ẤN BẢN HỌC THUẬT CÓ MINH HỌA



Các Yếu Tố Cần Thiết Cho Giác Ngộ

Bodhipakkhiya Dīpanī

BA MƯƠI BẢY PHÁP TRỢ GIÁC NGỘ
VIẾT LẠI · MINH HỌA · PHÂN TÍCH



Ngài Ledi Sayādaw

Sein Nyo Tun dịch sang Anh ngữ · Bhikkhu Pesala hiệu đính

Tái cấu trúc và bổ sung cho mục đích giảng dạy:
Bhikkhu Visuddhamma

Các Yếu Tố Cần Thiết Cho Giác Ngộ

Các Yếu Tố Cần Thiết
Cho Giác Ngộ

Bodhipakkhiya Dīpanī

Ấn bản học thuật có minh họa

Ngài Ledi Sayādaw

Aggamahāpaṇḍita, D.Litt.
Sein Nyo Tun dịch sang Anh ngữ · Bhikkhu Pesala hiệu đính

Tái cấu trúc và bổ sung cho mục đích giảng dạy:
Bhikkhu Visuddhamma

Viết lại và mở rộng với đồ họa thông tin, các câu chuyện từ đời sống thường nhật,
phân tích phê bình, hỏi đáp, thơ và câu hỏi ôn tập
Ấn bản nghiên cứu · 2026

Các Yếu Tố Cần Thiết Cho Giác Ngộ: Ấn bản học thuật có minh họa
Dựa trên *A Manual of the Requisites of Enlightenment (Bodhipakkhiya Dīpanī)* của Ngài Ledi Sayādaw, do Sein Nyo Tun dịch sang Anh ngữ và Bhikkhu Pesala hiệu đính (Association for Insight Meditation, tháng 10 năm 2021); bản này lại bắt nguồn từ ấn bản của Buddhist Publication Society, The Wheel Publication số 171–4 (ấn bản thứ nhất 1971; ấn bản thứ hai 2007; ấn bản trực tuyến BPS 2011; ISBN 978-955-24-0291-3).

Bản dịch tác phẩm của Ngài Ledi Sayādaw được sao chép, sắp xếp lại và diễn giải trong sách này theo các điều khoản ấn tống miễn phí đã nêu trong các ấn bản nguồn, vốn cho phép tái xuất bản, trình bày lại và phân phối lại một cách tự do và không hạn chế, với điều kiện các tác phẩm phái sinh phải được ghi rõ là như vậy. **Tập sách này là một tác phẩm phái sinh.** Việc phân chia chương, các phần diễn giải mở rộng, đồ họa thông tin, câu chuyện từ đời sống thường nhật, phân tích phê bình, hỏi đáp, thơ, câu hỏi ôn tập, bảng thuật ngữ và bìa sách đều mới được bổ sung trong ấn bản này, không phải do Ngài Ledi Sayādaw hay dịch giả và các nhà hiệu đính của Ngài viết. Ở những chỗ ấn bản này tóm tắt hoặc trình bày lại lập luận của Ngài Sayādaw, độc giả nên tham khảo ấn bản nguồn để biết chính xác lời văn của Ngài. Ấn bản tiếng Việt này được dịch từ ấn bản học thuật có minh họa bằng Anh ngữ.

Tái cấu trúc và bổ sung cho mục đích giảng dạy: Bhikkhu Visuddhamma.

Các câu chuyện từ đời sống thường nhật là những tác phẩm hư cấu. Mọi sự trùng hợp với người thật đều là ngẫu nhiên.

Ấn bản này được ấn tống miễn phí như một món quà Pháp bảo. Không được bán.

Sắp chữ bằng các phông Source Serif 4, EB Garamond và Inter. Khổ trang 6 × 9 inch.

Lời tựa ấn bản học thuật có minh họa

Vào tháng 6 năm 1904, theo lời thỉnh cầu của hai đệ tử cư sĩ ở Pyinmana, Ngài Ledi Sayādaw đã viết ra "một cách súc tích ý nghĩa và chủ đích của ba mươi bảy yếu tố cần thiết cho giác ngộ." Kết quả là tác phẩm *Bodhipakkhiya Dīpanī*, một trong những luận thư ngắn gây xúc động mạnh mẽ nhất trong văn học Theravāda hiện đại: một lập luận bền bỉ rằng con đường giải thoát vẫn còn rộng mở trong thời đại hiện nay, rằng nó mở ra cho cả hàng cư sĩ lẫn hàng xuất gia, và rằng điều ngăn cách một phàm nhân với dòng Thánh không phải là sự thiếu hụt của thời đại mà là sự thiếu hụt của nỗ lực được hướng dẫn đúng đắn. Nhà hiệu đính của Buddhist Publication Society đã gọi tác phẩm này là "một lời kêu gọi được lập luận mạnh mẽ và đầy cảm hứng hướng đến sự tinh tấn chân thành vì mục đích tối hậu," và khuyến nghị "nghiên cứu và suy ngẫm kỹ lưỡng, lặp đi lặp lại."

Nghiên cứu kỹ lưỡng và lặp đi lặp lại chính là điều ấn bản này được thiết kế để hỗ trợ. Ngài Sayādaw viết cho giới độc giả Miến Điện có học thức, những người vốn đã mang từ vựng Abhidhamma trong lời nói thường ngày; dịch giả của Ngài ghi nhận rằng tác phẩm "không dành cho người hoàn toàn mới bắt đầu." Ấn bản hiện tại giữ trọn nội dung của nguyên tác trong khi xây dựng lại cách trình bày cho độc giả đương đại, những người có thể lần đầu tiếp xúc với các ý tưởng này, hoặc muốn nghiên cứu chúng bằng các công cụ của một giáo trình hiện đại.

Những gì đã được thực hiện

Mười phần và phần dẫn nhập dài của nguyên tác đã được tổ chức lại thành mười một chương, theo đúng trình tự trình bày của Ngài Sayādaw. Trong mỗi chương, lập luận được viết lại theo văn phong học thuật chuyên nghiệp, với các đoạn cô đọng được triển khai, các thuật ngữ chuyên môn được chú giải khi xuất hiện lần đầu, và cấu trúc của mỗi lập luận được làm rõ. Mọi luận điểm quan trọng, danh mục, ví dụ so sánh và trích dẫn kinh điển của nguồn đều được giữ lại; không điều gì trong giáo lý của Ngài Sayādaw bị lược bỏ hay làm nhẹ đi, và không điều gì được gán cho Ngài mà Ngài không nói.

Mỗi chương nay mang một bộ khung thống nhất. Phần **tóm lược** trình bày lập luận trong một đoạn văn. Một hoặc hai **đồ họa thông tin** làm hiển lộ các cấu trúc mà Ngài Sayādaw mô tả bằng lời: bốn hạng người, ba tầng tà kiến, năm lực và năm đối nghịch của chúng, sáu người con của vị

triệu phú. Một **câu chuyện từ đời sống thường nhật**, lấy bối cảnh hiện đại, cho thấy giáo lý của chương vận hành trong một tình huống bình thường; các câu chuyện này là hư cấu và được đưa ra như phương tiện hỗ trợ hiểu biết, không phải là bổ sung vào giáo lý. Phần **phân tích phê bình** lùi lại khỏi văn bản để hỏi các luận điểm bắt nguồn từ đâu, chỗ nào các nhà hiệu đính của những ấn bản trước đã lưu ý những điểm đặc dị hoặc những trích dẫn chưa xác định được nguồn, quan điểm của Ngài Sayādaw liên hệ thế nào với truyền thống chú giải và với học thuật hiện đại, và điều gì độc giả ngày nay cần cân nhắc kỹ. **Mười câu hỏi và trả lời** trình bày lại các điểm then chốt của chương sao cho chỉ riêng các câu trả lời cũng đủ tái dựng lập luận của chương. Một bài **thơ** gom hình ảnh của chương vào vần điệu. **Năm câu hỏi ôn tập** mời gọi độc giả tổng hợp và vận dụng những gì đã đọc, và một danh sách ngắn các **điểm then chốt** khép lại mỗi chương. Những cước chú của các ấn bản nguồn có liên quan đến lập luận được giữ lại dưới dạng chú thích cuối chương.

Lưu ý về các phần phân tích phê bình

Ngài Ledi Sayādaw vừa là một học giả vừa là một nhà thuyết giảng, và Ngài hẳn không muốn độc giả chấp nhận các lập luận của mình mà không khảo sát chúng. Các phần phê bình trong ấn bản này được viết trong tinh thần đó. Chúng dựa trên các ghi chú của nhà hiệu đính BPS và của Bhikkhu Pesala, trên *Visuddhimagga*, và trên một số ít công trình nghiên cứu hiện đại tiêu chuẩn — chủ yếu là chuyên khảo của Rupert Gethin về *bodhipakkhiyā dhammā* và nghiên cứu lịch sử của Erik Braun về Ngài Ledi Sayādaw. Chúng mang tính diễn giải, và độc giả nên xem chúng như điểm khởi đầu cho sự suy ngẫm hơn là những phán quyết đã định.

Lời tri ân

Ấn bản này đứng trên công lao của dịch giả Sein Nyo Tun, của các nhà hiệu đính thuộc Buddhist Publication Society, và của Bhikkhu Pesala, người mà ấn bản năm 2021 đã khôi phục chương cuối bị lược bớt và bổ sung các dấu phụ Pāḷi cùng các tham chiếu chéo. Lời tựa của họ được in lại trong những trang tiếp theo. Những gì có giá trị ở đây là của họ và của Ngài Sayādaw; những sai sót còn lại thuộc về ấn bản này.

Bhikkhu Visuddhamma

Lời tựa các ấn bản trước

Lời tựa ấn bản 2021

Tôi đã thêm các dấu phụ Pāḷi vào ấn bản trực tuyến của BPS, đồng thời kiểm tra để bất cứ nơi nào có trích dẫn, chúng đều khớp với cách viết trong các văn bản Pāḷi của ấn bản Chaṭṭha Saṅgāyana. Có một số dị bản. Ngài Sayādaw hẳn quen thuộc với ấn bản cũ hơn từ kỳ Kết tập lần thứ năm, hiện được lưu giữ tại Mandalay và được biết đến là Cuốn Sách Lớn Nhất Thế Giới.

Tôi đã có một số chỉnh sửa nhỏ đối với văn bản, nhằm hiện đại hóa ngôn ngữ và làm cho nó trung tính về giới. *Saddhā* được dịch là "đức tin" trong một số ngữ cảnh và "niềm tin vững chắc" trong những ngữ cảnh khác. Ban đầu, niềm tin vào giáo pháp có thể dao động, nhưng khi được phát triển đầy đủ đến mức trở thành một lực hay một căn chủ đạo, nó trở nên vững vàng và hoàn toàn kiên định, vì nó dựa trên tuệ quán chân thực và sự chứng ngộ thực tiễn.

Một phần lớn của phần cuối về Di sản của Sāsana bị lược bớt trong ấn bản BPS, nên tôi đã bổ sung lại từ một nguồn khác, và làm công việc quen thuộc của mình là giảm bớt việc dùng thuật ngữ Pāḷi để phần đông độc giả dễ đọc và dễ hiểu hơn. Ví dụ về vị Triệu phú cũng được tìm thấy trong tác phẩm *Sāsana Dāyajja Dīpanī* của Ngài Sayādaw.

Bhikkhu Pesala, tháng 10 năm 2021

Lời tựa của nhà hiệu đính (Buddhist Publication Society)

Với tập sách này, chúng tôi giới thiệu đến độc giả một luận thư khác của vị học giả-tăng sĩ Miến Điện lỗi lạc, cố Ngài Ledi Sayādaw, mà tiểu sử sơ lược đã xuất hiện trong một tác phẩm của Ngài được xuất bản trước đây trong tùng thư này, *A Manual of Insight (Vipassanā Dīpanī)*.

Chúng tôi tin rằng luận thư này là một trong những bản trình bày Giáo pháp hữu ích nhất mà chúng tôi có vinh dự xuất bản trong tùng thư The Wheel. Nó không chỉ cung cấp một kho thông tin phong phú về nhiều phương diện của Giáo pháp, mà còn là một lời kêu gọi được lập luận mạnh mẽ và đầy cảm hứng hướng đến sự tinh tấn chân thành vì mục đích tối hậu. Vì vậy chúng tôi muốn khuyến nghị độc giả nghiên cứu và suy ngẫm tác phẩm này một cách kỹ lưỡng và lặp đi lặp lại.

Luận thư này được in lại từ tạp chí *The Light of the Dhamma* (Rangoon), tiếc thay đã ngừng xuất bản. Chúng tôi xin cảm ơn nhà xuất bản, Hội đồng Phật giáo Liên bang Miến Điện (The Union of Burma Buddha's dispensation Council), Rangoon, đã cho phép in lại.

Trong ấn phẩm gốc, thuật ngữ *bodhipakkhiya-dhammā* được dịch là "các yếu tố dẫn đến giác ngộ," tuy nhiên cách dịch này quá giống với cách dịch thông thường của thuật ngữ *bojjhaṅga* là "các yếu tố giác ngộ." Do đó, tựa đề của luận thư trong bản dịch gốc và cách dịch thuật ngữ này trong phần chính văn đã được đổi thành "Các yếu tố cần thiết cho giác ngộ," một trong những nghĩa của *bodhipakkhiya-dhamma*. Sắc thái ý nghĩa này được chọn vì luận thư không bàn về các thành tố giác ngộ (*bodhi*) đã hoàn thiện và đã đạt được, mà về con đường tiến đến mục đích ấy bằng sự tu tập chân thành bảy nhóm phẩm chất và pháp hành tạo thành ba mươi bảy yếu tố cần thiết cho giác ngộ.

Lời tựa của dịch giả

Các tác phẩm của Ngài Ledi Sayādaw rất nổi tiếng ở Miến Điện. Chúng được biết đến rộng rãi vì là những bản trình bày rõ ràng về Phật Pháp, được diễn đạt bằng ngôn ngữ dễ hiểu đối với một người Miến Điện có học thức bình thường. Tuy vậy, các tác phẩm của Ngài Sayādaw không dành cho người hoàn toàn mới bắt đầu học Phật. Có nhiều thuật ngữ Phật học đòi hỏi một nền tảng nhất định về truyền thống và pháp hành Phật giáo.

Mặc dù bản dịch không phải là dịch từng chữ, một nỗ lực cẩn trọng đã được thực hiện để dịch sát nhất có thể trong hoàn cảnh cho phép, có xét đến sự khác biệt về cấu trúc câu giữa tiếng Anh và tiếng Miến, sự khác biệt trong cách trình bày, và thiên hướng của Ngài Sayādaw đôi khi dùng những câu cực kỳ dài. Nhiều tiểu đề không có trong nguyên tác mà do dịch giả đưa vào để hỗ trợ độc giả Anh ngữ.

Ngài Sayādaw là một tác giả vô cùng phong phú. Các tác phẩm của Ngài có hơn một trăm. Mỗi tác phẩm được viết theo lời thỉnh cầu cụ thể của một hoặc nhiều trong số rất đông đệ tử của Ngài, hoặc để trả lời những câu hỏi được đặt ra cho Ngài, hoặc, như trong trường hợp này, để trình bày những điểm hay phương diện quan trọng nhất định của Phật Pháp.

Sein Nyo Tun, 135 University Avenue, Rangoon

Về Ngài Ledi Sayādaw

Ngài Ledi Sayādaw (1846–1923) sinh ra tại một ngôi làng thuộc huyện Shwebo, Thượng Miến Điện, xuất gia làm sa-di từ thuở thiếu thời và thọ giới tỳ-khưu năm 1866. Ngài theo đuổi chương trình học thuật đòi hỏi khắt khe ở Mandalay trong những thập niên cuối của vương triều Miến Điện, nổi bật trong việc nghiên cứu Abhidhamma và các bộ chú giải của nó. Sau khi người Anh sáp nhập Thượng Miến Điện năm 1885, Ngài định cư gần Monywa, nơi ngôi tu viện trong rừng mà Ngài lấy làm tên gọi — Ledi-tawya — trở thành một trung tâm vừa học vừa hành thiền.

Ngài là một tác giả phi thường phong phú. Các *dīpanī* ("cẩm nang" hay "luận giải") của Ngài, mà tác phẩm này là một, có đến hàng chục, trải rộng từ những luận thư chuyên môn về *Paṭṭhāna* đến những tiểu luận ngắn gọn, mạnh mẽ dành cho độc giả cư sĩ về các giới (đại chủng), về niệm hơi thở, về bốn sự thật và về sự nguy hại của các chất gây say. Một số được viết bằng thơ Miến Điện để dân làng có thể học thuộc. Ngài được tôn vinh với danh hiệu Aggamahāpaṇḍita ("đại học giả hàng đầu") năm 1911 và sau đó là bằng tiến sĩ văn chương danh dự; các tác phẩm của Ngài nằm trong số những trước tác Phật giáo Miến Điện hiện đại đầu tiên được dịch sang Anh ngữ, một phần qua tạp chí *The Light of the Dhamma* và sau đó qua Buddhist Publication Society ở Kandy.

Tầm quan trọng lịch sử của Ngài Ledi Sayādaw nằm ở điều mà sử gia Erik Braun gọi là "sự ra đời của tuệ quán": việc chủ ý mở rộng học Abhidhamma và thiền minh sát (*vipassanā*) cho toàn thể giới cư sĩ, được tiến hành trong thời kỳ mà sự tháo dỡ chế độ bảo trợ hoàng gia dưới thời thuộc địa khiến nhiều người Miến Điện lo sợ cho sự tồn vong của Giáo pháp Đức Phật. Niềm xác tín của Ngài rằng cư sĩ thuộc mọi ngành nghề đều có thể và nên nghiên cứu các thực tại tối hậu và thực hành niệm thân là cội rễ của các phong trào thiền cư sĩ lan tỏa từ Miến Điện ra khắp thế giới trong thế kỷ hai mươi; trong số các đệ tử cư sĩ của Ngài có người nông dân Saya Thetgyi, thầy của U Ba Khin, qua đó một dòng truyền thừa thiền minh sát hiện đại được thực hành rộng rãi đã truyền xuống.

Luận thư này, được viết năm 1904 khi Ngài Sayādaw năm mươi tám tuổi, chắt lọc những xác tín của chương trình ấy: rằng thời đại hiện nay vẫn là thời đại của các bậc Thánh; rằng các yếu tố cần thiết cho giác ngộ là một chương trình tu tập thực tiễn chứ không phải một danh mục kinh viện; và rằng bước đầu tiên trên con đường ấy là buộc tâm lang thang, bằng sợi dây chánh niệm, vào cây cột là thân.

Cách sử dụng sách này

Mỗi chương trong mười một chương đều theo cùng một bố cục, để sách có thể đọc liền mạch từ đầu đến cuối, nghiên cứu từng chương trong lớp học hay nhóm đọc, hoặc tra cứu về một chủ đề cụ thể.

- Lời mở đầu và tóm lược. Một câu đề từ lấy từ chính văn bản của Ngài Sayādaw, tiếp theo là một đoạn tóm lược lập luận của chương. Hãy đọc phần tóm lược trước, và đọc lại sau khi hoàn tất chương.
- Diễn giải. Các mục được đánh số trình bày lại và triển khai lập luận của nguồn, với các khung thuật ngữ then chốt cho từ vựng Pāḷi và các bảng so sánh ở những chỗ danh mục của Ngài Sayādaw cho phép. Các tham chiếu kinh điển được ghi theo dạng viết tắt tiêu chuẩn, được giải thích ở cuối sách.
- Đồ họa thông tin. Mỗi hình vẽ ra một cấu trúc mà văn bản mô tả. Chúng được thiết kế để nghiên cứu chậm rãi; hãy thử tái dựng một hình từ trí nhớ sau khi đọc mục mà nó minh họa.
- Một câu chuyện từ đời sống thường nhật. Một đoạn truyện ngắn hư cấu trong đó giáo lý của chương trở nên cụ thể trong bối cảnh đương đại. Đoạn kết nêu rõ điều câu chuyện cho thấy.
- Phân tích phê bình. Một phần đánh giá khảo sát các nguồn, giả định, lối hùng biện và tính thời sự của các luận điểm trong chương. Độc giả muốn xem Ngài Sayādaw thuần túy như người hướng dẫn thực hành có thể bỏ qua các phần này trong lần đọc đầu; độc giả muốn nghiên cứu Ngài như một nhà tư tưởng thì không nên.
- Mười câu hỏi và trả lời. Các điểm then chốt của chương dưới dạng câu hỏi. Hãy che các câu trả lời và tự kiểm tra; mười câu trả lời đọc liên tiếp sẽ tóm tắt chương.
- Thơ. Một bản diễn thơ hình ảnh trung tâm của chương, để suy ngẫm hoặc tụng đọc.
- Câu hỏi ôn tập. Năm câu hỏi mở đòi hỏi tổng hợp hoặc vận dụng — thích hợp cho bài viết hoặc thảo luận nhóm.
- Điểm then chốt và chú thích. Một danh sách ngắn những điều cần ghi nhớ, và các chú thích cuối chương mang những ghi chú biên tập của các ấn bản trước.

Các thuật ngữ Pāḷi được in nghiêng và có dấu phụ; bảng thuật ngữ ở cuối sách định nghĩa tất cả. Độc giả lần đầu tiếp xúc với từ vựng Abhidhamma có thể thấy hữu ích khi đọc các mục từ *sakkāya-diṭṭhi*, *kāyagatāsati*, *sotāpanna*, *visuddhi* và *nāma-rūpa* trong bảng thuật ngữ trước khi bắt đầu Chương 1.

Chương 1

Ai có thể chứng đắc Đạo? Bốn hạng người và ba loại bệnh nhân

Vì sao thời đại chứng đắc vẫn còn mở, và vì sao nỗ lực không thể trì hoãn

> Trọn năm nghìn năm của thời kỳ giáo pháp này đều là thời đại của các bậc Thánh, và thời đại ấy sẽ còn tiếp tục chừng nào Tam Tạng còn tồn tại trên thế gian.
>
> — Ledi Sayādaw, *Bodhipakkhiya Dīpanī*, "Thời đại của các bậc Thánh vẫn còn hiện hữu"

Tóm lược

Chương này khảo sát phần mở đầu của *Bodhipakkhiya Dīpanī* của Ledi Sayādaw, được soạn vào tháng Sáu năm 1904 theo lời thỉnh cầu của hai cư sĩ người Miến Điện. Trước khi giải thích ba mươi bảy phẩm trợ đạo (bodhipakkhiya), Ledi đặt câu hỏi: trong số những người gặp được Giáo pháp của Đức Phật, ai thực sự có thể chứng đắc các đạo và quả. Dựa trên Puggalapaññatti (Nhân Thi Thiết Luận) và Aṅguttaranikāya (Tăng Chi Bộ), ngài trình bày bốn hạng người (*ugghaṭitaññū*, *vipañcitaññū*, *neyya*, *padaparama*) và một cách phân loại thứ hai, xem chúng sinh như ba loại bệnh nhân. Chương này phân tích các tiểu phân loại của hạng người "có thể được dạy dỗ" theo thời gian thực hành và theo giai đoạn của đời người, vai trò của lời thọ ký xác định (*niyata-vyākaraṇa*), cùng các trường hợp cảnh tỉnh của Ajātasattu, con trai trưởng giả Mahādhana và Sudinna. Chương này cho thấy vì sao Ledi bác bỏ quan điểm cho rằng ba-la-mật đã chín muồi bảo đảm sự giải thoát, vì sao các giai đoạn thanh tịnh là dành cho hạng *neyya* và *padaparama*, và vì sao ngài khẳng định rằng thời đại của các bậc Thánh vẫn còn hiện hữu.

1.1 Duyên khởi của tác phẩm

Bodhipakkhiya Dīpanī mở đầu bằng một lời tuyên bố có ghi niên đại. Vào tháng Nayon năm 1266 theo lịch Miến Điện (tháng Sáu năm 1904), hai cư sĩ, ông Maung Po Mya, Myo-ok của Pyinmana, và thương nhân Maung Hla, đã thỉnh cầu Ledi Sayādaw trình bày "một cách súc tích ý nghĩa và chủ đích" của ba mươi bảy phẩm trợ đạo (*bodhipakkhiya-dhammā*).[1] Chi tiết này có ý nghĩa quan trọng. Bộ cẩm nang được viết

cho những người cư sĩ có công việc, gia đình và thời gian hạn hẹp, và câu hỏi đầu tiên của nó mang tính thực tiễn: ai có thể chứng đắc các đạo và quả một cách thực tế, và trong những điều kiện nào? Câu trả lời của Ledi không phải là lời trấn an chung chung, cũng không phải là nỗi tuyệt vọng: sự chứng đắc là khả dĩ đối với phần lớn độc giả của ngài, nhưng chỉ với một nỗ lực có cường độ đặc biệt, vào đúng thời điểm của đời người, dưới sự hướng dẫn đúng đắn.

1.2 Bốn hạng người xét theo khả năng chứng đắc Đạo

Ledi trích dẫn Puggalapaññatti ("Bộ Phân loại Nhân cách", Pug. 16) và Aṅguttaranikāya (A.ii.135): những chúng sinh gặp được Giáo pháp của Đức Phật (*sāsana*) được chia thành bốn hạng:

1. *Ugghaṭitaññū* — người hiểu nhanh (lược khai trí giả).
2. *Vipañcitaññū* — người có tâm trí sáng suốt (quảng diễn trí giả).
3. *Neyya* — người có thể được dạy dỗ (ứng dẫn giả).
4. *Padaparama* — người, nhiều nhất, chỉ có thể hiểu nghĩa của chữ (văn cú tối thượng giả).

Họ được phân biệt không phải theo giá trị đạo đức mà theo điều mỗi người cần. Hạng *ugghaṭitaññū* có thể chứng đắc đạo và quả "chỉ nhờ nghe một bài pháp ngắn"; Ledi nói thêm rằng người như vậy "gặp được chính Đức Phật", một chi tiết mà người biên tập ghi nhận là "không được đề cập trong các bản kinh điển dẫn ở trên, cũng như trong các chú giải của chúng".[2] Hạng *vipañcitaññū* chỉ có thể chứng đắc "khi một bài pháp ngắn được giảng giải tương đối chi tiết". Hạng *neyya* hoàn toàn không thể chứng đắc nhờ nghe; cần phải "học tập và ghi nhận cẩn thận bài pháp cùng phần giảng giải, rồi thực hành những điều được dạy trong đó suốt nhiều ngày, nhiều tháng và nhiều năm". Hạng *padaparama*, "dù dốc hết sức có thể vào cả việc học lẫn việc thực hành Pháp, cũng không thể chứng đắc các đạo và quả trong kiếp này"; tất cả những gì người ấy có thể làm là "tích lũy các thói quen tốt và tiềm năng (*vāsanā*)".

Thuật ngữ then chốt: neyya

Nghĩa đen là "người cần được dẫn dắt". Đối với hạng *neyya*, nghe không thôi chưa đủ: sự hiểu biết phải trở thành thực hành bền bỉ thì đạo mới có thể khởi sinh. Ledi xem đây là tình trạng bình thường ngày nay, và bộ cẩm nang thực chất được viết cho hạng *neyya*.

Như vậy, thang bậc đi từ nghe đến làm, và ngay cả hạng thấp nhất cũng không bị loại trừ. Nếu hạng *padaparama* qua đời "trong khi đang thực hành thiền chỉ (*samatha*) hoặc thiền quán (*vipassanā*)" và tái sinh làm người hoặc chư thiên (*deva*), "người ấy có thể đạt được sự giải thoát khỏi các khổ nạn thế gian trong kiếp sống đó, ngay trong thời kỳ giáo pháp của Đức Phật hiện tại". Kết quả bị trì hoãn, chứ không bị phủ nhận.

1.3 Các tiểu phân loại của hạng người có thể được dạy dỗ

Thời gian thực hành và giai đoạn của đời người

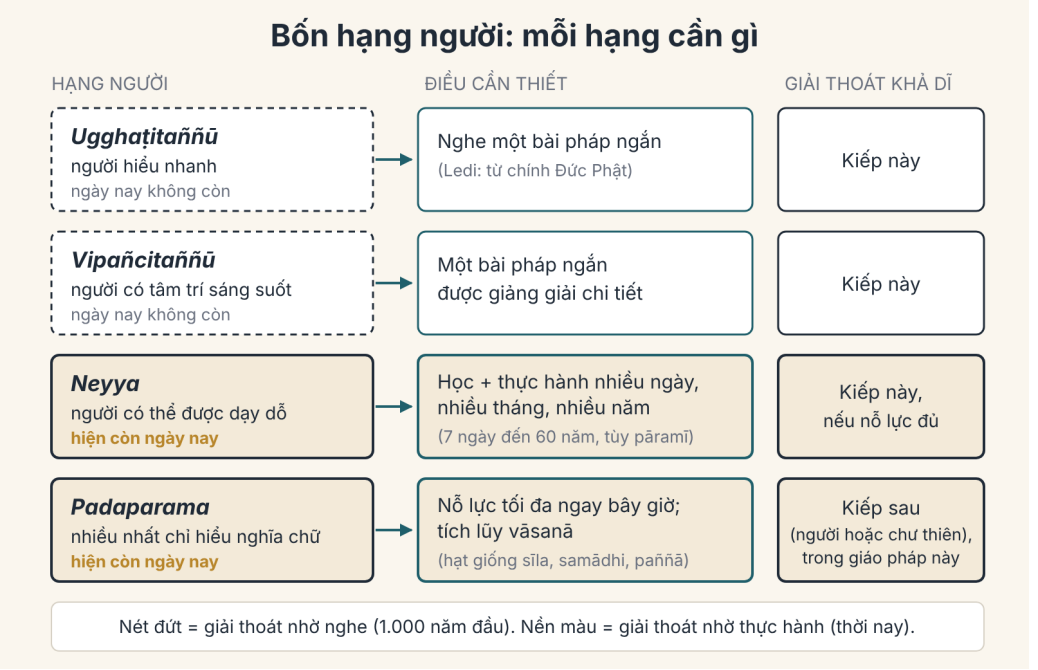
Hạng *neyya* "có thể được chia nhỏ thành nhiều hạng khác nữa tùy theo thời gian thực hành mà mỗi cá nhân cần", điều này phụ thuộc vào các ba-la-mật (*pāramī*) đã tích lũy trước đây và các phiền não (*kilesā*) đã vượt qua. Đối với một số người, thời gian ấy "là bảy ngày"; đối với người khác, nó "có thể kéo dài đến ba mươi hay sáu mươi năm". Một tiểu phân loại nữa dựa trên giai đoạn của đời người. Đối với hành giả bảy ngày, "quả vị A-la-hán có thể đạt được nếu nỗ lực trong giai đoạn thứ nhất hoặc thứ hai của đời người, trong khi chỉ có thể đạt được các bậc đạo và quả thấp hơn nếu nỗ lực chỉ được thực hiện trong giai đoạn thứ ba của đời người"; người biên tập giải thích rằng ba giai đoạn là tuổi trẻ, trung niên và tuổi già (Visuddhimagga, bản dịch của Ñāṇamoli, tr. 721). Ledi cũng xác định rõ về con số: "nỗ lực trong bảy ngày có nghĩa là dốc hết toàn bộ sức lực trong khả năng của mình". Bằng không, thời gian sẽ kéo dài theo mức độ lơi lỏng, "và bảy ngày có thể trở thành bảy năm hoặc lâu hơn nữa".

Lời thọ ký xác định

Hệ quả nghiêm trọng nhất theo sau. Nếu nỗ lực trong kiếp này không đủ, "sự giải thoát khỏi các khổ nạn thế gian không thể đạt được trong thời kỳ giáo pháp của Đức Phật hiện tại"; sự giải thoát dưới thời một vị Phật tương lai chỉ có thể "nếu cá nhân ấy gặp được các vị Phật đó"; và "không thể có sự giải thoát nào nếu không gặp được thời kỳ giáo pháp của một vị Phật". Chỉ những ai đã nhận được lời thọ ký xác định (*niyata-vyākaraṇa*) từ một vị Phật mới chắc chắn về cuộc gặp gỡ ấy. Bất kỳ ai khác "đều không thể chắc chắn về việc gặp được thời kỳ giáo pháp của một vị Phật hay đạt được sự giải thoát khỏi các khổ nạn thế gian, dù người ấy đã tích lũy đủ ba-la-mật để cả hai thành tựu này đều khả dĩ".

Thuật ngữ then chốt: niyata-vyākaraṇa

"Lời thọ ký xác định": lời tuyên bố chắc chắn của một vị Phật rằng một chúng sinh sẽ đạt giác ngộ vào một thời điểm xác định trong tương lai. Những người nhận được nó được bảo đảm sẽ gặp một thời kỳ giáo pháp tương lai; mọi người khác, dù ba-la-mật có chín muồi đến đâu, đều không được bảo đảm như vậy.



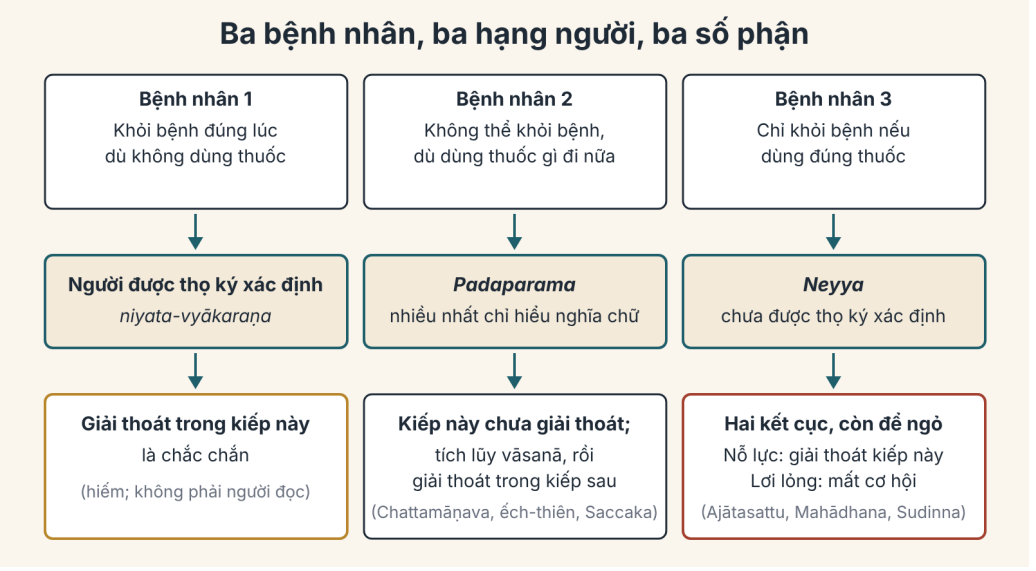
***Hình 1.1** — Bốn hạng người như một thang bậc đi từ những người được giải thoát nhờ nghe đến những người chỉ được giải thoát nhờ thực hành. Ledi cho rằng trong thời đại hiện nay chỉ còn lại hai hạng thấp hơn, neyya và padaparama.*

1.4 Ba loại bệnh nhân

Từ cùng những nguồn ấy (Pug. 27; A.iii.120), Ledi rút ra một cách phân loại thứ hai. Đức Phật so sánh chúng sinh với ba loại người bệnh: một người "chắc chắn sẽ khỏi bệnh đúng lúc dù không dùng thuốc men hay cách điều trị nào"; một người "chắc chắn không thể hồi phục và sẽ chết vì bệnh, dù dùng thuốc men hay điều trị đến mức nào đi nữa"; và một người "sẽ hồi phục nếu dùng đúng thuốc và đúng cách điều trị, nhưng sẽ không hồi phục và sẽ chết nếu không dùng đúng thuốc và đúng cách điều trị".

Ledi đối chiếu ba loại này với các hạng người đã được giới thiệu. Bệnh nhân thứ nhất tương ứng với những người đã nhận được lời thọ ký xác định từ các vị Phật quá khứ và "chắc chắn đạt được sự giải thoát khỏi các khổ nạn thế gian trong kiếp này". Bệnh nhân thứ hai tương ứng với hạng *padaparama*, người "không có cơ hội đạt được sự giải thoát khỏi các khổ nạn thế gian trong kiếp này", dù người ấy có thể đạt được sự giải thoát trong những kiếp sau, như trường hợp thanh niên Chattamāṇava (Vv. 79), con ếch tái sinh làm chư thiên (Vv. 76) và du sĩ Saccaka (MA.ii.293).

Bệnh nhân thứ ba tương ứng với hạng *neyya*, người "gắn với hai khả năng: hoặc đạt được sự giải thoát khỏi các khổ nạn thế gian trong kiếp hiện tại, hoặc không đạt được sự giải thoát ấy". Nếu người như vậy, "biết điều gì là tốt cho mình tùy theo tuổi tác, từ bỏ những gì cần từ bỏ, tìm kiếm bậc thầy đúng đắn, nhận được sự hướng dẫn đúng đắn từ vị ấy và nỗ lực đủ mức, thì người ấy có thể đạt được sự giải thoát khỏi các khổ nạn thế gian ngay trong kiếp này". Ledi sau đó liệt kê những cách mà cơ hội bị đánh mất: đắm chìm trong tà kiến và tà hạnh; không thể từ bỏ các dục lạc; không tìm được bậc thầy tốt; không thể khơi dậy đủ nỗ lực; nỗ lực bị tuổi già cản trở; và tuổi trẻ bị bệnh tật làm suy yếu. Mỗi trường hợp là một cách riêng biệt khiến thuốc không được dùng đến.



***Hình 1.2** — Ví dụ về ba bệnh nhân (Pug. 27; A.iii.120) theo cách Ledi đối chiếu với ba hạng người. Chỉ cột thứ ba, hạng neyya, mới có kết cục tùy thuộc vào những gì được thực hiện ngay bây giờ.*

1.5 Ba người đã bỏ lỡ cơ hội

Ledi nêu tên ba nhân vật trong kinh điển "đã không thể đạt được sự giải thoát khỏi các khổ nạn thế gian trong kiếp hiện tại này": vua Ajātasattu (D.i.85, Sāmaññaphala Sutta), con trai của trưởng giả Mahādhana (DhA.iii.129 tt.) và tỳ-khưu Sudinna (Vinaya Piṭaka, Pārājika). Ajātasattu thất bại "vì đã phạm tội giết cha"; ông "sẽ trôi lăn trong *saṃsāra* (luân hồi) suốt hai a-tăng-kỳ kiếp (*asaṅkheyya*)" rồi mới trở thành một vị Độc Giác Phật (*Paccekabuddha*). Sudinna, người mà sự sa ngã đã là duyên cớ cho điều học Pārājika thứ nhất, tiêu biểu cho sự thất bại trong việc từ bỏ dục lạc ngay cả trong lòng Tăng-già. Trường hợp mà Ledi dừng lại lâu hơn là con trai của Mahādhana, người "đã đắm mình quá độ trong dục lạc thời trai trẻ đến nỗi không thể đạt được sự an tịnh của tâm khi về già". Thấy cảnh ngộ của ông, Đức Phật nói với Ānanda:

> "Này Ānanda, nếu người con trai của trưởng giả này xuất gia làm tỳ-khưu trong giáo pháp của Ta vào thời trai trẻ, tức giai đoạn thứ nhất của đời người, thì ông ấy đã trở thành bậc A-la-hán và đã đạt đến sự tịch diệt cuối cùng (parinibbāna) ngay trong kiếp này. Nếu không, mà xuất gia làm tỳ-khưu trong giai đoạn thứ hai của đời người, thì ông ấy đã trở thành bậc Bất lai (anāgāmi), và khi mệnh chung sẽ tái sinh vào cõi Phạm thiên Suddhavāsa (Tịnh cư), từ đó đạt đến sự tịch diệt cuối cùng. Trong trường hợp còn lại, nếu ông ấy xuất gia làm tỳ-khưu trong giáo pháp của Ta vào đầu giai đoạn thứ ba của đời người, thì ông ấy đã trở thành bậc Nhất lai (sakadāgāmi) hoặc bậc Nhập lưu (sotāpanna) và đã vĩnh viễn thoát khỏi sự tái sinh vào các cõi khổ (apāya)."
>
> (DhA.iii.129 tt., theo trích dẫn của Ledi Sayādaw)

Đoạn này là bản lề của chương, nối kết ba giai đoạn của đời người với kết cục còn để ngỏ của bệnh nhân thứ ba. Con trai của Mahādhana "có ba-la-mật đủ chín muồi để kiếp hiện tại trở thành kiếp cuối cùng của mình"; thế nhưng, "vì không phải là người đã nhận được lời thọ ký xác định", ông đã thất bại "do những biến động mà các phiền não trong ông gây ra". Tệ hơn nữa, nếu các ác nghiệp kéo dài thời gian ông ở trong các cõi khổ, ông sẽ bỏ lỡ "thời kỳ giáo pháp của Đức Phật Metteyya tương lai", sau đó là nhiều kiếp trống không (*suñña-kappa*) trong đó không có vị Phật nào xuất hiện. "Than ôi!" Ledi viết, "Người con trai của trưởng giả này quả thật còn xa lắm mới đến được sự giải thoát khỏi các khổ nạn thế gian."

Phản bác "quan điểm phổ biến"

Câu chuyện này là bằng chứng của Ledi chống lại "quan điểm phổ biến đang lưu hành hiện nay": rằng "nếu các ba-la-mật đã viên mãn, người ta không thể bỏ lỡ việc gặp được thời kỳ giáo pháp của một vị Phật dù không mong muốn, và sự giải thoát khỏi các khổ nạn thế gian là điều được bảo đảm dù người ta có thể không mong cầu sự giải thoát ấy". Những ai giữ quan điểm này "đã không chú ý" đến sự phân biệt giữa người có và người không có lời thọ ký xác định. Những cá nhân có thể được dạy dỗ nhưng chưa được thọ ký (*aniyata neyya*) "chỉ có thể đạt được sự giải thoát khỏi các khổ nạn thế gian trong kiếp này nếu nỗ lực đủ mức, cho dù họ có đủ ba-la-mật để có thể đạt được sự giải thoát ấy." Ba-la-mật là thể trạng của bệnh nhân; thuốc vẫn phải được dùng.

Tám trường hợp bất lợi

Ledi bổ sung "vô số chúng sinh khác" mà, giống như các đạo sĩ Āḷāra và Udaka (M.i.170), có đủ ba-la-mật nhưng bỏ lỡ cơ hội vì rơi vào một trong tám trường hợp bất lợi (*aṭṭhakkhaṇā*).[3] Người biên tập liệt kê chúng theo DN 33 và DN 34: vùng biên địa nơi giáo pháp không hưng thịnh; bốn cõi Phạm thiên vô sắc; khuyết tật bẩm sinh; cõi Phạm thiên vô tưởng; sinh giữa những người có tà kiến; cõi ngạ quỷ; cõi súc sinh; và địa ngục.

Thuật ngữ then chốt: aṭṭhakkhaṇā

"Tám thời điểm bất lợi" (*akkhaṇa*, "phi thời"): những trạng thái trong đó, ngay cả khi một vị Phật đã xuất hiện, chúng sinh vẫn không thể thực hành con đường (DN 33, DN 34). Được sinh làm người trong một thời kỳ giáo pháp hưng thịnh là một cánh cửa hẹp và không lặp lại.

1.6 Những điều kiện cần thiết của sự thực hành

Hạng *ugghaṭitaññū*, như Visākhā và Anāthapiṇḍika (Chú giải Dhammapada, kệ 1 và 18), chứng đắc quả Nhập lưu trở lên "chỉ nhờ nghe một bài pháp", và không cần thực hành các giai đoạn thanh tịnh, chẳng hạn như giới thanh tịnh (*sīla-visuddhi*) và tâm thanh tịnh (*citta-visuddhi*); điều này cũng đúng khi chư thiên đạt được sự giải thoát. Do đó, "các pháp hành như giới thanh tịnh và tâm thanh tịnh được quy định trong Tam Tạng Pāḷi chỉ dành cho hai hạng *neyya* và *padaparama* trước khi họ chứng đắc đạo Nhập lưu". Cùng những pháp hành ấy phục vụ ba hạng đầu trước khi chứng các đạo cao hơn, và sau khi đắc A-la-hán, chúng

được dùng "với mục đích an trú lạc trong hiện tại (*diṭṭhadhamma-sukhavihāra*)".[4]

Ledi sau đó đưa ra một khẳng định mang tính lịch sử. Một nghìn năm đầu của thời kỳ giáo pháp "là thời của các bậc A-la-hán có tuệ phân tích (*paṭisambhidā-ñāṇa*)"; sau đó, thời kỳ giáo pháp "chỉ gồm thời của hai hạng người *neyya* và *padaparama* mà thôi. Ngày nay, chỉ còn lại hai hạng người này." Đây là lý do các giai đoạn thanh tịnh ở Chương 10 được dành cho họ. Một người *neyya* "có thể trở thành bậc Nhập lưu ngay trong kiếp hiện tại nếu người ấy trung thành thực hành các *bodhipakkhiya-dhammā* gồm bốn niệm xứ (*satipaṭṭhāna*), bốn chánh cần (*sammappadhāna*), v.v." Nếu lơi lỏng, quả Nhập lưu chỉ đến "trong kiếp kế tiếp sau khi tái sinh vào các cõi chư thiên"; người nào qua đời "mà vẫn còn xa lạ với các phẩm trợ đạo này" thì "hoàn toàn mất mát xét về thời kỳ giáo pháp của Đức Phật hiện tại". Một người *padaparama* "có thể đạt được sự giải thoát trong thời kỳ giáo pháp này sau khi tái sinh vào các cõi trời, nếu người ấy có thể trung thành thực hành các phẩm trợ đạo trong kiếp hiện tại". Đối với cả hai, biến số quyết định là sự thực hành trung thành ngay bây giờ.

1.7 Thời đại của các bậc Thánh vẫn còn hiện hữu

Phần cuối ngắn gọn và dứt khoát: "Trọn năm nghìn năm của thời kỳ giáo pháp này đều là thời đại của các bậc Thánh, và thời đại ấy sẽ còn tiếp tục chừng nào Tam Tạng còn tồn tại trên thế gian."[5] Lời này nhắm vào niềm tin phổ biến ở Miến Điện thời Ledi rằng thời đại chứng đắc đã khép lại và người ta chỉ có thể tạo phước rồi chờ đợi Đức Phật Metteyya. Hệ luận được dành cho hạng thấp nhất: những người *padaparama* "phải tận dụng cơ hội có được nhờ gặp thời kỳ giáo pháp của Đức Phật hiện tại để tích lũy càng nhiều hạt giống ba-la-mật càng tốt trong kiếp này", những hạt giống "của giới (*sīla*), định (*samādhi*) và tuệ (*paññā*)". Ngay cả những người chưa thể đạt đến đạo ngay bây giờ cũng không được bảo phải chờ đợi. Ai có thể chứng đắc Đạo? Những người thực hành; và những người thực hành mà chưa chứng đắc ngay bây giờ đang chuẩn bị mảnh đất trên đó họ sẽ chứng đắc.

Một câu chuyện từ đời sống thường nhật: *Toa thuốc*

Priya đã là dược sĩ trưởng tại một bệnh viện đại học ở Chennai suốt mười chín năm, và trong thời gian ấy cô đã hình thành một lý thuyết riêng về các khóa thiền tích cực: chúng dành cho người khác. Không phải mãi mãi; chỉ là lúc này. Cô năm mươi hai tuổi. Con trai cô đang học năm cuối

đại học ở Coimbatore, đầu gối của mẹ cô ngày càng tệ, và bệnh viện vừa chuyển việc cấp phát thuốc sang một hệ thống phần mềm mà không ai trên bốn mươi tuổi hiểu nổi. Mỗi tháng Giêng, cô nhìn vào khóa thiền mười ngày gần Tiruvannamalai và tự nhủ rằng ở tuổi sáu mươi, khi về hưu, cô sẽ đi một cách đàng hoàng. Trọn một tháng. Cô sẽ làm cho đúng.

