách là tuệ, tức là cái biết về sự thở vào và sự thở ra. Loại tuệ này được gọi tên là niệm, cũng giống như trường hợp của các niệm trụ, (tức là các ứng dụng của tuệ (tuệ trụ), nhưng lại có tên là “các ứng dụng của niệm” (niệm trụ) vì loại tuệ này, tức trì tức tuệ, được dẫn khởi vì lực của niệm.

Trì tức niệm được tu tập ở năm địa là ba cận phần tĩnh lực đầu tiên, trung gian tĩnh lực và Dục giới vì chỉ tương ứng với xả. Truyền thuyết nói lạc thọ và khổ thọ (của Dục giới) thì thuận hợp với tâm trong khi trì tức niệm lại trái nghịch với tâm cho nên không thể tương ứng với lạc và khổ. Ngoài ra hỷ thọ và lạc thọ (của các tầng thiền) thường gây chướng ngại cho sự chuyên chú của tâm đối với cảnh, trong khi trì tức niệm không thể tu tập được nếu không có sự chuyên chú này.

Tuy nhiên theo các luận sư vốn tin tưởng vẫn có xả thọ (xả căn) ở các tĩnh lực căn bản thì trì tức niệm có thể được tu tập ở tám địa, tức thêm vào ba tầng thiền đầu tiên: ở các địa phía trên thì chúng sinh không còn cần đến hơi thở.

Cảnh nơi đối tượng duyên của trì tức niệm chính là gió và thân là chỗ dựa của nó là Dục giới, có nghĩa là trì tức niệm được tu tập vì con người và chư thiên thuộc Dục giới ngoại trừ châu Bắc-câu-lô. Trì tức niệm có thể được hoạch đắc do sự lìa bỏ hoặc sự luyện tập. Nó là một loại tác ý chân thực, tức là một sự xem xét có đối tượng là một sự vật có thật. Nó chỉ dành riêng cho Phật tử chứ không phải cho ngoại đạo, vì ngoại đạo không có được sự giảng dạy về trì tức niệm đồng thời họ cũng không có khả năng tự mình tìm ra các pháp vi tế.

Trì tức niệm được tu tập hoàn mãn khi có đủ sáu loại hoạt động là đếm (số), nương theo (tùy), chăm chú (chỉ), quán sát (quán), chuyển dịch (chuyển) và làm thanh tịnh (tịnh).

Số là để tâm vào sự thở vào và ra mà không cần phải gắng sức, buông xả thân cũng như tâm, đồng thời chỉ dựa vào niệm để đếm từ một cho đến mười. Vì sợ tâm quá tập trung (cực tụ) hoặc quá phân tán cho nên không được đếm dưới hoặc trên số mười. Có ba khuyết điểm cần tránh: 1. Đếm giảm, tức đã hai lần mà lại đếm là một; 2. Đếm tăng, tức mới một lần mà đã đếm là hai; 3. Đếm nhầm, tức hơi thở vào nhưng lại đếm là hơi thở ra. Nếu tránh được ba điều trên thì gọi là đếm đúng. Nếu trong khi tập mà tâm bị phân tán thì phải đếm lại từ đầu cho đến khi được định.

Tùy là theo dõi một cách bình thản tiến trình của hơi thở vào và

ra cho đến nơi mà nó đã đi theo hai hướng: hơi thở hít vào đang đi khắp toàn thân hay chỉ đến được một phần thân? Hành giả theo dõi hơi thở được hít vào họng, tim, lỗ rốn, ngang lưng, bắp vế, và tiếp tục như thế cho đến ngón chân, hành giả lại theo dõi hơi thở ra xa lìa thân cho đến trách một tầm, niệm thường dõi theo. Có luận sư cho cần phải theo dõi hơi thở ra cho đến phong luân duy trì thế giới và cho đến các loại gió Phệ-lam-bà. Quan niệm này không thể chấp nhận được vì trì niệm tức là loại tác ý chân thực chỉ xem xét các sự vật đúng như thực.