Bác sĩ Meenakshi, người phụ trách phòng khám tiểu đường ở tầng trên, hầu như chiều nào cũng xuống với một bình cà phê phin và một lời than phiền về bệnh nhân của mình. Hôm thứ Năm ấy, lời than phiền là về một người đàn ông tên Selvam. "Sáu năm rồi ông ấy đến đây," Meenakshi nói, đặt hai chiếc cốc thép lên quầy. "Lần nào ông ấy cũng bảo tôi rằng sẽ bắt đầu uống thuốc đàng hoàng khi mọi việc ở cửa hàng ổn định. Thận của ông ấy đã bắt đầu có dấu hiệu. Ông ấy không phải kẻ ngốc; ông ấy đọc biểu đồ còn giỏi hơn các bác sĩ trẻ của tôi. Nhưng ông ấy không uống thuốc."

Priya rót cà phê. "Một số người trong họ vẫn khỏi," cô nói. "Những người thay đổi chế độ ăn và đi bộ mỗi sáng."

"Rất ít. Những người may mắn." Meenakshi thổi cà phê. "Và một số sẽ không khỏi dù tôi cho họ bất cứ thứ gì, những người đến khi tổn thương đã xong rồi. Tôi có thể làm cho họ dễ chịu, chứ không thể làm cho họ khỏe. Nhưng Selvam không thuộc cả hai loại đó. Selvam sẽ ổn nếu uống thuốc và sẽ không ổn nếu không uống. Quyết định đang nằm ở phía bên kia bàn của ông ấy."

Priya nghĩ về ba loại bệnh nhân suốt phần còn lại của ca làm việc. Bà của cô, một người sùng đạo, từng kể với cô rằng chính Đức Phật đã so sánh chúng sinh với người bệnh. Điều đọng lại trong cô là câu nói của Meenakshi: quyết định đang nằm ở phía bên kia bàn của ông ấy.

Tối hôm đó, khi mẹ đã ngủ sớm, Priya ngồi với đơn đăng ký khóa thiền mở trước mặt, như cô vẫn làm mỗi năm. Lần này cô đọc kỹ bản khai y tế. Những người đăng ký trên năm mươi tuổi được hỏi liệu họ có thể ngồi một giờ không, có vấn đề về lưng hay đầu gối không. Cô trả lời thành thật. Có, cô có thể ngồi một giờ, dù khó hơn so với hồi bốn mươi. Đầu gối cô vẫn ổn. Đầu gối của mẹ cô thì không, và mẹ cô bảy mươi tám tuổi.

Priya chợt nhận ra rằng cô vẫn hình dung con người về hưu của mình như một phiên bản tốt hơn: được nghỉ ngơi, dẻo dai, với tâm trí sáng rõ như hồi hai mươi lăm. Nhưng người phụ nữ bước sang tuổi sáu mươi sau tám năm nữa sẽ là chính người phụ nữ của hiện tại, cộng thêm tám năm bệnh

viện, cộng thêm bất cứ điều gì cơ thể quyết định trong khoảng thời gian ấy. Cô đã cấp phát đủ thuốc cho những người sáu mươi tuổi để biết cơ thể thường quyết định điều gì. Selvam cũng vậy, cũng dự định bắt đầu khi mọi việc ổn định. Mọi việc đã không ổn định.

Cô không trải qua một kinh nghiệm hoán cải. Cô trải qua kinh nghiệm của một dược sĩ: cô nhìn vào liều lượng, lịch dùng thuốc và các chống chỉ định rồi đưa ra một phán đoán thực tế. Cô xin nghỉ phép. Trưởng khoa nói tháng Ba là không thể; cô nói vậy thì tháng Tư. Mẹ cô hoảng hốt, rồi sau một ngày, nhận xét rằng chính mẹ của bà đã đi hành hương ở tuổi bảy mươi và ngôi nhà đã không sụp đổ.

Thứ Sáu, cô kể với Meenakshi; chị ấy cười và nói lẽ ra cô nên làm bác sĩ. "Không," Priya nói. "Cuối cùng tôi đã đọc nhãn thuốc. 'Dùng theo chỉ dẫn. Không chờ các triệu chứng tự cải thiện.' Tôi đã dán nhãn đó lên các lọ thuốc suốt mười chín năm." Cô không nói phần còn lại: rằng cô không hề biết liệu mười ngày trong tháng Tư có mang lại điều gì không, rằng cô có thể ngồi mười ngày mà chẳng cảm thấy gì ngoài hai bên hông. Nhưng cô đã hiểu mình thuộc loại bệnh nhân nào. Không phải loại tự khỏi mà không cần điều trị. Cô hy vọng không phải loại mà điều trị là vô ích. Còn lại một loại, và đối với loại ấy có một toa thuốc, và toa thuốc không ghi "khi về hưu".

Điều câu chuyện cho thấy. Priya là bệnh nhân thứ ba của Ledi Sayādaw và là cá nhân *neyya* của ngài: người mà đối với họ, hiểu giáo lý thôi chưa đủ, và kết cục tùy thuộc vào việc sự thực hành có thực sự được tiến hành hay không. Việc cô trì hoãn đến "khi về hưu" là sai lầm của con trai Mahādhana trong một phiên bản hiện đại, giả định rằng năng lực sẽ chờ đợi trong khi cơ thể thì không; ba giai đoạn của đời người theo Ledi xoay quanh chính điều này. Ba loại bệnh nhân của Meenakshi tái hiện ví dụ trong kinh điển (A.iii.120) mà không cần khung tôn giáo, và việc câu chuyện từ chối hứa hẹn cho Priya một kết quả phản ánh sự trung thực của Ledi: nỗ lực không bảo đảm chứng đắc, nhưng thiếu nỗ lực thì bảo đảm thất bại.

Phân tích phê bình

Cơ sở kinh điển và những bổ sung của Ledi

Cả hai cách phân loại đều thực sự có nguồn gốc kinh điển: bốn hạng người xuất hiện trong Puggalapaññatti và Aṅguttaranikāya (A.ii.135), ba

bệnh nhân trong Pug. 27 và A.iii.120. Tuy nhiên, chú thích của người biên tập cho thấy chỗ Ledi đi xa hơn các nguồn của mình. Khẳng định rằng hạng *ugghaṭitaññū* "gặp được chính Đức Phật" không có trong kinh điển hay chú giải; đó là suy luận của Ledi, và là một suy luận có hệ quả, vì nó làm nền tảng cho khẳng định rằng hạng người này không còn tồn tại. Việc chia nhỏ hạng *neyya* theo các khoảng thời gian từ bảy ngày đến sáu mươi năm, sự tương quan với ba giai đoạn của đời người rút từ Visuddhimagga (Ñāṇamoli 1991), và sự đối chiếu rõ ràng ba bệnh nhân với người được thọ ký, hạng *padaparama* và hạng *neyya* là những bước tổng hợp mà Ledi tự thực hiện chứ không phải thuật lại. Kết quả là mạch lạc, nhưng độc giả nên biết nơi nền tảng kinh điển kết thúc và nơi giàn khung của bậc thầy Abhidhamma bắt đầu. Việc giới hạn các bậc A-la-hán có tuệ phân tích vào một nghìn năm đầu cũng dựa trên niên biểu suy thoái của truyền thống chú giải, chứ không phải trên các bài kinh.

Chức năng mục vụ của một thời đại còn mở

Erik Braun (2013) đã cho thấy Ledi viết trong một nền văn hóa Phật giáo Miến Điện đầy lo âu, sau khi người Anh sáp nhập năm 1885 và sự bảo trợ của hoàng gia mất đi, về sự suy tàn sắp đến của *sāsana*. Một phản ứng phổ biến là kết luận rằng việc chứng đắc đạo không còn khả dĩ và hàng cư sĩ nên tạo phước rồi chờ đợi Đức Phật Metteyya. Sự khẳng định của Ledi rằng thời đại của các bậc Thánh vẫn còn hiện hữu là một lập trường giáo lý, nhưng cũng là một sự can thiệp mục vụ, nói với viên chức thị trấn và người thương nhân rằng sự thực hành của họ có thể kết trái ngay bây giờ. Sự tài tình của chương này là ở chỗ nó thừa nhận tiền đề về sự suy thoái (các hạng cao hơn và các bậc A-la-hán có tuệ phân tích đã không còn) nhưng phủ nhận kết luận. Sự suy thoái được định khung lại như một thay đổi về loại nỗ lực cần thiết, chứ không phải sự chấm dứt phần thưởng của nỗ lực. Chính điều này cho phép Ledi khuyến khích hàng cư sĩ học Abhidhamma và thực hành minh sát, dự án mà Braun xác định là trọng tâm trong ảnh hưởng của ngài đối với các phong trào thiền hiện đại.

Định mệnh và nỗ lực

Sức căng trung tâm của chương nằm giữa tính cố định của hệ thống phân loại và sự khẳng định về nỗ lực. Nếu hạng của một người đã được định bởi ba-la-mật quá khứ, thì còn chỗ nào cho sự lựa chọn? Câu trả lời của Ledi là hạng người quyết định thời gian thực hành tối thiểu, chứ không quyết định việc thực hành có diễn ra hay không; lập luận chống lại "quan điểm phổ biến" tồn tại để phủ nhận rằng chỉ riêng ba-la-mật tạo ra sự giải

thoát, và con trai Mahādhana là trường hợp ba-la-mật chín muồi bị lãng phí. Đồng thời, lời thọ ký xác định đưa vào một định mệnh thực sự cho một thiểu số ưu tú, và tám trường hợp bất lợi cho thấy hoàn cảnh có thể cản trở ngay cả một chúng sinh đã chuẩn bị sẵn. Ledi không hóa giải sức căng này; ngài sử dụng nó. Vì người ta không thể biết liệu mình có được thọ ký xác định hay không, và gần như chắc chắn là không, con đường hợp lý duy nhất là hành động như bệnh nhân thứ ba. Đây là một hình thức của *saṃvega* (kinh cảm), sự thôi thúc khẩn thiết đến từ việc nhìn rõ tình cảnh của mình. Cái giá của nó, đối với độc giả hiện đại, là chính sự sống động ấy, đặc biệt là hình ảnh con trai Mahādhana trôi lăn qua các cõi khổ và các kiếp trống không, có thể tạo ra lo âu thay vì năng lượng, và một sự thực hành bị thúc đẩy bởi nỗi sợ mất mát hơn là bởi sự hiểu biết.

Sử dụng hệ thống phân loại mà không tự dán nhãn

Một phản ứng tự nhiên nhưng không hữu ích đối với chương này là hỏi "Tôi thuộc hạng nào?" Câu hỏi này không thể trả lời được, vì hệ thống phân loại được định nghĩa hồi cố theo kết quả, và những cố gắng trả lời nó tạo ra hoặc sự tự phụ hoặc sự nản lòng: hành giả nào tự quyết định rằng mình là *padaparama* đã tự cung cấp cho mình một lý do để không cố gắng. Cách dùng của chính Ledi gợi ý một cách đọc tốt hơn. Ngài xem bốn hạng người như không gian lô-gic của các kết cục, rồi thu gọn nó, cho độc giả của ngài, thành hai hạng mà cách hành xử được quy định là giống hệt nhau: trung thành thực hành các phẩm trợ đạo ngay bây giờ. Ba bệnh nhân còn hữu ích hơn nữa, vì chúng định nghĩa tình cảnh của hành giả theo những gì nằm trong tầm kiểm soát của họ. Theo cách đọc này, hệ thống phân loại vận hành không giống một lá số tử vi mà giống bản cam kết mà Priya đọc: nó nói việc điều trị đòi hỏi gì và kết quả tùy thuộc vào việc thực hiện nó. Một số câu hỏi vẫn còn để ngỏ. Ledi không đưa ra tiêu chí để đánh giá liệu nỗ lực có "ở mức cao nhất" hay không, dù phép tính của ngài phụ thuộc vào đó; và khẳng định rằng chỉ còn hai hạng người có thể là một giả định làm việc hơn là một điều chắc chắn. Câu trả lời ngầm của Ledi là giả định ấy an toàn: nếu người ta thực hành như một *neyya* mà hóa ra lại thuộc hạng cao hơn, thì chẳng có gì mất mát.

Mười câu hỏi và trả lời

Câu 1. Điều gì là duyên khởi cho việc biên soạn *Bodhipakkhiya Dīpanī*?

Ledi Sayādaw viết tác phẩm này vào tháng Nayon năm 1266 lịch Miến Điện (tháng Sáu năm 1904), theo lời thỉnh cầu của hai cư sĩ, ông Maung

Po Mya, Myo-ok của Pyinmana, và thương nhân Maung Hla, những người xin một bản trình bày súc tích về ba mươi bảy *bodhipakkhiya-dhammā*.

Câu 2. Bốn hạng người là gì và mỗi hạng cần điều gì?
Trích Pug. 16 và A.ii.135: hạng *ugghaṭitaññū* chứng đắc khi nghe một bài pháp ngắn; hạng *vipañcitaññū* cần bài pháp được giảng giải chi tiết; hạng *neyya* phải học và thực hành nhiều ngày, nhiều tháng hoặc nhiều năm; hạng *padaparama* không thể chứng đắc trong kiếp này dù cố gắng đến đâu nhưng có thể tích lũy *vāsanā*.

Câu 3. Người biên tập ghi chú điều gì về hạng *ugghaṭitaññū*?
Ledi nói người như vậy "gặp được chính Đức Phật". Người biên tập nhận xét rằng điều này không được đề cập trong các bản kinh điển được trích dẫn hay các chú giải của chúng.

Câu 4. Hạng *neyya* được chia nhỏ như thế nào?
Theo thời gian thực hành, từ bảy ngày đến sáu mươi năm, tùy thuộc vào *pāramī* quá khứ và các phiền não đã vượt qua; và theo giai đoạn của đời người, vì nỗ lực bắt đầu ở tuổi già chỉ đem lại nhiều nhất là các đạo thấp hơn. "Bảy ngày" giả định nỗ lực ở mức cao nhất.

Câu 5. Lời thọ ký xác định là gì và vì sao nó quan trọng?
Niyata-vyākaraṇa là lời tuyên bố chắc chắn của một vị Phật rằng một chúng sinh sẽ đạt được sự giải thoát vào một thời điểm xác định trong tương lai. Chỉ những người nhận được nó mới chắc chắn gặp một thời kỳ giáo pháp tương lai; mọi người khác, dù ba-la-mật có chín muồi đến đâu, đều không chắc chắn.

Câu 6. Ba bệnh nhân là gì và mỗi loại tương ứng với ai?
Theo Pug. 27 và A.iii.120: bệnh nhân khỏi bệnh không cần thuốc là người được thọ ký xác định; bệnh nhân chết dù được cho thuốc gì là hạng *padaparama*, người vẫn có thể chứng đắc trong kiếp sau; bệnh nhân chỉ khỏi nếu được điều trị là hạng *neyya*, người mà kết cục tùy thuộc vào nỗ lực.

Câu 7. Vì sao Ajātasattu, con trai Mahādhana và Sudinna được trích dẫn?
Họ gặp được thời kỳ giáo pháp nhưng không chứng đắc trong kiếp ấy: Ajātasattu do tội giết cha, con trai Mahādhana do đắm chìm dục lạc thời trẻ, Sudinna do dục tình. Đức Phật nói với Ānanda rằng con trai

Mahādhana đã có thể trở thành bậc A-la-hán, bậc Bất lai, hoặc ít nhất là bậc Nhập lưu, nếu xuất gia trong giai đoạn thứ nhất, thứ hai hoặc thứ ba của đời người.

Câu 8. "Quan điểm phổ biến" mà Ledi bác bỏ là gì?
Rằng nếu ba-la-mật đã viên mãn thì người ta không thể bỏ lỡ thời kỳ giáo pháp của một vị Phật và sự giải thoát được bảo đảm dù không mong cầu. Ledi đáp rằng quan điểm này bỏ qua lời thọ ký xác định: các cá nhân *aniyata neyya* chỉ chứng đắc trong kiếp này nhờ nỗ lực đủ mức, và những chúng sinh trong tám trường hợp bất lợi (*aṭṭhakkhaṇā*) bỏ lỡ cơ hội dù ba-la-mật đã chín muồi.

Câu 9. Các giai đoạn thanh tịnh dành cho ai?
Những người hiểu nhanh, như Visākhā và Anāthapiṇḍika, chứng đắc nhờ nghe và không cần sự thanh tịnh theo từng cấp. Do đó, các pháp hành trong Tam Tạng dành cho hạng *neyya* và *padaparama* trước khi chứng Nhập lưu, và cho các bậc A-la-hán như một phương tiện an trú lạc (*diṭṭhadhamma-sukhavihāra*).

Câu 10. Ledi khẳng định điều gì về thời đại hiện nay?
Sau một nghìn năm đầu, thời của các bậc A-la-hán có *paṭisambhidā-ñāṇa*, chỉ còn lại hạng *neyya* và *padaparama*. Tuy nhiên, trọn năm nghìn năm đều là thời đại của các bậc Thánh, kéo dài chừng nào Tam Tạng còn tồn tại, nên một người *neyya* thực hành trung thành có thể trở thành bậc Nhập lưu ngay bây giờ và một người *padaparama* có thể chứng đắc trong kiếp kế tiếp.

Thơ: *Ba bệnh nhân*

Người thứ nhất sẽ lành dù chẳng ai mang thuốc đến;
một lời đã nói cho người từ thuở xa xưa
dưới chân một Đức Phật khác, và lời thọ ký bền
cứ trôi về phía trước, không gì níu giữ, ngăn ngừa.

Người thứ hai sẽ không lành, dù bàn tay nhân hậu
và mỗi liều thuốc đều đong đúng từng giờ;
nhưng những gì người góp nhặt hôm nay sẽ để lại sau
như hạt giống, và hạt giống theo thời gian thành hoa nở.

Người thứ ba là bạn. Chiếc lọ trên kệ thuốc
đã ghi sẵn tất cả những gì bạn cần hay:

dùng theo chỉ dẫn; đừng tin rằng mình sẽ được
lành nhờ chờ đợi. Chờ đợi chính là kẻ thù đây.

Con trai thương nhân của cải dư thừa chất ngất
và mọi phước lành chín muồi nằm gọn trong tay;
chàng tiêu hết buổi sáng, rồi làn gió chiều phơ phất
thấy chàng quá yếu để bước theo hay đứng dậy.

Thời đại của bậc Thánh không phải cánh cửa đã khóa chặt.
Kinh văn còn đó; con đường vẫn còn trước mắt ta.
Ai không chịu đọc nhãn thuốc là đòi hỏi quá mức
điều lương y nào cũng chẳng thể cho. Liều thuốc là đêm nay.

Câu hỏi ôn tập

1. Hãy giải thích bốn hạng người theo điều mỗi hạng cần để chứng đắc, và vì sao Ledi cho rằng ngày nay chỉ còn hai hạng.
2. Hãy so sánh bốn hạng người với ví dụ về ba bệnh nhân. Sơ đồ thứ hai bổ sung điều gì, và vì sao Ledi cần cả hai?
3. Ledi sẽ trả lời thế nào với người nói: "Nếu ba-la-mật của tôi đã chín muồi, rốt cuộc tôi sẽ gặp một vị Phật, nên không có gì phải vội"? Hãy dùng trường hợp con trai Mahādhana và *niyata-vyākaraṇa*.
4. Ledi nói các giai đoạn thanh tịnh "chỉ dành cho hạng *neyya* và *padaparama*". Điều này hàm ý gì về cách một hành giả hiện đại nên đọc Visuddhimagga?
5. Hãy thiết kế một thời khóa hàng tuần thực tế cho một người trưởng thành đang đi làm ở "giai đoạn thứ hai của đời người", nghiêm túc tiếp nhận những cảnh báo của Ledi về thời gian và sự lơi lỏng mà không rơi vào nỗi lo âu được nêu trong phần Phân tích phê bình.

Những điểm then chốt cần ghi nhớ

- Được hai cư sĩ Miến Điện thỉnh cầu vào tháng Sáu năm 1904, bộ cẩm nang trước hết hỏi ai có thể chứng đắc đạo một cách thực tế.
- Bốn hạng người (Pug. 16; A.ii.135): *ugghaṭitaññū*, *vipañcitaññū*, *neyya*, *padaparama*, xếp từ chỉ cần nghe đến nhiều năm thực hành.
- Hạng *neyya* trải từ bảy ngày đến sáu mươi năm thực hành; giai đoạn của đời người khi bắt đầu nỗ lực giới hạn kết quả.

- Chỉ lời thọ ký xác định (*niyata-vyākaraṇa*) mới bảo đảm một cuộc gặp gỡ với một vị Phật trong tương lai; chỉ riêng ba-la-mật chín muồi thì không.
- Ba bệnh nhân tương ứng với người được thọ ký, hạng *padaparama* và hạng *neyya*; chỉ kết cục của hạng thứ ba tùy thuộc vào nỗ lực hiện tại.
- Ajātasattu, con trai Mahādhana và Sudinna đã đánh mất cơ hội dù ba-la-mật đã chín muồi.
- Các giai đoạn thanh tịnh dành cho hạng *neyya* và *padaparama*; những người được giải thoát nhờ nghe không cần đến chúng.
- Thời đại của các bậc Thánh kéo dài trọn năm nghìn năm; ngay cả hạng *padaparama* cũng phải gieo hạt giống *sīla*, *samādhi* và *paññā* ngay bây giờ.

Chú thích

1. *Myo-ok* là một viên chức cấp thị trấn trong bộ máy hành chính thuộc địa; lời thỉnh cầu đến từ một công chức và một thương nhân, chứ không phải từ chư Tăng.
2. Sự bổ sung này có hệ quả quan trọng: nó làm cơ sở cho khẳng định sau đó của Ledi rằng hạng người này ngày nay không còn nữa. Xem phần Phân tích phê bình.
3. Āḷāra Kālāma và Uddaka Rāmaputta là các vị thầy thiền của Bồ-tát; theo M.i.170, cả hai đều qua đời không lâu trước khi Ngài giác ngộ và tái sinh vào các cõi vô sắc, nơi không thể nghe được Giáo pháp.
4. Người biên tập chú giải điều này bằng lời tuyên bố của bậc A-la-hán: "Sinh đã tận; phạm hạnh đã thành; việc cần làm đã làm; không còn gì phải làm thêm nữa để chứng ngộ quả vị A-la-hán."
5. Con số năm nghìn năm bắt nguồn từ truyền thống chú giải; Ledi xem nó như điều đã được công nhận.

Chương 2

Minh và Hạnh: Gieo những hạt giống giải thoát

Vì sao giới và định có thể tích lũy trong bất kỳ thời đại nào, còn hạt giống của tuệ thì chỉ có được lúc này

> Minh (tri kiến) ví như đôi mắt của con chim, còn hạnh (đức hạnh) ví như đôi cánh của nó.
>
> — Ledi Sayādaw, *Bodhipakkhiya Dīpanī*

Tóm lược

Chương này theo dõi trình bày của Ledi Sayādaw về ba loại "hạt giống" mà con người của thời đại hiện nay phải gieo trồng để chứng đắc các đạo và quả, nếu không phải trong đời này thì dưới thời Đức Phật kế tiếp. Giới và định là hạt giống của hạnh (*caraṇa*) và có thể có được trong bất kỳ thời đại nào; tuệ là hạt giống của minh (*vijjā*) và chỉ có thể tích lũy khi Giáo pháp của một vị Phật còn tồn tại. Chương này phân tích ẩn dụ về đôi mắt và tứ chi cùng bốn hạng người mà ẩn dụ ấy tạo ra, rồi trình bày mười lăm pháp hạnh, sự khẳng định của Ledi rằng trình tự nghiêm ngặt của bảy thanh tịnh chỉ ràng buộc những ai mong cầu chứng đắc nhanh chóng, lời khích lệ của ngài dành cho thợ săn và ngư phủ, các mức độ chín muồi của hạt giống thiền tập, và những lời cảnh báo kết thúc của ngài về tà pháp và sự chướng ngại Giáo pháp. Độc giả sẽ thấy vì sao Ledi đặt sự quán sát bốn đại chủng vào trung tâm của pháp hành tại gia, và ngài lập luận thế nào rằng không một nỗ lực thiện nào là uổng phí.

2.1 Ba hạt giống: Giới, Định và Tuệ

Chương 1 đã xác lập rằng con người của thời đại hiện nay chủ yếu là hạng *neyya* (những người cần được hướng dẫn) và *padaparama* (những người mà văn tự là thành tựu cao nhất). Công việc của họ là tích lũy "hạt giống" của đạo tuệ (*magga-ñāṇa*) và quả tuệ (*phala-ñāṇa*): những khuynh hướng thiện sẽ nảy mầm khi điều kiện cho phép. Hạt giống có ba loại, tương ứng với ba học pháp.

Hạt giống của giới. Đối với cư sĩ, đó là các nhóm giới theo thứ bậc: năm giới (*pañca-sīla*), mức tối thiểu mà mọi người nam hay nữ đều phải thọ trì; tám giới với chánh mạng là giới thứ tám (*ājīvaṭṭhamaka-sīla*), trình

bày rõ nhóm giới của Đạo là sự kiêng tránh sát sinh, trộm cắp, tà dâm và chất say, nói dối, nói chia rẽ, nói thô ác, nói phù phiếm và tà mạng;[1] tám giới Bố-tát (*aṭṭhaṅga-uposatha-sīla*), thêm vào sự kiêng tránh ăn phi thời, kiêng các trò giải trí và trang sức, và kiêng giường nằm cao sang; và mười giới (*dasaṅga-sīla*), tách giới thứ bảy làm hai và thêm sự kiêng nhận vàng bạc. Đối với tỳ-khưu có *bhikkhu-sīla*, bốn thanh tịnh giới gồm giới Pātimokkha, giới phòng hộ các căn, giới nuôi mạng thanh tịnh và giới quán tưởng khi thọ dụng vật dụng.

Hạt giống của định. Đây không phải là những thành tựu mà là những *nỗ lực*: để đạt đến chuẩn bị định (*parikamma-samādhi*) thông qua bất kỳ đề mục nào trong bốn mươi đề mục thiền, chẳng hạn mười *kasiṇa*; rồi cận định (*upacāra-samādhi*); rồi an chỉ định (*appanā-samādhi*). Một nỗ lực chưa hoàn tất vẫn là một hạt giống.

Hạt giống của tuệ. Những hạt giống này được vun trồng bằng cách học phân tích các pháp sắc (*rūpa*), các pháp danh (*nāma*), các uẩn (*khandha*), các xứ (*āyatana*), các giới (*dhātu*), các đế (*sacca*) và duyên khởi (*paṭiccasamuppāda*), và bằng tuệ quán về ba đặc tướng (*lakkhaṇa*): vô thường (*anicca*), khổ (*dukkha*) và vô ngã (*anatta*).

Bốn mươi đề mục thiền

Danh mục của *Visuddhimagga* (Thanh Tịnh Đạo): mười *kasiṇa*, mười quán bất tịnh, mười tùy niệm, bốn phạm trú, bốn thiền vô sắc, quán tưởng vật thực đáng nhàm chán, và phân tích bốn đại. Bất kỳ đề mục nào trong số đó đều sinh ra hạt giống của định.

Vì sao hạt giống của tuệ phải được ưu tiên

Giới và định, Ledi nói, "ví như những vật trang sức thường hằng tô điểm thế gian": chúng tồn tại ngay cả trong những kiếp không (những chu kỳ thế giới không có Phật xuất hiện), và "có thể đạt được tùy ý vào bất cứ lúc nào". Hạt giống của tuệ chỉ tồn tại trong thời kỳ Giáo pháp của một vị Phật; ngoài thời kỳ ấy, người ta không nghe "dù chỉ một lần nhắc đến những từ ngữ liên quan đến tuệ". Do đó những ai sinh ra khi Giáo pháp đang hưng thịnh nên "đặc biệt chú tâm đến tri thức về các pháp chân đế (*paramattha*)"[2] hơn là đến giới và định. Ledi đặt ra một mức tối thiểu: tuệ quán về cách bốn đại chủng (*mahābhūta*) — đất (*pathavī*), nước (*āpo*), lửa (*tejo*) và gió (*vāyo*), được giải thích là tính giãn nở, tính kết dính, tính nóng và tính chuyển động — cấu thành thân thể của chính mình. Ai đạt

được điều này thì đã có "một tập hợp vững chắc các hạt giống của tuệ, vốn là thứ khó đạt được nhất", dù không biết gì khác về Vi Diệu Pháp.

2.2 Minh và Hạnh: Đôi mắt và tứ chi

Giới và định cấu thành hạnh (*caraṇa*); tuệ cấu thành minh (*vijjā*). Minh giống như đôi mắt và hạnh giống như tứ chi; hoặc minh là đôi mắt của con chim và hạnh là đôi cánh của nó. Người có giới và định nhưng không có tuệ thì tứ chi lành lặn nhưng mù cả hai mắt. Người có minh nhưng không có hạnh thì thị lực tốt nhưng tứ chi khiếm khuyết. Người có cả hai thì lành mạnh. Người không có cả hai thì khiếm khuyết cả đôi đường "và không xứng đáng được gọi là một con người".

Hậu quả của việc chỉ có hạnh tốt

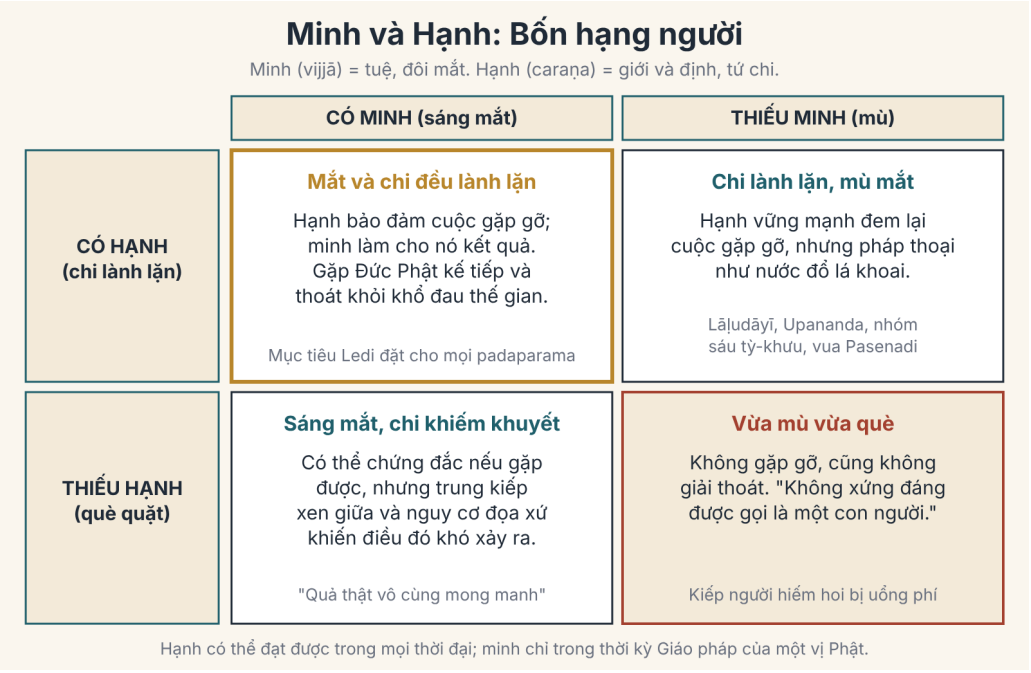
Một số người trong thời kỳ Giáo pháp hiện tại được đầy đủ giới và định nhưng thiếu hạt giống của minh. Hạnh vững mạnh khiến họ có nhiều khả năng gặp được Giáo pháp của Đức Phật kế tiếp, nhưng vì thiếu minh nên họ không thể chứng đắc "dù được đích thân nghe một bài pháp của Đức Phật kế tiếp". Các ví dụ của Ledi là Trưởng lão Lāḷudāyī (DhA.ii.30, v 64), Trưởng lão Upananda (DhA.iii.141, v 158), nhóm sáu tỳ-khưu khét tiếng, *Chabbaggiyā* (Vin.i.84), và vua Pasenadi xứ Kosala (DhA.ii.12, v 60): bố thí và giới hạnh trong quá khứ đã đưa họ đến bên Đức Phật, nhưng vì không có tuệ trong quá khứ, những bài pháp họ nghe suốt đời "đều như nước đổ lá khoai".

Hậu quả của việc chỉ có minh

Những người khác có tuệ quán về danh, sắc và các uẩn nhưng thiếu hạnh — bố thí (*dāna*), thường giới (*nicca-sīla*) và giới Bố-tát. Nếu gặp được Đức Phật kế tiếp, họ có thể chứng đắc, nhưng gặp được Ngài là điều "cực kỳ khó khăn", vì một trung kiếp (*antara-kappa*) ngăn cách hai thời kỳ Giáo pháp, trong đó một chúng sinh trải qua vô số kiếp sống, mà tất cả đều phải rơi vào thiện thú. Chỉ một lần tái sinh vào bốn đọa xứ "thường kéo theo vô số lần tái sinh nữa" ở đó. Sự thiếu hụt về hạnh tự chồng chất lên chính nó: những ai bố thí ít và không phòng hộ thân, khẩu, ý thì có khuynh hướng rơi vào các cõi thấp, và dù có tái sinh tốt đẹp, sự keo kiệt trong quá khứ khiến họ nghèo túng và khốn khó, trong khi sự thiếu giới hạnh trong quá khứ nuôi dưỡng tranh cãi, sân hận và bệnh tật — mỗi thứ lại đẩy họ xuống thấp lần nữa. "Cơ hội gặp được Đức Phật kế tiếp của những người thiếu hạnh quả thật vô cùng mong manh."

Điểm cốt yếu

Chỉ người được đầy đủ hạt giống của *cả* minh và hạnh mới có thể đạt được giải thoát trong kiếp sống kế tiếp. Minh đơn độc không bảo đảm được cuộc gặp gỡ; hạnh đơn độc không làm cho cuộc gặp gỡ ấy kết quả. Do đó những người *padaparama* ngày nay, dù nam hay nữ, nên tích lũy hạnh qua bố thí, giới hạnh và thiền chỉ, và ít nhất phải đạt được tuệ quán về bốn đại chủng.



***Hình 2.1** — Ẩn dụ về đôi mắt và tứ chi của Ledi Sayādaw dưới dạng ma trận. Hạnh quyết định việc một người có gặp được Đức Phật kế tiếp hay không; minh quyết định việc cuộc gặp gỡ ấy có đưa đến giải thoát hay không.*

2.3 Mười lăm pháp hạnh

Sau khi gọi bố thí là "hạnh", Ledi định vị nó trong hệ thống kinh điển. Bố thí thuộc về tín (*saddhā*), một trong bảy diệu pháp của bậc chân nhân (*saddhammā*), vốn thuộc về mười lăm pháp hạnh (*caraṇa-dhammā*): (1) giới (*sīla*); (2) phòng hộ các căn (*indriya-saṃvara*); (3) tiết độ trong ăn uống (*bhojane mattaññutā*); (4) chuyên cần tỉnh thức (*jāgariyānuyoga*); (5–11) bảy diệu pháp — tín, niệm (*sati*), tàm (*hirī*), quý (*ottappa*), đa văn

(*bāhusacca*), tinh tấn (*viriya*) và tuệ (*paññā*); và (12–15) bốn tầng thiền (*jhāna*).

Bảng 2.1 — Mỗi hành giả phải thành tựu những pháp nào trong mười lăm pháp hạnh

Hành giả	Các pháp cần thiết
Bậc chứng đắc thiền cao nhất (*jhāna-lābhī*)	Tất cả mười lăm
Hành giả thuần quán (*suddha-vipassanā-yānika*)	Mười một: tất cả trừ bốn tầng thiền
Người mong cầu các đạo trong đời này	Mười một pháp đầu
Người chờ đợi Đức Phật kế tiếp	Bố thí, giới Bố-tát, bảy diệu pháp

Đối với người nhắm đến chứng đắc ngay bây giờ, Ledi định nghĩa bốn pháp đầu một cách nghiêm ngặt: thọ trì thường xuyên *ājīvaṭṭhamaka-nicca-sīla*; phòng hộ sáu căn môn; ăn vừa đủ để giữ thân thể khỏe mạnh; không ngủ ban ngày, ngủ một canh của đêm và hai canh hành thiền. Đối với người như vậy "không có nhu cầu đặc biệt nào phải thực hành bố thí"; nhưng những ai không thể phát khởi nỗ lực như thế thì nên "đặc biệt cố gắng thực hành bố thí và giới hạnh vào các ngày Bố-tát", vì đối với họ cuộc gặp gỡ với Đức Phật kế tiếp là điều phải được bảo đảm.

2.4 Những người chờ đợi Đức Phật kế tiếp

Trình tự của các thanh tịnh

Kinh điển quy định một trình tự: giới, định, tuệ; hoặc chi tiết hơn là bảy thanh tịnh — giới thanh tịnh (*sīla-visuddhi*), tâm thanh tịnh (*citta-visuddhi*), kiến thanh tịnh (*diṭṭhi-visuddhi*), đoạn nghi thanh tịnh (*kaṅkhāvitaraṇa-visuddhi*), đạo phi đạo tri kiến thanh tịnh (*maggāmagga-ñāṇadassana-visuddhi*), hành đạo tri kiến thanh tịnh (*paṭipadā-ñāṇadassana-visuddhi*), và tri kiến thanh tịnh (*ñāṇadassana-visuddhi*). Đối với những người chờ đợi Đức Phật kế tiếp, mà nhiệm vụ chỉ là tích lũy ba-la-mật, "không nhất thiết phải tuân thủ nghiêm ngặt các giai đoạn tu tập được quy định trong kinh văn Pāḷi". Họ không nên trì hoãn bất kỳ thanh tịnh nào cho đến khi thanh tịnh trước đó hoàn tất, mà nên "tìm cách tích lũy càng nhiều giới, định và tuệ càng tốt trong khả năng của mình". Trình tự được quy định "dành cho những ai nỗ lực chứng ngộ nhanh chóng các đạo và quả ngay trong đời này"; đối với những người gieo hạt giống, không nên nói rằng tâm thanh tịnh, được định nghĩa ở đây một

cách khiêm tốn là "sự hướng tâm đến thiền chỉ", phải chờ đợi giới thanh tịnh hoàn toàn.

Thợ săn và ngư phủ

Nguyên tắc này được đẩy đến giới hạn của nó. Ngay cả thợ săn và ngư phủ cũng không nên bị bảo phải kiêng thiền chỉ và thiền quán cho đến khi họ từ bỏ sinh kế của mình: "Ai nói như vậy là gây chướng ngại cho Giáo pháp (*dhammantarāya*)." Họ nên được khích lệ quán tưởng các ân đức của Phật, Pháp và Tăng, tính bất tịnh của thân, và việc mọi loài đều phải chịu cái chết. Ledi nhớ lại một ngư phủ đứng đầu, nhờ được khích lệ như vậy, đã có thể đọc thuộc lòng nguyên văn Pāḷi và bản dịch từng chữ (*nissaya*) của *Abhidhammatthasaṅgaha* và *Paccaya Niddesa* trong bộ *Paṭṭhāna*, "trong khi vẫn theo nghề ngư phủ". Mỗi khi gặp các thí chủ hộ độ (*dāyaka*) của mình, Ledi đều nói với họ rằng ngay cả thợ săn và ngư phủ cũng nên niệm tưởng Tam Bảo (một hạt giống của hạnh) và ba đặc tướng (một hạt giống của minh), vì đang ở giai đoạn "mà ngay cả công việc tích lũy ba-la-mật và các khuynh hướng thiện cũng đáng được tán dương".

Dhammantarāya

"Chướng ngại Giáo pháp": tổn hại gây ra khi một người làm nản lòng người khác khỏi giới, định hay tuệ, hoặc chê bai các pháp hành ấy hay những người thực hành chúng. Ledi phân biệt nó với chướng ngại phước (*puññantarāya*), tức việc làm nản lòng sự bố thí, và xem nó là lỗi nghiêm trọng hơn.

Cơ hội bị đánh mất

Một số vị thầy, chỉ biết đến những lời tuyên bố minh nhiên về trình tự của các thanh tịnh và "không tính đến giá trị của thời đại hiện nay", nói rằng thiền chỉ và thiền quán không đem lại gì cho đến khi giới thanh tịnh được thành tựu. Những người thiếu hiểu biết bị mê hoặc, và Giáo pháp bị chướng ngại. Những người như vậy đánh mất hạt giống của minh mà chỉ một thời kỳ Giáo pháp mới ban tặng; quả thật đây là lý do họ vẫn còn trôi lăn trong luân hồi (Saṃsāra), dù đã gặp những thời kỳ Giáo pháp "nhiều hơn số cát trên bờ sông Hằng" mà không có được nền tảng ấy.

2.5 Các mức độ chín muồi và sự thực hành bắt chước

Hạt giống khác nhau về độ chín. Những ai tụng đọc mà không biết nghĩa hay phương pháp, hoặc đọc, tụng và lần chuỗi trong khi trên danh nghĩa quán tưởng ân đức Phật và ba đặc tướng, thì có hạt giống chưa chín — nhưng vẫn có thể chín nếu công việc tiếp tục trong những đời sau. Độ chín được đo trên hai lộ trình. Về thiền chỉ, thực hành đến tướng chuẩn bị (*parikamma-nimitta*) cho hạt giống thuần thục "đầy lõi và chất"; đến học tướng (*uggaha-nimitta*), thuần thục hơn; đến tợ tướng (*paṭibhāga-nimitta*), còn thuần thục cao hơn nữa.[3] Về thiền quán, tuệ quán về danh và sắc "dù chỉ một lần" là thuần thục; thẩm sát tuệ (*sammasana-ñāṇa*), xác định mọi pháp là vô thường, khổ và vô ngã, thuần thục hơn; sinh diệt tuệ (*udayabbaya-ñāṇa*), tuệ đầu tiên trong chín tuệ minh sát, còn hơn thế nữa. Nỗ lực thêm trên bất kỳ lộ trình nào cũng đem lại "lợi ích to lớn".

Bậc thang này cho nội dung cụ thể của từ "chuẩn bị" (*adhikāra*): kinh văn nói rằng các tầng thiền, đạo và quả chỉ khởi lên trong một thời kỳ Giáo pháp sau khi đã có sự chuẩn bị trong một thời kỳ trước, và Ledi giải thích chuẩn bị là "gieo những hạt giống thành công". Những kiếp sống trải qua trong "thiền chỉ bắt chước và thiền quán bắt chước" không được tính. Do đó mức tối thiểu được lặp lại: những ai không thể khảo sát danh và sắc một cách sâu rộng thì suốt đời nên học thuộc bốn đại chủng, quán tưởng ý nghĩa của chúng, thảo luận về chúng, và cuối cùng tìm cầu tuệ quán về cách chúng được cấu thành trong thân thể của chính mình. Ledi kết thúc phần này của luận thư, bắt đầu từ Chương 1, với ba điểm: những ai để thời kỳ Giáo pháp trôi qua trong những sự bắt chước thì chịu tổn thất lớn; trong thời đại của những người *padaparama* và *neyya* này, nỗ lực tinh cần bảo đảm hạt giống chín muồi và lợi ích siêu thế ngay trong đời này, trong các cõi trời, hoặc dưới thời Đức Phật kế tiếp; và như vậy lợi ích vô cùng to lớn có thể được rút ra từ một kiếp người trong thời kỳ Giáo pháp.



***Hình 2.2** — Cách Ledi Sayādaw phân cấp hạt giống thiền tập theo độ chín muồi. Lộ trình thiền chỉ được đo bằng ba tướng (nimitta); lộ trình thiền quán bằng những tuệ minh sát đầu tiên. Cả hai đều bắt đầu từ trên nền của sự thực hành "bắt chước" đơn thuần.*

2.6 Lời khuyên và lời cảnh báo

Sự cô đọng của Giáo pháp. Nếu Tam Tạng (Tipiṭaka), những bài pháp của bốn mươi lăm mùa an cư (*vassa*), được cô đọng lại, kết quả là ba mươi bảy phẩm trợ đạo, "tinh túy của Tam Tạng". Cô đọng thêm nữa, chúng trở thành bảy thanh tịnh; cô đọng thêm lần nữa, thành giới, định và tuệ — giáo pháp tăng thượng giới (*adhisīla-sāsana*), tăng thượng tâm (*adhicitta-sāsana*) và tăng thượng tuệ (*adhipaññā-sāsana*), hay tam học (*sikkhā*).

Tái lập giới đã bị phá. Đối với cư sĩ, giới thiết yếu là thường giới *ājīvaṭṭhamaka-sīla*; thêm các giới Bố-tát thì "tốt hơn nhiều". Phàm nhân (*puthujjana*) đôi khi sẽ phá giới, nhưng giới "có thể được tái lập ngay lập tức bằng cách phát nguyện lại thọ trì nó cho đến trọn đời", bao nhiêu lần cũng được khi cần. Nỗ lực ấy "không khó", và "ngày nay, nhiều người được đầy đủ giới hạnh như vậy". Điều hiếm có là định và tuệ quán, vì đây

là thời mà các tà pháp (*micchā-dhamma*) gây chướng ngại Giáo pháp đang chín muồi.

Tà pháp. Ledi liệt kê chúng: không thấy được những hiểm nguy của luân hồi; tin rằng các đạo và quả không còn có thể chứng đắc; khuynh hướng trì hoãn nỗ lực cho đến khi ba-la-mật chín muồi; tin rằng con người ngày nay tái sinh chỉ với hai nhân thiện (*dvihetuka-paṭisandhi*); và tin rằng các bậc đại sư trong quá khứ không hề tồn tại. Đối lại với chúng là một nguyên tắc: "Dù không đạt đến cứu cánh, không một thiện nghiệp nào là vô ích." Nỗ lực vun trồng ba-la-mật nơi những người còn thiếu, làm chín muồi những ba-la-mật chưa thuần thục để chứng đắc trong kiếp kế tiếp, và đem lại các đạo ngay trong đời này cho những người có ba-la-mật đã chín; không có nỗ lực, mỗi cơ hội đều bị đánh mất.

Dvihetuka-paṭisandhi

Tái sinh với hai nhân thiện, vô tham (*alobha*) và vô sân (*adosa*), nhưng không có vô si (*amoha*); chúng sinh như vậy không thể chứng đắc các đạo trong đời này. Tái sinh tam nhân (*tihetuka*) thêm vô si; tái sinh vô nhân (*ahetuka*) không có nhân nào.

Lời đáp của Ledi trước phản bác về nhị nhân mang đặc trưng của ngài: những ai tái sinh nhị nhân mà nỗ lực thì có thể tái sinh tam nhân lần sau; những ai không nỗ lực "sẽ trượt xuống giai đoạn không có nhân thiện nào". Theo cùng lô-gích ấy, bảo một người muốn xuất gia rằng "chỉ xuất gia nếu con có thể làm tỳ-khưu trọn đời" là gây chướng ngại cho Giáo pháp. Ngài trích lời Đức Phật nói với Cunda:

> Cittuppādampi kho ahaṃ, Cunda, kusalesu dhammesu bahukāraṃ vadāmi, ko pana vādo kāyena vācāya anuvidhīyanāsu!
>
> Này Cunda, Ta tuyên bố rằng ngay cả sự khởi lên đơn thuần của một ý định làm điều thiện cũng đem lại lợi ích to lớn, huống chi là những thiện hành bằng thân hay bằng lời!
>
> (M.i.43)

Chướng ngại phước và chướng ngại Giáo pháp. Chê bai bố thí hay làm nản lòng người bố thí có thể gây chướng ngại phước (*puññantarāya*), dẫn đến mất quyền lực, tài sản và của cải trong những đời sau. Chê bai giới, định hay tuệ, hoặc những người thực hành chúng, có thể gây chướng ngại Giáo pháp, dẫn đến thiếu hụt về hạnh và minh — vừa mù vừa què, theo

cách nói của Hình 2.1 — và đến chỗ "hoàn toàn thấp kém và đọa lạc trong những kiếp sống tiếp theo". "Vậy nên, mọi người hãy cẩn trọng!" Phần này kết thúc bằng việc nhắc lại mục đích của nó: làm cho kiếp người hiếm hoi trở nên xứng đáng bằng cách đóng lại các cửa của bốn đọa xứ và tích lũy, thông qua thiền chỉ và thiền quán "với quyết tâm, nhiệt tâm và tinh cần", những hạt giống giải thoát trong kiếp kế tiếp hoặc dưới thời Đức Phật kế tiếp.

Một câu chuyện từ đời sống thường nhật: *Bốn đại tại một trạm dừng gần Poznań*

Tomasz đã lái xe tải đường dài mười một năm, chủ yếu tuyến Warsaw đi Rotterdam. Ở tuổi ba mươi tám, anh biết rõ thân thể mình theo cách một tài xế biết: cơn đau ở vai phải sau khi qua Hanover, đôi mắt cộm lên vào khoảng giờ thứ sáu. Anh tình cờ tìm thấy nhóm thiền, theo lời giới thiệu của một đồng nghiệp, tại một hội trường thuê ở Wrocław, và đã quay lại hai lần trước khi lịch trình làm điều đó trở nên bất khả. Vị thầy đã nói về bốn đại. Tomasz nhớ câu "đất, nước, lửa và gió đang có mặt trong thân này ngay lúc này" rõ hơn là nhớ tên vị thầy.

Tại tiệc mừng ngày bổn mạng của người em họ vào tháng Tám, anh nhắc đến chuyện ấy. Bác Zbigniew của anh, một đốc công đã nghỉ hưu, người thương anh và đã giúp anh mua chiếc xe đầu tiên, đặt ly xuống và bật cười. "Tomek, những người như chúng ta không thể hành thiền được. Đó là chuyện của những người có thời gian. Các sư, các giáo sư. Cháu ngủ trong ca-bin xe. Cháu định làm gì, ngồi xếp bằng ở lề đường à?" Những người khác cũng cười, không ác ý, và Tomasz cười theo họ. Nhưng câu nói ấy cứ theo anh trên đường suốt tuần sau đó, nhịp theo những khe co giãn của mặt đường: *những người như chúng ta không thể*. Điều làm anh bận lòng là nó nghe có vẻ đúng. Anh không giữ thời khóa của một nhà sư. Anh ăn ở các trạm xăng. Thành thật mà nói, cuối tuần đó anh đã uống nhiều hơn mức nên uống. Nếu thiền là dành cho những người thanh tịnh và nhàn rỗi, thì ông bác nói đúng.

Trạm dừng gần Poznań là nơi anh vẫn thử. Máy ghi hành trình đòi hỏi nghỉ bốn mươi lăm phút. Thường thì anh lướt điện thoại; lần này anh cất nó vào hộc xe, ngả lưng ra và tự hỏi câu hỏi của vị thầy. Trong thân này cái gì cứng? Cột sống tựa vào ghế. Hàm răng khi anh khép lại. Gót chân trong đôi ủng. Lúc đầu anh không gọi nó là "đất"; anh chỉ đơn giản nhận biết sự cứng, rồi nhận ra rằng sự cứng ấy không phải của anh theo bất kỳ nghĩa nào mà anh có thể biện hộ, vì anh không tạo ra nó và không thể làm

nó biến mất. Cái gì ướt? Nước bọt mà anh chưa từng để ý; mồ hôi ở chân tóc. Cái gì ấm? Toàn bộ thân mình, với một dải mát hơn ở các đầu ngón tay. Cái gì chuyển động? Hơi thở, nhưng cũng có một áp lực nhẹ trong bụng và một nhịp đập chậm ở thái dương. Anh đi một vòng, rồi lại một vòng nữa. Khi chuông báo reo, anh ngạc nhiên, như thể vừa bước ra khỏi ca-bin rồi bước trở vào.

Nó trở thành thói quen, gần như mỗi ngày. Sự cứng dễ tìm thấy hơn sự chuyển động; sự ấm hầu như không thể tìm thấy như một thứ riêng biệt cho đến khi anh ngồi yên được một lúc. Sau một đêm tồi tệ, các đại vẫn ở đó, không bận tâm đến tâm trạng của anh. Đâu đó gần Magdeburg vào tháng Mười, anh chợt nhận ra rằng trong tất cả những phút nhìn ngắm ấy, anh chưa một lần tìm thấy một Tomasz nào giữa sự cứng, sự ướt, sự ấm và sự chuyển động. Anh để ý nghĩ ấy trôi đi, nhưng nó tự quay trở lại.

Chuyện uống rượu thì anh xử lý đơn giản hơn, sau khi một bài nói chuyện trực tuyến nhắc rằng cư sĩ phá một giới có thể đơn giản thọ lại giới ấy. Anh đã tưởng rằng một lần sa ngã là mất tư cách, giống như một lần kiểm định không đạt là xe bị đình chỉ. Thay vào đó, anh phát nguyện lại trong ca-bin vào một sáng thứ Hai, thành tiếng, cảm thấy ngớ ngẩn, và khi anh phá giới lần nữa vào dịp Giáng sinh, anh lại phát nguyện lần nữa, bớt cảm thấy ngớ ngẩn hơn.

Tháng Hai, anh chở Zbigniew đi khám bệnh ở bệnh viện. Trên đường về, ông cụ im lặng, rồi nói: "Cháu vẫn còn ngồi thiền chứ? Trong xe tải ấy?" Tomasz nói là vẫn còn. Zbigniew nhìn ra cánh đồng một hồi. "Chỉ cho bác đi. Tuần sau bác có bốn mươi phút trong cái phòng chờ đó. Chi bằng làm gì đó với khoảng thời gian ấy." Tomasz giải thích về sự cứng, sự ướt, sự ấm và sự chuyển động, và rằng không cần phải ngồi xếp bằng. Ông bác gật đầu như thể đang được chỉ cách kiểm tra áp suất lốp. Tomasz nghĩ, đó chính xác là cách đúng để được chỉ dạy.

Điều câu chuyện cho thấy. Câu "những người như chúng ta không thể hành thiền" của Zbigniew là sự làm nản lòng mà Ledi Sayādaw gọi là chướng ngại Giáo pháp, và ca-bin xe của Tomasz là phiên bản hiện đại của chiếc thuyền ngư phủ: một nơi mà hạt giống của minh có thể được gieo mà không cần trước hết thay đổi sinh kế hay hoàn thiện giới hạnh. Pháp hành của anh là mức tối thiểu Ledi quy định — tuệ quán về cách bốn đại chủng cấu thành thân thể của chính mình — bắt đầu bằng học hỏi và chín muồi nhờ quán sát. Việc anh phát nguyện lại giới sau mỗi lần sa ngã là phương pháp "không khó" của Ledi để tái lập giới đã bị phá. Và

bằng cách truyền lại phương pháp cho ông bác, anh biến một người làm nản lòng thành một người mới bắt đầu.

Phân tích phê bình

Tính bao dung mục vụ đối diện với trình tự của Visuddhimagga

Bước đi nổi bật nhất của chương này là cách Ledi Sayādaw đọc bảy thanh tịnh như một chương trình dành cho người nhanh hơn là một cánh cổng chặn người chậm. *Visuddhimagga* của Buddhaghosa trình bày các thanh tịnh như một trình tự nghiêm ngặt, trong đó mỗi giai đoạn làm nền tảng cho giai đoạn kế tiếp (Ñāṇamoli 1991), và Ledi thừa nhận rằng kinh văn có những "tuyên bố trực tiếp và không mơ hồ" theo nghĩa ấy. Giải pháp của ngài không phải là diễn giải lại kinh văn mà là giới hạn phạm vi của chúng: trình tự ấy ràng buộc những ai mong cầu "chứng ngộ nhanh chóng" trong đời này, còn những người gieo hạt giống có thể tu tập thiền chỉ và thiền quán theo bất kỳ thứ tự nào họ có thể. Braun (2013) đặt điều này trong dự án rộng lớn hơn của Ledi tại Miến Điện thuộc địa, nhằm đưa việc học Vi Diệu Pháp và pháp hành minh sát đến cư sĩ thuộc mọi tầng lớp, để đáp lại một mối đe dọa được nhận thấy đối với *sāsana* (Giáo pháp). Thợ săn và ngư phủ là phép thử của dự án ấy: nếu ngay cả họ cũng được khích lệ, thì không cư sĩ nào có thể bị bảo phải chờ đợi. Cái giá phải trả là sự lỏng lẻo trong ý nghĩa của "tâm thanh tịnh"; Ledi giảm nó xuống thành "sự hướng tâm đến thiền chỉ", thấp hơn nhiều so với cận định hay an chỉ định của Buddhaghosa. Đây là một sự mở rộng chính đáng hay một sự định nghĩa lại âm thầm là một câu hỏi xác đáng. Lời biện hộ của Ledi hẳn sẽ là: bảo những người như vậy không làm gì cả rõ ràng còn tệ hơn.

Hạt giống, nghiệp và sự tích lũy

Ẩn dụ hạt giống cho phép Ledi xem một pháp hành chưa hoàn tất như một tài sản thay vì một thất bại, và giải thích vì sao cùng một pháp hành có thể có giá trị nhiều hơn hay ít hơn: hạt giống có các mức độ chín muồi khác nhau. Nó dựa trên giáo lý chuẩn mực của Theravāda về nghiệp (*kamma*), trong đó ý chí thiện để lại một khuynh hướng sẽ trổ quả về sau, được neo giữ bởi lời Đức Phật nói với Cunda (M.i.43). Hai giới hạn đáng được lưu ý. Thứ nhất, việc phóng chiếu ẩn dụ ấy qua một trung kiếp xen giữa dựa trên những khẳng định vũ trụ luận mà độc giả hiện đại có thể không chia sẻ, dù sức mạnh thực tiễn vẫn còn, vì cùng những hạt giống ấy cũng được nói là sẽ chín "ngay trong đời này hoặc trong các cõi trời ở

đời sau". Thứ hai, việc phân cấp hạt giống theo *nimitta* và *ñāṇa* giả định bản đồ chứng đắc của Visuddhimagga: sau khi nới lỏng trình tự của Buddhaghosa cho người mới bắt đầu, Ledi lại nhập về hệ phân loại của ông để đo lường tiến bộ của họ.

Tu từ về các cõi thấp

Đoạn văn về những người có minh nhưng không có hạnh là đoạn u tối nhất của chương: một vòng xoáy trong đó nghèo túng sinh ra khốn khó, khốn khó sinh ra khuynh hướng xấu, và một lần tái sinh vào bốn đọa xứ "thường kéo theo vô số lần tái sinh nữa". Hạt giống của hạnh là những hạt giống dễ, và chính vì dễ mà chúng bị xao lãng; bóng ma của các cõi thấp tạo ra sự khẩn thiết (*saṃvega*, kinh cảm) khiến độc giả giữ giới Bố-tát và bố thí. Thủ pháp này có tiền lệ trong kinh điển và có sức mạnh không thể phủ nhận. Cái giá của nó cũng có thật: độc giả không chấp nhận vũ trụ luận ấy có thể bị xa lánh, còn người chấp nhận nó có thể bị đẩy vào một sự câu nệ lo âu trái ngược với tín (*saddhā*) mà Ledi liệt kê trong bảy diệu pháp của bậc chân nhân. Chính Ledi cân bằng lời cảnh báo bằng sự trấn an — giới được tái lập "ngay lập tức", "không một thiện nghiệp nào là vô ích" — và câu "mọi người hãy cẩn trọng" cuối cùng của ngài hướng đến vị thầy có thể gây chướng ngại hơn là đến hành giả đang vật lộn.

Cuộc tranh luận về tái sinh nhị nhân

Việc liệt kê niềm tin rằng "con người thời nay tái sinh chỉ với hai nhân thiện" vào các tà pháp chỉ ra một cuộc tranh luận đang sôi nổi trong giới Vi Diệu Pháp Miến Điện. Vi Diệu Pháp cho rằng một chúng sinh *dvihetuka*, thiếu vô si, không thể chứng đắc các đạo trong đời ấy (Bodhi 1993); kết hợp với sự bi quan về thời đại, điều này dẫn đến một lời khuyên tuyệt vọng. Ledi không phủ nhận quy tắc ấy; ngài phủ nhận rằng nó cho phép sự bất động, vì một chúng sinh nhị nhân mà nỗ lực có thể tái sinh tam nhân, trong khi người không nỗ lực có thể chìm xuống tái sinh vô nhân. Braun (2013) cho thấy những cuộc tranh luận như vậy gắn liền thế nào với lập luận rộng hơn của Ledi, đã gặp ở Chương 1, rằng thời đại chứng đắc chưa khép lại. Vấn đề không phải là ai là nhị nhân, điều không ai có thể kiểm chứng, mà là niềm tin nào tạo ra nỗ lực.

Pháp học và pháp hành

Cuối cùng, chương này thể hiện sự cân bằng của Ledi giữa pháp học (*pariyatti*) và pháp hành (*paṭipatti*). Người ngư phủ học thuộc

Abhidhammatthasaṅgaha được ca ngợi vì một thành tựu về học tập, và chỉ dẫn về bốn đại đi từ học thuộc đến quán tưởng, đến thảo luận, đến tìm cầu tuệ quán. Tuy nhiên tụng đọc không hiểu nghĩa chỉ cho hạt giống chưa chín, và thiền "bắt chước" không phải là chuẩn bị. Chương này do đó chống lại cả một chủ nghĩa kinh viện không bao giờ quán sát thân lẫn một pháp hành không bao giờ học biết mình đang nhìn vào cái gì. Gethin (1992) lưu ý rằng các bảng liệt kê chi đạo trong kinh điển vận hành không hẳn như một trình tự cứng nhắc mà như những bản tóm tắt chồng lấn của một con đường duy nhất; sự khẳng định của Ledi rằng một thợ săn có thể gieo hạt giống của hạnh và minh trong cùng một buổi chiều áp dụng tuệ giác ấy vào mục vụ. Điều còn để ngỏ là mức tối thiểu của ngài có thể đạt được đến đâu khi không có thầy, và liệu sự tin tưởng của ngài rằng "nhiều người được đầy đủ giới hạnh như vậy" có còn đứng vững khi chuyển sang những xã hội mà các giới không phải là một di sản chung.

Mười câu hỏi và trả lời

Câu 1. Ba loại hạt giống là gì, và hạt giống của giới gồm những gì?
Các hạt giống là hạt giống của giới (*sīla*), định (*samādhi*) và tuệ (*paññā*). Đối với cư sĩ, hạt giống của giới là năm giới, *ājīvaṭṭhamaka-sīla*, tám giới Bố-tát và mười giới; đối với tỳ-khưu là bốn thanh tịnh giới *bhikkhu-sīla*.

Câu 2. Hạt giống của định và tuệ được định nghĩa như thế nào?
Hạt giống của định là những nỗ lực đạt đến chuẩn bị định (*parikamma*), cận định (*upacāra*) và an chỉ định (*appanā*) qua bất kỳ đề mục nào trong bốn mươi đề mục. Hạt giống của tuệ là khả năng phân tích *rūpa*, *nāma*, các uẩn, các xứ, các giới, các đế và duyên khởi, cùng tuệ quán về ba đặc tướng.

Câu 3. Vì sao hạt giống của tuệ đáng được ưu tiên?
Giới và định là "những vật trang sức thường hằng tô điểm thế gian", có mặt ngay cả trong những kiếp không. Hạt giống của tuệ, liên quan đến các pháp chân đế (*paramattha*), chỉ có thể được nghe đến trong thời kỳ Giáo pháp của một vị Phật. Do đó ít nhất nên đạt được tuệ quán về cách bốn đại chủng cấu thành thân thể mình.

Câu 4. Hãy giải thích ẩn dụ về đôi mắt và tứ chi.
Minh (*vijjā*) giống như đôi mắt; hạnh (*caraṇa*) giống như tứ chi, hoặc như mắt và cánh của con chim. Người chỉ có hạnh thì tứ chi lành lặn nhưng mù; người chỉ có minh thì sáng mắt nhưng què; người có cả hai thì

lành mạnh; người không có cả hai thì "không xứng đáng được gọi là một con người".

Câu 5. Điều gì xảy ra với những người chỉ có hạnh?
Hạnh vững mạnh khiến họ có nhiều khả năng gặp Đức Phật kế tiếp, nhưng thiếu minh nên họ không thể chứng đắc dù đích thân nghe Ngài, như Lāḷudāyī, Upananda, nhóm sáu tỳ-khưu (*Chabbaggiyā*) và vua Pasenadi, với những người này các bài pháp của Đức Phật "đều như nước đổ lá khoai".

Câu 6. Vì sao những người chỉ có minh lại khó gặp được Đức Phật kế tiếp đến vậy?
Một trung kiếp (*antara-kappa*) ngăn cách các thời kỳ Giáo pháp, đòi hỏi vô số lần tái sinh an toàn, và một lần tái sinh vào bốn đọa xứ thường kéo theo nhiều lần nữa. Thiếu bố thí và giới hạnh sinh ra nghèo túng, tranh cãi và bệnh tật, mỗi thứ đều đẩy xuống thấp, nên cơ hội "quả thật vô cùng mong manh".

Câu 7. Mười lăm *caraṇa-dhammā* là gì, và người mong cầu chứng đắc ngay bây giờ phải thành tựu những pháp nào?
Giới, phòng hộ các căn, tiết độ trong ăn uống, tỉnh thức, bảy diệu pháp của bậc chân nhân (*saddhammā*: tín, niệm, tàm, quý, đa văn, tinh tấn, tuệ) và bốn tầng *jhāna*. Người mong cầu các đạo ngay bây giờ cần mười một pháp đầu; người chờ đợi Đức Phật kế tiếp đặc biệt cần bố thí, giới Bố-tát và bảy diệu pháp.

Câu 8. Vì sao thợ săn và ngư phủ nên được khích lệ hành thiền?
Trình tự nghiêm ngặt của các thanh tịnh dành cho những ai mong cầu chứng ngộ nhanh chóng; những người gieo hạt giống nên tích lũy những gì có thể theo bất kỳ thứ tự nào. Bảo thợ săn và ngư phủ chờ đến khi đổi sinh kế là chướng ngại Giáo pháp (*dhammantarāya*). Ledi nhớ lại một ngư phủ đã học thuộc *Abhidhammatthasaṅgaha* trong khi vẫn đánh cá.

Câu 9. Ledi phân cấp độ chín của hạt giống như thế nào?
Tụng đọc không hiểu nghĩa hay phương pháp cho hạt giống chưa chín. Về thiền chỉ, *parikamma-*, *uggaha-* và *paṭibhāga-nimitta* đánh dấu độ thuần thục tăng dần; về thiền quán, tuệ quán danh-sắc, *sammasana-ñāṇa* và *udayabbaya-ñāṇa* cũng vậy. Thực hành "bắt chước" không phải là chuẩn bị (*adhikāra*).

Câu 10. Ledi liệt kê những tà pháp nào, và chướng ngại phước khác chướng ngại Giáo pháp ra sao?
Các *micchā-dhamma* là không thấy hiểm nguy của luân hồi, tin rằng các đạo nay không thể chứng đắc, trì hoãn nỗ lực đến khi ba-la-mật chín muồi, tin rằng người thời nay tái sinh nhị nhân (*dvihetuka*), và phủ nhận các bậc thầy quá khứ. Làm nản lòng bố thí gây chướng ngại phước (*puññantarāya*) và dẫn đến nghèo túng; làm nản lòng giới, định hay tuệ gây chướng ngại Giáo pháp và dẫn đến thiếu hụt hạnh và minh. Trích dẫn M.i.43, Ledi cho rằng ngay cả ý định làm điều thiện cũng đem lại lợi ích to lớn.

Thơ: *Đôi mắt và đôi cánh*

Đôi cánh xưa, kiếp không từng biết,
ẩn sĩ bay trong tịch lặng nhờ đây.
Mắt chỉ ban một lần khi Phật dạy,
rồi khép lại qua bao kiếp dài.

Người giữ giới vẹn toàn, kiên định,
ngồi đến khi tâm lắng sáng trong,
sẽ bay đến nơi Phật sau đứng,
nghe lời Ngài — mà ánh sáng chẳng trông.

Người thấy đường mà chân không bước,
chẳng bố thí, phá điều nguyện thề,
sẽ lạc giữa khoảng trời hai mặt nhật,
rơi, lại rơi, chẳng thấy sớm mai về.

Hãy gieo hạt chín trong bóng tối:
cái cứng, cái ướt, cái ấm, cái lay;
học thuộc lòng, nói ra, rồi quán,
đến khi bốn đại trong thân tỏ bày.

Đừng ai bảo ngư phủ chờ đợi,
đừng chặn thợ săn khỏi lời lành.
Ý thiện nhỏ; Đức Thầy gọi là lợi lạc.
Giới đã vỡ, nguyện lại — liền lành.

Câu hỏi ôn tập

1. Hãy giải thích vì sao Ledi Sayādaw cho rằng hạt giống của giới và định có thể đạt được "tùy ý vào bất cứ lúc nào" còn hạt giống của

tuệ thì không, và điều gì theo sau đó đối với các ưu tiên của một cư sĩ.

2. Hãy so sánh số phận của người chỉ có hạnh và người chỉ có minh. Sự thiếu hụt nào khó khắc phục hơn, và vì sao?
3. Ledi sẽ đáp lại thế nào trước một vị thầy nói rằng không ai nên thử thiền quán cho đến khi giới thanh tịnh hoàn tất? Lời đáp của ngài có trung thành với trình tự của Visuddhimagga không?
4. Hãy thiết kế một thời khóa hàng tuần cho một người có lịch làm việc thất thường, gieo được hạt giống của cả hạnh lẫn minh, chỉ rõ thời khóa ấy đáp ứng những pháp nào trong mười lăm *caraṇa-dhammā*.
5. Ledi liệt kê niềm tin về tái sinh nhị nhân vào các tà pháp nhưng không phủ nhận chính quy tắc của Vi Diệu Pháp. Ngài dung hòa hai điều ấy như thế nào, và lời đáp của ngài có thuyết phục được người giữ niềm tin ấy không?

Những điểm then chốt cần ghi nhớ

- Ba hạt giống là giới, định và tuệ; hai hạt giống đầu là hạnh (*caraṇa*), hạt giống thứ ba là minh (*vijjā*).
- Hạnh có thể tích lũy trong bất kỳ thời đại nào; hạt giống của tuệ chỉ trong thời kỳ Giáo pháp, nên tuệ quán về bốn đại chủng là mức tối thiểu.
- Hạnh bảo đảm cuộc gặp gỡ với Đức Phật kế tiếp; minh làm cho cuộc gặp gỡ ấy kết quả; cần có cả hai.
- Mười lăm *caraṇa-dhammā* bao gồm bảy diệu pháp của bậc chân nhân; người mong cầu chứng đắc ngay bây giờ cần mười một pháp đầu.
- Trình tự của bảy thanh tịnh ràng buộc những ai mong cầu chứng ngộ nhanh chóng, không ràng buộc người gieo hạt giống; ngay cả thợ săn và ngư phủ cũng nên được khích lệ.
- Hạt giống có các mức độ chín muồi, được đo bằng ba *nimitta* và các tuệ minh sát; thực hành "bắt chước" không phải là chuẩn bị.
- Giới bị phá được tái lập ngay bằng cách phát nguyện lại; không một thiện nghiệp nào là vô ích (M.i.43).
- Làm nản lòng bố thí gây chướng ngại phước; làm nản lòng giới, định hay tuệ gây chướng ngại Giáo pháp, lỗi nghiêm trọng hơn.

Chú thích

1. Chính nhóm giới này, chứ không phải năm giới, là điều sau này Ledi gọi là "thường giới" (*nicca-sīla*) thiết yếu đối với cư sĩ.
2. Người biên tập ghi chú rằng *Abhidhammatthasaṅgaha* liệt kê bốn pháp chân đế: tâm, tâm sở, sắc và Niết-bàn.
3. Chú thích của người biên tập: tướng chuẩn bị là đối tượng được tri giác bằng giác quan lúc khởi đầu; học tướng là hình ảnh tâm còn chưa vững; tợ tướng là hình ảnh tâm hoàn toàn rõ ràng, bất động, khởi lên cùng với định mạnh hơn.

Chương 3

Ba mươi bảy phẩm trợ đạo và bốn niệm xứ

Vì sao việc điều phục tâm bắt đầu từ thân

> *Amataṃ tesaṃ, bhikkhave, paribhuttaṃ yesaṃ kāyagatāsati paribhuttā.* — "Những ai thực hành niệm thân, người ấy nếm được vị bất tử."
>
> — Aṅguttara Nikāya (A.i.45), theo trích dẫn của Ledi Sayādaw

Tóm lược

Chương này mở đầu phần chính của bộ luận của Ledi Sayādaw. Chương trình bày ba mươi bảy phẩm trợ đạo (*bodhipakkhiya-dhammā*) trong bảy nhóm và giải thích tên gọi: đó là những pháp thuộc về tâm giữ vai trò nhân cận, thành phần cấu tạo và duyên đầy đủ của đạo tuệ. Tiếp đó, chương chuyển sang bốn niệm xứ (*satipaṭṭhāna*) và luận điểm đặc sắc của Ledi rằng niệm "được an lập vững chắc" nghĩa là sự chú tâm được giữ trên đối tượng trong một hoặc hai giờ mà không buông rời. Bốn ví dụ, người điên, người lái thuyền, con bò kéo và con voi rừng, cho thấy vì sao niệm thân là bước đầu tiên sau giới thanh tịnh. Chương kết thúc với năm phương pháp niệm thân, các cấp độ thuần thục, những thành tựu có thể đạt được qua đó, lời hứa rằng những ai thực hành niệm thân sẽ nếm được vị bất tử, và các khung thời gian để hoàn tất công việc. Độc giả sẽ nắm được cấu trúc của toàn bộ cuốn sách và nền tảng mà mọi chương sau đều dựa vào.

3.1 Ba mươi bảy pháp trong bảy nhóm

Sau khi đã xác định ở Chương 1 và 2 ai có thể chứng đạo và những hạt giống nào cần được gieo, Ledi Sayādaw công bố chủ đề chính của mình: ba mươi bảy phẩm trợ đạo, cần được thực hành "với tinh tấn và quyết tâm" bởi những ai muốn tu tập thiền chỉ (*samatha*) và thiền quán (*vipassanā*), để nhờ đó làm cho kiếp người hiếm có trong thời kỳ giáo pháp của một vị Phật trở nên xứng đáng. Chúng được chia thành bảy nhóm:

1. bốn niệm xứ (*satipaṭṭhāna*);
2. bốn chánh cần (*sammappadhāna*);

3. bốn như ý túc (*iddhipāda*);
4. năm căn (*indriya*);
5. năm lực (*bala*);
6. bảy giác chi (*bojjhaṅga*);
7. tám chi đạo (*maggaṅga*).

Bốn cộng bốn cộng bốn cộng năm cộng năm cộng bảy cộng tám là ba mươi bảy. Các nhóm này cung cấp kiến trúc cho bộ luận: các Chương 4 đến 9 lần lượt khảo sát từng nhóm, và Chương 10 cho thấy chúng được đưa vào vận hành như thế nào qua bảy thanh tịnh.

Từ nguyên của tên gọi

Ledi giải thích từ ghép này theo từng thành phần. *Bodhi* là giác ngộ, *ở* đây đặc biệt chỉ tuệ của các đạo (*magga-ñāṇa*); *pakkhiya* nghĩa là thuộc về, là thành phần của; *dhammā* là các pháp thuộc về tâm. Ba mươi bảy pháp là những pháp thuộc về tâm có liên hệ với sự giác ngộ, và chức năng của chúng được nêu bằng ba thuật ngữ lấy từ hệ thống từ vựng về duyên của Chú giải: chúng là nhân cận (*padaṭṭhāna*) của đạo tuệ, là thành phần cấu tạo cần thiết (*sambhāra*) của đạo tuệ, và là nền tảng hay duyên đầy đủ (*upanissaya*) của đạo tuệ. Nhân cận là cái đến ngay trước; thành phần là cái đi vào trong; duyên đầy đủ là cái làm cho khả thi. Như vậy đạo tuệ không phải là một ân huệ mà là một kết quả, được tạo nhân, được cấu thành và được nâng đỡ bởi những pháp có thể tu tập từng pháp một.

Thuật ngữ then chốt: bodhipakkhiya-dhammā

“Các pháp thuộc về giác ngộ.” Ba mươi bảy tâm sở trong bảy nhóm, giữ vai trò nhân cận (*padaṭṭhāna*), thành phần cấu tạo (*sambhāra*) và duyên đầy đủ (*upanissaya*) của đạo tuệ (*magga-ñāṇa*).[1]

3.2 *Satipaṭṭhāna*: Từ ngữ và bốn niệm xứ

Nhóm thứ nhất được trình bày dài nhất, và Ledi mở đầu bằng một định nghĩa từ ngữ theo phong cách Chú giải:

> Bhusaṃ tiṭṭhati’ti paṭṭhānaṃ satipaṭṭhānaṃ.
>
> Cái gì được an lập vững chắc là một nền tảng (xứ); chính niệm là nền tảng như vậy.
>
> (Định nghĩa của Ledi Sayādaw về *satipaṭṭhāna*)

Định nghĩa này dẫn xuất *paṭṭhāna* từ *tiṭṭhati*, "đứng", được tăng cường bởi *bhusaṃ*, "vững chắc", và đồng nhất nền tảng với chính niệm (*sati*): một *satipaṭṭhāna* (niệm xứ) là niệm trong trạng thái đứng vững. Có bốn lĩnh vực mà niệm đứng vững trong đó:

1. **Quán thân** (*kāyānupassanā-satipaṭṭhāna*): niệm được an lập vững chắc trên các hiện tượng thuộc thân như hơi thở vào và hơi thở ra.
2. **Quán thọ** (*vedanānupassanā-satipaṭṭhāna*): niệm được an lập vững chắc trên các cảm thọ hay cảm giác.
3. **Quán tâm** (*cittānupassanā-satipaṭṭhāna*): niệm được an lập vững chắc trên các tư tưởng hay tiến trình tâm, chẳng hạn các tư tưởng có tham hay không có tham.
4. **Quán pháp** (*dhammānupassanā-satipaṭṭhāna*): niệm được an lập vững chắc trên các pháp như các triền cái (*nīvaraṇa*).

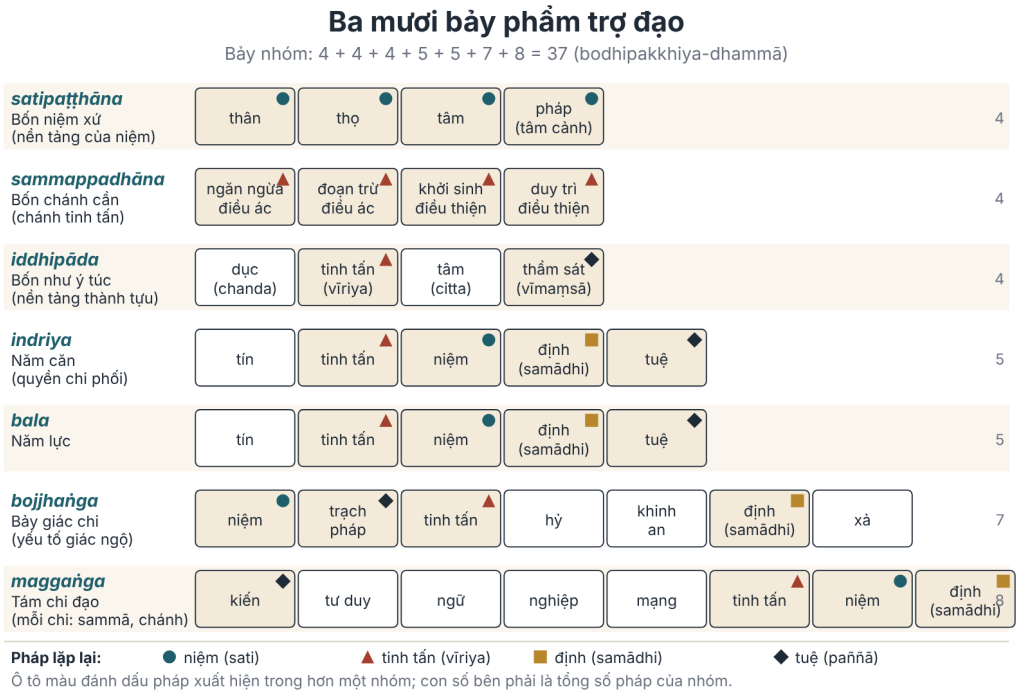
Để có phần trình bày đầy đủ, Ledi chỉ dẫn độc giả đến Kinh Niệm Xứ (Satipaṭṭhāna Sutta, M.i.55), và các biên tập viên bổ sung bản dịch chú giải của kinh này do Soma Thera thực hiện, *The Way of Mindfulness*.[2]

"Được an lập vững chắc" nghĩa là gì

Lời giải thích của Ledi rất cụ thể. Nếu niệm được an lập vững chắc trên một phần của thân, chẳng hạn hơi thở, thì điều đó "tương đương với việc sự chú tâm được an lập vững chắc trên mọi sự vật", bởi vì năng lực đặt sự chú tâm lên bất kỳ đối tượng nào theo ý muốn đã được thủ đắc. Sự vững chắc khi ấy được định nghĩa bằng thời lượng: nếu muốn giữ sự chú tâm trên hơi thở trong một giờ, nó ở lại đó một giờ; nếu hai giờ, thì hai giờ, và "không có lúc nào sự chú tâm bị buông rời khỏi đối tượng do sự bất ổn của tầm (*vitakka*)". Trong tâm lý học Abhidhamma, *vitakka* (tầm) là yếu tố hướng tâm đến đối tượng; khi nó bất ổn, tâm liên tục bị đặt vào nơi khác, điều mà hành giả cảm nhận như sự phóng tâm. Ledi không nói rằng các ý nghĩ chấm dứt; ngài nói rằng đối tượng không bị bỏ rơi.

Thuật ngữ then chốt: satipaṭṭhāna

"Niệm xứ", nền tảng của niệm. Được Ledi dẫn xuất từ *bhusaṃ tiṭṭhati*, "đứng vững chắc". Chính niệm là nền tảng; thân, thọ, tâm và pháp là bốn lĩnh vực mà niệm đứng vững trong đó. "Vững chắc" được định nghĩa theo cách có thể kiểm chứng: sự chú tâm ở lại trên đối tượng trong một hoặc hai giờ mà không buông rời.



***Hình 3.1** — Ba mươi bảy phẩm trợ đạo trong bảy nhóm. Niệm, tinh tấn, định và tuệ mỗi pháp đều xuất hiện trong nhiều nhóm (các ô tô màu với ký hiệu hình học), một đặc điểm được bàn trong phần Phân tích phê bình.*

3.3 Vì sao thân đến trước: Thu nhiếp sáu thức

Vì sao tâm phải được an lập vững chắc trên một đối tượng như hơi thở? Bởi vì, theo Ledi, chúng ta cần "thu nhiếp và kiểm soát sáu loại thức" (*viññāṇa*): nhãn thức, nhĩ thức, tỷ thức, thiệt thức, thân thức và ý thức, những thức đã "trôi dạt cuồng loạn và không được huấn luyện" suốt dòng *saṃsāra* (luân hồi) vô thủy, lăng xăng giữa sáu trần nằm ở lối vào của sáu căn môn. Hình ảnh ở đây là một ngôi nhà có sáu cửa mở ra đường, qua đó tâm chạy ra ngoài theo mỗi sự hấp dẫn thoáng qua. Niệm thân cung cấp một đối tượng duy nhất, hiện diện trong mọi khoảnh khắc tỉnh thức, mà sáu thức có thể được thu nhiếp trở về. Điều này, Ledi nhấn mạnh, "theo truyền thống cổ xưa là bước đầu tiên" sau giới thanh tịnh trong giáo pháp của tất cả chư Phật. Để làm cho sự cần thiết ấy được cảm nhận rõ, ngài đưa ra bốn ví dụ.

3.4 Hai ví dụ về sự trôi dạt: Người điên và người lái thuyền

Ví dụ về người điên

Người điên không kiểm soát được tâm mình. Anh ta không biết giờ ăn và lang thang vô định; khi cha mẹ tìm thấy và cho ăn, anh ta ăn năm sáu miếng, hất đổ đĩa rồi bỏ đi, chẳng bao giờ được một bữa no. Anh ta không thể nói trọn một câu: đầu, giữa và cuối không ăn khớp với nhau. Anh ta không hoàn thành được việc gì và không còn được xem là một con người bình thường. Thế nhưng nếu một thầy thuốc giỏi chữa khỏi, anh ta ăn no, nói trọn câu và hoàn thành công việc "như mọi người khác".

Sự áp dụng thật sắc bén. Những người tỉnh táo trong việc đời lại giống người điên "khi đụng đến vấn đề thiền chỉ và thiền quán". Khi niệm tưởng các ân đức của Đức Phật, sự chú tâm của họ bị phân tán nhiều lần, đến nỗi họ "thậm chí không đi đến hết bài *Iti pi so Bhagavā*", bài tùy niệm mở đầu bằng "Đức Thế Tôn ấy quả thật là như vậy". Nếu việc tụng đọc phải bắt đầu lại mỗi khi tâm phóng đi, họ sẽ không bao giờ đến được cuối bài dù tụng cả ngày, cả tháng hay cả năm; họ đến được cuối bài chỉ vì trí nhớ mang các lời tụng đi trong khi tâm ở nơi khác. Cũng vậy, những người dự định trong ngày Uposatha (bố-tát) sẽ quán ba mươi hai thể trược, tóc (*kesa*), lông (*loma*) v.v., nhưng rốt cuộc lại ngồi giữa bạn bè; và những người tham gia tụng đọc tập thể về tâm từ (*mettā*) và các phạm trú khác (*brahmavihāra*), nhưng chỉ còn lại "hình thức bên ngoài của việc tụng đọc".

Hai hình ảnh nữa làm rõ thêm chẩn đoán này. Tâm chưa được huấn luyện giống như người mắc chứng sợ nước, khát cháy và sốt sắng tìm nước, nhưng lại kinh hãi bỏ chạy khỏi một hồ nước mát; và giống như người bệnh được cho món ăn ngon đầy dược tính, lại thấy nó đắng và phải nhổ ra, nôn ra. Đối tượng thì tốt cho tâm, mà tâm không thể ở lại với nó. Điều này, Ledi kết luận, cho thấy "biết bao người giống kẻ điên trong khi làm các việc thiện":

> Pāpasmiṃ ramatī mano.
>
> Tâm ưa thích điều ác.
>
> (Dhp v 116)

Như nước tự chảy từ chỗ cao xuống chỗ thấp, tâm không được kiểm soát tự nhiên tìm đến điều ác. Đây là mô tả về một khuynh hướng chứ không phải lời buộc tội, và đó là lý do vì sao cần có một phương pháp kiểm soát.

Ví dụ về người lái thuyền

Ví dụ thứ hai mở rộng khung nhìn ra toàn bộ dòng hiện hữu. Một người lái thuyền không biết điều khiển bánh lái trôi xuôi theo một dòng sông chảy xiết trên chiếc thuyền chở đầy hàng hóa quý giá dành cho các thị trấn ở hạ lưu. Trước hết anh ta đi qua những đoạn sông hai bên là núi và rừng, nơi không có bến cảng. Đêm xuống; anh ta đi qua những thị trấn có bến cảng nhưng không thấy được trong bóng tối. Ban ngày anh ta thấy rõ các bến cảng, nhưng không điều khiển được bánh lái nên không thể lái thuyền vào, và cứ thế trôi tất yếu ra biển cả.

Ledi giải mã từng yếu tố. Dòng sông là *saṃsāra* dài vô tận; chiếc thuyền là tâm; người lái thuyền không biết lái là chúng sinh không kiểm soát được tâm. Những đoạn sông không bến cảng là các kiếp không (*suñña-kappa*) trong đó không có vị Phật nào xuất hiện. Các thị trấn đi qua trong bóng tối là những đại kiếp có giáo pháp hưng thịnh nhưng chúng sinh ấy rơi vào một trong tám trường hợp bất lợi và không hay biết gì.[3] Các bến cảng thấy được ban ngày nhưng không vào được là những kiếp sống làm người, chư thiên hay phạm thiên trong thời kỳ giáo pháp, bị phí hoài vì người ấy không kiểm soát được tâm và không nỗ lực trong các bài tập minh sát của bốn niệm xứ. Những người đã tìm được giải thoát trong các thời kỳ giáo pháp quá khứ, nhiều hơn cát sông Hằng, là những người "đã kiểm soát được tâm mình và có năng lực duy trì sự chú tâm trên bất kỳ đối tượng nào mong muốn theo ý mình nhờ thực hành các niệm xứ". Ví dụ này nhắm đến những ai biết mình thiếu sự kiểm soát tâm mà vẫn không thực hành.

3.5 Hai ví dụ về sự thuần hóa: Con bò kéo và con voi rừng

Ví dụ về việc huấn luyện bò kéo

Ví dụ thứ ba mô tả một tiến trình. Một con bê được lùa vào và giữ trong chuồng; một sợi dây mũi được xỏ qua lỗ mũi, nó được buộc vào cột và tập cho đáp ứng theo dây; rồi nó được tập mang ách; chỉ khi chấp nhận gánh nặng của ách, nó mới được dùng để cày và kéo xe, và nhờ đó sinh lợi. Cũng vậy, lợi ích chân thật của cư sĩ và tỳ-khưu tùy thuộc vào sự huấn luyện trong thiền chỉ và thiền quán.

Sự đối chiếu rất chính xác. Giới thanh tịnh (*sīla-visuddhi*) là cái chuồng: một con bê không được lùa vào chuồng sẽ phá hoại tài sản của người khác và gây trách nhiệm cho chủ, và người không có giới thanh tịnh để

cho ba loại bất thiện nghiệp, mười bất thiện nghiệp về thân, khẩu và ý, "hoành hành". Niệm thân (*kāyagatāsati*) là dây mũi và cây cột: tâm được buộc vào thân bằng sợi dây niệm "không thể lang thang tự do, mà buộc phải ở lại bất cứ nơi nào chủ nhân muốn", và các thói quen phóng tâm tích lũy qua *saṃsāra* bị suy yếu. Bài học quyết định nằm ở trường hợp phủ định: bắt tay vào thiền chỉ và thiền quán mà không thử niệm thân trước là đóng ách lên một con bò chưa thuần không có dây mũi; nó chạy khỏi đường hoặc làm gãy ách. Người trước hết làm lắng dịu tâm bằng niệm thân sẽ thấy sự chú tâm giữ được vững vàng và công việc thành tựu.

Thuật ngữ then chốt: kāyagatāsati

"Niệm hướng đến thân" (niệm thân), được Ledi dùng thay thế cho quán thân (*kāyānupassanā*). Trong các ví dụ, đó là dây mũi của con bò và sợi dây của con voi: phương tiện nhờ đó tâm được buộc vào một đối tượng thuộc thân và không thể lang thang.

Ví dụ về con voi rừng

Ví dụ thứ tư được triển khai đầy đủ nhất. Một con voi rừng được đưa ra khỏi rừng vào cánh đồng trống, buộc vào một con voi thuần đã được huấn luyện kỹ; nó được đưa vào chuồng rào và buộc chặt cho đến khi thuần; khi đã "hoàn toàn thuần và yên", nó được huấn luyện để phục vụ nhà vua; chỉ khi ấy nó mới được dùng trong các nghi lễ quốc gia và trên chiến trường. Từng yếu tố một: khu rừng là cõi dục lạc; cánh đồng trống là giáo pháp của Đức Phật; con voi rừng là tâm; con voi thuần là niềm tin (*saddhā*) và ý muốn (*chanda*) nơi giáo pháp, nhờ đó tâm mới được dẫn ra khỏi rừng trước tiên; chuồng rào là giới thanh tịnh; cây cột là thân, hoặc một phần của thân như hơi thở; sợi dây là niệm thân; sự huấn luyện là công việc chuẩn bị hướng đến thiền chỉ và thiền quán; và sân duyệt binh hay chiến trường chính là công việc thiền chỉ và thiền quán. "Những điểm so sánh khác", Ledi nói thêm, "cũng có thể dễ dàng nhận ra" (Hình 3.2).

Bốn ví dụ, Ledi kết luận, cho thấy "những điểm chính của niệm thân, mà theo truyền thống cổ xưa là bước đầu tiên phải thực hiện trong công việc tiến lên từ giới thanh tịnh". Thứ tự là cố định: giới, rồi niệm thân, rồi thiền chỉ và thiền quán.



***Hình 3.2** — Ví dụ về con voi rừng được đối chiếu từng mục, theo thứ tự thuần hóa. Niềm tin và ý muốn dẫn tâm ra khỏi rừng; giới giam giữ nó; niệm thân buộc nó lại; chỉ khi ấy công việc thiền chỉ và thiền quán mới bắt đầu.*

3.6 Năm phương pháp, các cấp độ thuần thục và những thành tựu

"Ý nghĩa cốt yếu" của niệm thân, Ledi nói, là bằng một trong năm phương pháp, hành giả nỗ lực thủ đắc năng lực đặt sự chú tâm lên thân và các tư thế của thân trong bao lâu tùy ý, suốt ngày đêm, bất cứ khi nào còn thức:

Bảng 3.1 — Năm phương pháp niệm thân do Ledi Sayādaw nêu ra

Phương pháp	Pāḷi	Đối tượng chú tâm
Niệm hơi thở	*ānāpānasati*	Hơi thở vào và hơi thở ra
Tỉnh giác về bốn oai nghi	*iriyāpatha*	Đi, đứng, ngồi, nằm
Tỉnh giác rõ biết mọi hoạt động	*sampajañña*	Mọi hành động của thân khi đang thực hiện
Tác ý đến các giới (nguyên	*dhātu-manasikāra*	Đất, nước, lửa và gió trong

Phương pháp	Pāḷi	Đối tượng chú tâm
tố)		thân
Tưởng về xương	*aṭṭhika-saññā*	Bộ xương

Tiêu chuẩn là như nhau cho cả năm: "nếu có thể giữ sự chú tâm cố định trong bao lâu tùy ý, thì đã đạt được sự làm chủ đối với tâm mình." Khi ấy hành giả thoát khỏi tình trạng của người điên và giống như người lái thuyền đã làm chủ bánh lái, người chủ của con bò đã thuần, vị vua sử dụng con voi đã được huấn luyện. Nhưng có "nhiều loại và nhiều cấp độ làm chủ tâm", và niệm thân chỉ là "giai đoạn đầu tiên": một cái nền, chứ không phải trần.