Chỉ là buộc niệm làm thế nào để nó có thể nằm ở chóp mũi, giữa hai hàng lông mày, hoặc ở một chỗ khác cho đến ngón chân, chú tâm vào một chỗ, quán sát hơi thở đình trụ ở trong thân giống như sợi chỉ của một chuỗi hạt trai, xét xem hơi thở lạnh hay nóng, thông suốt hay ứ trệ.

Quán là quán sát, phân tích: “Những hơi thở này không chỉ là gió mà còn là bốn đại chủng, là sắc được tạo, và tâm cùng với các tâm sở đều nương vào những hơi thở này”: nhờ vậy, cuối cùng hành giả sẽ tìm thấy năm uẩn nhờ vào sự phân tích ấy.

Chuyển là di chuyển loại tâm vốn duyên vào gió này để hướng tâm này đến các pháp càng ngày càng trở nên thuần thiện hơn cho đến khi có được các pháp cao cả nhất của thế gian.

Tịnh là nhập vào kiến đạo, vào tu đạo.

Theo các luận sư khác thì giai đoạn chuyển chính là sự thăng tiến từ các niệm trụ cho đến định Kim cang dụ. Giai đoạn tịnh chính là Tận trí, Vô sinh trí và Vô học chánh kiến.

Có bài tụng viết: “Nên biết trì tức niệm có sáu hành tướng là số, tùy, chỉ, quán, chuyển và tịnh”.

Hỏi: Làm sao biết được các hành tướng này?

Tụng đáp: (Âm Hán)

*Nhập xuất tức tùy thân
Ý nhị sai biệt chuyển
Tĩnh số phi chấp thọ
Đẳng lưu phi hạ duyên.*

Dịch nghĩa :

*Thở ra, vào nương thân
Theo hai hướng sai biệt
Hữu tình không chấp thọ
Đẳng lưu không duyên dưới.*

(Hơi thở vào ra nương theo thân. Chuyển theo hai hướng khác

nhau. Thuộc loài hữu tình, không được chấp thọ là đẳng lưu, không phải đối tượng duyên của địa dưới).

Luận: Hai loại hơi thở là một phần của thân cho nên cũng thuộc cùng một địa với thân.

Hơi thở không có ở chúng sinh Vô sắc giới, ở chúng sinh đang còn trong dạng phôi bào gọi là yết-thích-lam, ở chúng sinh vô tưởng, ở chúng sinh đã nhập vào tầng thiền thứ tư: vì thế hơi thở có được là do thân (thân không hiện hữu ở Vô sắc giới), là do một loại thân nào đó (một thân có các khoảng trống, loại thân mà chúng sinh ở dạng phôi bào không có), là do tưởng (chúng sinh vô tưởng không có tưởng), là do một loại tưởng nào đó (ở tầng thiền thứ tư không có loại tưởng này). Khi thân có các khoảng trống và khi tâm thuộc về một địa mà ở đó có sự hít thở thì lúc đó mới sự thở vào và thở ra.

Có sự thở vào khi sinh và khi rời khỏi tầng thiền thứ tư, có sự thở ra khi chết và khi nhập vào tầng thiền thứ tư.

Hơi thở thuộc về loài hữu tình chứ không phải loài phi tình vì nó không tạo thành một phần của các giác quan.

Hơi thở thuộc loại đẳng lưu vì do nhân đồng loại sinh. Nó giảm thiểu khi thân thể tăng, vẫn tiếp tục sau khi đứt đoạn, vì thế nó không thuộc loại trưởng dưỡng, không sinh từ dị thực. Thật vậy, một sắc pháp được sinh từ dị thực sẽ không thể tiếp tục được sau khi đã bị đứt đoạn.

Hơi thở cũng không được quán sát do một tâm thuộc địa dưới. Chỉ có loại tâm ở cùng địa với hơi thở hoặc một tâm ở một địa cao hơn mới có thể quán sát các hơi thở này, chứ không phải loại tâm oai nghi hoặc thông quả của một địa thấp hơn.