Hành giả thuần quán

Những ai không muốn theo con đường thiền chỉ mà muốn theo đuổi thuần quán (*sukkha-vipassaka*, hành giả thuần quán hay "quán khô") nên đi thẳng vào thiền quán ngay khi niệm thân đã được an lập. Ledi thậm chí còn cho phép rằng những ai thực hành thiền quán với sự chuyên cần đến mức nó "mang theo cả niệm thân" sẽ thành công mà không cần một bài tập riêng, miễn là họ thực sự có đủ trí tuệ và sự chuyên cần cần thiết; niệm thân kết hợp với tuệ sinh diệt (*udayabbaya-ñāṇa*) là "thực sự rất quý giá".

Thuật ngữ then chốt: sukkha-vipassaka

"Hành giả thuần quán": người theo đuổi thiền quán mà không tu tập các thiền chứng (*jhāna*) trước. Ledi cho phép hành giả như vậy đi thẳng vào thiền quán sau khi niệm thân đã được an lập, hoặc thậm chí để cho sự thực hành thiền quán mạnh mẽ mang theo cả niệm thân.

Con đường thiền chỉ có thể đạt được gì qua thân

Đối với những ai theo phương pháp thiền chỉ, niệm hơi thở có thể đưa hành giả đến tứ thiền sắc giới (*catuttha rūpāvacara jhāna*); tác ý đến hình tướng hay màu sắc (*vaṇṇa-manasikāra*) của ba mươi hai thể trược có thể đem lại cả tám thiền chứng (*samāpatti*), bốn thiền sắc giới và bốn thiền vô sắc; và quán tính bất tịnh (*paṭikkūla-manasikāra*) của chính những phần ấy đem lại sơ thiền. Trong mọi trường hợp, nếu tuệ quán được chứng đạt trong tiến trình ấy, các đạo và quả cũng mở ra.

3.7 Nếm vị bất tử: Khung thời gian và tài liệu đọc thêm

Ngay cả khi chưa hoàn tất thiền chỉ và thiền quán, Ledi tiếp tục, nếu đạt đến giai đoạn kiểm soát được tâm và giữ được sự chú tâm nơi mình muốn, Đức Phật dạy rằng người ấy có thể được xem là "đang hưởng vị bất tử (*amata*), tức nibbāna":

> Amataṃ tesaṃ, bhikkhave, paribhuttaṃ yesaṃ kāyagatāsati paribhuttā'ti.
>
> Những ai thực hành niệm thân, người ấy nếm được vị bất tử.
>
> (A.i.45)

Ở đây, Ledi nói, "bất tử nghĩa là sự an tịnh lớn lao của tâm".[4] Vì sao một tâm đã thuần nhưng chưa giải thoát lại nếm được vị ấy? Tâm chưa thuần, với sự chú tâm bất ổn, "có bản chất khô khát và nóng bức"; nhưng cũng như những con côn trùng sống trên quả ớt không cảm thấy vị cay của nó, cũng như chúng sinh chạy theo tham ái (*taṇhā*) không cảm thấy sức nóng của tham ái, và chúng sinh bị sân hận và kiêu mạn chi phối không cảm thấy sức nóng của chúng, chúng sinh cũng không nhận ra sức nóng của một tâm chưa yên. Chỉ khi nó biến mất nhờ niệm thân, họ mới nhận biết nó đã từng là gì, và, sau khi nếm được sự vắng mặt của nó, họ sợ rơi trở lại. Do đó thành tựu càng cao thì càng khó xa rời niệm thân; các bậc Thánh dùng bốn niệm xứ làm thức ăn của tâm cho đến khi tịch diệt hoàn toàn (*parinibbāna*).

Cần bao lâu

Năng lực giữ sự chú tâm trên thân trong một hoặc hai giờ đưa hành giả đến chỗ hoàn tất công việc trong bảy ngày, mười lăm ngày, một tháng, hai, ba, bốn, năm hay sáu tháng, một năm, hai năm hay bốn năm, "tùy theo cường độ nỗ lực của mỗi người". Về niệm hơi thở, Ledi chỉ dẫn độc giả đến tác phẩm *Ānāpāna Dīpanī* của ngài. Về ba mươi hai thể trược, đề tài đã có nhiều sách của các bậc thầy đi trước, ngài đặc biệt nêu ra năm phần đầu, tóc (*kesa*), lông (*loma*), móng (*nakha*), răng (*danta*) và da (*taco*), nhóm "kết thúc với da là phần thứ năm" (*taca-pañcaka*): nếu sự chú tâm có thể được cố định vững chắc trên những phần này, công việc niệm thân đã hoàn thành. Về phân tích bốn đại (*catudhātuvavatthāna*) và quán các hiện tượng vật chất và tâm (*rūpa-vipassanā*, *nāma-vipassanā*), ngài chỉ dẫn độc giả đến các tác phẩm *Lakkhaṇa Dīpanī*, *Vijjāmagga Dīpanī*, *Āhāra Dīpanī* và *Anatta Dīpanī* của ngài.

Thuật ngữ then chốt: taca-pañcaka

“Nhóm năm kết thúc với da”: tóc, lông, móng, răng, da, năm phần đầu trong ba mươi hai thể trược. Theo Ledi, chỉ riêng sự chú tâm vững chắc trên năm phần này cũng đủ hoàn tất công việc niệm thân.

Câu kết của ngài một lần nữa nêu rõ đối tượng độc giả: niệm thân phải được an lập trước tiên, trong công việc tu tập tâm (*bhāvanā*), bởi những người có thể được dạy dỗ (*neyya*) và những người nhiều nhất chỉ có thể hiểu nghĩa của lời (*padaparama*), hai hạng người đã được xác định trong Chương 1, nhằm mục đích chứng đạt các đạo và quả trong thời kỳ giáo pháp của một vị Phật.

Một câu chuyện từ đời sống thường nhật: *Một bàn tay trên bánh lái*

Amara đo đời mình bằng những ca trực mười hai giờ. Ở tuổi hai mươi chín, cô đã là y tá khoa cấp cứu tại một bệnh viện công ở Nairobi được sáu năm, đủ lâu để nhận ra tiếng một chiếc băng ca đang được đẩy vào gấp, và đủ lâu để biết rằng cô chưa bao giờ ngồi yên được mười phút.

Không phải vì thiếu cố gắng. Vào những ngày nghỉ, cô đã ngồi trên mép giường ở Kilimani với rèm kéo kín, theo cách nhóm thiền thứ Bảy gần đường Ngong gợi ý, và đếm hơi thở đến mười. Cô đếm đến ba, rồi cô đã ở trong Phòng Hồi sức 2 tranh luận với bác sĩ nội trú về một kết quả kali; cô đếm đến bốn, rồi cô đang soạn tin nhắn cho em gái về lịch khám của mẹ; cô đếm đến hai, rồi cô không còn biết mình đã ở đâu. “Tâm tôi bước ra khỏi phòng,” cô nói với ông lão hướng dẫn nhóm, một giáo viên về hưu tên là ông Odhiambo. “Tôi ngồi xuống và nó cứ đứng dậy bỏ đi.”

Ông không có vẻ ngạc nhiên. Ông kể cho cô nghe về một người điên trong một bộ luận Miến Điện xưa, ăn năm sáu miếng rồi bỏ đĩa mà đi, và về một chiếc thuyền trên dòng sông chảy xiết không có ai cầm lái. Những người điều hành cả một khoa, ông nói, cũng có thể như vậy ngay khi họ thử giữ tâm trên một điều duy nhất. Rồi ông nói một điều cô không ngờ tới. “Đừng chờ một căn phòng yên tĩnh. Cô không có căn phòng ấy. Hãy buộc tâm vào hơi thở ngay nơi cô đang ở.”

Ca trực kế tiếp của cô bắt đầu lúc bảy giờ tối. Đến tám giờ đã có một vụ tai nạn trên đường Mombasa và khoa chật kín. Amara di chuyển từ buồng này sang buồng khác, treo dịch truyền, gọi máy X-quang di động, nắm tay một cậu bé mà mẹ em vẫn chưa được tìm thấy. Đâu đó trong giờ đầu

tiên cô nhớ đến ông lão và cảm nhận một hơi thở đi vào rồi đi ra trong khi chờ máu hồi về ống thông. Một. Rồi một máy theo dõi báo động, và hơi thở biến mất.

Cô quyết định lì lợm với chuyện này. Mỗi lần rửa tay ở bồn thép dài, ba hơi thở. Mỗi lần chờ kết quả hiện lên trên màn hình máy tính chậm chạp, ba hơi thở. Mỗi lần đi đến ngân hàng máu, thở theo bước chân. Phần lớn thời gian tâm vẫn bỏ đi; cô đến ngân hàng máu và nhận ra mình đã tập dượt một bản bàn giao suốt bốn mươi mét. Nhưng cô nhận thấy rằng mình đang nhận thấy. Khoảng nửa đêm, ở bồn rửa, cô đếm đến ba mà không rời đi, và cảm giác ấy giống như bắt được chiếc ly trước khi nó chạm sàn.

Đến ba giờ sáng, khoa đã vắng đi đôi chút. Trước khi cầm bút ở quầy y tá, cô cho phép mình thở năm hơi. Tâm đi đến cậu bé, mà mẹ em đã được tìm thấy; nó đi đến bác sĩ nội trú; nó đi, thật vô lý, đến một bài hát. Mỗi lần cô đưa nó trở về luồng không khí mát ở chóp mũi. Nó không hẳn là an lạc. Nó giống như đang lái thuyền hơn.

Khi ca sáng tụ tập ngoài hành lang với tách trà, chiếc thuyền trở lại trong tâm trí cô, và cô thấy mình có cách diễn đạt riêng. Dòng sông không chậm lại. Dòng nước vẫn là dòng nước ấy; những chiếc băng ca ngày mai vẫn sẽ đẩy vào với cùng tốc độ. Nhưng suốt đêm cô đã giữ một bàn tay trên bánh lái, và bàn tay ấy là hơi thở. Khi tâm trôi đi, cô không phải quát nó hay cảm thấy xấu hổ; cô chỉ phải xoay bánh lái một chút, và con thuyền đã đáp lại. Cô chưa đến được bến cảng nào. Cô đã học được rằng con thuyền có thể lái được.

Thứ Bảy, cô kể với ông lão rằng cuối ca trực cô đã ở lại với hơi thở được chừng bằng thời gian một ấm nước sôi. Ông cười và nói bộ luận bảo là một giờ. Nhưng đây là lần đầu tiên cô nói với ông về một khoảng thời gian, ông nói thêm, và đó là khởi đầu của việc có thể nói được.

Điều câu chuyện cho thấy. Cái tâm "bước ra khỏi phòng" của Amara chính là người điên của Ledi Sayādaw bỏ bữa ăn sau vài miếng: thành thạo trong mọi việc đời, bất lực ngay khi được yêu cầu dừng lại trên một đối tượng. Khám phá của cô rằng hơi thở có thể là bánh lái trong một dòng nước không ngừng chảy đã biến ví dụ người lái thuyền từ tình thế khốn khó thành phương pháp. Bằng cách buộc tâm vào hơi thở ngay trong một ca làm việc, cô thực hành niệm thân đúng như chương này chỉ dạy: trong mọi tư thế, suốt cả ngày thức. Và bản báo cáo thành thật đầu

tiên của cô về một khoảng thời gian, dù ngắn, là bước đầu tiên hướng đến tiêu chuẩn có thể đo lường của Ledi về sự chú tâm "được an lập vững chắc" trong một hoặc hai giờ.

Phân tích phê bình

"Thân trước tiên" và bốn lĩnh vực của bản kinh

Bước đi có hệ quả lớn nhất trong chương này là cách Ledi Sayādaw xử lý quán thân không phải như một trong bốn niệm xứ ngang hàng mà như điều kiện tiên quyết cho ba niệm xứ còn lại và cho mọi sự thiền tập. Kinh Niệm Xứ dành nhiều chỗ nhất cho thân, nhưng không đòi hỏi quán thân phải được thuần thục theo một tiêu chuẩn cố định trước khi chú tâm đến thọ, tâm hay pháp; Anālayo (2003) đọc bốn niệm xứ như những góc nhìn bổ sung cho nhau về một pháp hành toàn diện duy nhất. Visuddhimagga (Thanh Tịnh Đạo), mà Ledi xem là thẩm quyền xuyên suốt, lại đưa ra một khung khác: bốn mươi đề mục thiền chỉ được ghép với các tính cách, trong đó có niệm hơi thở và ba mươi hai thể trược, nhưng không có đề mục duy nhất nào bắt buộc cho tất cả mọi người (Ñāṇamoli 1991). Tính độc đáo của Ledi nằm ở chỗ thu gọn sự lựa chọn này, với lời viện dẫn "truyền thống cổ xưa" và sự thật hiển nhiên rằng một tâm chưa được huấn luyện không thể nắm giữ bất kỳ đối tượng vi tế nào. Lời chỉ dạy này có ưu điểm là đơn giản và cái giá là cứng nhắc; một độc giả mà với họ cảm thọ hay các trạng thái tâm là lối vào tự nhiên sẽ không tìm thấy sự khích lệ ở đây, dù sự nhượng bộ của Ledi rằng thiền quán mạnh mẽ có thể "mang theo cả niệm thân" làm dịu quy tắc ấy đi đáng kể.

Một tiêu chuẩn "an lập vững chắc" có thể đo lường

Định nghĩa của Ledi về sự an lập vững chắc như sự chú tâm được giữ trên hơi thở trong một hoặc hai giờ không buông rời là điều khác thường ở tính chính xác của nó. Ưu điểm của nó là sự rõ ràng có thể thao tác: học viên biết chính xác điều gì được yêu cầu, có thể kiểm tra tiến bộ, và được bảo vệ khỏi sự tự lừa dối mà một chỉ dẫn mơ hồ mời gọi; các khung thời gian từ bảy ngày đến bốn năm giả định một thước đo như vậy. Câu hỏi nó đặt ra là liệu thời lượng chú tâm không gián đoạn có phải là tiêu chuẩn đúng cho niệm hay không. Trong các bản kinh, *sati* gắn liền với sự tỉnh giác rõ biết và sự biết những gì đang hiện diện, và Anālayo (2003) nhấn mạnh tính chất tiếp nhận, không cưỡng ép của nó; một hành giả giữ hơi thở trong hai giờ bằng cách đè nén có thể vượt qua bài kiểm tra của Ledi trong khi lại phát triển định thay vì niệm. Ledi sẽ đáp rằng tiêu chuẩn của

ngài rõ ràng chỉ là giai đoạn đầu, rằng “nhiều cấp độ” làm chủ còn nằm bên ngoài nó, và rằng mệnh đề của ngài về “sự bất ổn của tầm” nhắm đến một yếu tố cụ thể, *vitakka*, chứ không phải một sự an tịnh chung chung. Dù vậy, ngài đang mô tả một ngưỡng định phục vụ cho tuệ quán, chứ không phải toàn bộ những gì bản kinh hiểu về niệm.

Các ví dụ như một phương pháp sư phạm

Bốn ví dụ mở rộng trong một chương “cô đọng” là một sự đầu tư tu từ có chủ ý, và mỗi ví dụ làm một việc riêng. Người điên tạo ra sự nhận diện: độc giả đã từng mất mạch bài *Iti pi so* được gọi tên mà không bị lên án. Người lái thuyền tạo ra *saṃvega*, sự kinh cảm, tính khẩn thiết, bằng cách mở rộng sự mất mát từ một lần tụng đọc ra toàn bộ *saṃsāra*, với hình ảnh rợn người về những bến cảng đi qua trong bóng tối. Con bò và con voi chuyển sự báo động thành quy trình, với chuồng, cột và dây cung cấp một trình tự mà một người dân làng và một viên quan triều đình đều có thể ghi nhớ như nhau. Các ví dụ cũng hàm chứa một luận điểm ngầm rằng tâm có thể được thuần hóa bằng những phương tiện thông thường dùng cho loài vật, giam giữ, cột buộc và lặp lại, điều này vừa đáng khích lệ, vừa đáng lưu ý đối với những độc giả không thoải mái với dây thừng và chuồng rào. Braun (2013) cho thấy Ledi viết cho đông đảo cư sĩ ở Miến Điện thuộc địa; các ví dụ là dấu vết rõ nhất trong chương về đối tượng độc giả ấy.

Một pháp, nhiều danh sách

Hình 3.1 làm hiện rõ điều mà chương này không bình luận: niệm xuất hiện trong năm trên bảy nhóm, tinh tấn trong sáu, định trong bốn và tuệ trong năm. Gethin (1992) lập luận rằng trong các bộ Nikāya, bảy nhóm này có chức năng như một bản tóm tắt con đường và các danh sách trùng lặp nhau rất nhiều, nên sự lặp lại là một đặc điểm của bộ sưu tập chứ không phải một khiếm khuyết. Truyền thống Abhidhamma mà Ledi theo rút gọn ba mươi bảy pháp xuống một số tâm sở riêng biệt ít hơn; một chú thích của người biên tập ở Chương 10 đếm được mười bốn tịnh hảo tâm sở (*sobhaṇa-cetasikā*) trong số đó, với niệm, tinh tấn, tuệ và nhất tâm mỗi pháp chỉ được tính một lần. Mỗi nhóm không thêm một thành phần mới mà thêm một góc nhìn mới: niệm với tư cách niệm xứ, căn, lực, giác chi và chi đạo vẫn là cùng một *sati* được nhìn ở những giai đoạn sức mạnh kế tiếp nhau.

Chương này và phong trào vipassanā

Ít có đoạn nào trong toàn bộ trước tác của Ledi có đời sống hậu thế lâu dài hơn. Sự khẳng định rằng cư sĩ, kể cả hạng *neyya* và *padaparama* của Chương 1, có thể và phải bắt tay vào niệm thân ngay bây giờ, mà không cần thuần thục các thiền chứng trước, là giấy phép giáo lý cho phong trào thiền quán cư sĩ thế kỷ hai mươi lan rộng từ Miến Điện khắp châu Á và phương Tây (Braun 2013). Sự cho phép dành cho *sukkha-vipassaka*, và lời hứa rằng chỉ riêng niệm thân cũng cho phép "nếm vị bất tử", đã hạ thấp ngưỡng nhập môn trong khi vẫn giữ mục tiêu ở tầm siêu thế. Những cái giá cần được gọi tên: một phương pháp được thiết kế làm giai đoạn đầu đôi khi đã được dạy như toàn bộ con đường, tiêu chuẩn có thể đo lường đôi khi đã trở thành một chỉ tiêu thành tích, và chuồng rào của con voi, giới thanh tịnh, trong một số bối cảnh hiện đại đã bị lặng lẽ tháo dỡ trong khi sợi dây vẫn còn. Đọc trọn vẹn, chương này chống lại cả ba sự bóp méo ấy: nó gắn niệm thân với giới đi trước và tuệ quán đi sau, và gọi tâm đã thuần là cấp độ làm chủ đầu tiên, chứ không phải cuối cùng.

Mười câu hỏi và trả lời

Câu 1. Bảy nhóm của ba mươi bảy phẩm trợ đạo là gì?
Bốn niệm xứ (*satipaṭṭhāna*), bốn chánh cần (*sammappadhāna*), bốn như ý túc (*iddhipāda*), năm căn (*indriya*), năm lực (*bala*), bảy giác chi (*bojjhaṅga*) và tám chi đạo (*maggaṅga*): tổng cộng ba mươi bảy.

Câu 2. Vì sao chúng được gọi là *bodhipakkhiya-dhammā*, và chúng giữ những chức năng gì?
Chúng là những pháp thuộc về tâm (*dhammā*) hợp thành một phần của (*pakkhiya*) sự giác ngộ (*bodhi*), tức đạo tuệ (*magga-ñāṇa*). Chúng là nhân cận (*padaṭṭhāna*), thành phần cấu tạo cần thiết (*sambhāra*) và duyên đầy đủ (*upanissaya*) của đạo tuệ.

Câu 3. Ledi định nghĩa từ *satipaṭṭhāna* như thế nào?
Từ *bhusaṃ tiṭṭhati*, "đứng vững chắc": cái gì được an lập vững chắc là một nền tảng, và chính niệm là nền tảng ấy. Bốn niệm xứ là niệm được an lập trên thân, thọ, tâm và pháp như các triền cái.

Câu 4. "Được an lập vững chắc" nghĩa là gì trong thực hành?
Nếu muốn giữ sự chú tâm trên hơi thở trong một giờ, nó ở lại một giờ; nếu hai giờ, thì hai giờ, không có sự buông rời do tầm (*vitakka*) bất ổn. An lập niệm trên một đối tượng thuộc thân theo cách này tương đương với an lập niệm trên mọi đối tượng.

Câu 5. Vì sao tâm phải được an lập trên một đối tượng như hơi thở?
Bởi vì sáu loại thức (*viññāṇa*) đã trôi dạt không được huấn luyện qua dòng *saṃsāra* vô thủy, lăng xăng giữa sáu trần ở sáu căn môn. Chúng phải được thu nhiếp và kiểm soát, và thân là một đối tượng luôn hiện diện để thu nhiếp chúng về.

Câu 6. Ví dụ về người điên dạy điều gì?
Trong thiền chỉ và thiền quán, những người tỉnh táo giống như một người điên bỏ bữa ăn sau năm sáu miếng: họ không thể đi đến hết bài *Iti pi so Bhagavā* mà không phóng tâm. Người sợ nước bỏ chạy khỏi nước mát và người bệnh nôn ra thức ăn bổ dưỡng cho thấy một tâm không thể ở lại với điều tốt cho nó, vì "tâm ưa thích điều ác" (Dhp v 116), chảy xuống dốc như nước.

Câu 7. Các yếu tố trong ví dụ người lái thuyền tượng trưng cho điều gì?
Dòng sông là *saṃsāra*, chiếc thuyền là tâm, người lái thuyền không biết lái là chúng sinh không kiểm soát được tâm. Những đoạn sông rừng núi không bến cảng là các kiếp không, không có Phật; các bến cảng đi qua ban đêm là những thời kỳ giáo pháp bị bỏ lỡ do tám trường hợp bất lợi; các bến cảng thấy ban ngày mà không vào được là những kiếp sống trong thời kỳ giáo pháp bị phí hoài vì thiếu sự kiểm soát tâm và nỗ lực trong bốn niệm xứ.

Câu 8. Các ví dụ về con bò và con voi đối chiếu các giai đoạn thực hành như thế nào?
Với con bò, cái chuồng là giới thanh tịnh (*sīla-visuddhi*), dây mũi và cây cột là niệm thân (*kāyagatāsati*), và đóng ách không có dây là cố gắng thiền chỉ và thiền quán mà không có niệm thân. Với con voi, khu rừng là dục lạc, cánh đồng là giáo pháp, con voi thuần là niềm tin (*saddhā*) và ý muốn (*chanda*), chuồng rào là giới, cây cột là thân hay hơi thở, sợi dây là niệm, sự huấn luyện là công việc chuẩn bị, và sân duyệt binh là công việc thiền chỉ và thiền quán.

Câu 9. Năm phương pháp niệm thân là gì, và con đường thiền chỉ có thể đạt được gì qua đó?
Niệm hơi thở (*ānāpānasati*), bốn oai nghi (*iriyāpatha*), tỉnh giác rõ biết (*sampajañña*), tác ý đến các giới (*dhātu-manasikāra*) và tưởng về xương (*aṭṭhika-saññā*). Hơi thở dẫn đến tứ thiền sắc giới, màu sắc của ba mươi hai thể trược dẫn đến cả tám thiền chứng (*samāpatti*), tính bất tịnh của

chúng dẫn đến sơ thiền; hành giả thuần quán (*sukkha-vipassaka*) đi thẳng vào thiền quán.

Câu 10. "Nếm vị bất tử" nghĩa là gì, và công việc cần bao lâu?
Trích dẫn A.i.45, Ledi giải thích bất tử là sự an tịnh lớn lao của tâm: như côn trùng trên quả ớt không biết vị cay của nó, chúng sinh không cảm thấy sức nóng của một tâm chưa yên cho đến khi niệm thân loại bỏ nó. Sự chú tâm được giữ trong một hoặc hai giờ đưa đến hoàn tất trong bảy ngày đến bốn năm tùy theo nỗ lực; *taca-pañcaka* (tóc, lông, móng, răng, da) là đủ làm đối tượng.

Thơ: *Sợi dây và dòng sông*

Sáu miếng cơm, rồi hất đĩa quay đi,
vừa nói vừa lang thang trên đường cát;
câu chuyện anh không giữa cũng không cuối.
Ta gọi anh điên. Ta chẳng giữ trọn một dòng kinh.

Một chiếc thuyền trôi trong đêm xuôi dòng,
khoang chất đầy hàng không nơi bán được;
bến cảng lướt qua, không thấy, không lái, không hay,
và ánh ngày chỉ soi những gì thuyền phải bỏ lỡ.

Bê vào chuồng, rồi dây, rồi học ách,
rồi mới được tin cậy giao cho xe.
Ai đóng ách lên con thú chưa thuần, không dây mũi,
sẽ thấy luống cày quẹo ngang xuống mương.

Được dắt khỏi rừng bởi một con hiền hơn,
voi xám gồng mình chống lại cột chuồng;
dây vẫn giữ. Ngày qua. Trong voi điều gì lắng xuống.
Rồi đến sân duyệt binh và tiếng trống.

Vậy hãy buộc tâm vào hơi thở, mặc nó giằng,
giằng rồi giằng, cho đến khi học được đứng yên;
côn trùng trên trái ớt không nghe vị cay
cho đến một sớm mai, nếm được điều mát dịu.

Câu hỏi ôn tập

1. Giải thích các thuật ngữ *padaṭṭhāna*, *sambhāra* và *upanissaya* và vì sao Ledi Sayādaw cần cả ba để mô tả mối quan hệ giữa ba mươi bảy phẩm trợ đạo và đạo tuệ.

2. So sánh chỉ dạy “thân trước tiên” của Ledi với cách trình bày bốn niệm xứ trong Kinh Niệm Xứ và với bốn mươi đề mục của Visuddhimagga. Cách tiếp cận của ngài được gì và mất gì?
3. Mỗi ví dụ trong bốn ví dụ (người điên, người lái thuyền, con bò, con voi) làm một việc khác nhau. Hãy xác định việc của từng ví dụ và cho biết ví dụ nào thuyết phục nhất đối với một độc giả ngày nay, và vì sao.
4. Ledi sẽ trả lời thế nào với người nói: “Công việc không để cho tôi một giờ yên tĩnh nào để thiền”? Hãy dựa vào năm phương pháp và vào cụm từ “suốt ngày đêm, bất cứ khi nào còn thức”.
5. Thiết kế một chương trình bốn tuần cho người mới bắt đầu, theo thứ tự của ví dụ con voi (niềm tin và ý muốn, giới, một cây cột thuộc thân, sợi dây niệm) và bao gồm một cách ghi chép trung thực về thời gian sự chú tâm ở lại trên hơi thở.

Những điểm then chốt cần ghi nhớ

- Ba mươi bảy phẩm trợ đạo chia thành bảy nhóm (4 + 4 + 4 + 5 + 5 + 7 + 8) và là nhân cận, thành phần cấu tạo và duyên đầy đủ của đạo tuệ.
- *Satipaṭṭhāna* là niệm “đứng vững chắc”; bốn niệm xứ là thân, thọ, tâm và pháp.
- “Được an lập vững chắc” nghĩa là sự chú tâm được giữ trên đối tượng trong một hoặc hai giờ, không buông rời do *vitakka* bất ổn.
- Niệm thân đến trước vì sáu thức, trôi dạt từ *saṃsāra* vô thủy, phải được thu nhiếp về một đối tượng.
- Người điên và người lái thuyền cho thấy tình thế của tâm không được kiểm soát; con bò và con voi cho thấy trình tự thuần hóa nó: giới, sợi dây niệm thân, rồi thiền chỉ và thiền quán.
- Năm phương pháp: hơi thở, oai nghi, tỉnh giác rõ biết, các giới và xương; thuần thục bất kỳ một phương pháp nào là cấp độ đầu tiên của sự kiểm soát tâm.
- Hơi thở có thể dẫn đến tứ thiền, màu sắc của ba mươi hai thể trược dẫn đến cả tám thiền chứng, tính bất tịnh dẫn đến sơ thiền; hành giả thuần quán đi thẳng vào thiền quán.
- Những ai thực hành niệm thân “nếm được vị bất tử” (A.i.45); công việc mất từ bảy ngày đến bốn năm tùy theo nỗ lực.

Chú thích

1. Nguyên tác chỉ dẫn độc giả xem Lời nói đầu của Người biên tập về cách dịch “requisites” (phẩm trợ đạo); các cách dịch hiện đại khác gồm “wings to awakening” (đôi cánh đưa đến giác ngộ) và “factors conducive to enlightenment” (các pháp đưa đến giác ngộ).
2. Ledi không trình bày lại các bài tập của bản kinh ở đây; mối quan tâm của ngài là ý nghĩa của “được an lập vững chắc” và vị trí ưu tiên của thân.
3. Tám trường hợp bất lợi (*akkhaṇa*) là những cảnh giới tái sinh hoặc hoàn cảnh trong đó không thể nghe được Giáo pháp; so sánh với bốn hạng người trong Chương 1.
4. Chú thích của người biên tập hiểu “bất tử” ở đây là *kilesa-nibbāna*, sự dập tắt các phiền não trong đời sống của một vị A-la-hán; cách giải thích của chính Ledi rộng hơn và bao gồm cả sự an tịnh của tâm chỉ mới được thuần hóa.

Chương 4

Bốn Chánh Cần: Các Pháp Đã Sinh và Chưa Sinh

Vì sao thân kiến là gốc rễ của mọi ác nghiệp quá khứ và vị lai, và vì sao nỗ lực nhổ tận gốc nó phải được thực hiện ngay bây giờ

> Dù chỉ còn lại da, gân và xương, dù máu thịt trong thân này khô cạn, ta sẽ không để dòng tinh tấn của mình dừng lại cho đến khi đạt được điều có thể đạt được bằng sức người, bằng tinh tấn của con người và bằng nỗ lực của con người.
>
> — Aṅguttara Nikāya (A.i.50), theo trích dẫn của Ledi Sayādaw

Tóm lược

Chương này trình bày nhóm thứ hai trong ba mươi bảy pháp trợ đạo, tức bốn chánh cần (*sammappadhāna*). Chương mở đầu bằng định nghĩa từ nguyên của Ledi Sayādaw và sự nhấn mạnh của ngài rằng chánh cần có nghĩa là nỗ lực ở tầm mức của lời phát nguyện "dù chỉ còn lại da, gân và xương", được minh hoạ qua các Tôn giả Soṇa, Cakkhupāla, Phussadeva và Mahāsiva. Sau đó chương triển khai luận điểm đặc sắc nhất của ngài: rằng bất thiện nghiệp "đã sinh" (những món nợ quá khứ đang chờ trổ quả) và bất thiện nghiệp "chưa sinh" (những ác hạnh chưa được thực hiện) đều bắt rễ từ thân kiến (*sakkāya-diṭṭhi*), do đó việc nhổ tận gốc một tà kiến duy nhất này ở quả vị Nhập lưu sẽ dập tắt cả hai. Tà kiến được chỉ ra là tồn tại trong ba tầng, thô, trung và vi tế, được ví với ba thứ lửa trong một hộp diêm, mỗi tầng được loại trừ bởi một trong ba học (tam học). Chương kết thúc với phần trình bày của Ledi về giới, định và tuệ đã sinh và chưa sinh trên các bình diện ổn định và bất ổn định, cùng lời khuyến tấn của ngài hãy biến những đức tính tạm thời thành vĩnh viễn trong khi giáo pháp của một vị Phật còn tồn tại. Người đọc sẽ thấy bốn chánh cần hội tụ về một nhiệm vụ duy nhất như thế nào.

4.1 "Chánh Cần" nghĩa là gì

Ledi Sayādaw mở đầu bằng một phân tích từ ngữ: "*Bhusaṃ dahati vahati'ti padhānaṃ sammādeva padhānaṃ sammappadhānam*". *Padhāna* là nỗ lực được thực hiện một cách mạnh mẽ và miên mật; khi được thực hiện đúng đắn và chân chánh, nó là *sammappadhāna*, chánh cần. Định nghĩa ấy do đó gắn kết cường độ với mục tiêu đúng đắn, bởi người ta có

thể gắng sức theo hướng sai lầm. Bản văn nói thêm rằng chánh cần "không chứa đựng bất kỳ yếu tố miễn cưỡng nào" và còn được gọi là tinh tấn nhiệt tâm (*ātāpaviriya*). Thước đo của nó là một lời phát nguyện trong Kinh tạng được lặp lại xuyên suốt cuốn cẩm nang.

> Kāmaṃ taco ca nahāru ca aṭṭhi ca avasissatu, sarīre upasussatu maṃsalohitaṃ; yaṃ taṃ purisathāmena purisaviriyena purisaparakkamena pattabbaṃ, na taṃ apapuṇitvā viriyassa saṇṭhānaṃ bhavissati.
>
> Dù chỉ còn lại da, gân và xương, dù máu thịt trong thân này khô cạn, ta sẽ không để dòng tinh tấn của mình dừng lại cho đến khi đạt được điều có thể đạt được bằng sức người, bằng tinh tấn của con người và bằng nỗ lực của con người.
>
> (A.i.50)

Từ lời phát nguyện này Ledi rút ra "bốn đặc điểm": dù da còn lại, dù gân còn lại, dù xương còn lại, dù máu thịt khô cạn. Đó là sự tăng cường gấp bốn của một quyết tâm duy nhất, mà ngài diễn giải lại thành "Nếu mục đích có thể đạt được bằng nỗ lực của con người, ta sẽ không nghỉ ngơi hay buông lơi cho đến khi đạt được." Mệnh đề điều kiện này rất quan trọng: lời nguyện không hứa hẹn một kết quả mà là sự từ chối dừng lại trước những gì sức người có thể đạt tới. Các tấm gương của ngài là Tôn giả Soṇa[1] và Tôn giả Cakkhupāla,[2] mà nỗ lực "gồm việc thức suốt ba tháng mùa mưa, chỉ dùng hai oai nghi ngồi và đi"; Tôn giả Phussadeva,[3] người chứng đắc các đạo "chỉ sau hai mươi lăm năm nỗ lực ở cùng tầm mức ấy"; và Tôn giả Mahāsiva,[4] mà đối với ngài "nỗ lực kéo dài ba mươi năm."

Thuật ngữ then chốt: sammappadhāna

Chánh cần, từ *sammā* (chân chánh) và *padhāna* (nỗ lực miên mật). Trong các bộ Nikāya, bốn chánh cần cũng là nội dung của chi đạo chánh tinh tấn (*sammā-vāyāma*) và của tấn căn, tấn lực (*viriya*). Ledi nhấn mạnh cường độ, mục tiêu đúng đắn và sự tự nguyện.

4.2 Ai được quyền đổ lỗi cho thời đại?

Những tấm gương ấy phục vụ cho một trong các luận điểm sắc bén nhất của cuốn cẩm nang. Chỉ khi thiền định, đạo và quả "không được chứng đắc sau khi đã nỗ lực ở tầm mức này, theo đúng lời Đức Phật dạy và suốt cả đời mình", người ta mới được nói rằng thất bại là do thời đại hiện nay,

do tái sinh chỉ với hai thiện căn (*dvihetuka*), hay do ba-la-mật chưa đủ. Chương 1 đã thừa nhận rằng người nhị nhân không thể chứng đạo trong đời này; Ledi phủ nhận quyền của bất kỳ ai tự xếp mình vào hạng ấy trước khi thử thách bằng nỗ lực. Những ai đổ lỗi cho thời đại, cho ba-la-mật hay cho sự sinh ra của mình "không biết rằng đây là thời của những hạng người cần được hướng dẫn (*neyya*), những người không chứng đắc đạo quả vì thiếu chánh cần mãnh liệt"; nhiều người "thậm chí không hề cố gắng thiết lập niệm thân cho có hiệu quả."

Nếu nỗ lực được thực hiện "với quyết tâm kiên cố (*pahitatta*)", nghĩa là với lòng quyết "sẵn sàng chết, nếu cần, trong lúc vẫn đang nỗ lực", thì "trong một nghìn người nỗ lực, ba trăm, bốn trăm hay năm trăm người có thể đạt được thành tựu tối thượng." Con số ấy không phải là một thống kê; ý nghĩa của nó là chướng ngại nằm ở việc có cố gắng hay không, chứ không ở thời đại. Ledi giải thích vì sao nỗ lực như vậy lại hiếm: những người thực hành tinh cần thì thiếu pháp học (*pariyatti*), còn những người có học thì "sống vướng bận trong các chướng ngại (*palibodha*)" như thuyết giảng và viết sách, và không thể duy trì nỗ lực "trong những thời gian dài không gián đoạn."

Với những ai nói rằng giải thoát sẽ đến dễ dàng khi ba-la-mật của họ chín muồi, Ledi đáp lại bằng một so sánh: họ không cân nhắc "nỗi khổ do ba mươi năm nỗ lực ngay bây giờ" với việc bị "ném vào các cõi địa ngục suốt một trăm nghìn năm", và quên rằng ba mươi năm nỗ lực "không tệ bằng nỗi khổ do chỉ ba giờ trong các cõi địa ngục." Nỗ lực ấy cũng không thể uổng phí. Người đã chín muồi đạt giải thoát ngay bây giờ, người chưa chín muồi bằng thì ở đời sau, và ngay cả những người thất bại trong thời giáo pháp này cũng tạo ra "thường nghiệp của những nỗ lực lặp đi lặp lại trong việc tu tập tâm (*bhāvanā āciṇṇa kamma*)", một nghiệp mạnh mẽ nhờ đó người ta tránh khỏi các cõi thấp và "có thể gặp được Đức Phật kế tiếp." Theo thuật ngữ Abhidhamma, thường nghiệp quyết định tái sinh khi không có nghiệp nào nặng hơn hiện diện. Người không cố gắng có thể đã đủ chín muồi để giải thoát mà vẫn bỏ lỡ: "họ chẳng được gì mà mất tất cả."

4.3 Bốn Chánh Cần

Ledi sau đó liệt kê bốn chánh cần (A.ii.15; Vibhaṅga):

1. Nỗ lực vượt qua hay loại bỏ các bất thiện pháp đã sinh hoặc đang sinh (*uppannānaṃ akusalānaṃ dhammānaṃ pahānāya vāyāmo*).

2. Nỗ lực ngăn ngừa, trong đời này và các đời sau, sự sinh khởi của các bất thiện pháp chưa sinh (*anuppannānaṃ akusalānaṃ dhammānaṃ anuppādāya vāyāmo*).
3. Nỗ lực làm sinh khởi các thiện pháp chưa sinh (*anuppannānaṃ kusalānaṃ dhammānaṃ uppādāya vāyāmo*).
4. Nỗ lực làm tăng trưởng và duy trì các thiện pháp đã sinh hoặc đang sinh (*uppannānaṃ kusalānaṃ dhammānaṃ bhiyyobhāvāya vāyāmo*).

Người đọc có thể hiểu "các bất thiện pháp đã sinh" là những ý nghĩ sân hận hay tham lam trong khoảnh khắc hiện tại. Cách đọc của Ledi rộng lớn hơn nhiều, và phần còn lại của chương được dành cho cách đọc ấy.

Bảng 4.1 — Bốn chánh cần và phạm vi Ledi gán cho mỗi chánh cần

Chánh cần	Đối tượng	Cách diễn giải của Ledi
1. Đoạn trừ	Bất thiện đã sinh	Toàn bộ kho bất thiện nghiệp quá khứ đang chờ trổ quả, bắt rễ từ thân kiến
2. Ngăn ngừa	Bất thiện chưa sinh	Mọi ác hạnh mà người ta lẽ ra sẽ phạm trong đời này và các đời sau, cũng bắt rễ từ thân kiến
3. Làm sinh khởi	Thiện chưa sinh	Giới, định và tuệ siêu thế, chưa từng chứng đắc trong luân hồi quá khứ
4. Phát triển	Thiện đã sinh	Giới, định và tuệ hiệp thế, được nâng từ bình diện bất ổn định lên bình diện ổn định

4.4 Bất thiện nghiệp đã sinh và chưa sinh

Mỗi chúng sinh lang thang trong luân hồi đều mang theo hai loại hành động bất thiện có chủ ý. Bất thiện nghiệp đã sinh (*uppanna*) là nghiệp quá khứ "đã tạo trong chuỗi vô tận những đại kiếp và những kiếp sống quá khứ", chưa hết hiệu lực mà "đang chờ cơ hội tạo ra tái sinh trong các cõi thấp", theo sát chúng sinh từ đời này sang đời khác. Ledi gọi kho nghiệp này là "những món nợ quá khứ, có thể nói như vậy": bất kỳ ai còn thân kiến (*sakkāya-diṭṭhi*) ngự trị, "dù là người, chư thiên hay Phạm thiên", đều sở hữu một kho nghiệp vô hạn có khả năng đưa đến tái sinh ở Avīci

và các cõi thấp khác. Món nợ được vay trong quá khứ, phải trả trong tương lai, và có thể bị đòi bất cứ lúc nào.

Bước then chốt liên quan đến gốc rễ. Những nghiệp này "có gốc rễ ở thân kiến. Chừng nào thân kiến còn tồn tại, chúng không tiêu tan mà không trổ quả." Nhưng khi thân kiến bị loại trừ "nhờ tuệ quán thấu đặc tính vô ngã (*anatta-lakkhaṇa*), ngay khoảnh khắc ấy mọi bất thiện nghiệp đã sinh đều mất tiềm lực và biến mất khỏi kho", và người ấy không bao giờ còn tái sinh vào các cõi thấp nữa, "dù chỉ trong giấc mơ." Nợ chỉ có thể được đòi từ một con nợ; thân kiến chính là cái tạo nên "ai đó" mà nghiệp có thể bắt giữ. Khi tà kiến ấy sụp đổ, các món nợ bị vô hiệu hoá như một tổng thể.

Bất thiện nghiệp chưa sinh (*anuppanna*) có nghĩa là những ác hạnh tương lai, "bắt đầu từ khoảnh khắc kế tiếp trong đời này" và tiếp diễn qua mọi kiếp sống sắp tới, "vô hạn về số lượng" ngay cả trong một đời. Những nghiệp này cũng bắt nguồn từ thân kiến, và khi thân kiến biến mất, chúng biến mất "ngay chính khoảnh khắc ấy ... không để lại dư tàn": những chúng sinh như vậy sẽ không bao giờ còn phạm, "dù trong giấc mơ", một hành vi như sát sinh (*pāṇātipāta*).

Thuật ngữ then chốt: sakkāya-diṭṭhi

Thân kiến: niềm tin rằng năm uẩn, riêng lẻ hay gộp chung, cấu thành hoặc chứa đựng một bản ngã; kiết sử đầu tiên trong mười kiết sử, bị tiêu diệt ở quả vị Nhập lưu. Ledi xem nó là gốc rễ của cả kho bất thiện nghiệp quá khứ lẫn mọi ác hạnh tương lai, do đó việc dập tắt cả hai "chỉ gồm việc tự giải thoát khỏi thân kiến, không gì hơn."

Từ đó mới có hình ảnh vị Chuyển luân Thánh vương "bị kẹp giữa lửa địa ngục phía trước và lửa địa ngục phía sau", tức nghiệp đã sinh của quá khứ và nghiệp chưa sinh của tương lai, và "thuần tuý là một sinh linh của lửa địa ngục." Sakka, vua cõi Tāvatiṃsa, và các Phạm thiên ở cõi sắc giới (*rūpa-loka*) và vô sắc giới (*arūpa-loka*) cũng "bị buộc vào xiềng xích của địa ngục", là những sinh linh "trôi dạt hay chìm đắm" trong vòng xoáy lớn. Không một thành tựu hiệp thế nào mang lại sự an toàn; những ai gặp được giáo pháp của một vị Phật, "một thành tựu cực kỳ khó khăn", phải xem việc dập tắt những ngọn lửa này là "nhiệm vụ duy nhất của mình."

Ledi đưa ra Visākhā và Anāthapiṇḍika như những "bậc Nhập lưu Bon-sin-san" đã được giải thoát khỏi sự trôi dạt "kể từ khoảnh khắc thân kiến bị nhổ tận gốc", chứng đắc "giai đoạn đầu tiên của Niết-bàn với năm uẩn còn lại (*sa-upādisesa nibbāna*)"; dù họ có thể còn lang thang "thêm nhiều

đời và nhiều đại kiếp nữa", họ thuộc về lĩnh vực siêu thế (*lokuttara*). Hai chú thích biên tập được gắn vào đây. "Bon-sin-san" là một thuật ngữ Miến Điện, không phải Pāḷi,[5] chỉ một bậc Nhập lưu đi lên qua nhiều lần tái sinh, trong khi các bản văn Pāḷi chỉ cho phép tối đa bảy lần. Và việc áp dụng *sa-upādisesa-nibbāna* cho các bậc Nhập lưu là "một cách dùng riêng của tác giả",[6] bởi thuật ngữ ấy đúng ra chỉ Niết-bàn của một bậc A-la-hán còn tại thế.

4.5 Tà kiến trong ba tầng

Ledi giờ đây khái quát từ thân kiến sang tà kiến (*diṭṭhi*): luân hồi "rất đáng sợ" vì những ác hạnh (*duccarita*), quá khứ và tương lai, "lấy tà kiến làm gốc rễ", và khi tà kiến bị dập tắt thì "cả ác hạnh cũ lẫn mới cũng đều bị dập tắt." Tà kiến "được thiết lập trong chúng sinh theo ba tầng": vi phạm bằng hành động hay lời nói (*vītikkama kilesā*), ám ảnh trong tâm (*pariyuṭṭhāna kilesā*), và khuynh hướng tiềm tàng (*anusaya kilesā*), tức các phương diện thô, trung và vi tế của nó. Tầng thô là nghiệp của thân và khẩu biểu lộ ra ngoài; tầng giữa là "những điều ác xảy ra trong ý nghĩ"; tầng vi tế nhất là "điều ác nằm tiềm ẩn trong nhân cách của chúng sinh suốt vòng tái sinh vô thuỷ (*anamatagga-saṃsāra*)." Tham, sân và si "mỗi thứ cũng có ba bình diện."

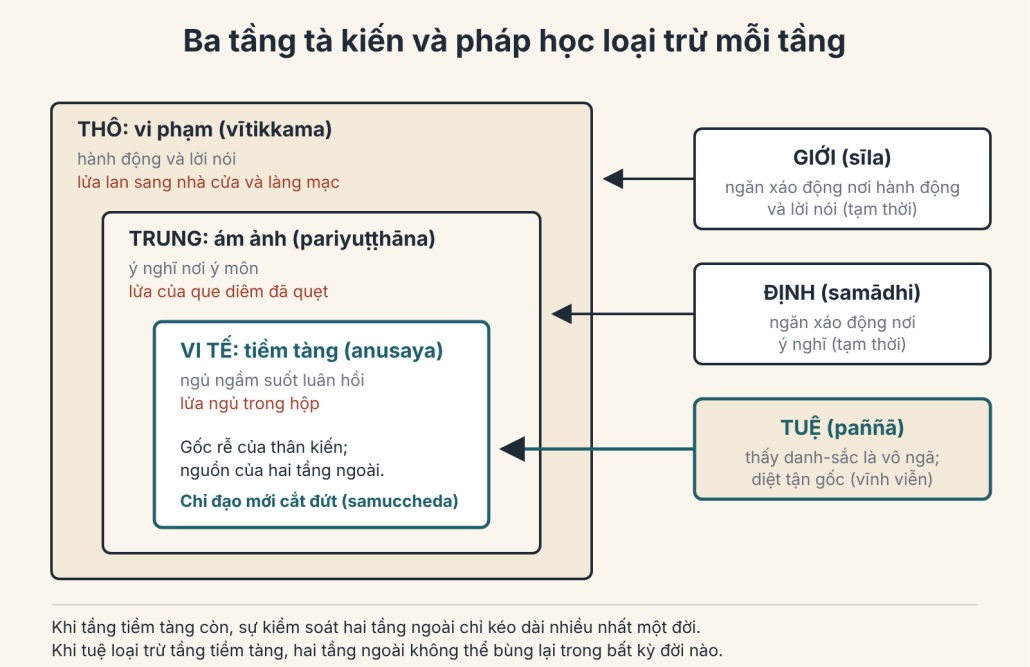
Ví dụ ở đây là "ba thứ lửa trong một hộp diêm": lửa tiềm tàng trong hộp, lửa bùng lên khi quẹt diêm, và lửa "được chuyển sang vật khác", thứ lửa "thiêu đốt đống rác, quần áo, nhà cửa, tu viện và làng mạc." Lửa lan rộng là tà kiến thô trong hành động và lời nói; que diêm đang cháy là ám ảnh, "biểu hiện trong tâm mỗi khi tâm tiếp xúc với các đối tượng của tư duy"; lửa ngủ trong hộp là tà kiến tiềm tàng được mang theo suốt "những đại kiếp tồn tại không thể dò tính." Lửa tiềm tàng không bùng lên "chừng nào đầu que diêm chưa được cọ vào mặt hộp diêm", và vô hại "ngay cả khi được để tiếp xúc với ... thuốc súng." Tương tự, tà kiến tiềm tàng vẫn im lìm cho đến khi "các đối tượng xấu của tư duy hay những nguyên nhân khác tác động lên sáu căn môn"; khi ấy nó biểu hiện "trên bình diện ám ảnh thông qua chức năng của tư (ý chí)." Nếu nó "có thể được đè nén bởi các giáo lý tốt lành" thì nó trở về bình diện tiềm tàng; nếu không, và nếu bị khuấy động thêm, nó bùng ra "bình diện vi phạm dưới hình thức lời nói ác hay hành động ác." Người kiểm soát được hai bình diện bên ngoài "được gọi là người tốt, người mộ đạo hay người có đức hạnh. Tuy nhiên, người ấy không ý thức về bình diện tiềm tàng", nên sự kiểm soát như vậy

"chỉ có thể mang tính tạm thời": nó có thể kéo dài một đời, "nhưng không thể có bảo đảm nào cho đời sau."

Thuật ngữ then chốt: anusaya

Tuỳ miên, khuynh hướng tiềm tàng: các phiền não ở dạng ngủ ngầm, chưa thành ý nghĩ hoạt động (*pariyuṭṭhāna*) hay hành động biểu lộ (*vītikkama*). Ledi ví nó với ngọn lửa ngủ trong que diêm chưa quẹt. Nó chỉ bị loại trừ bởi tuệ của đạo siêu thế, thứ tuệ đoạn trừ "bằng cách cắt đứt" (*samuccheda-pahāna*).

"Để tiêu diệt hoàn toàn ba bình diện tà kiến này, người ta phải tu tập tam học giới, định và tuệ", và thực hành bảy thanh tịnh. Đối với cư sĩ, giới là tám giới với chánh mạng là giới thứ tám (*ājīvaṭṭhamaka-sīla*); giới Uposatha và mười giới "thêm phần tinh tế" nhưng "không hề gì nếu không thể giữ được." Đối với ẩn sĩ (*isi*) là tám giới và mười giới; đối với tỳ-khưu là bốn thanh tịnh giới. Định là định chuẩn bị, cận định và an chỉ định đạt được qua niệm thân như niệm hơi thở hay quán xương; tuệ là bốn thanh tịnh hiệp thế cùng với thanh tịnh siêu thế là tri kiến thanh tịnh. Sự tương ứng là chính xác: "Giới tiêu diệt bình diện vi phạm", khiến "những xáo động trong hành động và lời nói không thể xảy ra"; "Định có thể tiêu diệt tà kiến trên bình diện ám ảnh của tâm", khiến "những xáo động trong ý nghĩ không thể xảy ra"; "Tuệ tiêu diệt tà kiến trên bình diện tiềm tàng", vì khi tuệ quán thấy nhân cách "chỉ là một nhóm danh và sắc (*nāmarūpa*), vốn vô thường, khổ và vô ngã", thì các quan niệm tiềm tàng về một người (*puggala*), một chúng sinh (*satta*), về thường, lạc và ngã (*atta*) "sẽ biến mất." Chừng nào khuynh hướng tiềm tàng (*diṭṭhi-anusaya*) còn tồn tại, hai sự loại trừ kia "không thể hơn gì tạm thời."



Hình 4.1 *— Tà kiến trong ba tầng lồng nhau, được ví với ba thứ lửa trong hộp diêm (lửa ngủ trong hộp, lửa của que diêm đã quẹt, lửa lan sang các vật khác), và ba học loại trừ mỗi tầng. Chỉ tuệ mới chạm tới lõi tiềm tàng; những sự loại trừ bên ngoài chỉ tạm thời cho đến khi tuệ làm được điều đó.*

4.6 Hai cách phân chia "đã sinh" và "chưa sinh"

Sự phân chia có thể được rút ra từ hai điểm xuất phát: đời này, hay luân hồi quá khứ. Theo cách thứ nhất, giới, định và tuệ đã chứng đắc trong đời này là đã sinh, và bất cứ gì chưa bao giờ chứng đắc là chưa sinh. Theo cách thứ hai, cách Ledi chủ yếu sử dụng, mỗi học chia thành hiệp thế (*lokiya*) và siêu thế (*lokuttara*). Giới hiệp thế là đã sinh đối với mọi người, bởi "không có chúng sinh nào mà vào lúc này hay lúc khác trong luân hồi quá khứ lại chưa từng thọ trì các giới luật hiệp thế"; định hiệp thế, đã đạt được "trong nhiều dịp", cũng là đã sinh; tuệ hiệp thế, tức bốn thanh tịnh hiệp thế, là đã sinh đối với những ai từng thực hành chúng dưới thời một vị Phật quá khứ và chưa sinh đối với những ai chưa từng gặp Phật. Các hình thức siêu thế là chưa sinh đối với mọi phàm nhân (*puthujjana*).

Bốn chánh cần sau đó được phát biểu lại thành "bốn phương thức nỗ lực" gắn với một thời kỳ giáo pháp. Cơ hội để tự giải thoát khỏi bất thiện

nghiệp đã sinh và ngăn ngừa bất thiện nghiệp mới "chỉ có thể phát sinh nhờ gặp được giáo pháp của một vị Phật", bởi cả hai đều "đồng nhất với nhiệm vụ tiêu diệt bình diện tiềm tàng của thân kiến", vốn "là công việc của thiền quán vô ngã (*anatta-bhāvanā*), thứ chỉ xuất hiện trong thời giáo pháp của một vị Phật." Ngay cả các vị Độc Giác Phật (*Paccekabuddha*) tương lai cũng lần đầu tiếp nhận "hạt giống của thiền quán vô ngã" trong một thời giáo pháp như vậy. Ngoài thời giáo pháp, "ngay cả âm thanh của chữ vô ngã cũng không được nghe thấy", nghĩa là những thuật ngữ diễn đạt sự hiện hữu phi ngã: danh và sắc, uẩn, giới, căn, duyên khởi; "toàn bộ Tạng Abhidhamma tràn đầy âm thanh của vô ngã", và Abhidhammatthasaṅgaha cũng vậy. Bản thân công việc ấy là giới thanh tịnh, niệm thân (*kāyagatāsati*) để thuần phục "cái tâm điên cuồng, cuồng nộ và bất ổn của mình", rồi đến thiền chỉ và thiền quán. Chánh cần thứ ba và thứ tư, làm sinh khởi và bảo tồn các thiện hạnh, cũng là "để hoàn thành viên mãn thiền quán vô ngã." Bốn chánh cần thu về một dự án duy nhất với một mục tiêu duy nhất.



***Hình 4.2** — Bốn chánh cần được sắp xếp thành ma trận 2×2 (bất thiện/thiện × đã sinh/chưa sinh), với phạm vi Ledi Sayādaw gán cho mỗi chánh cần. Theo cách đọc của ngài, rốt cuộc mọi ô đều nói về cùng một điều: sự tiêu diệt thân kiến ở quả vị Nhập lưu.*

4.7 Giới, định và tuệ đã sinh và chưa sinh

Đối với mỗi học, có một hình thức siêu thế chưa sinh cần được làm sinh khởi lần đầu tiên và một hình thức hiệp thế đã sinh cần được làm cho ổn định. Các phẩm chất hiệp thế nằm trên bình diện ổn định (*niyama*) hoặc bất ổn định (*aniyama*): "Trạng thái của bậc Thánh là trạng thái ổn định, còn trạng thái của phàm nhân là trạng thái bất ổn định."

Giới. Giới chưa sinh (*anuppanna-sīla*) là chánh ngữ, chánh nghiệp và chánh mạng của đạo Nhập lưu, lấy Niết-bàn làm đối tượng; một khi đã sinh, các điều ác nơi hành động, lời nói và sinh kế "không xuất hiện trở lại dù chỉ một khoảnh khắc" trong bất kỳ đời nào sau đó. Giới đã sinh (*uppanna-sīla*) là giới hiệp thế thuộc dục giới. Nơi các bậc Nhập lưu, giới này ổn định: họ "không vi phạm tám giới kết thúc bằng chánh mạng dù trong giấc mơ" cho đến khi *parinibbāna*. Nơi phàm nhân, giới này bất ổn định: họ "đã từng là những cư sĩ đức hạnh trong vô số dịp", và là "những ẩn sĩ và tỳ-khưu đức hạnh", thế nhưng "cũng đã chịu khổ trong các cõi thấp vô số lần", và vô số người, chư thiên và Phạm thiên hiện nay "đang ở bên bờ vực tái sinh vào các cõi thấp." Giới như vậy "chỉ trú trong họ trong một khoảnh khắc ngắn ngủi tạm thời."

Định. An chỉ định (*appanā-samādhi*), tức tám hay chín thiền chứng,[7] "chỉ trở nên ổn định khi chứng đắc quả vị Bất lai", và tuệ với phẩm chất bình thản (*tādi*) chỉ ổn định nơi bậc A-la-hán. Đối với bậc Nhập lưu, Ledi theo Cūḷavedalla Sutta.

> Yo ca sammāvāyāmo yā ca sammāsati yo ca sammāsamādhi ime dhammā samādhikkhandhe saṅgahitā.
>
> Và này Visākha, bất cứ gì là chánh tinh tấn, chánh niệm và chánh định, những pháp ấy thuộc về định uẩn.
>
> (Cūḷavedalla Sutta, M.i.301)

Ba chi phần này của đạo Nhập lưu là định siêu thế (*lokuttara-samādhi*), thứ định dập tắt "một lần và mãi mãi, qua sự đoạn trừ bằng cách cắt đứt (*samuccheda-pahāna*)", tham ái (*abhijjhā*) và sân hận (*vyāpāda*). Định đã sinh là cận định và các thiền sắc giới, vô sắc giới; nơi các bậc Thánh, định này ổn định, đến mức tham ái và sân hận "không sinh khởi trong họ dù trong giấc mơ." Nơi phàm nhân, định này bất ổn định: họ đã từng là "những ẩn sĩ và tu sĩ có đầy đủ các thiền chứng và thần thông (*iddhi*) trong vô số kiếp sống", từng là Phạm thiên trong ba trên bốn chu kỳ thế

giới của mỗi thế giới hệ, thế nhưng các cõi thấp "đã được lấp đầy bởi chính những Phạm thiên ấy, dưới dạng ngạ quỷ, chúng sinh địa ngục, súc sinh và a-tu-la (*asura*)." So với luân hồi vô tận, mỗi thế giới hệ "chỉ như một cái chớp mắt."

Tuệ. Chánh kiến và chánh tư duy của đạo là tuệ siêu thế, thứ tuệ "tiêu diệt hoàn toàn bình diện tiềm tàng của thân kiến", xua tan mọi dấu vết tà kiến "cùng với các ác hạnh và tà mạng (*durājīva*)",[8] khiến "kho cũ tích luỹ bởi ác nghiệp quá khứ cũng biến mất hoàn toàn." Tuệ đã sinh bao gồm "chánh kiến về nghiệp là sở hữu của mình (*kammassakatā-sammā-diṭṭhi*)" và các thắng trí (*abhiññā*) như thiên nhãn và thiên nhĩ. Nơi các bậc Thánh, tuệ này ổn định, với trí pháp học (*pariyatti-ñāṇa*), trí pháp hành (*paṭipatti-ñāṇa*) và trí về bốn chân lý. Nơi phàm nhân, tuệ này bất ổn định, như câu văn đáng nhớ nhất của chương cho thấy: họ "đôi khi đã từng là người thông hiểu Giáo pháp ... đại sư hay đại danh y, trong khi vào những lúc khác họ cũng đã từng là sò, ốc, giun, đỉa, chấy, rệp, giòi, ve v.v., — những sinh vật có thể nói là chỉ vừa đủ sống."

Thuật ngữ then chốt: adhigama-saddhā và adhigama-paññā

Tín và tuệ đã được thiết lập vững chắc, phát sinh từ chứng ngộ chứ không từ nghe học. Ledi trình bày chúng như sự bảo đảm duy nhất rằng lòng tôn kính đối với Đức Phật, Giáo pháp và Tăng-già chân thật sẽ tồn tại qua nhiều đời, bởi phàm nhân trong quá khứ đã từng tôn kính "đủ loại Phật giả hiệu."

Lời khuyến tấn kết thúc gồm ba phần. Những ai muốn thoát khỏi các điều ác tương lai và củng cố giới thanh tịnh, những ai muốn thoát khỏi cái tâm hoang dại của người điên, người lái đò bất tài, người mắc bệnh sợ nước và người bệnh nôn ra thuốc (các ví dụ ở Chương 3), và những ai muốn thoát khỏi các tà thuyết (*sammoha-dhamma*) dập tắt mọi lòng tôn kính Tam Bảo để đạt được *adhigama-saddhā* và *adhigama-paññā*, tất cả đều phải "thực hành thích đáng bốn niệm xứ, cùng với bốn chánh cần, với mục đích tiêu diệt thân kiến trên bình diện tiềm tàng." Chánh cần được định nghĩa lần cuối là tinh tấn "đi kèm với quyết tâm 'Dù da còn lại; dù xương còn lại ... v.v.'" Chương kết thúc ở nơi nó bắt đầu, với lời phát nguyện của A.i.50 giờ đây được gắn với một mục tiêu đã được xác định chính xác.

Một câu chuyện từ đời sống thường nhật: *Hộp diêm*

Daniel Reyes đã không đặt cược trong bốn trăm mười hai ngày, và anh biết con số ấy mà không cần đếm. Anh bốn mươi tư tuổi, dạy toán lớp 11 tại một trường công ở phía bắc nội thành Melbourne, và từng mất cả một năm lương trong một mùa bóng đá duy nhất, qua những khoản nhỏ đến mức không khoản nào có cảm giác như một quyết định. Chương trình phục hồi anh tham dự vào các tối thứ Ba đã cho anh những quy tắc, và các quy tắc đã có hiệu quả. Vợ anh, Anita, giữ các thẻ ngân hàng. Các ứng dụng cá cược đã bị xoá và đơn tự loại trừ đã được nộp cho mọi điểm cá cược trong tầm một chuyến xe điện. Khi đi ngang quầy TAB trên đường Sydney Road, anh băng sang bên kia đường, như người tư vấn đã gợi ý, lần nào cũng vậy, kể cả khi trời mưa.

Điều mà các quy tắc chưa làm được là làm im tiếng ý nghĩ ấy. Nó đến khi anh đang chấm bài kiểm tra xác suất. Một học sinh đã vẽ sơ đồ cây cho hai lần tung đồng xu, và có gì đó trong hình dạng phân nhánh ấy, không hề xin phép anh, biến thành kèo cá cược ngày thứ Bảy. *Chỉ một lần thôi. Mình hiểu trò này hơn bọn họ. Mình sẽ dùng toán học mà.* Anh đặt bút xuống. Anh không mở máy tính. Nhưng anh nhận thấy, với một cảm giác lạnh lẽo, cái giọng nói ấy đã thành hình đầy đủ đến thế nào, nó đã chuẩn bị sẵn các lý lẽ ra sao, như thể nó đã tập dượt trong một căn phòng mà anh không có chìa khoá.

Anh kể điều đó ở nhóm thứ Ba. Terry, đã chín năm trong chương trình, gật đầu. "Đó là phần mà các quy tắc không với tới được, anh bạn. Quy tắc chặn được đôi tay. Chúng không chặn được sự thèm muốn."

Daniel đã bắt đầu một lớp thiền vào thứ Năm vài tháng trước, chủ yếu vì lớp miễn phí và ở cùng nhà sinh hoạt cộng đồng. Cô giáo, một y tá về hưu tên Hương, dạy niệm hơi thở với một sự kiên nhẫn mà anh thấy gần như khó chịu. Tuần đó anh hỏi cô về cái giọng nói đã sẵn sàng trước cả anh. Cô lắng nghe, đi vào góc bếp, rồi quay lại với một hộp diêm lấy từ bên cạnh bếp ga.

"Ba thứ lửa," cô nói, đặt hộp diêm lên bàn. "Có một thứ lửa anh không nhìn thấy, đang ngủ trong này. Quẹt một que," cô quẹt, và một ngọn lửa nhỏ đứng dậy, "và giờ có một thứ lửa anh nhìn thấy nhưng chưa làm gì cả. Đưa nó vào tấm rèm," cô không làm thế; cô vẩy tắt que diêm, "và giờ nó là thứ lửa đã gây ra chuyện, và người khác phải sống với hậu quả. Các quy tắc của anh xử lý tấm rèm. Cần thiết. Việc anh nhận ra ở bàn làm

việc, đặt bút xuống, đó là que diêm đã cháy. Cũng tốt. Nhưng cái hộp vẫn còn đầy."

"Vậy cái gì xử lý cái hộp?"

"Ai là người muốn đặt cược?" cô hỏi.

Anh suýt nói "Tôi," rồi dừng lại, bởi điều đó không hiển nhiên. Sự thèm muốn đã đến như thời tiết. Nó đã dùng kỹ năng của anh làm lý lẽ; nó đã nói ở ngôi thứ nhất. Nhưng anh không hề dựng nên nó. Anh đã chứng kiến nó tự lắp ráp từ một sơ đồ cây.

Trong những tuần tiếp theo Daniel làm một việc anh chưa từng làm với cơn thôi thúc: anh ngồi cùng nó thay vì né quanh nó. Khi ý nghĩ đến, anh đặt xuống bất cứ thứ gì đang cầm và cố tìm cái người đang muốn. Có một sự căng thẳt dưới xương ức. Có một hình ảnh màn hình, xanh lục và vàng. Có một cụm từ ngắn về việc xứng đáng. Anh có thể tìm thấy tất cả những thứ này. Anh không thể tìm thấy chủ nhân của chúng. Mỗi lần anh tìm cái người sắp gỡ lại những gì đã mất, chỉ có cảm giác kế tiếp, hình ảnh kế tiếp, cụm từ kế tiếp, và chính sự tìm kiếm. Một lần, trên xe điện, toàn bộ cấu trúc ấy thoáng trở nên trong suốt, như một từ được lặp lại đến khi không còn nghĩa gì nữa, và anh bật cười thành tiếng khiến một người phụ nữ đổi chỗ ngồi.

Anh không tưởng rằng mình đã khỏi. Hương đã nói rõ rằng nhìn thấy cái hộp không giống với làm trống nó, và những bậc hiền trí mà cô đọc về nói đến hàng năm, chứ không phải hàng tuần. Các quy tắc vẫn giữ nguyên. Anita vẫn giữ các thẻ. Anh vẫn băng qua Sydney Road. Nhưng giờ cơn thôi thúc đến kèm với một câu hỏi, và câu hỏi ấy không phải là "mình có cưỡng lại được không?" mà là "cái này là của ai?", và cơn thôi thúc không có câu trả lời thoả đáng.

Vào ngày thứ bốn trăm mười ba, anh dạy sơ đồ cây cho một lớp mới, nhìn một học sinh vẽ các nhánh, và chờ đợi. Ý nghĩ đến đúng lịch. Anh nhìn nó, và nhìn vào nơi nó được cho là phát xuất, và chỉ thấy một thầy giáo dạy toán trong một lớp học ấm áp, không có gì khác có thể gọi là một con bạc. Anh cầm bút lên và tiếp tục chấm bài.

Điều câu chuyện cho thấy. Các quy tắc của Daniel hoạt động ở tầng vi phạm (*vītikkama*), tầng mà Ledi nói giới kiểm soát; việc anh nhận ra ý nghĩ và đặt bút xuống hoạt động ở tầng ám ảnh (*pariyuṭṭhāna*), tầng mà định kiểm soát. Cả hai đều cần thiết và cả hai đều tạm thời chừng nào hộp

diêm còn đầy, bởi cơn thôi thúc được chế tạo bởi cảm thức về một cái tôi xứng đáng thắng cuộc. Khi Daniel tìm cái tôi ấy và chỉ thấy những cảm giác, hình ảnh và cụm từ thoáng qua, anh chạm đến, một cách khiêm tốn và sơ khởi, công việc mà Ledi giao cho tuệ: quán vô ngã, điều duy nhất với tới được tầng tiềm tàng. Câu chuyện không khẳng định anh đã nhổ tận gốc được gì, mà chỉ rằng anh đã tìm thấy tầng nơi việc nhổ tận gốc sẽ phải diễn ra.

Phân tích phê bình

Tu từ học của nỗ lực cực độ

Lời phát nguyện ở A.i.50 hoàn toàn thuộc Kinh tạng, và Ledi có quyền lấy nó làm chủ âm cho chánh cần. Tuy nhiên cách ngài sử dụng nó có tính chọn lọc. Tấm gương đầu tiên của ngài, Soṇa, là nhân vật của đoạn kinh nổi tiếng ở Vin.i.178, trong đó Đức Phật, thấy nỗ lực của vị tỳ-khưu này quá mức, đã dạy ví dụ về cây đàn mà dây không được quá căng cũng không được quá chùng. Ledi trích dẫn Soṇa vì cường độ nỗ lực của ngài, chứ không vì sự điều chỉnh theo sau. Người đọc hiện đại cũng sẽ nhận thấy hai rủi ro mà chương không bàn đến: sự kiệt sức, trong đó sự gắng gượng làm cạn kiệt chính những năng lực mà nó định phát triển, và vấn đề tinh tế hơn là việc gắng sức để chứng đắc tự nó có thể trở thành hữu ái (*bhava-taṇhā*), với "sự chứng đắc của tôi" tái lập chính ngã kiến mà pháp hành nhắm đến. Hệ thống của Ledi có các nguồn lực cho vấn đề này, bởi các căn ở Chương 6 đòi hỏi tấn phải được cân bằng bởi định và chính định nghĩa của ngài đòi hỏi mục tiêu đúng đắn; nhưng chương này nghiêng về cường độ và để sự cân bằng được bổ sung ở chỗ khác. "Ba mươi năm so với ba giờ trong địa ngục" là một thủ pháp mạnh mẽ đối với thính chúng thấm nhuần vũ trụ quan Phật giáo (Braun 2013), và có thể là một thủ pháp ăn mòn đối với người đọc có khuynh hướng tự trừng phạt.

Quả Nhập lưu có xoá sạch mọi nghiệp quá khứ không?

Luận điểm trung tâm của Ledi là khi thân kiến bị nhổ tận gốc thì "mọi bất thiện nghiệp đã sinh đều mất tiềm lực và biến mất khỏi kho." Cơ sở kinh điển là vững chắc: bậc Nhập lưu được mô tả xuyên suốt các bộ Nikāya là *avinipāta-dhamma*, không còn phải rơi vào các cõi thấp, và chắc chắn hướng đến giác ngộ (Bodhi 2000). Điều đặc biệt là sức mạnh của cách diễn đạt. Kinh điển nói bậc Nhập lưu sẽ không tái sinh vào các cõi thấp; Ledi nói nghiệp có thể gây ra tái sinh như vậy đã tiêu biến. Hai điều này không hoàn toàn giống nhau, bởi truyền thống cũng cho rằng ngay cả các

bậc A-la-hán vẫn có thể chịu quả của nghiệp quá khứ trong đời hiện tại. Ngôn ngữ của Ledi tốt nhất nên được đọc như một cách phát biểu sinh động của lập trường yếu hơn: nghiệp quá khứ mất khả năng tạo ra tái sinh thấp kém vì kiết sử làm duyên cho tái sinh ấy đã không còn, chứ không phải mọi dấu vết đều bị xoá. Chính phép loại suy của ngài chỉ về hướng này: món nợ không còn có thể bị đòi thì không phải là đã được trả; nó đã thôi không còn quan trọng. Cách diễn đạt mạnh hơn phục vụ mục đích trình bày quả Nhập lưu như sự kiện quyết định duy nhất, nhưng người đọc nên phân biệt điều các bản văn ủng hộ với sắc thái Ledi thêm vào.

Thuật ngữ kinh viện Miến Điện và những lưu ý của người biên tập

Ba điểm thuật ngữ đánh dấu cuốn cẩm nang như sản phẩm của nơi chốn và thời đại của nó. "Bon-sin-san", như người biên tập của BPS ghi nhận, là tiếng Miến chứ không phải Pāḷi, và chỉ một bậc Nhập lưu đi lên qua nhiều lần tái sinh cao hơn, điều mà công thức kinh điển "tối đa bảy lần sinh" không dành chỗ cho. Việc Ledi áp dụng *sa-upādisesa-nibbāna* cho các bậc Nhập lưu là "một cách dùng riêng"; lời giải thích của người biên tập qua "cái nhìn đầu tiên" về Niết-bàn là rộng lượng nhưng vẫn là sự diễn giải lại một thuật ngữ mà các Chú giải dành riêng cho bậc A-la-hán còn tại thế. Và *durājīva*, như Bhikkhu Pesala nhận xét, chỉ xuất hiện trong các tác phẩm của chính Ledi. Không điểm nào là sai lầm về nội dung, nhưng gộp lại chúng cho thấy một tác giả vận động tự do trong một nền văn hoá giáo lý Miến Điện sống động, sẵn sàng tạo ra hay mở rộng thuật ngữ ở những chỗ vốn từ vựng kế thừa tỏ ra chưa đủ. Điều này phù hợp với chân dung Ledi mà Braun phác hoạ như một nhà cải cách đã tái định hình Abhidhamma thành một công cụ thực hành cho cư sĩ thay vì một di sản kinh viện khép kín (Braun 2013). Các chú thích của người biên tập nên được đọc như một phần của bản văn: đó là nơi cuốn cẩm nang được đặt trở lại vào cuộc đối thoại với các nguồn mà nó diễn giải.

Tỷ lệ chứng đắc như tu từ, không phải dữ liệu

"Trong một nghìn người nỗ lực, ba trăm, bốn trăm hay năm trăm người có thể đạt được thành tựu tối thượng." Ledi không đưa ra nguồn, không mẫu khảo sát, và không định nghĩa nỗ lực cần thiết ngoài quyết tâm "sẵn sàng chết, nếu cần". Con số ấy không phải là một ước lượng; chức năng của nó là đảo ngược gánh nặng chứng minh, để những ai đổ lỗi cho thời đại trước hết phải chứng tỏ họ đã nỗ lực. Với tư cách một khẳng định rằng con đường vẫn còn rộng mở, nó tiếp nối luận điểm của Chương 1

rằng đây vẫn là thời của những hạng người *neyya*, một lập trường mà truyền thống Visuddhimagga không phủ nhận, dù cũng không định lượng (Ñāṇamoli 1991). Hiểu theo nghĩa đen, khẳng định này không thể bị bác bỏ, bởi mọi thất bại đều có thể quy cho quyết tâm chưa đủ. Một cách đọc công bằng là thừa nhận điểm tu từ và gác lại phép tính số học.

Mô hình ba tầng theo ngôn ngữ đương đại

Đóng góp bền vững nhất của chương có lẽ là mô hình ba tầng phiền não, kế thừa từ các Chú giải và được trình bày với sự sáng rõ khác thường qua hộp diêm. Các tiếp cận đương đại về thói quen và nghiện ngập thường làm việc với một bức tranh na ná: kiểm soát môi trường và hành vi, chiến lược nhận thức để chặn các cơn thôi thúc, và công việc sâu hơn về bản sắc. Sự song song này giúp giải thích mô hình, miễn là không khẳng định sự tương đương. Tầng thứ ba của Ledi không phải là vô thức theo nghĩa tâm lý học mà là một tiềm năng bị điều kiện hoá được mang theo qua nhiều đời, và phương thuốc cho nó không phải là tuệ giác về lịch sử của mình mà là tuệ giác về sự vắng mặt của một cái tôi có lịch sử ấy. Sức mạnh của mô hình là sự trung thực về giới hạn của hai tầng đầu: một người có phẩm hạnh không chê trách được và tâm an tĩnh vẫn đang mang theo một hộp diêm đầy. Khó khăn của mô hình là nó đặt phương thuốc vĩnh viễn duy nhất ở một chứng đắc siêu thế, điều có thể khiến những ai không đạt tới cảm thấy mọi việc họ làm đều chỉ là tạm bợ. Câu trả lời của Ledi, rằng thường nghiệp của *bhāvanā* tự nó là "một nghiệp mạnh mẽ", đáp ứng chính xác nỗi nản lòng này, và là một nốt nhạc nhân hậu hơn những gì hình ảnh lửa địa ngục gợi ra. Nhận xét của Gethin rằng mỗi nhóm trong bảy nhóm đều tóm lược toàn bộ con đường (Gethin 2001) áp dụng ở đây với sức mạnh đặc biệt: trong tay Ledi, bốn chánh cần không phải là một giai đoạn mà là toàn bộ pháp hành nhìn từ góc độ của tinh tấn.

Mười câu hỏi và trả lời

Câu 1. Ledi Sayādaw định nghĩa *sammappadhāna* như thế nào?
Padhāna là nỗ lực được thực hiện mạnh mẽ và miên mật; khi được thực hiện chân chánh, nó là *sammappadhāna*, chánh cần. Nó không chứa yếu tố miễn cưỡng nào và còn được gọi là tinh tấn nhiệt tâm (*ātāpaviriya*).

Câu 2. "Bốn đặc điểm" của chánh cần là gì và ai là tấm gương cho chúng?
Từ lời phát nguyện ở A.i.50: dù da, gân và xương còn lại, dù máu thịt khô cạn. Ledi dẫn Soṇa và Cakkhupāla, những vị thức suốt mùa mưa chỉ với hai oai nghi ngồi và đi, Phussadeva (hai mươi lăm năm) và Mahāsiva (ba mươi năm).

Câu 3. Khi nào một người mới được quyền đổ lỗi cho thời đại hay sự sinh ra của mình về việc không chứng đắc?
Chỉ sau khi nỗ lực suốt đời ở trọn tầm mức Đức Phật quy định đã thất bại. Những ai đổ lỗi cho thời đại, cho ba-la-mật hay cho sự sinh ra *dvihetuka* mà thậm chí chưa thiết lập niệm thân là những hạng người *neyya* thiếu nỗ lực mãnh liệt; với quyết tâm kiên cố, Ledi khẳng định, ba, bốn hay năm trăm trong một nghìn người có thể thành công.

Câu 4. Ledi trả lời thế nào trước phản bác rằng ba mươi năm nỗ lực có thể chẳng đem lại gì?
Ba mươi năm nỗ lực ít khổ hơn ba giờ trong địa ngục. Người chín muồi đạt giải thoát ngay bây giờ, người chưa chín bằng thì ở đời sau, và ngay cả người thất bại cũng tạo ra thường nghiệp của sự tu tập tâm (*bhāvanā āciṇṇa kamma*), giữ họ trong các tái sinh an lạc cho đến thời Đức Phật kế tiếp.

Câu 5. Bốn chánh cần là gì?
Đoạn trừ các bất thiện pháp đã sinh (*pahāna*); ngăn ngừa các bất thiện pháp chưa sinh (*anuppāda*); làm sinh khởi các thiện pháp chưa sinh (*uppāda*); và làm tăng trưởng các thiện pháp đã sinh (*bhiyyobhāva*). Ledi dẫn A.ii.15 và Vibhaṅga.

Câu 6. Bất thiện nghiệp "đã sinh" và "chưa sinh" là gì, và vì sao thân kiến lại quan trọng?
Bất thiện nghiệp đã sinh là kho vô hạn những ác hạnh quá khứ đang chờ trổ quả, những "món nợ quá khứ" có thể đưa đến tái sinh ở Avīci và các cõi thấp khác; bất thiện nghiệp chưa sinh là mọi ác hạnh người ta sẽ phạm từ khoảnh khắc kế tiếp trở đi. Cả hai đều bắt rễ từ *sakkāya-diṭṭhi*, nên khi nó bị nhổ tận gốc bởi tuệ quán vô ngã, cả hai đồng thời bị dập tắt.

Câu 7. Các bậc Nhập lưu "Bon-sin-san" là ai, và những người biên tập ghi nhận điều gì?
Ledi nêu tên Visākhā và Anāthapiṇḍika như những bậc Nhập lưu, dù còn lang thang nhiều đời nữa, vẫn là những chúng sinh siêu thế đã chứng đắc

sa-upādisesa-nibbāna. Người biên tập ghi nhận rằng "Bon-sin-san" là tiếng Miến chứ không phải Pāḷi, bởi các bản văn Pāḷi chỉ cho phép bậc Nhập lưu tối đa bảy lần sinh, và rằng *sa-upādisesa-nibbāna* đúng ra thuộc về bậc A-la-hán còn tại thế, nên cách dùng của Ledi là phi chuẩn.

Câu 8. Ba tầng của tà kiến là gì, và hộp diêm minh hoạ chúng như thế nào?
Vi phạm (*vītikkama*) nơi hành động và lời nói, ám ảnh (*pariyuṭṭhāna*) nơi ý nghĩ, và khuynh hướng tiềm tàng (*anusaya*): thô, trung và vi tế, tương ứng với lửa lan sang vật khác, lửa của que diêm đã quẹt, và lửa ngủ trong hộp. Giới loại trừ tầng thứ nhất, định tầng thứ hai, và chỉ tuệ mới loại trừ tầng thứ ba; chừng nào tầng tiềm tàng còn, các sự loại trừ kia chỉ là tạm thời.

Câu 9. Vì sao *anatta-bhāvanā* đòi hỏi phải có giáo pháp của một vị Phật?
Tự giải thoát khỏi bất thiện nghiệp đã sinh và chưa sinh có nghĩa là tiêu diệt bình diện tiềm tàng của thân kiến, điều chỉ thiền quán vô ngã mới làm được. Ngoài thời giáo pháp, "ngay cả âm thanh của chữ vô ngã cũng không được nghe thấy": vốn từ vựng về uẩn, giới, căn và duyên khởi, mà Abhidhamma tràn đầy, không hề có sẵn.

Câu 10. Khác biệt giữa bình diện ổn định (*niyama*) và bất ổn định (*aniyama*) của đức hạnh hiệp thế là gì?
Giới, định và tuệ hiệp thế đã được phàm nhân đạt được vô số lần, họ từng là cư sĩ đức hạnh, Phạm thiên và tu sĩ uyên bác, nhưng cũng từng là chúng sinh địa ngục và "sò, ốc, giun", nên nơi họ các đức tính này bất ổn định. Nơi các bậc Thánh, chúng ổn định, không bao giờ mất trước *parinibbāna*. Chánh cần thứ tư là chuyển cái bất ổn định thành ổn định bằng cách hoàn tất *anatta-bhāvanā*.

Thơ: *Ngọn lửa ngủ*

Ba ngọn lửa xếp trong hộp giấy mỏng:
một ngọn ngủ yên, một ngọn đứng lên và cháy,
một ngọn nhảy sang mái rạ, không quay lại,
nuốt cả làng khi người nông phu còn bước trên đồng.

Bàn tay cẩn trọng giữ que diêm chưa quẹt
được ngợi khen vì mỗi mái nhà không thiêu;

tâm lặng lẽ để ngọn lửa quay về
chưa tiêu hao vào bóng tối, được khen là may mắn.

Nhưng lời khen là vay mượn khi hộp diêm còn đầy.
Vị quân vương khoác hoàng bào từ biển đến biển,
vị Phạm thiên ngự trong tịch tĩnh an nhiên,
vẫn mang theo thứ không giới luật nào xoá được.

Phía sau: những món nợ của bao đời không đếm nổi.
Phía trước: những việc cái tôi còn chưa làm.
Giữa hai bờ một con đường hẹp băng ngang,
và gân, da cùng xương phải trả cho đủ số.

Vậy ai là kẻ muốn, kẻ sợ, kẻ mang nợ?
Hãy tìm con nợ bên dưới cái tên:
một đống danh và sắc, lửa chồng lên lửa,
và không ai ở nhà để ngọn lửa thuộc về.

Khi ấy ba mươi năm thành rẻ, ba giờ thành đắt,
và cái đã vay hoá thành cái đã sở hữu;
hộp diêm trống rỗng, và que diêm chưa ném,
nằm nguội lạnh trong đôi tay không còn gì để sợ.

Câu hỏi ôn tập

1. Hãy giải thích luận điểm của Ledi Sayādaw rằng người ta không được đổ lỗi cho thời đại hiện nay, cho sự sinh ra nhị nhân hay ba-la-mật chưa đủ cho đến khi đã nỗ lực "ở tầm mức Đức Phật quy định". Phussadeva và Mahāsiva đóng vai trò gì trong luận điểm ấy?
2. Hãy so sánh cách hiểu thông thường về "các bất thiện pháp đã sinh" (phiền não hiện tại) với cách đọc của Ledi (toàn bộ kho nghiệp quá khứ bắt rễ từ thân kiến). Mỗi cách hiểu hàm ý gì về điều chánh cần thứ nhất đòi hỏi ở hành giả?
3. Dùng ví dụ hộp diêm, hãy phân tích một thói quen mà bạn biết rõ thành các tầng vi phạm, ám ảnh và tiềm tàng, và giải thích vì sao Ledi cho rằng các phương thuốc của giới và định chỉ là tạm thời.
4. Ledi sẽ trả lời ra sao với người nói: "Tôi giữ giới, tâm tôi an tĩnh, và tôi là người tốt; vì sao tôi phải bận tâm đến vô ngã?" Hãy dựa vào các bình diện ổn định và bất ổn định cũng như danh sách những kiếp sống quá khứ của những người uyên bác.

5. Hãy thiết kế một thời khoá hằng tuần cho một cư sĩ đi làm thể hiện cả bốn chánh cần theo cách đọc của Ledi, từ giới thường xuyên với chánh mạng là giới thứ tám qua niệm thân đến quán vô ngã, và chỉ ra những chỗ mà các rủi ro của việc gắng sức quá độ được bàn trong phần Phân tích phê bình cần được quản lý.

Những điểm then chốt cần ghi nhớ

- *Sammappadhāna* là nỗ lực miên mật, nhắm đúng mục tiêu và tự nguyện, lấy mẫu mực từ lời phát nguyện "dù chỉ còn lại da, gân và xương" (A.i.50).
- Chỉ sau khi nỗ lực suốt đời ở tầm mức ấy mới được đổ lỗi thất bại cho thời đại, cho sự sinh ra nhị nhân hay thiếu ba-la-mật; phần lớn những người thất bại là hạng người *neyya* thiếu nỗ lực.
- Ba mươi năm nỗ lực ít khổ hơn ba giờ trong địa ngục, và ngay cả nỗ lực không thành công cũng tạo ra thường nghiệp mạnh mẽ của *bhāvanā*.
- Bất thiện nghiệp đã sinh (nợ quá khứ) và bất thiện nghiệp chưa sinh (ác hạnh tương lai) đều bắt rễ từ thân kiến và đều bị dập tắt khi thân kiến bị nhổ tận gốc.
- Tà kiến có ba tầng, vi phạm, ám ảnh và khuynh hướng tiềm tàng, như ba thứ lửa của hộp diêm; giới, định và tuệ lần lượt loại trừ chúng.
- Sự loại trừ bởi giới và định chỉ tạm thời chừng nào tầng tiềm tàng còn; chỉ sự đoạn trừ bằng cách cắt đứt (*samuccheda-pahāna*) của tuệ mới là vĩnh viễn.
- Giới, định và tuệ siêu thế là chưa sinh đối với phàm nhân và chỉ có thể có trong thời giáo pháp của một vị Phật; các hình thức hiệp thế là đã sinh nhưng bất ổn định cho đến khi quả Nhập lưu làm chúng ổn định (*niyama*).
- "Bon-sin-san" là tiếng Miến chứ không phải Pāḷi, và cách dùng *sa-upādisesa-nibbāna* cho bậc Nhập lưu cùng từ mới *durājīva* của Ledi là phi chuẩn, như những người biên tập ghi nhận.

Chú thích

1. Vin.i.178; Sammohavinodanī.
2. Chú giải Dhammapada, kệ 1.
3. DA.i.189, chú giải Satipaṭṭhāna Sutta.
4. DA.iii.730, chú giải Sakkapañha Sutta.

5. Chú thích của người biên tập: Bon-sin-san "là một thuật ngữ Miến Điện chỉ một loại bậc Nhập lưu (sotāpanna) sẽ đạt đến giải thoát cuối cùng là quả A-la-hán sau nhiều lần tái sinh trong những cảnh giới ngày càng cao hơn. Thuật ngữ này không có tương đương trong các bản văn Pāḷi, nơi chỉ những ai còn tối đa bảy lần tái sinh phía trước mới được gọi là bậc Nhập lưu."
6. Chú thích của người biên tập: trong các bản văn Pāḷi, thuật ngữ này "chỉ được áp dụng cho bậc A-la-hán đã tiêu diệt cả mười kiết sử (saṃyojana), trong khi bậc Nhập lưu mới chỉ đoạn trừ ba kiết sử đầu." Người biên tập cho rằng cách dùng này phản ánh "cái nhìn đầu tiên (paṭhama-dassana) về Niết-bàn" của bậc Nhập lưu.
7. Bốn thiền sắc giới và bốn thiền vô sắc giới, cộng với diệt thọ tưởng định (*nirodha-samāpatti*).
8. Bhikkhu Pesala ghi nhận rằng *durājīva*, thay vì *micchā-ājīva* thông thường, "không tìm thấy trong bất kỳ bản văn Pāḷi, Chú giải hay Phụ chú giải nào, mà chỉ trong các tác phẩm của chính Sayādaw"; ngài gợi ý rằng từ này bao gồm những sinh kế không được liệt kê trong Vaṇijja Sutta (A.ii.81) nhưng vẫn liên quan đến các hành vi bất thiện.

Chương 5

Bốn Nền Tảng Thành Tựu (Iddhipāda – Tứ Như Ý Túc)

Dục, tấn, tâm và thẩm sát như những cội rễ từ đó sự chứng đắc nảy sinh

> “Nếu trong đời này ta không đạt được thành tựu ấy, ta sẽ không an lòng. Thà ta chết còn hơn là không đạt được nó.”
>
> — Ledi Sayādaw, mô tả lòng ước muốn gọi là *chanda*

Tóm lược

Chương này trình bày phần luận giải cô đọng của Ledi Sayādaw về bốn nền tảng thành tựu (*iddhipāda*, tứ như ý túc), nhóm thứ ba trong bảy nhóm thuộc ba mươi bảy phẩm trợ đạo. Chương mở đầu bằng cách giải thích từ nguyên của *iddhi* là “thành tựu”, cùng lời lưu ý của người biên tập rằng thuật ngữ này ở đây có nghĩa là thành tựu trong sự thực hành Giáo pháp, chứ không phải năng lực siêu nhiên. Ledi liệt kê năm loại thành tựu (*siddhi*) và đối chiếu chúng với Tứ Thánh Đế, rồi mô tả bốn nền tảng—dục (*chanda*), tấn (*viriya*), tâm chuyên chú tìm cầu (*citta*) và tuệ thẩm sát (*vīmaṃsā*)—bằng những ví dụ về các vị vua từ bỏ ngai vàng, những người lao động không nản chí, nhà luyện kim đan say mê và người quan sát luân hồi với con mắt sáng tỏ. Luận điểm trung tâm của ngài là chỉ một nền tảng cũng đủ để chứng đắc tùy theo ba-la-mật của mỗi người, và rằng việc viện cớ bất lực tự nó đã là một hiểm họa. Người đọc sẽ thấy Ledi biến một bảng liệt kê cổ điển thành một lời khuyến tấn như thế nào, và sẽ cân nhắc những điểm mạnh cùng cái giá của lối hùng biện ấy.

5.1 “Thành tựu” ở đây nghĩa là gì

Ledi Sayādaw mở đầu bằng một lối giải thích từ nguyên mà các nhà chú giải Pāḷi ưa dùng: “*Ijjhānaṃ iddhi*”—*iddhi* là sự kiện đã thành công, đã hoàn tất, hay đã viên mãn. Trong cách dùng thông thường của kinh điển, danh từ này thường chỉ các “thần thông”—đi trên nước, xuyên qua tường—được liệt kê trong chương mười hai của *Visuddhimagga* (Thanh Tịnh Đạo), mà cước chú của người biên tập hướng người đọc đến (*Visuddhimagga* XII, §§ 20–22, 44).[1]

Ghi chú của người biên tập có tính quyết định đối với cách đọc chương này. Các thuật ngữ *iddhi* và *iddhipāda*, người biên tập viết, "không chỉ riêng các năng lực siêu nhiên, như đôi khi người ta vẫn tưởng"; ở đây chúng biểu thị "sự thành tựu trong việc thực hành Giáo pháp và bốn điều kiện căn bản của sự thành tựu ấy". Ledi không dạy người đọc cách bay lên không. Ngài đang hỏi điều gì cho phép một người đưa việc thực hành Giáo pháp đến chỗ hoàn tất, và ngài trả lời bằng bốn điều kiện tâm lý.

Thuật ngữ then chốt: iddhi / siddhi

"Thành tựu", "thành đạt", từ *ijjhati*, "thành công". Người biên tập nhận xét rằng *siddhi* đồng nghĩa với *iddhi*. Trong các bộ Nikāya, thuật ngữ này thường có nghĩa là thần thông; Ledi dùng nó, với sự bảo chứng của Chú giải, để chỉ sự hoàn tất những nhiệm vụ mà Giáo pháp đặt ra.

5.2 Năm thành tựu và Tứ Thánh Đế

Trong thời kỳ giáo pháp của một vị Phật, Ledi nói, có năm *iddhi*, mỗi thứ là một thành tựu đối với một loại pháp đòi hỏi một cách xử lý riêng:

1. *Abhiññeyyesu dhammesu abhiññā-siddhi*: thành tựu về thắng tri đối với những gì cần được thắng tri—các hiện tượng vật chất (*rūpa*, sắc) và các hiện tượng tâm (*nāma*, danh).
2. *Pariññeyyesu dhammesu pariññā-siddhi*: thành tựu về liễu tri đối với những gì cần được liễu tri—Thánh đế về Khổ (*dukkha-sacca*).
3. *Pahātabbesu dhammesu pahāna-siddhi*: thành tựu về đoạn trừ đối với những gì cần được đoạn trừ—Thánh đế về Nguyên nhân của Khổ (*samudaya-sacca*, Tập đế).
4. *Sacchikātabbesu dhammesu sacchikiriyā-siddhi*: thành tựu về chứng ngộ đối với những gì cần được chứng ngộ—Thánh đế về Sự Diệt Khổ (*nirodha-sacca*, Diệt đế).
5. *Bhāvetabbesu dhammesu bhāvanā-siddhi*: thành tựu về tu tập đối với những gì cần được tu tập—Thánh đế về Con Đường (*magga-sacca*, Đạo đế).

Bốn thành tựu sau tương ứng chính xác với bốn phận sự mà Đức Phật gán cho các Thánh đế. Ledi đặt thêm ở đầu một thành tựu sơ khởi—tri kiến trực tiếp về danh và sắc—bởi vì người ta không thể hiểu được khổ nếu trước hết không biết các "pháp" chịu khổ là gì. Đây là "năm sự chứng đắc thiết yếu trong thời kỳ giáo pháp của một vị Phật".

Abhiññā-siddhi là biết rõ các thực tại tối hậu (*paramattha-dhammā*, pháp chân đế), những điều không được biết đến "ngoài phạm vi giáo pháp của một vị Phật". Tiêu chí của Ledi rất cụ thể: hiểu biết thấu đáo bộ *Abhidhammatthasaṅgaha* (Thắng Pháp Tập Yếu), bản tóm lược cổ điển của giáo lý Abhidhamma, "tương đương với *abhiññā-siddhi*".[2] Đối với Ledi, việc nghiên cứu giáo lý tự nó đã là thành tựu thứ nhất. ***Pariññā-siddhi*** là liễu tri Khổ đế theo một trong hai con đường: hiểu biết về đặc tính (*lakkhaṇa*), phận sự (*rasa*), biểu hiện (*paccupaṭṭhāna*) và nhân gần (*padaṭṭhāna*) của các pháp, hoặc hiểu biết về tính vô thường, khổ và vô ngã của chúng.

Pahāna-siddhi là đoạn trừ các phiền não thuộc Tập đế. Vì cuốn cẩm nang nhắm đến "hạng Nhập lưu thấp nhất", tức các bậc Nhập lưu *Bon-sin-san* trong Chương 1, nên sự đoạn trừ được nói đến là tiêu diệt thân kiến (*sakkāya-diṭṭhi*), trong đó bao gồm cả việc dẹp bỏ hoài nghi (*vicikicchā*). ***Sacchikiriyā-siddhi*** là chứng ngộ Diệt đế "cả về thân lẫn tâm", thông qua "sự trấn áp và tiêu diệt các phiền não". ***Bhāvanā-siddhi*** là tu tập ba học cho đến khi đạt được đạo siêu thế; bảy thanh tịnh và các phân nhánh của chúng, Ledi nói thêm, "tạo thành bấy nhiêu loại *iddhi*, theo nghĩa là những năng lực trong lĩnh vực tương ứng của chúng".

5.3 Bốn nền tảng

Tiếp theo là lối giải thích từ nguyên thứ hai: "*Iddhiyā pādo iddhipādo*"—*iddhipāda* là bàn chân, cội rễ hay nền tảng của thành tựu (*Visuddhimagga* XII, §§ 50–53; XXII, § 63). Nếu năm thành tựu là quả, thì bốn nền tảng là nơi quả ấy mọc lên: ước muốn thành tựu (*chandiddhipāda*, dục như ý túc), nỗ lực để thành tựu (*viriyiddhipāda*, tấn như ý túc), tâm tìm cầu thành tựu (*cittiddhipāda*, tâm như ý túc) và tuệ để thành tựu (*vīmaṃsiddhipāda*, thẩm như ý túc).

Chanda: lòng nhiệt thành không chịu an nghỉ

Chanda là "lòng nhiệt thành hay ước muốn đạt được, ước muốn chứng đắc, ước muốn đi đến, ước muốn hoàn thành, ước muốn thành tựu". Ledi nói rõ rằng ước muốn được nói đến ở đây là "cực độ hay quá mức": không gì bên trong hay bên ngoài nhân cách của một người có thể ngăn trở nó. Đó là ước muốn nghĩ rằng thà chết còn hơn là sống mà không có sự chứng đắc.

Ví dụ đầu tiên của ngài là vua Dhammasoṇḍa xứ Benares, vào thời Đức Phật Kassapa, một vị Phật thuộc thời đại trước.[3] Tự hỏi làm vua để làm gì nếu không được nghe một bài pháp của vị Phật ấy, nhà vua từ bỏ ngai vàng và đi tìm bất kỳ ai có thể đọc lại một bài pháp, "dù bài pháp ấy chỉ gồm một bài kệ ngắn mà thôi".

Rồi Ledi đưa ra một nhận xét dễ bị bỏ qua. Ước muốn như thế "được nguôi dịu nếu nó được toại nguyện", như trường hợp vua Bimbisāra, bà Visākhā và ông Anāthapiṇḍika.[4] Chỉ khi có những dấu hiệu mờ nhạt cho thấy ước muốn có thể đạt được mà nó lại không được toại nguyện, thì tâm mới trở nên bất an và ý nghĩ về cái chết mới khởi lên: sự tuyệt vọng không phải là mục đích của *chanda* mà là triệu chứng của *chanda* bị thất vọng. Những ví dụ khác là vua Temiya (*Mūgapakkha Jātaka*), vua Hatthipāla (*Hatthipāla Jātaka*), cùng các vị vua, quý tộc và phú hộ thời Đức Phật đã rời bỏ cung điện và tùy tùng để sống đời tỳ-khưu.

Thuật ngữ then chốt: chanda

"Dục", ý muốn làm, lòng nhiệt thành, ý chí. Trong Abhidhamma, *chanda* là một tâm sở có tính đạo đức bất định, không phải là phiền não, và khác với ái (*taṇhā*), vốn luôn luôn bất thiện. *Chanda* đóng vai trò nền tảng thành tựu là ước muốn thiện lành hướng đến sự chứng đắc.

Viriya: nỗ lực không nản chí

Viriya là chánh tinh tấn với bốn đặc tính của nó (Chương 4). Ledi định nghĩa người có tinh tấn bằng những điều không làm họ nản chí: được bảo rằng họ phải trải qua gian khổ lớn, thực sự trải qua những gian khổ ấy, được bảo rằng họ phải nỗ lực suốt nhiều ngày, nhiều tháng, nhiều năm, và thực sự phải làm như vậy. Công thức này bao quát cả sự dự liệu lẫn thực tế của khó khăn. Ngược lại, những người yếu về tinh tấn "chùn bước trước nhiệm vụ khi đối diện với công việc đòi hỏi nhiều năng lực và nỗ lực", thối lui khi được bảo rằng họ phải sống xa bạn bè và người thân cận, thối lui trước sự tiết chế trong ngủ nghỉ và ăn uống, và thối lui trước những thời gian dài tập trung tâm ý—chính là những điều kiện của việc hành thiền.

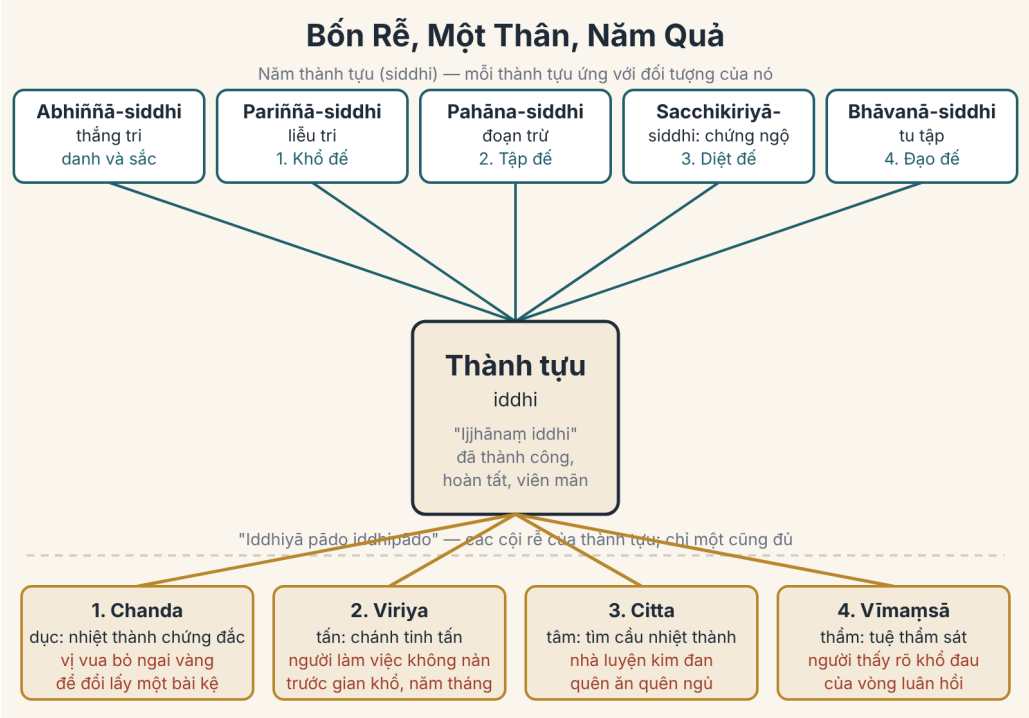
Citta: sự chuyên chú của nhà luyện kim đan

Citta, nghĩa đen là "tâm", ở đây là "sự tìm cầu đạt được các chứng đắc khi một người tiếp xúc với giáo pháp và nghe Pháp"—một sự tìm cầu "vô cùng nhiệt thành và mạnh mẽ". Người ấy có thể sống giữa những vẻ đẹp

và xa hoa của thế gian, giữa quyền lực và của cải, thậm chí giữa những kinh sách thiêng liêng, mà không bị quyến rũ; tâm luôn hướng về các chứng đắc và chỉ tìm thấy sự an tịnh khi chuyên chú vào chúng. Ví dụ của ngài là nhà luyện kim đan biến kim loại thường thành vàng. Các nhà luyện kim đan "không quan tâm đến bất cứ điều gì khác ngoài thuật luyện kim. Họ quên ăn quên ngủ, hay quên cả việc mình đã ăn hay đã ngủ chưa. Họ không để ý đến bất cứ thứ gì khi đi ra ngoài." *Citta* là "sự chuyên chú lớn lao thuộc loại này".

Vīmaṃsā: trí tuệ thấy rõ điều được mất

Vīmaṃsā (thẩm sát) là "trí tuệ có thể nhận thức rõ ràng sự lớn lao của khổ đau nơi địa ngục và khổ đau gắn liền với vòng luân hồi", và cũng là "tuệ giác có thể nhận thức rõ ràng những lợi ích và phúc lạc của các chứng đắc". Người có nó "không còn tìm thấy niềm vui trong bất kỳ sự theo đuổi thế gian nào, mà chỉ trong sự theo đuổi các chứng đắc"; và các chứng đắc càng thâm sâu, ước muốn đạt được chúng càng lớn. Nếu *chanda* là động cơ, *viriya* là sức bền và *citta* là sự chuyên chú, thì *vīmaṃsā* là cái nhìn sáng tỏ về cái giá và lợi ích, khiến ba nền tảng kia trở nên hợp lý.



***Hình 5.1** — Bốn nền tảng (iddhipāda) như những cội rễ, mỗi rễ được ghi kèm ví dụ của Ledi Sayādaw, nuôi dưỡng một thân cây thành tựu (iddhi) kết thành năm thành tựu (siddhi) làm quả, được đối chiếu với Tứ Thánh Đế. Ledi lập luận rằng chỉ một rễ cũng đủ để nuôi sống cả cây.*

5.4 Một nền tảng là đủ—và hiểm họa của việc viện cớ bất lực

Đến đây Ledi rút ra kết luận tạo nên tính cấp thiết của chương này. Những ai có được bất kỳ một trong bốn nền tảng “không còn có thể, trong đời này, thừa nhận hay viện cớ bất lực mà không nỗ lực” trong việc thiết lập niệm thân (*kāyagatāsati*) và các giai đoạn cao hơn như bảy thanh tịnh. Chỉ những ai chưa bao giờ có được dù một nền tảng, và “không thể phân biệt giữa sự nông cạn và sâu xa của đời sống, giữa sự hời hợt và thâm sâu của pháp”, mới viện cớ bất lực. Lời viện cớ “tôi không thể” không phải là một báo cáo về năng lực mà là triệu chứng của việc chưa bao giờ có được một nền tảng.

Ngược lại, người có dù chỉ một nền tảng “có thể đạt được các chứng đắc, tùy theo mức độ chín muồi của các ba-la-mật, cho đến khi đạt tới các chứng đắc siêu thế, ngay trong đời này hoặc trong đời sau với tư cách

một vị thiên"; những ai có hai, ba hay bốn nền tảng thì "không cần giải thích dài dòng". Điều kiện "tùy theo mức độ chín muồi của các ba-la-mật" (*pāramī*) được lặp lại xuyên suốt cuốn cẩm nang: nền tảng bảo đảm sự tinh cần, chứ không bảo đảm một kết quả cố định.

Những ai không có nền tảng nào thì nên gây dựng lấy một. Lời viện cớ của họ chỉ khởi lên vì họ không có ước muốn đối với những lợi ích cao hơn của giáo pháp, như bốn niệm xứ; họ nên xem "chính sự thừa nhận bất lực này là con đường lớn dẫn xuống các cõi thấp". Phương thuốc có hai phần: học và suy ngẫm các bài kinh có thể khơi dậy lòng nhiệt thành, và nương tựa một vị thầy có thể khơi dậy lòng nhiệt thành. Lòng nhiệt thành không chỉ là một thiên bẩm của khí chất; nó có thể được vun bồi.

Thuật ngữ then chốt: saṃvega

Một sự "kinh cảm, động tâm", như người biên tập chú giải, phát sinh do quán xét những hiểm họa và khổ đau của luân hồi. Ledi xem những giai thoại gợi *saṃvega* như một phương tiện có chủ ý để phát sinh tinh tấn; người biên tập chỉ đến tác phẩm *Gambhīra Dīpanī* của chính Ledi.

5.5 Bảo chứng kinh điển và ví dụ kết thúc

Ledi củng cố lời khuyến tấn của mình bằng một trích dẫn được gán cho Đức Phật:

> Chandiddhipādaṃ bhāveti, viriyiddhipādaṃ bhāveti, cittiddhipādaṃ bhāveti, vimaṃsiddhipādaṃ bhāveti.
>
> Vị ấy tu tập dục, tấn, tâm và tuệ như những nền tảng của thành tựu.
>
> (theo trích dẫn của Ledi Sayādaw; xem ghi chú của người biên tập)

Người biên tập, Bhikkhu Pesala, thẳng thắn ghi nhận rằng "đoạn văn chính xác này không được tìm thấy" và rằng nó "dường như là một cách diễn đạt lại của một đoạn văn công thức xuất hiện ở nhiều nơi" (D.ii.213, M.i.103, S.v.254, v.v.). Trong đoạn văn công thức ấy, vị tỳ-khưu tu tập mỗi nền tảng thành tựu "đầy đủ định do dục và các hành tinh cần" (*chandasamādhippadhānasaṅkhārasamannāgataṃ iddhipādaṃ*, và tương tự cho tấn, tâm và thẩm sát), và bốn nền tảng, được tu tập và làm cho sung mãn, dẫn "từ bờ này sang bờ kia". Bản của Ledi rút gọn công thức

xuống còn bốn danh từ: một sự cô đọng hơn là một trích dẫn, dù không có điều gì cốt yếu bị trình bày sai lệch.

Một số người, Ledi nhận xét, thậm chí không cố gắng gây dựng các nền tảng: thiếu *chanda*, họ không biết rằng lòng nhiệt thành là cần thiết, và "thừa nhận và viện cớ bất lực và thất bại"; điều tương tự cũng đúng với ba nền tảng kia. Ngài nêu ra các phương tiện để "thiết lập" hai trong số các nền tảng. Tinh tấn được thiết lập bằng cách chuyên cần đều đặn với niệm thân, bằng cách học những giai thoại gợi *saṃvega*, và bằng các hạnh đầu-đà (*dhutaṅga*); trí tuệ được thiết lập bằng cách chuyên tâm vào những đề tài thâm sâu như bốn đại chủng. Nói cách khác, mỗi nền tảng đều có một chương trình tu học.

Chương kết thúc với một ví dụ từ Chú giải.[5] Nếu bất kỳ một nền tảng nào được thiết lập, "chắc chắn rằng các chứng đắc tương ứng sẽ đạt được tùy theo ba-la-mật của mỗi người". Do đó những người không có nền tảng nào giống như con của một kẻ hạ tiện (*caṇḍāla*), còn những người có một nền tảng giống như con của một vị hoàng đế. Con của kẻ hạ tiện thậm chí không bao giờ nhắm đến việc trở thành hoàng đế, "vì họ không có nền tảng cho một sự thành đạt như thế"; con của hoàng đế luôn nhắm đến điều đó, "vì họ được phú cho các nền tảng để đạt được mục tiêu ấy". Ví dụ này nói về khát vọng: liệu mục tiêu có thể hình dung được từ chỗ ta đang đứng hay không. Câu cuối của Ledi trở lại với mục đích của cuốn sách: những người có trí thời nay nên gây dựng bốn nền tảng "để họ có thể phá hủy lãnh địa rộng lớn của thân kiến" và đạt được các chứng đắc cao hơn "tùy theo ba-la-mật của mỗi người".

Một câu chuyện từ đời sống thường nhật: *Lucía và nhà luyện kim đan*

Lucía đã may vá bốn mươi ba năm trong một xưởng nhỏ cách quảng trường Zócalo ở Oaxaca hai con phố, và đôi bàn tay bà là bằng chứng: một vết sẹo kim trên ngón cái trái, một khớp ngón tay chai dày bên phải, và thói quen véo nhẹ vào không khí khi suy nghĩ, như thể đang đo một đường viền. Khi bà nghỉ hưu ở tuổi sáu mươi mốt, em gái bà là Rosa tặng bà một chiếc gối ngồi và một cuốn sách nhỏ về thiền, rồi nói: "Giờ chị có thể học ngồi yên rồi đấy. Chị chưa bao giờ làm được." Lucía cười và đặt chiếc gối lên ghế, nơi con mèo chiếm lấy.

Tám tháng sau Rosa qua đời, rất nhanh, vì một chứng bệnh trong máu mà các bác sĩ gọi tên quá muộn. Lucía không phải là người sùng đạo theo

cách Rosa đã từng. Nhưng đêm canh thức, bà lấy chiếc gối khỏi con mèo, đặt xuống sàn căn phòng sau nơi chiếc máy may đạp chân cũ đứng dưới tấm vải phủ, rồi ngồi xuống, và ý nghĩ đến với bà trọn vẹn, không chút kịch tính: *Mình sẽ học ngồi một giờ mỗi ngày. Hoặc mình sẽ chết trong khi cố gắng.* Câu thứ hai làm bà hơi giật mình. Nó dường như đến từ một nơi nào đó xưa cũ hơn cả nỗi đau buồn.

Tuần đầu tiên thật khủng khiếp. Đầu gối bà kêu ca; tấm lưng quen cúi xuống vải không chịu giữ thẳng; tâm trí bà chạy lên chạy xuống suốt cả ngày như một đứa trẻ trên cầu thang. Mười hai phút là nhiều nhất bà có thể chịu được trước khi đứng dậy, xấu hổ. Một bà trong giáo xứ tử tế bảo rằng ở tuổi bà có lẽ điều ấy không cần thiết. Nhưng Lucía từng học may một chiếc áo cưới bằng cách tháo rời một chiếc đã may xong, từng đường chỉ một, và thế là bà tháo rời cái giờ ấy theo cùng một cách: năm phút chỉ chú ý đến hơi thở nơi chóp mũi, năm phút đến sức nặng của đôi bàn tay, rồi quay lại. Mỗi tuần bà thêm hai phút. Bà không kể với ai.

Cháu trai bà, Mateo, đến ở vào tháng Mười. Cậu hai mươi tuổi, học hóa học ở Puebla, và cậu thấy thói quen mới của bà mình lập dị và hơi đáng lo. Một buổi tối cậu thấy bà trong căn phòng sau với ngọn đèn tắt, bất động đến mức cậu phải gọi tên bà hai lần. Bà mở mắt và nói, với sự sắc sảo đáng ngạc nhiên: “Bốn mươi mốt phút. Năm phút cuối bà phải đếm.” Cậu hỏi, nửa đùa, bà mong được gì từ việc đó. “Bà chưa biết,” bà nói. “Vì thế mà bà cứ quay lại. Khi may, bà biết chiếc áo sẽ thành ra sao. Ở đây bà không biết cái đó là gì. Bà chỉ biết rằng nó ở đó.”

Mateo, cho một môn tự chọn về lịch sử khoa học, đã đọc về các nhà luyện kim đan—họ nung các bình chứa suốt nhiều tháng, ghi lại mọi biến đổi màu sắc, nhịn đói bên lò nung, và bị chế giễu vì theo đuổi một thứ vàng chưa ai từng thấy được làm ra. Giáo sư của cậu gọi họ không phải là những kẻ ngốc mà là những người đầu tiên khăng khăng rằng thao tác kiên nhẫn, lặp đi lặp lại trên một chất liệu có thể làm lộ ra bản chất ẩn giấu của nó. Nhìn bà mình mỗi sáng đặt chiếc gối vuông vắn sát tường, ghi giờ lên một mẩu giấy rập và ngồi xuống, cậu thấy sự so sánh hình thành trước khi kịp ngăn lại. Bà không cầu nguyện. Bà đang tiến hành một thí nghiệm trên chính mình, với một sự ngoan cường chẳng liên quan gì đến hy vọng mà hoàn toàn thuộc về mong muốn được biết.

“Bà giống các nhà luyện kim đan,” cậu nói với bà lúc ăn sáng, rồi giải thích. Bà cười thật sự lần đầu tiên kể từ khi Rosa mất. “Kim loại thường,” bà nói, gõ nhẹ lên ngực. “Ừ. Để xem nó sẽ biến thành gì.” Rồi bà nói một

điều mà cậu nhớ mãi. “Rosa bảo bà chẳng bao giờ ngồi yên được. Nó nói đúng. Nhưng thà chết với đôi đầu gối đau nhức trên chiếc gối đó còn hơn là làm một người đàn bà chưa bao giờ tìm ra xem mình có thể hay không.”

Tháng Mười Hai bà ngồi được một giờ. Đó không phải là một giờ khải hoàn; tâm trí bà vẫn lang thang như mọi khi, và trong mười phút cuối bà chủ yếu nhận biết tiếng con mèo cào cửa. Nhưng bà đã không đứng dậy. Bà nói với Mateo qua điện thoại rằng bà cảm thấy như một người cuối cùng đã xâu được chỉ qua kim trong ánh sáng tồi: chẳng có gì trong căn phòng thay đổi, nhưng một điều bất khả giờ đây đơn giản là một điều bà có thể làm. Bà sẽ đi tiếp từ đó. Bà chưa biết đến đâu.

Điều câu chuyện cho thấy. Quyết tâm của Lucía, “hoặc chết trong khi cố gắng”, chính là *chanda* của Ledi Sayādaw: một ước muốn trọn vẹn đến mức không chướng ngại nào, bên trong hay bên ngoài, được phép định đoạt vấn đề. Phương pháp của bà—tháo rời cái giờ ấy từng đường chỉ một, không nản chí trước đau đớn, hoài nghi hay nhiều tháng tiến bộ chậm chạp—là *viriya* theo bốn nghĩa mà Ledi mô tả. Mateo nhận ra nơi bà nhà luyện kim đan trong ví dụ của Ledi, người mà sự chuyên chú vào công việc đã thay thế mọi mối quan tâm cạnh tranh. Và câu chuyện minh họa luận điểm rằng một nền tảng là đủ: Lucía bắt đầu chỉ với lòng nhiệt thành, các nền tảng khác mọc lên từ đó, và lời viện cớ bất lực không bao giờ tìm được chỗ bám.

Phân tích phê bình

Từ thần thông đến thành tựu trong thực hành: một cách đọc chính đáng?

Bước đi hệ trọng nhất trong chương này nằm trong cước chú của người biên tập: *iddhi* ở đây có nghĩa là thành tựu trong thực hành, không phải thần thông. Đây là một cách đọc chính đáng hay là một sự giải huyền thoại tiện lợi? Nó vừa có cơ sở vững chắc vừa mang tính chọn lọc. Trong các bộ Nikāya, bốn *iddhipāda* xuất hiện trong ba mươi bảy phẩm trợ đạo như một bản tóm lược của con đường, và Gethin (1992) cho thấy bảy nhóm này chồng lấn nhau rất nhiều và vận hành không hẳn như những kỹ thuật riêng biệt mà như những mô tả về một tiến trình duy nhất; trong bối cảnh ấy, các nền tảng là điều kiện cho toàn bộ con đường, chứ không chỉ cho các phép lạ. Tuy nhiên, *Visuddhimagga* (ch. XII; Ñāṇamoli 1956/1991) lại xem bốn nền tảng chính xác là cơ sở của các thần thông,

và đoạn văn công thức mà người biên tập dẫn kết thúc bằng việc các nền tảng dẫn "từ bờ này sang bờ kia", một cụm từ bao hàm cả hai cách đọc. Việc Ledi đối chiếu năm *siddhi* với các Thánh đế dựa trên những nguồn Chú giải xác thực, nhưng nó lặng lẽ gác sang một bên một khối văn liệu lớn trong đó *iddhi* chính là điều mà người đọc hiện đại thấy khó xử. Braun (2013) đã cho thấy chương trình hướng đến cư sĩ của Ledi ưu tiên những gì có thể dạy cho người tại gia; sự chuyển dịch này phù hợp với khuôn mẫu ấy. Đó không phải là một sự bóp méo, nhưng là một sự lựa chọn.

Chanda và taṇhā: ước muốn thiện lành và sự hiểu sai thời hiện đại

Việc Ledi khăng khăng rằng ước muốn của *chanda* là "cực độ hay quá mức" sẽ làm bối rối những người đọc đã thấm nhuần quan niệm phổ thông rằng Phật giáo dạy từ bỏ mọi ước muốn. Lập trường cổ điển chính xác hơn thế. Trong hệ thống của *Abhidhammatthasaṅgaha* (Bodhi 1993), *chanda*, "dục" hay ý muốn làm, là một tâm sở có thể đi kèm các trạng thái thiện, bất thiện hay vô ký, trong khi *taṇhā*, ái, là một phương thức của tham và luôn luôn bất thiện. Ái bám víu vào cảm thọ lạc và oán giận khi mất nó; *chanda* hướng đến chứng đắc là sự sẵn lòng trả bất cứ giá nào cho một mục tiêu mà việc đạt được nó đem lại sự nguôi dịu chứ không phải cơn đói mới. Nhận xét của Ledi rằng ý nghĩ "thà chết" chỉ khởi lên khi ước muốn bị thất vọng, và rằng Bimbisāra, Visākhā và Anāthapiṇḍika đã "được nguôi dịu" khi chứng đắc, đánh dấu sự phân biệt ấy một cách tao nhã. Sự hiểu sai hiện đại—rằng bất kỳ mong muốn mạnh mẽ nào cũng đáng ngờ về mặt tâm linh—sẽ loại bỏ chính nguồn năng lượng làm cho sự thực hành trở nên khả thi.

Đạo đức của ngôn ngữ "thà chết"

Dẫu vậy, ngôn ngữ về việc thà chết còn hơn thất bại đáng được xem xét kỹ. Ledi trình bày nó như biểu hiện tự nhiên của lòng nhiệt thành bị thất vọng, và các ví dụ của ngài là những vị vua từ bỏ ngai vàng, chứ không phải những người tự làm hại mình. Lối hùng biện này thuộc về từ vựng của *saṃvega*, mà Ledi cố ý vun bồi, và đối với thính chúng Miến Điện thấm đẫm các truyện Jātaka thì nó là quy ước và đầy cảm hứng. Đối với người đọc đương đại, nhất là người đang đối diện với trầm cảm hay có khí chất cầu toàn, một cách đọc theo nghĩa đen có thể gây hại, và một vị thầy có trách nhiệm sẽ đóng khung cụm từ ấy như thước đo của sự cam kết chứ không phải một chương trình hành động. Chính Ledi cung cấp sự

bảo vệ: tính cực đoan ấy có tính chẩn đoán, không phải kê toa. Câu hỏi tương tự cũng gắn với "sự thừa nhận bất lực là con đường lớn dẫn xuống các cõi thấp". Về mặt sư phạm, nó mạnh mẽ; về mặt tâm lý, nó có nguy cơ biến sự tự đánh giá thành thật thành một tội lỗi. Người đọc có thể hợp lý giữ lại tính cấp thiết và gạt bỏ lời đe dọa.

Kẻ hạ tiện và hoàng đế: một ẩn dụ xã hội và cái giá của nó

Ví dụ kết thúc lấy đẳng cấp cha truyền con nối làm hình ảnh cho thiên bẩm nội tâm, và người biên tập đánh dấu thuật ngữ *caṇḍāla* bằng một ghi chú. Ví dụ này phản ánh một thế giới xã hội trong đó dòng dõi quyết định chân trời của mỗi người, và dùng điều ấy để hình dung việc thiếu một nền tảng ngăn chặn ngay cả ý nghĩ về sự chứng đắc như thế nào. Đọc theo nghĩa đen, nó đứng khá vụng về bên cạnh sự bác bỏ nhiều lần của Đức Phật đối với dòng dõi như thước đo giá trị, và bên cạnh chính sự khẳng định của Ledi ở Chương 1 rằng ngay cả thợ săn và ngư phủ cũng nên được khuyến khích thực hành. Đọc theo chủ ý, điểm cốt lõi lại trái ngược với tính cha truyền con nối: các nền tảng có thể được gây dựng, và "kẻ hạ tiện" trở thành "con của hoàng đế" ngay khoảnh khắc một nền tảng duy nhất được thiết lập. Ẩn dụ tự phá hủy chính nó một cách hữu ích, nhưng một ấn bản hiện đại nên nói rõ điều đó thay vì để hình ảnh đẳng cấp tự lên tiếng.

"Một nền tảng là đủ": tính thực tế và sự khích lệ

Liệu có thực tế không khi một nền tảng duy nhất bảo đảm sự chứng đắc "tùy theo ba-la-mật của mỗi người"? Điều kiện rào đón ấy chuyển kết quả sang một yếu tố mà hành giả không thể tự kiểm tra. Điều mà luận điểm này thực sự khẳng định là bất kỳ một trong bốn nền tảng đều là động cơ đủ cho sự thực hành bền bỉ, và ở đây tâm lý học là vững chắc: lòng nhiệt thành sinh ra nỗ lực, nỗ lực tạo ra sự chuyên chú, sự chuyên chú đem lại tuệ giác làm mới lòng nhiệt thành. Bốn nền tảng không phải là bốn cánh cửa mà là bốn tay nắm trên cùng một cánh cửa. Chương này nói rất ít về việc các nền tảng bị đánh mất như thế nào, và tự tin đến mức ngắn gọn; sức mạnh bền lâu của nó là ở chỗ nó từ chối cho người đọc sự an ủi khi nói "không phải tôi".

Mười câu hỏi và trả lời

Câu 1. Lối giải thích từ nguyên của *iddhi* là gì, và người biên tập cảnh báo điều gì?
"*Ijjhānaṃ iddhi*": *iddhi* là sự kiện đã thành công, hoàn tất hay viên mãn. Người biên tập cảnh báo rằng *iddhi* và *iddhipāda* không chỉ riêng các thần thông; ở đây chúng có nghĩa là thành tựu trong thực hành Giáo pháp và bốn điều kiện của nó. *Siddhi* đồng nghĩa với *iddhi*.

Câu 2. Năm *siddhi* là gì, và chúng được đối chiếu với điều gì?
Abhiññā-siddhi (thắng tri), *pariññā-siddhi* (liễu tri), *pahāna-siddhi* (đoạn trừ), *sacchikiriyā-siddhi* (chứng ngộ) và *bhāvanā-siddhi* (tu tập). Thành tựu thứ nhất lấy danh và sắc làm đối tượng; bốn thành tựu kia tương ứng với các phận sự của Tứ Thánh Đế.

Câu 3. Ledi nối kết *abhiññā-siddhi* với việc học Abhidhamma như thế nào?
Hiểu biết thấu đáo bộ *Abhidhammatthasaṅgaha* "tương đương với *abhiññā-siddhi*", vì nó cung cấp tri kiến về các thực tại tối hậu (*paramattha-dhammā*). Do đó việc nghiên cứu giáo lý là thành tựu thứ nhất, không phải một bước chuẩn bị.

Câu 4. Tại sao Ledi giới hạn *pahāna-siddhi* vào việc tiêu diệt thân kiến?
Vì cuốn cẩm nang nhắm đến hạng Nhập lưu thấp nhất, các bậc Nhập lưu "Bon-sin-san". Đối với mục tiêu ấy, phiền não cần đoạn trừ là thân kiến (*sakkāya-diṭṭhi*), trong đó bao gồm cả việc dẹp bỏ hoài nghi (*vicikicchā*).

Câu 5. Lối giải thích từ nguyên của *iddhipāda* là gì, và bốn nền tảng là gì?
"*Iddhiyā pādo iddhipādo*": cội rễ hay nền tảng của thành tựu. Bốn nền tảng là dục (*chandiddhipāda*), tấn (*viriyiddhipāda*), tâm tìm cầu (*cittiddhipāda*) và tuệ (*vīmaṃsiddhipāda*), mỗi thứ đều "để thành tựu".

Câu 6. Ledi mô tả *chanda* như thế nào, và với những ví dụ nào?
Ước muốn cực độ để chứng đắc, không gì bên trong hay bên ngoài có thể ngăn trở, và nghĩ rằng thà chết còn hơn không chứng đắc. Vua Dhammasoṇḍa từ bỏ Benares để nghe một bài kệ của Đức Phật Kassapa; Bimbisāra, Visākhā và Anāthapiṇḍika cho thấy ước muốn được nguôi dịu khi toại nguyện; Temiya, Hatthipāla và nhiều quý tộc từ bỏ xa hoa để sống đời tỳ-khưu.

Câu 7. Điều gì phân biệt người có *viriya* với người yếu về tinh tấn?
Người có tinh tấn không nản chí khi được nghe về gian khổ hay khi chịu đựng nó, cũng không nản khi nỗ lực phải kéo dài nhiều ngày, nhiều tháng, nhiều năm. Người yếu thì chùn bước trước công việc nặng nhọc, trước việc xa cách bạn bè, trước sự tiết chế trong ngủ nghỉ và ăn uống, và trước những thời gian dài tập trung tâm ý.

Câu 8. Ví dụ nhà luyện kim đan và định nghĩa về *vīmaṃsā* truyền đạt điều gì?
Nhà luyện kim đan minh họa *citta*: sự chuyên chú trọn vẹn đến mức quên ăn quên ngủ và không bị quyến rũ bởi xa hoa, quyền lực hay cả học vấn. *Vīmaṃsā* là trí tuệ thấy rõ một bên là khổ đau nơi địa ngục và tái sinh, bên kia là những lợi ích của các chứng đắc.

Câu 9. Ledi nói gì về những người có một nền tảng, và những người không có nền tảng nào?
Người có dù chỉ một nền tảng không còn có thể viện cớ bất lực và sẽ đạt được các chứng đắc tùy theo ba-la-mật của mình, trong đời này hay trong đời sau với tư cách một vị thiên. Những người không có nền tảng nào nên gây dựng lấy một, xem sự thừa nhận bất lực là "con đường lớn dẫn xuống các cõi thấp", học các bài kinh khơi dậy lòng nhiệt thành và nương tựa một vị thầy khơi dậy lòng nhiệt thành.

Câu 10. Tình trạng của trích dẫn "*Chandiddhipādaṃ bhāveti…*" ra sao, và ví dụ kết thúc là gì?
Người biên tập không tìm thấy đoạn văn chính xác và nhận định đó là cách diễn đạt lại của một công thức quen thuộc (D.ii.213, M.i.103, S.v.254). Ví dụ kết thúc so sánh những người không có nền tảng nào với con của kẻ hạ tiện, không bao giờ nhắm đến ngôi hoàng đế, và những người có một nền tảng với con của hoàng đế, luôn luôn nhắm đến điều đó.

Thơ: *Bốn cội rễ*

Vua đặt vương miện xuống bên đường,
đi xin một kệ pháp chân thường;
ngai vàng thì nặng, kệ thì nhẹ,
cân cả đôi bên, chọn kệ thôi.

Người thợ nghe bảo việc còn dài,
thấy dài hơn nữa, chẳng lùi vai;

nghe nói đói, lạnh, đời cô quạnh,
gặp chúng, đi tiếp, lòng ấm thay.

Luyện kim quên cả giờ cơm bánh,
quên cửa sổ, quên phố ngoài kia;
bình trong lò nung vừa đổi sắc,
cả thế gian này chẳng gì thực hơn.

Và người đã thấy bánh xe bốc cháy,
sinh rồi diệt, diệt rồi sinh,
lại thấy cả mát lành nơi chấm dứt,
chẳng còn vui nổi với điều mọn thấp hơn.

Bốn rễ; một thân; mà quả năm phần—
biết, liễu tri, buông bỏ,
thấy chỗ tận cùng, bước trên đường ấy.
Một rễ đủ giữ cây. Đừng nói "không".

Câu hỏi ôn tập

1. Giải thích "*Ijjhānaṃ iddhi*" và "*Iddhiyā pādo iddhipādo*", và cho thấy ghi chú của người biên tập thay đổi cách đọc chương này như thế nào.
2. So sánh năm *siddhi* với bốn phận sự của Tứ Thánh Đế. Tại sao Ledi thêm thành tựu thứ năm, và tại sao đặt nó lên đầu?
3. Phân biệt *chanda* với *taṇhā*, dựa trên nhận xét của Ledi rằng ước muốn của Bimbisāra, Visākhā và Anāthapiṇḍika đã "được nguôi dịu" khi toại nguyện. Ledi sẽ trả lời thế nào với người nói rằng mọi ước muốn mạnh mẽ đều cản trở sự thực hành?
4. Thiết kế một lịch trình kéo dài một tháng cho một người không có nền tảng nào trong bốn nền tảng, dùng các chỉ dẫn của Ledi (các bài kinh khơi dậy lòng nhiệt thành, một vị thầy khơi dậy lòng nhiệt thành, niệm thân, các giai thoại *saṃvega*, bốn đại chủng). Bạn sẽ thiết lập nền tảng nào trước, và tại sao?
5. Đánh giá ví dụ con của kẻ hạ tiện và con của hoàng đế. Nó phá hủy bức tranh cha truyền con nối mà nó dựa vào như thế nào, và một ấn bản hiện đại nên trình bày nó ra sao?

Những điểm then chốt cần ghi nhớ

- *Iddhi* ở đây có nghĩa là thành tựu trong thực hành Giáo pháp, không phải thần thông (ghi chú của người biên tập; so sánh *Visuddhimagga* XII).
- Năm thành tựu: thắng tri danh và sắc, rồi liễu tri, đoạn trừ, chứng ngộ và tu tập, đối chiếu với Tứ Thánh Đế.
- Hiểu biết bộ *Abhidhammatthasaṅgaha* là *abhiññā-siddhi*; tiêu diệt thân kiến là *pahāna-siddhi* đối với bậc Nhập lưu thấp nhất.
- Bốn nền tảng: *chanda* (dục, lòng nhiệt thành), *viriya* (tấn), *citta* (tâm chuyên chú tìm cầu), *vīmaṃsā* (tuệ thẩm sát).
- Các ví dụ: vị vua đổi ngai vàng lấy một bài kệ; người làm việc không nản chí; nhà luyện kim đan; người quan sát luân hồi với con mắt sáng tỏ.
- Bất kỳ một nền tảng nào cũng đủ; viện cớ bất lực là "con đường lớn dẫn xuống các cõi thấp"; lòng nhiệt thành được vun bồi bằng các bài kinh *saṃvega* và một vị thầy khơi dậy lòng nhiệt thành.
- Công thức được trích dẫn là cách diễn đạt lại một đoạn kinh điển quen thuộc; ví dụ kẻ hạ tiện/hoàng đế nói về khát vọng, không phải dòng dõi.

Chú thích

1. Người biên tập ghi nhận rằng cách dịch *iddhi* thành "hoàn tất" của dịch giả được giữ lại trong phần đầu của chương, trong khi ở những chỗ khác, "thành tựu" được ưa dùng hơn. Ấn bản này dùng "thành tựu" xuyên suốt.
2. Người biên tập dẫn *A Comprehensive Manual of Abhidhamma* (Bhikkhu Bodhi, tổng biên tập, 1993).
3. Người biên tập dẫn *Rasavāhinī* (Jambudīpuppattikathā).
4. Người biên tập dẫn phần chú giải *Tirokuḍḍa Sutta* trong *Minor Readings* (*Khuddakapāṭha*, Ñāṇamoli dịch) cho trường hợp Bimbisāra, và Chú giải *Dhammapada* kệ 1 cho trường hợp Anāthapiṇḍika.
5. Ledi gán ví dụ này cho "các bản Chú giải"; người biên tập thêm một cước chú tại từ *caṇḍāla*. Việc dùng đẳng cấp cha truyền con nối làm ẩn dụ được bàn trong phần Phân tích phê bình.

Chương 6

Năm Căn (Indriya)

Tín, tấn, niệm, định và tuệ với tư cách là quyền cai trị của bậc chủ tể đối với tâm mình

> *Indassa kammaṃ indriyaṃ.* — "Điều này có nghĩa là hành vi cai trị, hay hành vi kiểm soát, của các bậc chủ tể. 'Hành vi cai trị của các bậc chủ tể' nghĩa là nơi nào vị chủ tể cai trị, nơi ấy không ai có thể chống lại vị ấy."
>
> — Ledi Sayādaw, *Bodhipakkhiya Dīpanī*, Chương V

Tóm lược

Chương này khảo sát nhóm thứ tư trong các pháp trợ đạo (bodhipakkhiya-dhamma), tức năm căn (*indriya*): tín, tấn, niệm, định và tuệ. Ledi Sayādaw đọc thuật ngữ này qua từ nguyên của nó, "hành vi cai trị của các bậc chủ tể", và lấy việc tự quản trị tâm làm chìa khóa của toàn nhóm. Chương theo sát sự phân biệt của ngài giữa tín và tấn ở mức thông thường (*pakati*) và ở mức đã tu tập (*bhāvanā*), giải thích vì sao các hình thức thông thường đủ cho bố thí, trì giới và thiền tập sơ đẳng nhưng lại sụp đổ trước một đề mục thiền, và phân tích "vòng xoáy giải đãi" trong đó "công việc giành quyền làm chủ đối với người làm". Tiếp đó chương trình bày ẩn dụ lễ đăng quang, các thành quả trên con đường thiền chỉ và thiền quán, cùng lời đáp của kinh Daṭṭhabba cho câu hỏi "Nên tìm mỗi căn ở đâu?". Người đọc sẽ học được cách mỗi căn được kiểm nghiệm, tri kiến lý thuyết khác với chứng ngộ như thế nào, và vì sao Ledi cho rằng chính ước muốn hành thiền cũng tùy thuộc vào sự tu tập các căn.

6.1 Quyền cai trị của bậc chủ tể: "Indriya" nghĩa là gì

Ledi Sayādaw mở đầu bằng một lời giải thích từ ngữ. *Indriya* (căn) phát xuất từ *inda*, "chủ tể", và lời chú giải ngài trích dẫn là *Indassa kammaṃ indriyaṃ*, "hành vi cai trị của các bậc chủ tể": nơi nào một vị chủ tể thực sự cai trị, "không ai có thể chống lại vị ấy". Một căn không chỉ đơn thuần là một phẩm chất đang hiện hữu, mà là một phẩm chất cai quản lĩnh vực của nó. Bước đi quyết định tiếp theo là: "sự kiểm soát hay cai trị mà một người thực thi đối với tâm mình là điểm cốt yếu trong các căn này." Năm căn là năm cách thức qua đó hành giả đi đến chỗ cai trị tâm thay vì bị tâm

cai trị, và điệp khúc của chương là người đã đạt đến một căn nhất định "đã giành được quyền làm chủ đối với tâm mình".

Thuật ngữ then chốt: indriya

"Căn", năng lực kiểm soát. Ledi hiểu từ này theo nghĩa từ nguyên là quyền chủ tể (*indassa kammaṃ*, "hành vi của một vị chủ tể") và áp dụng nó vào quyền cai trị mà hành giả thực thi đối với tâm: một phẩm chất đã trở nên tối thượng trong lĩnh vực của nó, khiến sự bất ổn của tâm không còn có thể "chống lại" nó.

Năm căn là tín căn hay niềm tin (*saddhindriya*), tấn căn (*viriyindriya*), niệm căn (*satindriya*), định căn (*samādhindriya*) và tuệ căn (*paññindriya*). Cũng năm pháp này sẽ tái xuất hiện ở Chương 7 với tư cách là năm lực (*bala*): căn là các phẩm chất ấy xét như những bậc chủ tể cai trị tâm, còn lực là cũng các phẩm chất ấy xét như không thể bị các pháp đối nghịch làm lay chuyển.

6.2 Tín: thông thường và đã tu tập

Ledi nói rằng tín căn chỉ "ở một mức độ nào đó" đồng nghĩa với tín (*saddhā*), bởi tín có hai loại: tín thông thường (*pakati-saddhā*) và tín đã tu tập (*bhāvanā-saddhā*) "được thiền tập làm cho chín muồi".

Tín thông thường dẫn những người nam nữ bình thường đến bố thí, trì giới và thiền tập sơ đẳng, và Ledi không hề xem nhẹ nó. Không có niềm tin vững chắc, tâm chẳng bao giờ hướng đến thiện nghiệp (*kusala-kamma*), "bởi thông thường nó chỉ ưa thích các ác hạnh"; điều ấy cũng đúng với việc thanh lọc hạnh kiểm hay nghiên cứu kinh điển. Mọi thiện nghiệp thông thường (*pakati-kusala-kamma*) đều được tạo ra dưới sự kiểm soát của tín thông thường, dù niềm tin ấy "chưa được tu tập (*abhāvita*) bằng thiền tập chân chính". Nhưng sự kiểm soát của nó, như ẩn dụ người điên ở Chương 3 đã cho thấy, "không vươn tới khả năng kiểm soát những tâm bất ổn của phàm nhân trong công việc thiền tập". Trước một đề mục thiền (*kammaṭṭhāna*), tín thông thường là "không đủ", bởi tâm "có khuynh hướng giật lùi, bật lại và quay sang nơi khác". Niềm tin đưa một người đến tự viện trong ngày bố-tát không giữ được tâm trên hơi thở trong một giờ.

Cụm từ "thiền tập sơ đẳng" đã được biên tập viên của BPS lưu ý. Bản dịch gốc ghi là "thiền tập bắt chước", điều "nghe có vẻ hạ thấp hơn ý tác giả muốn nói"; điều có lẽ được muốn nói là "sự thiền tập hay quán niệm

rất sơ đẳng, không hơn gì mấy một trạng thái sùng kính hay trầm tư được duy trì trong một thời gian", tự nó chưa đạt tới định, nhưng với tư cách là một trong ba nền tảng tạo phước (*puñña-kiriya-vatthu*), đó "dẫu sao vẫn là một pháp hành lợi ích, rất có thể dẫn đến định và thiền tập đúng nghĩa".[1] Sự phân biệt ở đây là giữa một trạng thái tâm và một căn, chứ không phải giữa cái vô giá trị và cái đáng giá.

Thuật ngữ then chốt: pakati-saddhā và bhāvanā-saddhā

Tín thông thường tạo ra bố thí, trì giới và thiền tập sùng kính hay sơ đẳng, nhưng không thể giữ tâm trên một đề mục thiền. Tín đã tu tập, "được thiền tập làm cho chín muồi", là sự biến mất của chú ý bất ổn, dao động và sự xuất hiện của một tâm trong sáng, vững vàng. Chỉ tín đã tu tập mới là tín căn theo nghĩa của các pháp trợ đạo.

Chính tín đã tu tập "là cái chuẩn bị luống gieo hạt, có thể nói như vậy, cho việc đạt được sức mạnh và năng lực lớn lao qua thực hành thiền tập, chẳng hạn như niệm hơi thở". Dấu hiệu của nó là "sự biến mất của chú ý bất ổn, dao động và sự xuất hiện của một tâm trong sáng, vững vàng"; biên tập viên nói thêm rằng khía cạnh của *saddhā* hoạt động mạnh nhất ở đây là niềm tin vào phương pháp và vào Pháp, cùng với sự tự tin. Nó được tạo ra như thế nào? Tâm "chỉ có thể được gắn chặt vững vàng vào những đối tượng mà nó thấy rõ ràng và không bị che mờ", và niệm thân, trên hết là niệm hơi thở, cung cấp một đối tượng như vậy. Vì thế niệm thân "là sự chuẩn bị luống gieo hạt" cho tín đã tu tập, và "nếu tâm được gắn chặt vào việc quán thân, chẳng hạn như hơi thở, điều đó tương đương với việc đạt được tín đã tu tập". Được tiếp tục vào thiền chỉ và thiền quán, công việc này có thể hủy diệt ba cõi của thân kiến (Chương 2) "ngay trong chính đời này", dù nó cần "nương tựa vào một vị thầy rất uyên bác về Pháp".

6.3 Tấn: thông thường và đã tu tập, thuộc thân và thuộc tâm

Tấn (*viriya*) cũng vậy, là thông thường (*pakati-viriya*) hay đã tu tập (*bhāvanā-viriya*), và theo một cách phân loại thứ hai, là thuộc thân (*kāyika-viriya*) hay thuộc tâm (*cetasikā-viriya*). Các hạnh đầu-đà (*dhutaṅga*) của một vị tỳ-khưu là tấn thuộc thân có tính chất đã tu tập (*kāyika-bhāvanā-viriya*). Tấn thông thường "có thể dễ dàng nhận ra", và những ai có nhiều nghị lực trong việc thế gian "có thể dễ dàng đạt được tấn đã tu tập". Nhưng Ledi tách riêng một thất bại mà ngay cả người tinh

cần cũng rơi vào. Người ta có thể thiết lập tấn thuộc thân đã tu tập, giảm ngủ và giữ tỉnh táo, trong khi tấn thuộc tâm, "sự nhiệt thành trong việc chú tâm sắc bén vào thiền tập (*bhāvanā-manasikāra*)", lại vắng mặt; khi ấy không thể đạt được sự chuyên chú vững vàng, "và thời gian làm việc bị kéo dài quá mức mà không đạt được sự trong sáng của tâm và tri giác".

Phân tích của ngài về những gì tiếp theo nằm trong số những đoạn sắc sảo nhất về mặt tâm lý của bộ sách. "Bất kỳ công việc nào cũng chỉ được làm đúng đắn và thích hợp nếu người làm nhanh chóng giành được quyền làm chủ nó. Nó sẽ bị làm sai lệch nếu công việc giành quyền làm chủ đối với người làm." Trong trường hợp thứ hai, công việc được làm "mà không có nghị lực thật sự", nên không kết quả cụ thể nào xuất hiện; khi ngày tháng lê thê trôi qua, sự chán ngán và tư thế uể oải xuất hiện, "dẫn đến giải đãi"; có giải đãi, tiến bộ chậm lại, và tiến bộ chậm hơn thì "giải đãi lại phát triển thêm"; ý nghĩ nảy sinh "rằng tốt hơn nên thay đổi hình thức công việc"; và tiếp theo là những thay đổi phương pháp liên tục, "và theo cách ấy, công việc giành quyền làm chủ đối với người thiếu nghị lực". Mỗi giai đoạn, nhìn từ bên trong, đều có vẻ hợp lý: hành giả đổi phương pháp đang phản ứng trước một sự thiếu kết quả có thật, nhưng sự thiếu ấy là do thiếu tấn thuộc tâm chứ không phải do phương pháp, nên mỗi lần thay đổi lại khởi động lại vòng xoáy. "Trong công việc thiền tập, thành công nhanh chóng chỉ đạt được bởi người có đủ cả tấn thuộc thân lẫn tấn thuộc tâm."

Tấn đã tu tập, giống như tín đã tu tập, mọc lên từ niệm thân: "Từ khoảnh khắc niệm thân được thiết lập, nghị lực phát triển ngày qua ngày chính là tấn đã tu tập." Dấu hiệu của nó là "sự biến mất của giải đãi và lười biếng trong công việc thiền tập và sự xuất hiện của nhiệt thành và hăng hái". Vì "tâm ưa thích an trú trên những đối tượng mà sự chú ý của nó mạnh mẽ", nghị lực và hứng thú nuôi dưỡng lẫn nhau, và nhiệm vụ thiết lập tấn đã tu tập "đồng nhất với nhiệm vụ thiết lập tín căn".

6.4 Niệm, định và tuệ: lễ đăng quang

Niệm căn "có nghĩa là thiết lập niệm thân có chánh niệm, chẳng hạn trên hơi thở, và sự an lập niệm xứ (*satipaṭṭhāna*), cho đến khi đạt được chánh niệm siêu thế (*lokuttara-sammā-sati*) với tư cách là một chi đạo": toàn bộ phạm vi từ sự chú ý đầu tiên vào hơi thở cho đến một chi phần của Thánh đạo. Định và tuệ "có thể được định nghĩa và mô tả tương tự", mỗi căn với chức năng riêng: "Định căn xua tan sự tán loạn của tâm," còn "tuệ căn

xua tan sự mê lầm và mờ mịt." Hai khuyết điểm, tán loạn và mù sương; hai phương thuốc.

Rồi đến ẩn dụ tổ chức cả năm căn: "Các căn tín, tấn và niệm, đi trước định căn và tuệ căn, giống như những người làm lễ đăng quang cho một vị vua. Chúng nâng hai căn sau lên cho đến khi đạt tới sự ưu việt tối thượng." Tín, tấn và niệm là các quan đại thần của vương quốc; định và tuệ là vị vua mà họ tôn lên ngôi. Không có các căn làm lễ đăng quang thì vị vua không bao giờ được tôn lên ngai, và đó là lý do Ledi đã dừng lại lâu đến thế ở tín và tấn.



***Hình 6.1** — Năm căn như một lễ đăng quang. Tín, tấn và niệm, "những người tôn vua lên ngôi", nâng định và tuệ lên ngai; mỗi căn mang theo nơi chốn mà kinh Daṭṭhabba dạy phải tìm nó, và cả năm đều mọc lên từ niệm thân.*

6.5 Hai con đường, hai mùa gặt

Sau niệm thân và "sự đạt được quyền làm chủ đối với tâm mình", hành giả đứng trước một ngã rẽ. Trên con đường thiền chỉ, định trở thành tám thiền chứng (*samāpatti*) và tuệ trở thành năm thắng trí (*abhiññā*): thần thông (*iddhividha*), thiên nhĩ (*dibbasota*), tha tâm thông (*cetopariya-*

ñāṇa), túc mạng thông (*pubbenivāsānussati-ñāṇa*) và thiên nhãn (*dibbacakkhu*). Trên con đường thiền quán, định trở thành không định (*suññata*), vô tướng định (*animitta*) hay vô nguyện định (*appaṇihita*), trong khi tuệ trở thành năm thanh tịnh thuộc về tuệ (năm thanh tịnh cuối trong bảy thanh tịnh, Chương 10), tuệ của ba pháp quán (*anupassanā-ñāṇa*) về vô thường, khổ và vô ngã, mười tuệ minh sát (*vipassanā-ñāṇa*: tuệ thẩm sát và chín tuệ của *Visuddhimagga* XXI), tuệ của bốn đạo và bốn quả, và mười chín tuệ phản khán (*paccavekkhaṇa-ñāṇa*, *Visuddhimagga* XXII, 20–21).[2] "Điều này cho thấy," Ledi kết luận, "năm căn cùng hiện khởi như thế nào."

6.6 Sự ưu thắng của các căn: tìm ở đâu

Nửa sau của chương theo sát kinh Daṭṭhabba (S.v.196), bản kinh hỏi về mỗi căn "Nên tìm nó ở đâu?" (*kattha … daṭṭhabbaṃ*) và trả lời bằng bốn pháp trong đó căn ấy ưu thắng. Ledi biến mỗi câu trả lời thành một phép thử với một công thức lặp lại: cư sĩ và tỳ-khưu "tự nhận là đệ tử của Đức Phật" chỉ có thể biết sự xáo động trong tâm mình đã biến mất hay chưa, và mình đã "giành được quyền làm chủ đối với tâm" hay chưa, khi họ đạt tới bốn pháp được nêu tên.

Tín: bốn chi phần Nhập lưu

> Kattha saddhindriyaṃ daṭṭhabbaṃ? Catūsu sotāpattiyaṅgesu ettha saddhindriyaṃ daṭṭhabbaṃ.
>
> Nên tìm tín căn ở đâu? Nên tìm nó trong bốn chi phần Nhập lưu.
>
> (S.v.196, kinh Daṭṭhabba)

Bốn chi phần là niềm tin bất động vào các ân đức cao quý của Đức Phật ("Ứng Cúng (*arahaṃ*), Chánh Đẳng Giác (*sammāsambuddho*)," v.v.), của Pháp ("Khéo thuyết giảng (*svākkhāto*)," v.v.) và của Tăng ("Thiện hạnh (*supaṭipanno*)," v.v.), và thứ tư, sự thành tựu trọn vẹn cận nhân (*padaṭṭhāna*) của định siêu thế, tức giới thanh tịnh (*sīla-visuddhi*); biên tập viên ghi nhận rằng các bài kinh thường gọi chi phần thứ tư này là "giới không bị sứt mẻ". Bốn chi phần này "bảo đảm đạt được đạo tuệ Nhập lưu (*sotāpatti-magga-ñāṇa*) ngay trong chính đời này".

Lời chú giải của Ledi về "niềm tin bất động" (*aveccappasāda*, như trong *Buddhe aveccappasādena samannāgato*, chẳng hạn trong kinh Sammādiṭṭhi, M 9) là bản lề của tiết này: đó là "niềm tin của những người đã đạt được cận định trong khi quán tưởng các ân đức cao quý của Đức

Phật", cận định nghĩa là "sự chú ý vững vàng và gắn chặt" vào các ân đức ấy. Nơi nào gặp được sự chú ý như vậy, sự kiểm soát bởi tín là ưu thắng; điều này cũng đúng với Pháp và Tăng. Tín được kiểm nghiệm không phải bằng điều người ta tuyên xưng mà bằng việc tâm có đứng yên trên đối tượng của nó hay không.

Thuật ngữ then chốt: aveccappasāda

"Niềm tin bất động" vào Phật, Pháp và Tăng, ba chi phần đầu của Nhập lưu. Ledi định nghĩa nó một cách thao tác là niềm tin của người đã đạt cận định trong khi tùy niệm Tam Bảo: sự chú ý gắn chặt vào các ân đức ấy là dấu hiệu cho thấy tín đã trở thành bậc chủ tể.

Chi phần thứ tư, "giới thường hằng kết thúc bằng chánh mạng là chi thứ tám", có thể làm cho định siêu thế thành tựu trong đời này; khi không sứt mẻ và thanh tịnh, nó không còn tham ái (*taṇhā*), ngã mạn (*māna*) và tà kiến (*diṭṭhi*). Không thể giữ giới là "phá" giới; giới về mặt kỹ thuật không sứt mẻ nhưng "được giữ giữa những điều kiện thế gian thông thường" là "bất tịnh". Rồi Ledi dẫn một ngạn ngữ: "Giá trị của con bò chỉ có thể được biết khi nó leo từ lòng suối lên bờ." Trên đất bằng, con bò chẳng bộc lộ gì; sức mạnh của nó hiện ra ở dốc leo. Cũng vậy, những người tự nhận là đệ tử chỉ có thể biết sự xáo động tiềm ẩn trong tâm mình đã mất hay chưa khi họ đạt tới bốn chi phần này.

Tấn: tứ chánh cần

> Kattha viriyindriyaṃ daṭṭhabbaṃ? Catūsu sammappadhānesu ettha vīriyindriyaṃ daṭṭhabbaṃ.
>
> Nên tìm tấn căn ở đâu? Nên tìm nó trong bốn chi phần của chánh cần.
>
> (S.v.196)

Tấn phải được tìm trong tứ chánh cần (*sammappadhāna*) của Chương 4, mà Ledi trích dẫn lời quyết tâm: "Dù da còn lại, dù gân còn lại, dù xương còn lại, dù máu khô cạn, ta sẽ không nghỉ ngơi cho đến khi cõi thân kiến, cõi ác hạnh và sự tái sinh vào các đọa xứ đang hiện hữu trong tâm ta bị hủy diệt ngay trong đời này." "Sự quyết tâm chuyên nhất" này thuộc hạng mà Tôn giả Cakkhupāla đã thể hiện (Chú giải Dhammapada, kệ 1), vị đã giữ lời nguyện không nằm trong mùa an cư với cái giá là đôi mắt của mình. Nơi nào gặp được sự quyết tâm như vậy, "sự kiểm soát ưu thắng của tấn đối với tâm" được nhận ra.

Niệm: bốn niệm xứ

> Kattha satindriyaṃ daṭṭhabbaṃ? Catūsu satipaṭṭhānesu ettha satindriyaṃ daṭṭhabbaṃ.
>
> Nên tìm niệm căn ở đâu? Nên tìm nó trong bốn niệm xứ.
>
> (S.v.196)

Phép thử rất cụ thể: "Nếu sự chú ý có thể được giữ gắn chặt vào bất kỳ phần nào của thân, chẳng hạn như hơi thở, nhờ thực hành thành công niệm thân có chánh niệm, trong thời gian bao lâu tùy ý muốn, thì điều ấy phải được nhận ra là sự kiểm soát do niệm thực thi." Sự chú ý trụ lại vài giây chưa phải là bậc chủ tể; sự chú ý trụ lại bao lâu tùy mình chọn mới là.

Định: bốn thiền

> Kattha samādhindriyaṃ daṭṭhabbaṃ? Catūsu jhānesu ettha samādhindriyaṃ daṭṭhabbaṃ.
>
> Nên tìm định căn ở đâu? Nên tìm nó trong bốn thiền.
>
> (S.v.196)

Ledi đặt ngưỡng dưới mức an chỉ. Nếu trong công việc thiền chỉ "ít nhất đạt được thành tựu cận định", khiến các triền cái như dục tham và sân hận, "những thứ trong luân hồi quá khứ đã liên tục hoành hành trong tâm", bị loại trừ và sự chú ý "trở nên đặc biệt vững vàng và an tịnh", thì đó là sự kiểm soát ưu thắng của định. Người ta không cần đạt đến sơ *thiền* để sở hữu căn này theo nghĩa ấy.

Tuệ: Tứ Thánh Đế

> Kattha paññindriyaṃ daṭṭhabbaṃ? Catūsu ariyasaccesu ettha paññindriyaṃ daṭṭhabbaṃ.
>
> Nên tìm tuệ căn ở đâu? Nên tìm nó trong Tứ Thánh Đế.
>
> (S.v.196)

Đối với những ai gặp được Giáo pháp của một vị Phật, "tri kiến về Tứ Thánh Đế có giá trị tối thượng", bởi chỉ nhờ nó họ mới được giải thoát khỏi thân kiến, ác hạnh và các đọa xứ. Lời chỉ dẫn của Ledi cố ý ở mức tối thiểu: "ít nhất hãy cố gắng đạt được minh sát về sáu giới" gồm đất (*pathavī*), nước (*āpo*), lửa (*tejo*), gió (*vāyo*), hư không (*ākāsa*) và thức (*viññāṇa*), hoặc về bản chất chóng vánh của chúng, "chúng không tồn tại

lâu hơn một cái chớp mắt như thế nào", bằng cách "học, ghi nhớ, tụng đọc, suy tư, lắng nghe, thảo luận, chất vấn, thực hành các bài tập minh sát và quán chiếu". Nếu sáu giới được thấy rõ, không cần pháp hành riêng nào cho các uẩn hay các xứ; nếu vô thường được chứng ngộ, vô ngã "tất nhiên theo sau" (biên tập viên dẫn Ud 33); chỉ riêng khổ (*dukkha*) trong toàn thể của nó mới phải chờ đến A-la-hán quả.

Khi sự chú ý gắn chặt vào sáu giới và tính vô thường của chúng được thành tựu cả bên trong lẫn bên ngoài, đó là "sự kiểm soát ưu thắng do tuệ thực thi", và "sự bất khả tín vốn là một đặc điểm của tâm mình suốt luân hồi vô tận trong quá khứ dần dần biến mất". "Bất khả tín" nghĩa là nhận thức thường trong vô thường, lạc trong khổ, tịnh trong bất tịnh, ngã trong vô ngã, "cá nhân trong phi cá nhân, chúng sinh trong phi chúng sinh, con người trong phi con người, chư thiên, Sakka và Phạm thiên trong phi chư thiên, phi Sakka và phi Phạm thiên, đàn bà, đàn ông, bò, trâu, voi, ngựa trong phi đàn bà, phi đàn ông, phi bò, phi trâu, phi voi và phi ngựa". Danh sách chạy từ bốn điên đảo tưởng cổ điển cho đến niềm xác tín thường nhật rằng thế giới được trang bị bằng những con người và con vật chứ không phải bằng các giới đang sinh khởi và hoại diệt.

Nếu Khổ Đế được nhận thức rõ ràng, ba đế còn lại theo sau. Nhưng phàm nhân nhận thức các đế bằng tri kiến lý thuyết (*anubodha*), còn các bậc Thánh bằng chứng ngộ (*paṭivedha*). "Tri kiến lý thuyết giống như thấy ánh sáng trong đêm, nhưng không thấy ngọn lửa phát ra ánh sáng ấy. Dù không thể thấy trực tiếp ngọn lửa, nhờ thấy ánh sáng phản chiếu người ta có thể biết không nghi ngờ rằng có một ngọn lửa. Thấy trực tiếp ngọn lửa giống như chứng ngộ." Ẩn dụ này hào phóng với *anubodha*: suy luận từ ánh sáng là tri kiến chân thật, không nghi ngờ. Chỉ có điều nó chưa phải là thấy.

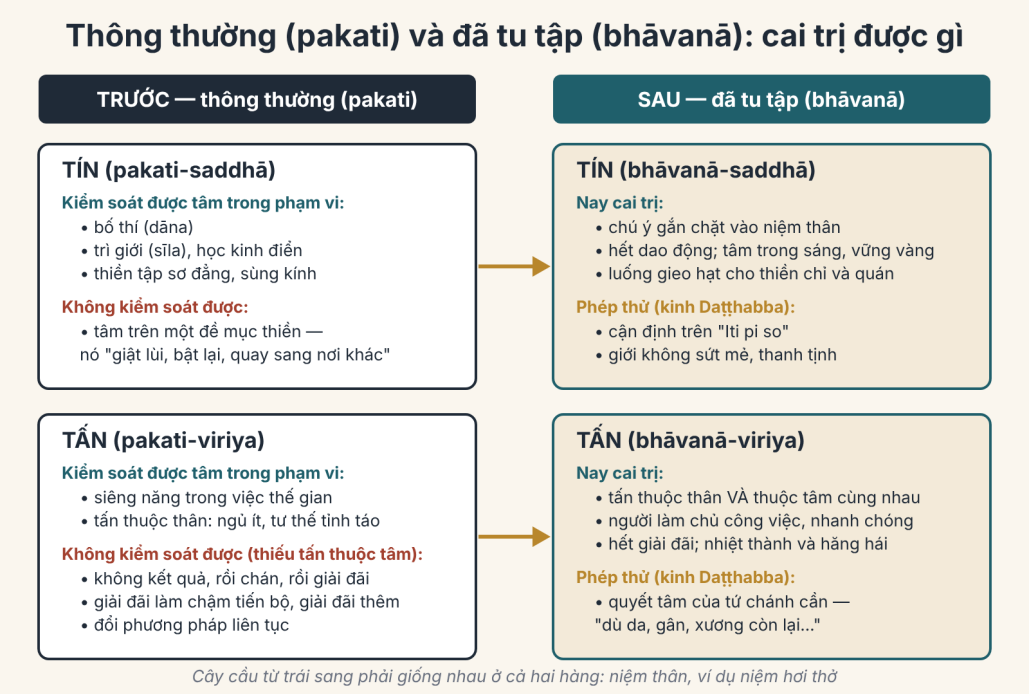
6.7 Xứ sở không vua và hai loại ước muốn

> Saddhindriyaṃ bhāveti, viriyindriyaṃ bhāveti, satindriyaṃ bhāveti, samādhindriyaṃ bhāveti, paññindriyaṃ bhāveti.
>
> [Vị ấy] tu tập tín căn, tu tập tấn căn, tu tập niệm căn, tu tập định căn, tu tập tuệ căn.
>
> (S.v.233, kinh Sūkarakhata)

Ý nghĩa, Ledi nói, là năm căn "phải được thực hành và tu tập để hỗ trợ cho công việc lớn lao của thiền chỉ và thiền quán". *Bhāveti* cùng gốc với *bhāvanā*: các căn là thứ được nuôi lớn, chứ không phải thứ được sở hữu.

Hình ảnh chính trị giờ đây trở thành một ẩn dụ trọn vẹn. Người chưa tu tập các căn "giống như một xứ sở không có người cai trị hay vua", giống như "những rừng núi nơi các bộ lạc hoang dã cư ngụ mà không có nền hành chính nào": không có luật pháp, dân chúng không bị kiềm chế, và "như loài thú, kẻ mạnh ăn thịt kẻ yếu". Cũng vậy, tâm chưa tu tập "bị tán loạn và hoành hành với các phiền não". Một hình ảnh sắc hơn theo sau. Như người bị ác thần ám không thể chịu nổi khi nghe tụng đọc những đoạn như *Iti pi so Bhagavā* hay *Hetupaccayo, ārammaṇapaccayo* (phần mở đầu bộ Paṭṭhāna, như Bhikkhu Pesala ghi nhận), những người chưa tu tập các căn, khi nghe nói về sự tri túc với tứ vật dụng (*paccaya-santosa*) hay về việc khởi sự tu tập tâm (*bhāvanārambha*), "nhanh chóng tìm ra những lời chỉ trích đối nghịch"; nơi họ "ước muốn nỗ lực trong công việc thiền chỉ và thiền quán không bao giờ khởi lên".[3] Ngược lại, người tu tập các căn "giống như một xứ sở được cai trị bởi một vị vua công chính và hợp pháp", như các thị trấn ở Trung Quốc độ (*Majjhimadesa*); người như vậy "không bị xáo động bởi các lý thuyết muôn màu của nhiều hạng người", được "xác lập vững chắc trong con đường duy nhất của giáo lý Đức Phật", và nghe nói về thiền tập với một tâm "trong sáng và an tịnh".

Từ đây Ledi rút ra luận điểm sâu sắc nhất của chương: "sự khởi lên của hai loại ước muốn trên đời này không phải là việc làm của chúng sinh hay cá nhân, mà tùy thuộc vào việc có hay không có sự tu tập năm căn." Việc một người muốn hành thiền hay tìm lý do để chỉ trích thiền không phải là một sự thật cố định về con người ấy. Nơi nào sự tu tập bắt đầu, ước muốn thứ nhất biến mất "và một loại ước muốn mới nhất định xuất hiện", lớn dần khi sự tu tập tiến triển, cho đến khi "tất cả năm căn được thiết lập, ước muốn đạt đạo và quả sẽ lập tức xuất hiện". Vì thế chúng sinh phải nâng các căn "từ mức thông thường của tín, tấn, v.v. lên tầm cao lớn lao của tín, tấn, v.v. đã tu tập". Chương kết thúc ở nơi nó bắt đầu: câu hỏi là ai cai trị.



***Hình 6.2** — Tín và tấn thông thường và đã tu tập. Các ô bên trái cho thấy mỗi căn thông thường kiểm soát được và không kiểm soát được gì, kể cả vòng xoáy giải đãi trong đó "công việc giành quyền làm chủ đối với người làm"; các ô bên phải cho thấy căn đã tu tập cai trị được gì và phép thử của kinh Daṭṭhabba dành cho nó.*

Một câu chuyện từ đời sống thường nhật: *Ngày thứ tám*

Kenji có một quy luật về những điều mới mẻ, dù anh chưa bao giờ nói ra: chúng kéo dài một tuần. Ở tuổi ba mươi lăm, anh là lập trình viên cấp cao tại một xưởng game ở Osaka, được nể trọng vì mã vật lý của mình và vì có thể bị đánh thức lúc ba giờ sáng trong đợt ra mắt sản phẩm mà vẫn tìm ra lỗi. Theo bất kỳ thước đo thông thường nào, anh là một người đầy nghị lực. Anh cũng có ba ứng dụng thiền trên điện thoại, mỗi ứng dụng với một chuỗi ngày liên tục đã kết thúc vào ngày thứ sáu, thứ bảy hay thứ tám.

Lần gần nhất bắt đầu giống như những lần trước. Một đồng nghiệp nói rằng nó giúp tập trung; Kenji, với sự chú ý đã sờn rách sau một đợt build vất vả, tải một ứng dụng ngay tối hôm đó và ngồi mười phút với nhiệt tình lớn lao. Ba ngày đầu gần như dễ chịu. Anh mua một chiếc gối ngồi thiền. Ngày thứ năm anh ngồi hai mươi phút, dành mười tám phút trong

đó để thiết kế một hệ thống va chạm trong đầu, và cảm thấy bị lừa. Ngày thứ sáu, hơi thở có vẻ mỏng manh và chẳng có gì thú vị. Ngày thứ bảy anh quyết định rằng phép quét thân sẽ hợp với mình hơn, vì hơi thở rõ ràng không có tác dụng, và đổi ứng dụng. Ngày thứ tám anh mệt sau một cuộc họp dài, tự nhủ sẽ ngồi vào ngày mai, và chuỗi ngày lặng lẽ kết thúc.

Anh hẳn sẽ không nhắc đến chuyện ấy nếu dì Michiko không đến Osaka vào cuối tuần đó: chị cả của mẹ anh, một giáo viên về hưu ngoài sáu mươi lăm tuổi, người đã đến một trung tâm thiền ở Nara gần ba mươi năm và chưa một lần tìm cách thuyết phục ai đi cùng. Bên bát mì soba gần nhà ga, vì bà hỏi và anh thành thật, anh kể về chuỗi ngày đổ vỡ với chút bực bội.

"Lạ thật. Con có thể làm việc mười tám tiếng khi có hạn chót. Con không thiếu nghị lực. Con chỉ không giữ nó được lâu cho hơi thở."

Michiko ăn một lúc. "Ngày đầu tiên thế nào?"

"Tốt. Hào hứng. Như bắt đầu một dự án mới."

"Còn ngày thứ bảy?"

"Chán. Mỏng manh. Con cứ nghĩ phương pháp sai."

"Vậy là cái đã mang con đi trong ngày đầu tiên đã biến mất vào ngày thứ bảy. Con gọi một thứ đến rồi đi như vậy là gì?"

Kenji nghĩ. "Một tâm trạng, con đoán vậy."

"Một tâm trạng. Nghị lực làm việc của con không phải là tâm trạng; nó đã được thử thách. Khi một bản build hỏng lúc ba giờ sáng, không ai phải thuyết phục con dậy. Nghị lực tự nó dậy và con đi theo nó. Đó là nghị lực cai trị. Nghị lực con mang đến gối thiền là loại kia, loại vui vẻ khi bắt đầu mọi thứ. Nó có thật; nó đưa con đến gối thiền. Chỉ là nó không nắm quyền. Khoảnh khắc hơi thở trở nên tẻ nhạt, sự tẻ nhạt nắm quyền, và nghị lực bước sang một bên để con đổi phương pháp."

"Vấn đề của vị sư già," Kenji nói, nửa đùa. "Công việc làm chủ con người."

"Thầy của dì thường nói rằng khi việc hành thiền trở nên tẻ nhạt và con muốn đổi, đó chính là lúc con phát hiện ai trong hai người là vua. Không ai phát hiện ra điều gì vào ngày họ bắt đầu."

"Dì đã vượt qua nó thế nào?"

"Dì không vượt qua. Dì ngồi xuyên qua nó, một cách tệ hại, trong khoảng hai năm, với một vị thầy không cho dì đổi đối tượng. Rồi một mùa xuân nọ tâm đơn giản ở lại, lâu bao nhiêu tùy dì yêu cầu, và dì nhận ra mình không còn phải quyết định ngồi nữa; dì muốn ngồi, như cách con muốn sửa lỗi. Nó chẳng bao giờ đến từ việc muốn mạnh hơn. Niềm tin mọc lên từ việc ngồi, nghị lực mọc lên từ niềm tin, và sau đó chúng làm việc muốn thay cho dì."

"Chán lâu như thế thật là dài."

"Con đã chán các engine vật lý lâu hơn thế." Bà mỉm cười. "Đừng tạo chuỗi ngày. Hãy tạo luống gieo hạt. Cùng một đối tượng, cùng một giờ, và khi nó trở nên mỏng manh, ghi nhận rằng nó đã mỏng manh và ở lại. Sự mỏng manh ấy là lòng suối. Con biết con bò đáng giá bao nhiêu ở dốc leo lên."

Kenji không trở thành một người khác trong tuần ấy. Nhưng vào thứ Hai anh xóa hai trong ba ứng dụng, đặt chiếc gối ở nơi anh sẽ vấp phải, và ngồi với hơi thở, vốn mỏng manh. Thứ Ba nó lại mỏng manh. Anh ghi nhận, và ở lại.

Điều câu chuyện cho thấy. Nhiệt tình của Kenji là cái Ledi gọi là tấn thông thường (*pakati-viriya*): chân thật, đủ để bắt đầu, nhưng không tối thượng đối với tâm khi đối tượng trở nên tẻ nhạt. Sự sụp đổ của anh, với thôi thúc đổi phương pháp, là vòng xoáy giải đãi trong đó "công việc giành quyền làm chủ đối với người làm". Sự phân biệt của Michiko giữa một tâm trạng và một căn cai trị là sự phân biệt của Ledi giữa căn thông thường và căn đã tu tập, và lời khuyên của bà giữ một đối tượng và ở lại phản ánh luận điểm của ngài rằng niệm thân là luống gieo hạt cho tín và tấn đã tu tập. Nhận xét của bà rằng việc muốn rốt cuộc "tự nó làm" là giáo huấn kết thúc chương: ước muốn thực hành tùy thuộc vào sự tu tập các căn.

Phân tích phê bình

Indriya như sự tự quản trị

Truyền thống chú giải giải thích *indriya* là quyền chủ tể theo nghĩa mỗi căn chi phối các tâm sở đồng sinh với nó. Ledi giữ từ nguyên nhưng chuyển dịch đối tượng quy chiếu: bậc chủ tể giờ đây là hành giả và vương

quốc là "tâm của chính mình". Đây là một sự tái diễn giải mang tính hướng dẫn tu tập hơn là một sự dịch sai, và nó biến một phân tích Abhidhamma thành một chương trình tự làm chủ với một phép thử cho mỗi căn mà một cư sĩ có thể áp dụng. Braun (2013) đã cho thấy sự tái định khung thực tiễn như thế có vị trí trung tâm ra sao trong dự án của Ledi nhằm đưa Abhidhamma và pháp hành minh sát đến với cư sĩ Miến Điện thời thuộc địa, và kinh Datṭhabba, với câu hỏi lặp đi lặp lại "Nên tìm ở đâu?", hợp với dự án ấy một cách đặc biệt. Gethin (1992) ghi nhận rằng các căn và các lực là cùng năm pháp dưới hai khía cạnh và rằng bảy nhóm trùng lặp nhau rất nhiều; Ledi làm cho sự trùng lặp ấy trở nên hiển ngôn, vì niệm căn của ngài chính là bốn niệm xứ được dẫn tới chi đạo, và tấn căn của ngài chính là tứ chánh cần.

Một thiếu sót đáng chú ý: quân bình các căn

Những người đọc *Visuddhimagga* sẽ nhận thấy điều còn thiếu. Trình bày của Buddhaghosa về việc quân bình các căn (Ñāṇamoli 1991, ch. IV) cho rằng tín phải được quân bình với tuệ, vì tín không có tuệ là cả tin và tuệ không có tín là xảo quyệt, và tấn với định, vì tấn thái quá đem lại trạo cử và định thái quá đem lại lười nhác; chỉ riêng niệm là luôn cần thiết. Ledi, người dẫn *Visuddhimagga* cho các tuệ minh sát, không nói gì về điều này. Mô hình của ngài là tích lũy và thăng tiến, chứ không phải cân bằng nội tại: mỗi căn phải được nâng "lên tầm cao lớn lao", và sai lầm duy nhất ngài xét đến là sự thiếu hụt. Thiếu sót này có thể được biện hộ vì bộ sách nhắm đến người mới bắt đầu, với họ sự thiếu hụt là vấn đề áp đảo, và vì ẩn dụ lễ đăng quang đã hàm ý một quan hệ có cấu trúc giữa năm căn. Nhưng giáo lý quân bình liên quan trực tiếp đến vòng xoáy giải đãi, vốn có thể được đọc như tấn vượt quá định, và sự vắng mặt của nó khiến trình bày về tấn trở nên một chiều. Một vị thầy hiện đại nên bổ sung điều này.

Cận định như phép thử của niềm tin bất động

Định nghĩa của Ledi về *aveccappasāda* là niềm tin của người đã đạt cận định trong khi tùy niệm Phật vừa soi sáng vừa có thể tranh luận. Nó cho một thuật ngữ mơ hồ một tiêu chí kinh nghiệm và nối các chi phần Nhập lưu với tùy niệm Phật, pháp hành mà *Visuddhimagga* (ch. VII) nói là dẫn đến cận định nhưng không đến an chỉ. Thế nhưng trong các bài kinh, bốn chi phần là dấu hiệu của bậc Nhập lưu, người có niềm tin bất động vì đã được xác chứng bằng việc thấy Pháp, chứ không phải một thành tựu mà phàm nhân đạt được bằng định. Ledi muốn thuật ngữ này đảm nhận hai vai trò: gọi tên niềm tin đã được xác chứng của bậc Nhập lưu và niềm tin

chuẩn bị của phàm nhân đủ mạnh để "bảo đảm" Nhập lưu "ngay trong chính đời này". Ghi chú của biên tập viên rằng chi phần thứ tư thường là "giới không sứt mẻ" lặng lẽ đánh dấu một sự kéo giãn tương tự của công thức kinh điển về phía sự nhấn mạnh của Ledi vào *sīla-visuddhi* như cận nhân của định siêu thế.

Vòng xoáy giải đãi và cái giá của ẩn dụ "bị ám"

Ít đoạn nào trong bộ sách nghe chân thật hơn mô tả về "công việc giành quyền làm chủ đối với người làm", và lời khuyên của nó, giữ đối tượng và cung cấp tấn thuộc tâm chứ không chỉ thuộc thân, là xác đáng. Ẩn dụ kết thúc thì kém dễ chịu hơn. So sánh những người "nhanh chóng tìm ra những lời chỉ trích đối nghịch" với người bị ác thần ám không chịu nổi bài *Iti pi so* có sức mạnh tu từ và nhất quán nội tại, vì Ledi vừa lập luận rằng cả ước muốn chỉ trích lẫn ước muốn thực hành đều là sản phẩm của các căn chứ không phải của một tự ngã tự do. Nhưng hiệu ứng của nó là đặt mọi người phê bình ra ngoài cuộc đối thoại, mọi phản bác đều trở thành một triệu chứng, điều không mấy tương hợp với việc chính Ledi liệt kê "thảo luận" và "chất vấn" trong các phương pháp đạt tuệ. Ẩn dụ này tốt nhất nên được đọc như mô tả về trải nghiệm chán ghét việc thực hành, điều nhiều hành giả nhận ra nơi chính mình, hơn là như giấy phép để gạt bỏ người khác.

Hai con đường và câu hỏi về "thuần quán"

Hai mùa gặt của Ledi theo các cỗ xe thiền chỉ và thiền quán của *Visuddhimagga*. Ngưỡng định của ngài, "ít nhất" là cận định, và sự sẵn lòng tiếp cận tuệ qua "học, ghi nhớ, tụng đọc … thảo luận, chất vấn", đặt ngài trong số những người cho rằng tuệ giải thoát không đòi hỏi các *jhāna*, lập trường làm nền cho phong trào minh sát Miến Điện và các cuộc tranh luận thế kỷ hai mươi về "thuần quán" (*sukkhavipassanā*), trong đó dòng truyền thừa của Ledi có vai trò định hình (Braun 2013). Thế nhưng chương này công bằng một cách đáng chú ý: cả hai con đường đều được mô tả với sự cẩn trọng như nhau, mùa gặt của thiền chỉ không bị xem thường, và con đường thiền quán chỉ bắt đầu sau khi có "quyền làm chủ đối với tâm mình" nhờ niệm thân, tự nó là một pháp hành định. Những ai đọc Ledi như người cổ xúy cho minh sát không cần an tịnh đã không đọc kỹ chương này.

Mười câu hỏi và trả lời

Câu 1. *Indriya* nghĩa là gì, và "điểm cốt yếu" của nó đối với Ledi Sayādaw là gì?
Indassa kammaṃ indriyaṃ nghĩa là "hành vi cai trị của các bậc chủ tể": nơi nào vị chủ tể cai trị, không ai có thể chống lại vị ấy. Đối với Ledi, điểm cốt yếu là sự kiểm soát mà một người thực thi đối với tâm mình.

Câu 2. Năm căn là gì?
Tín (*saddhindriya*), tấn (*viriyindriya*), niệm (*satindriya*), định (*samādhindriya*) và tuệ (*paññindriya*). Cũng năm pháp này tái xuất hiện ở Chương 7 với tư cách là năm lực (*bala*).

Câu 3. Tín thông thường (*pakati-saddhā*) làm được gì, và thất bại ở đâu?
Nó dẫn người ta đến bố thí, trì giới, học hỏi và thiền tập sơ đẳng; không có nó, tâm "chỉ ưa thích các ác hạnh". Nó thất bại trước một đề mục thiền, nơi tâm "có khuynh hướng giật lùi, bật lại và quay sang nơi khác". Biên tập viên ghi nhận rằng "thiền tập sơ đẳng" (nguyên là "thiền tập bắt chước") chỉ một trạng thái sùng kính có lợi ích nhưng tự nó chưa đạt tới định.

Câu 4. Tín đã tu tập (*bhāvanā-saddhā*) được tạo ra như thế nào, và dấu hiệu của nó là gì?
Niệm thân, đặc biệt là niệm hơi thở, "chuẩn bị luống gieo hạt", bởi tâm chỉ có thể được gắn chặt vào một đối tượng mà nó thấy rõ ràng. Dấu hiệu của nó là sự biến mất của chú ý dao động và sự xuất hiện của một tâm trong sáng, vững vàng.

Câu 5. "Công việc giành quyền làm chủ đối với người làm" mô tả điều gì?
Thiền tập với tấn thuộc thân nhưng không có tấn thuộc tâm (*cetasikā-viriya*). Không kết quả nào xuất hiện; chán ngán và tư thế uể oải theo sau; giải đãi xuất hiện; tiến bộ chậm lại, sinh thêm giải đãi; ý nghĩ đổi phương pháp nảy sinh; những thay đổi liên tục theo sau. Thành công nhanh chóng cần cả tấn thuộc thân lẫn thuộc tâm.

Câu 6. Ẩn dụ lễ đăng quang là gì?
Tín, tấn và niệm "giống như những người làm lễ đăng quang cho một vị vua": chúng nâng định và tuệ lên "cho đến khi đạt tới sự ưu việt tối thượng". Định xua tan tán loạn và tuệ xua tan mờ mịt.

Câu 7. Định và tuệ trở thành gì trên hai con đường?
Trên con đường thiền chỉ, tám thiền chứng (*samāpatti*) và năm thắng trí (*abhiññā*). Trên con đường thiền quán, không định, vô tướng định hay vô nguyện định, và năm thanh tịnh thuộc tuệ, ba pháp quán, mười tuệ minh sát, các tuệ đạo và quả cùng mười chín tuệ phản khán.

Câu 8. Theo kinh Daṭṭhabba (S.v.196), nên tìm mỗi căn ở đâu?
Tín trong bốn chi phần Nhập lưu; tấn trong tứ chánh cần; niệm trong bốn niệm xứ; định trong bốn *jhāna* (Ledi chấp nhận "ít nhất" là cận định); tuệ trong Tứ Thánh Đế. Trong mỗi trường hợp, dấu hiệu là sự xáo động của tâm về phương diện ấy đã biến mất.

Câu 9. Ledi định nghĩa *aveccappasāda* như thế nào, và ngạn ngữ con bò có nghĩa gì?
Niềm tin bất động là niềm tin của người đã đạt cận định trong khi tùy niệm Phật, Pháp và Tăng; chi phần thứ tư là giới không sứt mẻ, thanh tịnh. "Giá trị của con bò chỉ có thể được biết khi nó leo từ lòng suối lên bờ": quyền làm chủ đối với tâm chỉ được biết khi đạt tới bốn chi phần này, chứ không phải trên con đường bằng phẳng của đời thường.

Câu 10. Điều gì phân biệt *anubodha* với *paṭivedha*, và xứ sở không vua là gì?
Anubodha, tri kiến lý thuyết về Tứ Thánh Đế, giống như thấy ánh sáng trong đêm và biết rằng có lửa; *paṭivedha*, chứng ngộ, giống như thấy ngọn lửa. Người chưa tu tập các căn giống như một xứ sở vô pháp không có vua và, như người bị ám, không chịu nổi khi nghe nói về thiền tập; người đã tu tập các căn giống như một xứ sở được cai trị tốt, nơi ước muốn đạt đạo và quả tự nó khởi lên.

Thơ: *Giá trị của con bò*

Xứ không vua là rừng hoang đất trống,
mọi ước muốn đi theo lối muốn đưa;
kẻ mạnh nuốt kẻ yếu không tiếng động,
chẳng ai đếm mùa gặt lẫn hạt vừa gieo.

Niềm tin thường tình đưa ta đi xa lắm:
đến bố thí, giới hạnh và nguyện cầu;
nhưng đặt nó lên hơi thở, xem nó chạm,
giật lùi, bật lại, rồi lang thang nơi đâu.

Công việc làm chủ ta khởi đầu bằng hy vọng,
rồi tẻ nhạt, rồi uể oải, rồi thành gánh nặng oằn;
ta đổi phương pháp, đổi sợi dây đang cầm,
và giải đãi ngồi xuống thiền cùng ta.

Vậy hãy vun luống gieo. Giữ một đối tượng gần.
Hơi thở giản đơn; cái giản đơn mới giữ được.
Từ giữ, sinh tín; từ tín, sức mạnh xua tan
mù sương cũ của tâm, tôn vương, và dũng bước.

Đường bằng chẳng lộ giá trị thật của loài thú;
dốc lòng suối leo lên là nơi biết con bò.
Ánh sáng đêm báo lửa, chẳng báo lò sưởi ủ;
đến gần hơn, chỉ còn thấy ngọn lửa thôi.

Câu hỏi ôn tập

1. Giải thích cách Ledi Sayādaw dẫn xuất *indriya* từ "hành vi cai trị của các bậc chủ tể" và cho thấy quyền làm chủ đối với tâm mình tái hiện như thế nào trong mỗi phép thử trong năm phép thử từ kinh Datṭhabba.
2. So sánh tín thông thường và tín đã tu tập: mỗi loại kiểm soát được gì, vì sao loại thứ nhất thất bại trước một đề mục thiền, và vì sao niệm thân là "luống gieo hạt" của loại thứ hai?
3. Truy theo các giai đoạn của "vòng xoáy giải đãi". Ledi sẽ trả lời thế nào với một hành giả nói rằng: "Tôi đã thử bốn phương pháp trong bốn tháng và không phương pháp nào hợp với tôi"?
4. *Visuddhimagga* dạy rằng tín phải được quân bình với tuệ và tấn với định; Ledi không nhắc đến điều này. Hãy đánh giá xem mô hình thăng tiến các căn của ngài có bị suy yếu bởi thiếu sót này hay không.
5. Thiết kế một chương trình mười hai tuần cho một hành giả cư sĩ nhằm thiết lập mỗi căn tại nơi kinh Datṭhabba dạy phải tìm nó, và giải thích hành giả sẽ biết, theo các tiêu chí của Ledi, rằng mỗi căn đã trở nên ưu thắng như thế nào.

Những điểm then chốt cần ghi nhớ

- *Indriya* nghĩa là "hành vi cai trị của các bậc chủ tể"; đối với Ledi, điểm cốt yếu là quyền cai trị mà một người thực thi đối với tâm mình.

- Tín và tấn mỗi pháp đều có hình thức thông thường (*pakati*) và đã tu tập (*bhāvanā*); chỉ hình thức đã tu tập mới là căn theo nghĩa của các pháp trợ đạo.
- Tín thông thường đủ cho bố thí, trì giới và thiền tập sơ đẳng, nhưng không đủ để giữ tâm trên một đề mục thiền.
- Niệm thân, đặc biệt là niệm hơi thở, là luống gieo hạt từ đó tín và tấn đã tu tập mọc lên.
- Không có tấn thuộc tâm thì "công việc giành quyền làm chủ đối với người làm": không kết quả, chán ngán, giải đãi, tiến bộ chậm hơn, đổi phương pháp liên tục.
- Tín, tấn và niệm "làm lễ đăng quang" cho định và tuệ; định xua tan tán loạn, tuệ xua tan mờ mịt.
- Tìm tín trong bốn chi phần Nhập lưu, tấn trong tứ chánh cần, niệm trong bốn niệm xứ, định trong bốn *jhāna* (ít nhất là cận định), tuệ trong Tứ Thánh Đế (S.v.196).
- Ước muốn thực hành, cũng như ước muốn chỉ trích việc thực hành, tùy thuộc vào việc các căn có được tu tập hay không; khi cả năm được thiết lập, ước muốn đạt đạo và quả tự nó khởi lên.

Chú thích

1. Ba nền tảng tạo phước là bố thí (*dāna*), trì giới (*sīla*) và tu tập tâm (*bhāvanā*); sự quán niệm sùng kính được tính vào nền tảng thứ ba ngay cả khi chưa đạt tới định đúng nghĩa.
2. Sau mỗi đạo, hành giả phản khán đạo, quả, các phiền não đã đoạn trừ, các phiền não còn lại và Niết-bàn; sau A-la-hán quả không còn phiền não nào, nên có mười chín thay vì hai mươi.
3. Bhikkhu Pesala nhận xét rằng cụm từ phổ biến hơn trong kinh điển là "khởi sự tinh tấn" (*viriyārambha*).

Chương 7

Ngũ Lực (Bala)

Năm vị tướng chống lại vương quốc thân kiến, và năm kẻ thù mà mỗi vị phải chế ngự

> Chúng giống như năm vị tướng đang dốc sức tiêu diệt vương quốc thù địch của thân kiến. Chúng là sức mạnh năm mặt mà chư tỳ-khưu và hàng cư sĩ có thể đặt trọn niềm nương tựa.
>
> — Ledi Sayādaw, *Bodhipakkhiya Dīpanī*, phần VI

Tóm lược

Ngũ lực (*bala*) chính là năm phẩm chất đã được trình bày như ngũ căn ở Chương 6—tín, tấn, niệm, định và tuệ—nay được xét như những sức mạnh chế ngự các pháp đối nghịch và không thể bị chúng lay chuyển. Phần trình bày của Ledi Sayādaw dựa trên một sơ đồ chẩn đoán duy nhất: mỗi lực đều có một dạng thông thường thực chất bị kẻ thù của nó chi phối, và một dạng đã được tu tập, đến lượt mình, chi phối lại kẻ thù ấy. Năm kẻ thù là tham ái, lười biếng, thất niệm, tán loạn và mê mờ. Tín được đo lường theo bốn truyền thống của bậc Thánh, tấn theo đời sống khắc khổ nơi rừng núi và khất thực, còn ba lực còn lại theo những thất bại xuất hiện khi hành giả ngồi xuống hành thiền. Chương này sau đó trình bày bậc thang hành giả của Ledi, từ người có một lực đến người có đủ năm lực, ngụ ngôn của ngài về con bò Usabha sống và chết như một con vật tầm thường nếu chủ nó không nhận ra nó, và cách ngài đọc động từ *bhāveti*, "tu tập," trong lời Đức Phật. Người đọc có được một bộ từ vựng chính xác để tự đánh giá và một lời giải thích rõ ràng về lý do khiến việc hành thiền bị đình trệ.

7.1 Vì sao gọi là "Lực"? Chế ngự và không lay chuyển

Ledi Sayādaw mở đầu bằng hai cách giải thích từ nguyên bổ sung cho nhau. Cách thứ nhất, từ chính tác phẩm *Paramattha Dīpanī* của ngài, cho rằng các lực được gọi như vậy vì chúng *chế ngự* các tâm sở đối nghịch; cách thứ hai, theo chú giải, cho rằng chúng mạnh mẽ theo nghĩa *không bị lay chuyển* (*akampanaṭṭhena*) bởi sự đối nghịch.[1] Cái gì không thể bị kẻ thù lay chuyển thì có thể đẩy lùi kẻ thù. Như vậy ngũ lực không phải là

một nhóm tâm sở mới, mà là một *quan hệ* mới giữa những tâm sở quen thuộc và các pháp chống lại chúng.

Năm lực song hành với ngũ căn: tín (*saddhā*), tấn (*viriya*), niệm (*sati*), định (*samādhi*) và tuệ (*paññā*). Hình ảnh của Ledi mang tính quân sự: "năm vị tướng đang dốc sức tiêu diệt vương quốc thù địch của thân kiến," là "sức mạnh năm mặt mà chư tỳ-khưu và hàng cư sĩ có thể đặt trọn niềm nương tựa." Thân kiến (*sakkāya-diṭṭhi*), niềm tin vào một bản ngã đứng sau các uẩn, là kiết sử gốc rễ mà đạo Nhập lưu đoạn trừ. Không ai chiếm được một vương quốc với những vị tướng còn trung thành với kẻ địch; mỗi một trong năm vị phải thoát khỏi sự chi phối của kẻ thù mình.

Thuật ngữ then chốt: bala (lực)

Nghĩa đen là "sức mạnh." Ngũ căn (*indriya*) được xét như có khả năng chế ngự các pháp đối nghịch và không bị chúng lay chuyển: tín là căn trong chừng mực nó làm chủ lĩnh vực của mình, là lực trong chừng mực tham ái không thể lật đổ nó.

7.2 Tín: Thông thường và Đã tu tập

Tín có hai loại, tín thông thường (*pakati-saddhā*) và tín đã tu tập (*bhāvanā-saddhā*). Tín thông thường, thiếu sự thực hành chuyên biệt, "tùy hoàn cảnh mà kết hợp với tham ái" và chỉ tạo ra những thiện nghiệp thông thường (*pakati-kusala-kamma*) như bố thí và trì giới. Nó không thể vượt thắng tham ái; "trái lại, tham ái giữ tín thông thường dưới quyền lực của nó." Người ta có thể sùng tín và hào phóng mà vẫn sắp xếp đời mình quanh những điều mình ham muốn.

Làm thước đo, Ledi dẫn bốn truyền thống của bậc Thánh (*ariyāvaṃsa*), được giảng dạy "hết sức rõ ràng" trong kinh văn Pāḷi (A.ii.27, Ariyavaṃsa Sutta): dễ dàng tri túc với vật thực, với y phục, với bất kỳ chỗ ở nào, và tìm thấy niềm hoan hỷ, thích thú trong công việc tu thiền. Những điều này "tạo thành lãnh địa của tín": người sống như vậy đã đặt cược đời mình vào giá trị của con đường hơn là sự tiện nghi. Người biên tập chú giải đó là niềm tin "vào những giá trị truyền thống của nếp sống giản dị và sự vun bồi tâm trí," mà trong hình thức tổng quát ấy "cũng áp dụng cho hàng cư sĩ."

"Trong thế giới ngày nay, vương quốc vĩ đại này của tín nằm ẩn khuất và chìm lấp." Chúng sinh ưa thích ba loại thế tục (*āmisa*): vật chất (*paccayāmisa*); địa vị, danh vọng và sự tôn kính (*lokāmisa*); và đời sống

an lạc, giàu sang, quyền lực và thống trị (*vaṭṭāmisa*). "Và như thế, vương quốc vĩ đại của tham ái được thiết lập rõ ràng như đại dương bao quanh hòn đảo." Hòn đảo là phần còn sót lại của tín; đại dương là tham ái ở mọi phía. "Điều này cho thấy sự yếu kém của tín thông thường trong thế gian này."

Tín đã tu tập "khởi sinh từ sự thực hành thành công niệm thân (chẳng hạn niệm hơi thở)," được theo đuổi "cho đến khi sự tán loạn và trạng thái bất an của tâm biến mất." Chỉ nó mới có thể xua tan tham ái đối với ba loại thế tục, cứu vớt những ai "đang chìm đắm trong đại dương của ba thứ ái"—dục ái, hữu ái và phi hữu ái—và đưa họ "đến bến đảo an toàn của vương quốc tín." Tín được tu tập không phải bằng cách tin mạnh hơn mà bằng cách hành thiền cho đến khi tâm lắng dịu.

Thuật ngữ then chốt: ba loại āmisa

Āmisa nghĩa là "mồi" hay "lợi lộc vật chất." *Paccayāmisa* là sự ưa thích các vật dụng thiết yếu, *lokāmisa* là ưa thích địa vị và danh vọng, *vaṭṭāmisa* là ưa thích đời sống an lạc, của cải và quyền thế vốn giữ cho vòng (*vaṭṭa*) tái sinh tiếp tục quay.

7.3 Tấn: Thông thường và Đã tu tập

Cùng một khuôn mẫu chi phối tấn. Tấn thông thường "tùy trường hợp mà kết hợp với lười biếng (*kosajja*)"; nó tạo ra bố thí, trì giới và học tập, nhưng "chính lười biếng kiểm soát tấn thông thường và giữ nó trong vòng lệ thuộc." Thế nhưng những chúng sinh gặp được giáo pháp của một vị Phật học được rằng suốt "vòng *saṃsāra* (luân hồi) quá khứ không thể dò lường," họ đã là "quyến thuộc của thân kiến, của ác nghiệp và là cư dân của các cõi thấp," và kinh văn chỉ định *ariyāvaṃsa*, trên hết là niềm hoan hỷ trong thiền tập, làm phương cách xua tan lười biếng.

Đối với một vị tỳ-khưu: được trang bị các học giới, "di sản của Đức Phật," vị ấy "lấy cây cối, bụi rậm trong rừng làm chỗ ở, chỉ sống bằng vật thực khất thực được trên đường đi bát, tránh xa hội chúng, hành trì các hạnh đầu-đà và chuyên cần tỉ mỉ trong việc niệm thân."[2] Các hạnh đầu-đà (*dhutaṅga*) là mười ba hạnh khổ hạnh tùy chọn trong Visuddhimagga. "Đây là những hành động của tấn nhằm xua tan các bất thiện nghiệp khởi sinh từ lười biếng."

Rồi đến lời phê phán xã hội thẳng thắn nhất trong tập Cẩm nang: "lãnh địa này của tấn vẫn còn mờ mịt và không được biết đến trong thế giới

ngày nay." Chư tăng ngày nay, dù ý thức mình vẫn còn có thể rơi vào các cõi thấp, "sống thường trực trong những trú xứ do thí chủ xây dựng ở thị trấn và làng mạc; họ vui thích nhận những phẩm vật và lợi lộc lớn; họ không thể rời bỏ sự bầu bạn của người khác." Tất cả những điều ấy nằm trong lãnh địa của lười biếng, vốn "hiển hiện như đại dương tràn ngập một hòn đảo." Tấn đã tu tập có năm dấu hiệu: "thỏa mãn với giấc ngủ tối thiểu, luôn tỉnh táo và năng động, không sợ hãi, dũng cảm và vững vàng trong đời sống độc cư, kiên định trong việc hành thiền." Đối với cư sĩ, người biên tập nói thêm, nguyên tắc của bốn truyền thống nên được áp dụng "càng nghiêm nhặt càng tốt": "sống giản dị và nghĩ cao thượng."

Thuật ngữ then chốt: kosajja (lười biếng)

Được Ledi chú giải là lười biếng, "không có khả năng chịu khó" (uể oải), và "thiếu sự không sợ hãi trong việc hành trì Pháp (*paṭipatti*)." Cái trông như sự nhàn rỗi thường lại là sự nhút nhát trước việc sống một mình, chịu thiếu thốn, hay dấn thân vào một con đường gian nan.

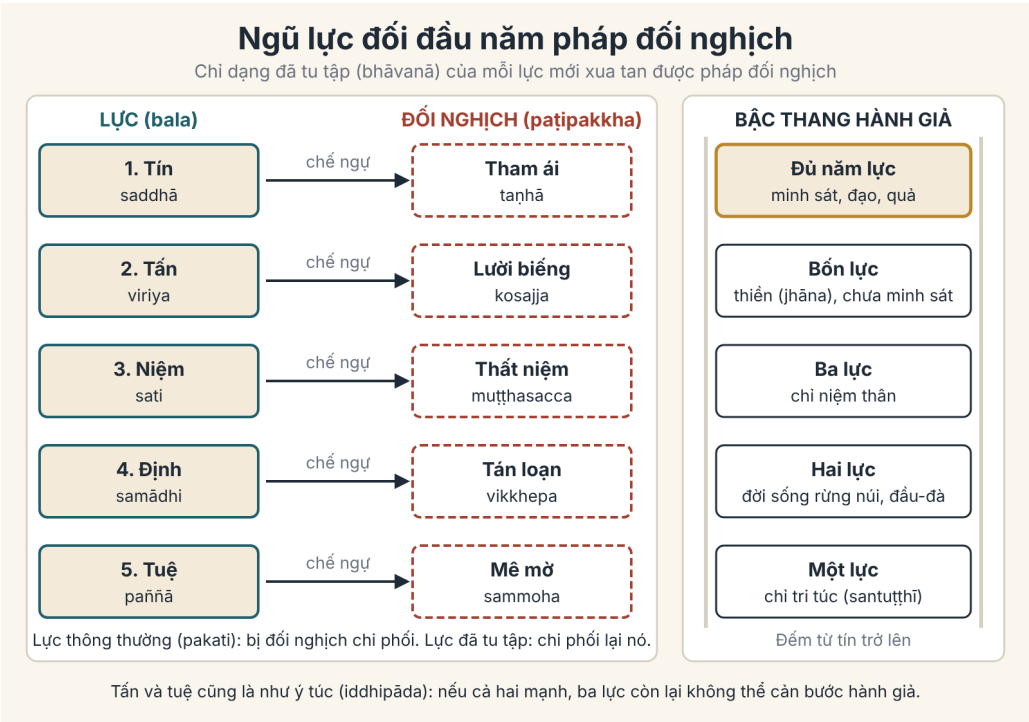
7.4 Ba lực còn lại và năm pháp đối nghịch

Với ba lực cuối, Ledi đưa ra "một lời giải thích cô đọng hơn," định nghĩa mỗi lực qua pháp đối nghịch của nó. Đối nghịch với niệm là thất niệm (*muṭṭhasacca*): "không có khả năng chuyên chú vào công việc thiền chỉ hay thiền quán; không có khả năng tập trung và kiểm soát tâm mình; sự lang thang của ý nghĩ đến những đối tượng khác ngoài đề mục định." Niệm sơ khai mà ta có "từ khi sinh ra" không thể xua tan nó; chỉ niệm đã tu tập mới có thể.

Đối nghịch với định là tán loạn (*vikkhepa*): "những ý nghĩ lang thang và mộng tưởng vẩn vơ," sự bất lực trong việc giữ chú tâm "cố định trên một đối tượng," "trạng thái tâm bất an và dao động" trong khi hành thiền. Chỉ định đã tu tập mới có thể xua tan nó. Hai định nghĩa chồng lấn nhau vì những thất bại ấy đến cùng lúc: niệm đánh mất đối tượng và tâm, không còn neo giữ, tán loạn.

Đối nghịch với tuệ là mê mờ (*sammoha*): "vô minh, thiếu minh bạch, mơ hồ, và không sáng suốt. Đó là bóng tối bao phủ tâm." Nó "không thể bị loại trừ bởi tuệ thông thường, cũng không bởi học vấn uyên bác (*pariyatti-paññā*), dù học vấn ấy bao gồm tri thức về toàn bộ Tipiṭaka. Chỉ có tuệ được tu tập bằng thiền định, đã thiết lập niệm thân, mới có thể dần dần xua tan si mê."

Năm pháp bất thiện đối nghịch (*paṭipakkha-akusala-dhamma*) như vậy là tham ái (*taṇhā*); lười biếng (*kosajja*), không có khả năng chịu khó, hay thiếu sự không sợ hãi trong thực hành; thất niệm (*muṭṭhasacca*); tán loạn (*vikkhepa*); và mê mờ (*sammoha*). "Năm pháp có thể đối trị và xua tan chúng được gọi là lực." Hệ quả quyết định: "Nếu bất kỳ lực nào trong số này yếu kém và không thể xua tan pháp đối nghịch tương ứng, thì việc hành thiền, dù là thiền chỉ hay thiền quán, không thể thành công cho lắm đối với những cá nhân cần được hướng dẫn (*neyya*)."



***Hình 7.1** — Bên trái: mỗi lực phải chế ngự một pháp đối nghịch cụ thể, và chỉ dạng đã tu tập của nó mới làm được điều đó; dạng thông thường vẫn nằm dưới sự chi phối của pháp đối nghịch. Bên phải: bậc thang hành giả của Ledi Sayādaw, cho thấy có thể đạt tới đâu với một, hai, ba, bốn hay đủ năm lực.*

7.5 Bậc thang hành giả

Ledi cụ thể hóa sơ đồ bằng một bức chân dung phân bậc các hành giả "ở thời hiện tại." Một số người thoát khỏi tham ái chỉ nhờ tín, dứt bỏ sự dính mắc vào vật chất và danh vọng, nhưng, thiếu bốn lực kia, "không thể vượt lên trên giai đoạn tri túc (*santuṭṭhī*) với điều kiện sống của mình." Một số người, mạnh về tín và tấn, thoát khỏi tham ái và lười biếng, sống tri túc

và "(nếu là tỳ-khưu) kiên quyết trú trong rừng núi và hành trì các hạnh đầu-đà"; thế nhưng, yếu về ba lực còn lại, "họ không thể thực hành niệm thân, hay làm công việc thiền chỉ và thiền quán." Một vị khổ hạnh rừng núi đích thực vẫn có thể chưa phải là một hành giả thiền. Những người khác, mạnh về ba lực đầu, có thể thực hành niệm thân, "đạt được định trên hơi thở hay trên việc quán xương trong thân," nhưng không thể vươn tới thiền chỉ và thiền quán. Những người khác nữa chứng đắc thiền (*jhāna*) với bốn lực, "nhưng vì tuệ lực yếu, họ không thể vươn tới công việc minh sát."

Rồi đến một trường hợp nằm ngoài bậc thang: một số người mạnh về tuệ "xét về học vấn Tipiṭaka của họ," nhưng thiếu bốn lực kia nên "họ không thể thoát ra khỏi lãnh địa của tham ái, uể oải, thất niệm và tán loạn. Họ sống và chết trong phạm vi của những bất thiện pháp này." Từ đó là quy luật: "hễ thiếu bất kỳ lực nào, người ta không thể vượt lên trên lãnh địa của pháp đối nghịch tương ứng." Một điều kiện làm dịu quy luật ấy: tấn và tuệ "cũng là như ý túc" (*iddhipāda*, Chương 5), và nếu hai lực này "mạnh mẽ và phối hợp," thì sự yếu kém của ba lực còn lại không thể ngăn hành giả vươn tới minh sát.

Ledi sau đó nêu đích danh nguyên nhân của sự trì trệ. Những ai không biết chức năng của như ý túc, các căn và các lực "không biết vì sao nhiệt tâm của mình yếu ớt và đâu là những thế lực đối nghịch đang tấn công mình. Họ không biết những phẩm chất tâm nào mình cần vun bồi, và do đó ước muốn vun bồi chúng không bao giờ khởi lên." Đó là lý do *ariyāvaṃsa* "đang trên bờ vực biến mất": một thất bại về *chẩn đoán*, chứ không phải của thời đại.

7.6 Con bò Usabha và những sách về nuôi bò

Có một giống bò gọi là *Usabha*, "đáng giá hơn một ngàn con bò thường." Nếu những dấu hiệu đặc trưng của nó được nhận ra và nó được nuôi dưỡng đúng cách, "tứ chi và các tướng của nó sẽ phát triển, sức mạnh và năng lực của nó sẽ tăng lên. Khi ấy nó có thể canh giữ cả trăm chuồng gia súc khỏi sự xâm nhập của sư tử và báo." Nhưng nếu người chủ, không biết tiềm năng của nó, nuôi nó như bất kỳ con bò thường nào, "dùng để cày ruộng và kéo xe cùng với những con bò khác," thì các tướng của nó không phát triển và "nó sẽ sống và chết như bất kỳ con bò nào khác." Một người chủ hiểu biết tách nó khỏi đàn, cho vào một chuồng xây riêng với nền cát sạch và có mái che, cho ăn "thóc và đậu đủ phẩm chất cho người dùng," tắm rửa cho nó; khi ấy năng lực của nó "tăng lên vượt bậc."

Ngụ ngôn được giải thích từng thuật ngữ một. "Những cá nhân cần được huấn luyện (*neyya*) giống như người chủ bò. Năm lực của những cá nhân này giống như con bò Usabha." Các Vibhaṅga về Satipaṭṭhāna, Sammappadhāna, Iddhipāda, Indriya, Bojjhaṅga và Maggaṅga trong Abhidhamma Piṭaka, cùng với Mahāsatipaṭṭhāna Sutta và các Saṃyutta về Satipaṭṭhāna, Indriya, Bala và Bojjhaṅga trong Sutta Piṭaka, giống như "những sách trình bày các dấu hiệu, tướng mạo và đặc điểm đặc trưng của bò Usabha" và cách nuôi dưỡng chúng. Những ai "do vô minh" không phát triển các lực và "tự mãn với những thành tựu thấp hơn trong giáo pháp của Đức Phật, như bố thí, trì giới và học kinh điển, giống như người chủ vô minh." Hãy lưu ý rằng con bò *vốn đã* là một Usabha: vô minh thay đổi số phận của nó, chứ không phải bản chất của nó. Sự khác biệt giữa các người chủ là tri thức tìm thấy trong sách, và việc cày ruộng, cũng như bố thí và học tập, là công việc tốt lành. Bi kịch là sự lãng phí, chứ không phải tội lỗi.

Ledi khái quát hóa: một số công việc cần sức mạnh của tài sản, một số cần sức mạnh của tri thức, và "việc giáo dục và học tập chuẩn bị" là sự tích lũy tri thức. Cũng vậy, "có năm lực cần thiết cho công việc thiền chỉ, thiền quán, và sự chứng đắc các đạo, các quả và Niết-bàn. Chỉ khi những lực này được hội đủ trước tiên thì những công việc lớn lao nói trên mới có thể được đảm nhận." Những ai không có dù chỉ một trong số đó "không thể khởi lên ước muốn đảm nhận những nhiệm vụ lớn lao này. Họ không hề nghĩ rằng những nhiệm vụ lớn lao ấy có thể hoàn thành ngay trong đời này. Họ sống trong quên lãng và không có quyết tâm. Nếu có ai chỉ cho họ thấy rằng những nhiệm vụ ấy có thể hoàn thành, họ không muốn nghe." Không biết rằng những ý nghĩ như vậy khởi lên "vì họ hoàn toàn nghèo nàn về các lực tâm linh," họ "đổ lỗi cho ba-la-mật chưa chín muồi, hoặc cho việc tái sinh với chỉ hai thiện căn (*dvihetuka*), hoặc cho thời buổi bất lợi."[3] Ý nghĩ "không thể làm được" tự nó là một triệu chứng của căn bệnh mà nó tự nhận là đang chẩn đoán.

7.7 Thuốc, dụng cụ và ý nghĩa của *Bhāveti*

Phương thuốc là bắt đầu. Nếu những người ấy "khởi sự công việc trong một trong bốn niệm xứ, chẳng hạn niệm hơi thở," thiết lập tín, tấn và niệm, "những ý nghĩ bất thiện như vậy chắc chắn sẽ biến mất. Tất yếu những ý nghĩ thiện mới phải khởi lên." Ngay cả trước khi có bất kỳ tuệ giác nào về thân và tâm, "tín yếu ớt lớn lên nhờ sự kiểm soát đối với tham ái vật chất và thành tựu thế gian. Tấn yếu ớt lớn lên nhờ kiểm soát uể oải.

Niệm yếu ớt lớn lên nhờ kiểm soát thất niệm. Định và tuệ cũng tích lũy sức mạnh nhờ kiểm soát tán loạn và si mê. Khi những lực này lớn lên, tất yếu tâm của hành giả phải thay đổi." Mỗi lực được xây dựng bằng cách kháng cự pháp đối nghịch của nó.

Hai ví dụ khép lại phần này. Một người mắc bệnh nặng "không có ước muốn quan tâm đến những công việc và sinh hoạt thường ngày của thế gian," nhưng một khi được chữa trị và "thoát khỏi trạng thái thờ ơ," tất yếu lại quan tâm. Năm pháp đối nghịch "giống như những bệnh nặng," thiền chỉ và thiền quán là những công việc của thế gian, còn niệm hơi thở là "thuốc men và phương pháp điều trị thích hợp." Thiếu quan tâm đến con đường là dấu hiệu của bệnh tật, chứ không phải của một con đường đã khép lại.

> *bhāveti* — "tu tập"
>
> "Vị ấy tu tập tín lực, tấn lực, niệm lực, định lực và tuệ lực…"
>
> (lời Đức Phật được Ledi Sayādaw trích dẫn; tham chiếu Bala Saṃyutta)

Ví dụ thứ hai là của người thợ xây: "sức mạnh của người thợ xây nằm ở những dụng cụ tốt, như dùi, đục, rìu, dao, cưa, v.v. Chỉ khi được trang bị những dụng cụ ấy họ mới có thể đảm nhận việc xây dựng." Cũng vậy, dụng cụ của thiền chỉ và thiền quán là tín, tấn, niệm, định và tuệ đã tu tập, "được tu tập thông qua một trong bốn niệm xứ." "Năm lực này là sức mạnh của hành giả (*yogāvacara*)," và chúng phải được tu tập cho công việc thiền chỉ và thiền quán. "Đây là ý nghĩa của từ *bhāveti* (tu tập) trong đoạn văn được trích dẫn." Tu tập một lực không chỉ là có nó mà là nuôi dưỡng nó, như người chủ hiểu biết nuôi con bò Usabha, cho đến khi nó có thể chế ngự kẻ thù và đứng vững không lay chuyển.

Một câu chuyện từ đời sống thường nhật: *Con bò trong chuồng riêng*

Fatima Haroon đã tin vào Giáo pháp mười một năm và, theo cách tính của chính bà, đã thực hành được khoảng bốn tháng. Bà bốn mươi bảy tuổi, là thành viên hợp danh trong bộ phận doanh nghiệp của một hãng luật trên đường Sheikh Zayed ở Dubai, với thứ kỷ luật mà người khác mô tả bằng một chút e dè. Bà dậy lúc năm giờ. Bà chưa từng bỏ một ngày giữ giới nào kể từ khi thọ giới. Bà cúng dường một phần mười thu nhập cho một tu viện ngoại ô Kandy, và khi đồng nghiệp hỏi vì sao bà không uống

rượu trong những bữa tiệc với khách hàng, bà nhã nhặn đáp rằng bà không uống rượu. Tín và kỷ luật thì bà có. Điều bà không có, bà khám phá ra, là một cái tâm.

Khám phá ấy đến khi bà cuối cùng cũng thanh toán xong một năm những thương vụ dồn dập và tự hứa với mình bốn mươi phút mỗi sáng trên tọa cụ. Bà đặt sự chú ý vào hơi thở nơi chóp mũi, như sách chỉ dẫn. Chưa đầy ba hơi thở bà đã đang soạn thảo một điều khoản bồi thường. Bà quay về. Bà đang lên kế hoạch cho cuộc nói chuyện với thành viên điều hành. Bà quay về. Rồi đến một thứ gì đó không phải suy nghĩ cũng không phải ngủ, một khoảng trống xám xịt, vo ve, và bà nhận ra mình không hề biết nó đã kéo dài bao lâu. Sáu tuần trôi qua như thế. "Toàn tán loạn và sương mù," bà ghi vào cuốn sổ nơi bà thường ghi giờ công tính phí. "Tôi có thể bắt mình ngồi. Tôi không thể bắt mình *có mặt ở đây*."

Bà làm điều bà vẫn làm với những vụ án khó: bà quay lại văn bản. Bà tìm thấy danh sách năm pháp đối nghịch của Ledi Sayādaw và đọc nó với sự chú tâm của một luật sư. Tham ái thì bà đại khái đã nắm được; chiếc xe và chức danh mỗi năm lại bớt quan trọng đi. Lười biếng—chưa ai từng buộc tội bà về điều đó. Nhưng điều thứ ba, thứ tư và thứ năm mô tả những buổi sáng của bà chính xác đến mức khó chịu: không thể chuyên chú, lang thang sang đối tượng khác, bóng tối bao phủ tâm. Bà có hai lực và đã giả định rằng hai là đủ để đưa bà đi. Văn bản nói thẳng rằng người mạnh về tín và tấn "không thể thực hành niệm thân, hay làm công việc thiền chỉ và thiền quán." Bà đã đọc thấy mình bị gạt khỏi bậc thang.

Cuối tuần ấy bà bay đến Lahore và lái xe về phía nam tới ngôi làng gần Sahiwal, nơi anh trai của mẹ bà, ông Rashid, đã nghỉ hưu sau bốn mươi năm làm nông. Ông bảy mươi sáu tuổi và vừa bị ngã; bà chỉ định đến thăm ông. Nhưng sáng thứ Bảy, ông chậm rãi dẫn bà đi qua đàn gia súc thường trong sân đến một chuồng riêng ở phía sau khuôn viên, mới lợp mái, nền trải cát sạch. Bên trong là một con bò Sahiwal, màu nâu đỏ, khổng lồ, với yếm cổ rủ xuống như tấm màn, và nó nhìn bà với vẻ điềm tĩnh tuyệt đối.

"Bốn trăm ngàn rupee tiền giải thưởng," ông bác nói. Bà hỏi vì sao nó sống tách riêng. Ông nhìn bà như thể bà vừa hỏi vì sao người ta không để nước lọt vào bình xăng. "Nếu nó cày cùng những con kia, nó là một trong những con kia. Cổ nó dày lên sai cách. Nó học kéo, chứ không học đứng. Tôi biết nó là gì từ lúc hai tháng tuổi"—ông giang hai tay ra—"một dấu ở đây, và dáng vai. Ông hàng xóm của tôi đã có ba con bê như thế và bán

tất cả để lấy thịt, vì ông ta không biết mình đang nhìn thấy gì." Ông cho con bò ăn đậu gà ngâm và cỏ băm mà, bà để ý, còn tốt hơn bữa sáng của bà, rồi lấy khăn lau rửa hai bên sườn nó.

Fatima không nói gì về Ledi Sayādaw. Nhưng trên đường lái xe về, bà hiểu mình đã làm sai điều gì, và đó không phải là vấn đề nỗ lực. Bà đã đối xử với niệm của mình như một con bò trong sân: buộc ách vào hơi thở bốn mươi phút rồi thả ra kéo cỗ xe ngày làm việc cùng với mọi thứ khác. Bà chưa bao giờ tách nó ra, chưa bao giờ xây cho nó một cái chuồng. Tín và tấn của bà mạnh vì bà đã nuôi dưỡng chúng mười một năm qua bố thí, giữ giới và từ chối rượu; niệm của bà mới hai tháng tuổi và bà đã đưa thẳng nó ra cày.

Điều thay đổi nhỏ và cụ thể. Bà thôi đo thời thiền bằng đồng hồ mà đo bằng sự quay về: bao nhiêu lần bà nhận ra mình đã đi lạc, và nhanh đến đâu. Bà mang sự nhận biết ấy rời khỏi tọa cụ, vào thang máy, hành lang, phút đầu tiên của mỗi cuộc họp. Bà bỏ tờ báo buổi sáng thứ hai, vốn được đọc vì điều mà giờ bà nhận ra là nỗi sợ bỏ lỡ điều gì đó, và dành thời gian ấy cho một thời ngồi ngắn thứ hai. Sương mù không tan trong một tuần. Nhưng đến tháng thứ ba, những lần quay về nhanh hơn, khoảng trống ngắn hơn, và một đôi lần có một chuỗi hơi thở trong đó không có gì khác xảy ra. Bà viết vào sổ: "Cát sạch. Chuồng riêng. Cho nó ăn tốt hơn mình ăn."

Điều câu chuyện cho thấy. Fatima có hai trong năm lực ở dạng đã tu tập và giả định chúng sẽ đủ; bậc thang của Ledi Sayādaw cho bà biết vì sao chúng không đủ, bởi thất niệm, tán loạn và mê mờ chỉ chịu khuất phục trước niệm, định và tuệ đã tu tập. Con bò của ông bác khiến ngụ ngôn Usabha trở nên thực nghĩa: giá trị của con vật đã định từ lúc sinh ra, nhưng số phận của nó tùy thuộc vào việc người chủ có nhận ra nó và nuôi nó tách khỏi lao động thường ngày hay không. Sai lầm của bà là sai lầm của người chủ vô minh, buộc ách một phẩm chất hiếm có vào công việc tầm thường; phương thuốc là của người chủ hiểu biết: tách nó ra, bảo vệ nó, nuôi nó, và để các tướng của nó phát triển.

Phân tích phê bình

Căn và lực: cùng năm pháp, khác chức năng

Người đọc đến từ Chương 6 có thể hỏi ngũ lực thêm được gì, vì danh sách là đồng nhất và cách xử lý thông thường/đã tu tập phần lớn được lặp

lại. Câu trả lời kinh điển, được Gethin (1992) khảo sát, là các Nikāya trình bày một nhóm năm pháp dưới hai phương diện: với tư cách *indriya* chúng thực thi quyền chi phối trong lĩnh vực riêng của mình, với tư cách *bala* chúng "không thể lay chuyển" bởi các pháp đối nghịch. Gethin nhấn mạnh rằng bảy nhóm chồng lấn nhau rất nhiều và vận hành như những bản tóm lược thay thế nhau của một con đường duy nhất. Điều Ledi thêm vào, và điều biện minh cho một chương riêng, là khung *quan hệ*: chương về căn hỏi một phẩm chất có hiện diện và làm chủ hay không; chương về lực hỏi nó có thể đứng vững trước một kẻ thù được nêu đích danh hay không. Đó là một câu hỏi khác và mang lại một công cụ tự đánh giá khác.

Phê phán sự tiện nghi trong tự viện như bình luận xã hội

Mô tả của Ledi về những vị tăng "sống thường trực trong những trú xứ do thí chủ xây dựng ở thị trấn và làng mạc" là thẳng thắn một cách bất thường đối với một luận thư giáo lý và phải được đọc trong bối cảnh lịch sử. Braun (2013) đặt Ledi vào một nước Miến Điện mà nền quân chủ đã bị bãi bỏ năm 1885 và Tăng-già đã mất đi sự bảo trợ và giám sát của hoàng gia; phản ứng của ngài là đem Abhidhamma và thiền tập đến với hàng cư sĩ trên quy mô đại chúng, với niềm tin rằng *sāsana* (Giáo pháp) chỉ có thể tồn tại nếu được thực hành rộng rãi. Lời phê phán các vị tăng sống ở phố thị vì thế là một luận điểm rằng uy tín của Tăng-già, và sự tồn tại của Giáo pháp, tùy thuộc vào việc chư tăng thể hiện rõ ràng *ariyāvaṃsa*. Tính thời sự ngày nay có hai mặt. Sự căng thẳng giữa một tầng lớp tu sĩ tiện nghi, được thí chủ nuôi dưỡng và lý tưởng rừng núi vẫn tồn tại ở mọi quốc gia Phật giáo và trong các cộng đồng cải đạo. Thế nhưng chính dự án của Ledi—đại chúng cư sĩ, cẩm nang in ấn, một vị tăng danh tiếng toàn quốc—lại tùy thuộc vào đúng cơ sở hạ tầng đô thị, do thí chủ tài trợ, mà ngài phê phán. Mâu thuẫn ấy không chí mạng, nhưng cần được ghi nhận.

Khổ hạnh, trung đạo và những điều Luật tạng cho phép

Ghi chú của người biên tập về bốn nương tựa (*nissaya*) ghi nhận một đối trọng giáo lý. Công thức thọ giới quy định trú dưới gốc cây và sống bằng khất thực, nhưng ngay sau đó liệt kê tu viện, bữa ăn được thỉnh mời và y được cúng dường là những điều được phép; Đức Phật trong Luật tạng đã từ chối đòi hỏi của Devadatta rằng các hạnh khổ hạnh phải trở thành bắt buộc; và mười ba *dhutaṅga* là tùy chọn trong Visuddhimagga (Ñāṇamoli 1991), được khuyến nghị theo căn tính. Luận điểm của Ledi không phải là những điều được phép ấy bất hợp pháp, mà là một vị tăng *không thể*

sống thiếu chúng đã bộc lộ sự yếu kém của tấn lực nơi mình. Dù vậy, lối hùng biện về "đại dương tràn ngập một hòn đảo" đẩy mạnh về phía một lý tưởng mà chính truyền thống gọi là tùy chọn. Đối với độc giả cư sĩ, câu "sống giản dị và nghĩ cao thượng" của người biên tập là bản chuyển dịch cần thiết, và ta nên hỏi về mỗi hạnh khổ hạnh rằng nó củng cố lực đang bàn hay chỉ phô bày lực ấy.

Giá trị chẩn đoán của năm pháp đối nghịch

Đóng góp bền vững nhất của chương là sơ đồ năm pháp đối nghịch, và sức mạnh của nó nằm ở tính cụ thể. "Thiền của tôi không hiệu quả" là điều không thể hành động được; "tâm tôi rời khỏi đề mục (*muṭṭhasacca*), tán ra các đối tượng khác (*vikkhepa*) và trở nên mờ tối (*sammoha*)" nêu tên ba thất bại và chỉ ra ba phương thuốc. Nó cũng đề phòng sự tự mãn: tri thức trọn vẹn về Tipiṭaka vẫn là tuệ thông thường, và khổ hạnh rừng núi không có niệm thân chỉ được tính là hai lực. Những giới hạn của nó cũng cần được nêu rõ. Các định nghĩa về thất niệm và tán loạn chồng lấn gần như hoàn toàn, nên có thể hỏi năm pháp có thực sự là năm không; sơ đồ chỉ đo lường các lực trong tương quan với nhiệm vụ thiền tập và nói rất ít về đời sống đạo đức trong thế gian; và niềm tin chắc của Ledi rằng một lực yếu kém luôn là nguyên nhân—chứ không bao giờ là phương pháp, vị thầy hay hoàn cảnh—có thể trượt sang chỗ đổ lỗi cho hành giả.

Ví dụ Usabha và nguy cơ của chủ nghĩa ưu tú tâm linh

Ngụ ngôn có hai mặt. Đọc một cách rộng lượng, nó mang tính bình đẳng: mỗi cá nhân *neyya* đều đã sở hữu một con Usabha, và khác biệt duy nhất giữa người giác ngộ và người không giác ngộ là có tham khảo "những sách về nuôi bò" hay không. Điều này phù hợp với việc Ledi từ chối (Chương 1) chấp nhận rằng thời đại chứng đắc đã khép lại, và sự bác bỏ của ngài ở đây đối với các lời biện bạch về *dvihetuka* và "thời buổi bất lợi." Đọc kém rộng lượng hơn, ví dụ này tách con bò đáng giá ngàn lần khỏi đàn vào một chuồng đặc biệt, trong khi những con bò thường—bố thí, trì giới, học tập—bị bỏ lại để cày. Anālayo (2003) và Gethin (1992) đều nhấn mạnh rằng trong các bài kinh sơ kỳ, các chi phần của đạo hỗ trợ lẫn nhau, chứ không được xếp hạng theo giá trị; chính khẳng định của Ledi rằng tín lớn lên "nhờ sự kiểm soát đối với tham ái vật chất," tức là nhờ tri túc và bố thí, cũng hàm ý điều ấy. Ví dụ này nên được đọc như một ngụ ngôn về sự *lãng phí*, chứ không phải về thứ bậc: không phải hành giả thiền đáng giá bằng một ngàn thí chủ, mà là người bố thí, giữ giới và học tập vốn đã là một con Usabha đang bị dùng để kéo xe.

Mười câu hỏi và trả lời

Câu 1. Vì sao năm phẩm chất này được gọi là "lực" (*bala*)?
Ledi Sayādaw đưa ra hai lý do: trong *Paramattha Dīpanī* của ngài, vì chúng chế ngự các tâm sở đối nghịch; trong các chú giải, vì chúng không bị lay chuyển (*akampanaṭṭhena*) bởi sự đối nghịch. Chúng là ngũ căn được xét như có khả năng đánh bại kẻ thù của mình, "năm vị tướng" chống lại vương quốc thân kiến.

Câu 2. Điều gì phân biệt tín thông thường với tín đã tu tập?
Tín thông thường (*pakati-saddhā*) thiếu sự thực hành chuyên biệt, kết hợp với tham ái và chỉ tạo ra những thiện nghiệp thông thường, trong khi tham ái giữ nó dưới quyền lực của mình. Tín đã tu tập (*bhāvanā-saddhā*) khởi sinh từ niệm thân như niệm hơi thở, được theo đuổi cho đến khi tán loạn biến mất, và có thể xua tan tham ái đối với ba loại thế tục.

Câu 3. Bốn truyền thống của bậc Thánh là gì, và vì sao chúng là "lãnh địa của tín"?
Ariyāvaṃsa (A.ii.27) là dễ dàng tri túc với vật thực, với y phục và với bất kỳ chỗ ở nào, và hoan hỷ trong thiền tập. Chúng đánh dấu lãnh địa của tín vì người sống như vậy đã đặt cược đời mình vào giá trị của con đường hơn là sự tiện nghi. Người biên tập mở rộng chúng cho cư sĩ thành "sống giản dị và nghĩ cao thượng."

Câu 4. Ba loại thế tục là gì, và hình ảnh đại dương và hòn đảo là gì?
Paccayāmisa là ưa thích các vật dụng thiết yếu, *lokāmisa* ưa thích địa vị và danh vọng, *vaṭṭāmisa* ưa thích đời sống an lạc, giàu sang và quyền thế. Ledi nói vương quốc tham ái bao quanh lãnh địa của tín "rõ ràng như đại dương bao quanh hòn đảo"; về sau lãnh địa của lười biếng bao quanh Tăng-già theo cùng cách ấy.

Câu 5. Tấn đã tu tập được mô tả thế nào, và Ledi phê phán điều gì nơi chư tăng ngày nay?
Tấn đã tu tập nghĩa là ngủ ít, tỉnh táo, không sợ hãi, dũng cảm trong đời sống độc cư và kiên định trong thiền tập; đối với một vị tăng, là trú trong rừng, sống bằng khất thực, độc cư và hành trì các hạnh đầu-đà (*dhutaṅga*). Ledi phê phán những vị tăng sống thường trực trong trú xứ phố thị do thí chủ xây, hưởng thụ phẩm vật lớn và không thể sống thiếu bầu bạn, gọi đó là lãnh địa của lười biếng (*kosajja*).

Câu 6. Năm pháp đối nghịch của ngũ lực là gì?
Tham ái (*taṇhā*) đối nghịch với tín; lười biếng (*kosajja*) đối nghịch với tấn; thất niệm (*muṭṭhasacca*) đối nghịch với niệm; tán loạn (*vikkhepa*) đối nghịch với định; mê mờ (*sammoha*) đối nghịch với tuệ. Chỉ lực đã tu tập mới xua tan được pháp đối nghịch của nó, và nếu bất kỳ lực nào yếu kém, thiền tập không thể thành công đối với một cá nhân *neyya*.

Câu 7. Hành giả có một, hai, ba và bốn lực có thể đạt tới đâu?
Chỉ có tín thì đạt tới tri túc (*santuṭṭhī*); tín và tấn đạt tới đời sống rừng núi và khổ hạnh nhưng không tới niệm thân; ba lực đạt tới niệm thân nhưng không tới thiền chỉ và thiền quán; bốn lực đạt tới *jhāna* nhưng không tới minh sát. Người chỉ mạnh về tuệ kinh điển sống và chết trong tham ái, uể oải, thất niệm và tán loạn.

Câu 8. Vì sao tấn và tuệ có địa vị đặc biệt?
Vì chúng cũng là hai trong bốn như ý túc (*iddhipāda*). Nếu hai lực này mạnh mẽ và phối hợp, sự yếu kém của ba lực còn lại không thể ngăn hành giả vươn tới minh sát, vì tinh cần và thẩm sát sẽ xây dựng những gì còn thiếu.

Câu 9. Ngụ ngôn về con bò Usabha là gì?
Một con Usabha đáng giá một ngàn con bò thường; được nuôi riêng trong chuồng sạch với thức ăn đủ phẩm chất cho người, nó có thể canh giữ cả trăm chuồng, nhưng buộc ách vào cày thì nó sống và chết như một con bò thường. Người chủ là cá nhân *neyya*, con bò là năm lực, các Vibhaṅga và Saṃyutta là những sách hướng dẫn nuôi bò, và người chủ vô minh là người tự mãn chỉ với bố thí, trì giới và học tập.

Câu 10. *Bhāveti* có nghĩa gì trong công thức của Đức Phật?
"Vị ấy tu tập tín lực, tấn lực, niệm lực, định lực và tuệ lực": tu tập nghĩa là xây dựng các lực thành dụng cụ của người thợ xây bằng cách hành trì một niệm xứ như niệm hơi thở. Mỗi lực lớn lên nhờ kháng cự pháp đối nghịch của nó, và khi nó lớn lên, tâm tất yếu thay đổi, như một bệnh nhân đang hồi phục lấy lại sự quan tâm đến cuộc sống.

Thơ: *Con mắt người chủ*

Năm tướng xông lên chống vương miện khuất chìm,
vương quốc của ngã mà chưa ai thấy;
nhưng mỗi vị phải giữ một bờ cõi riêng
nơi một kẻ thù xưa vẫn hằng ở đấy.

Hòn đảo của tín mộc nhỏ bé, sáng ngời;
quanh nó cuộn trào đại dương dục vọng—
phẩm vật, địa vị, đêm êm ái thảnh thơi—
chỉ tâm đã lắng mới leo lên cao rộng.

Kẻ ngủ gọi tinh cần đang ngủ của mình;
học giả đọc trọn mọi lời từng được nói
rồi ngồi trong sương sau hàng rào giác quan,
ngọn đèn chưa thắp bên giường đầy ắp gối.

Kẻ lang thang quên; kẻ bồn chồn trốn chạy;
bóng tối phủ xuống ai chẳng chịu nhìn.
Không sức mạnh bẩm sinh nào cởi trói tù nhân;
sức mạnh được nuôi, nuôi từ trang sách thiêng.

Một con bò sinh ra đáng giá cả đàn gộp lại,
bị buộc vào xe, bị bán, chẳng ai hay;
con khác, trên cát sạch, dưới mái che bền vững,
tướng mọc chân cường, một mình giữ chuồng ngay.

Bạn là người chủ. Hãy học dấu hiệu, rồi sau
dựng chuồng nhỏ, tắm rửa, cho ăn, và đợi:
người bệnh rồi lại thấy thèm ăn như trước,
dụng cụ trong tay, thợ xây dựng nên cổng mới.

Câu hỏi ôn tập

1. Giải thích hai cách giải từ nguyên mà Ledi Sayādaw đưa ra cho *bala* ("chế ngự" và "không lay chuyển") và cho thấy sự phân biệt thông thường/đã tu tập của mỗi lực tùy thuộc vào chúng như thế nào.
2. So sánh ngũ lực với năm căn chi phối ở Chương 6. Góc nhìn "lực" thêm được gì, và vì sao các Nikāya có thể trình bày cùng năm phẩm chất dưới hai tên gọi?
3. Dùng năm pháp đối nghịch, hãy viết một bản tự đánh giá trung thực về một hành giả (chính bạn hoặc một người giả định), xác định pháp đối nghịch chiếm ưu thế và điều Ledi sẽ chỉ định.
4. Ledi Sayādaw sẽ đáp thế nào trước một cư sĩ nói: "Bốn truyền thống của bậc Thánh là dành cho chư tăng; công việc và gia đình khiến tôi không thể thực hiện chúng"? Dựa trên ghi chú của người biên tập, hãy thiết kế một thời khóa hằng tuần áp dụng "sống giản dị và nghĩ cao thượng" vào một đời sống đi làm.

5. Ngụ ngôn Usabha có thể được đọc như bình đẳng (ai cũng sở hữu một con bò quý) hoặc như ưu tú (hành giả thiền đáng giá bằng một ngàn thí chủ). Hãy đánh giá cả hai cách đọc đối chiếu với văn bản.

Những điểm then chốt cần ghi nhớ

- Ngũ lực là ngũ căn được xét như những sức mạnh chế ngự các pháp đối nghịch và không bị lay chuyển (*akampanaṭṭhena*): "năm vị tướng" chống lại thân kiến.
- Mỗi lực có một dạng thông thường bị kẻ thù chi phối và một dạng đã tu tập, sinh ra từ niệm thân, đến lượt mình chi phối lại kẻ thù.
- Bốn *ariyāvaṃsa* là lãnh địa của tín đã tu tập; ba *āmisa* là đại dương tham ái bao quanh hòn đảo ấy.
- Năm pháp đối nghịch là tham ái, lười biếng, thất niệm, tán loạn và mê mờ; yếu kém ở bất kỳ pháp nào cũng làm đình trệ thiền chỉ và thiền quán.
- Một lực đạt tới tri túc, hai lực đạt tới đời sống rừng núi, ba lực đạt tới niệm thân, bốn lực đạt tới *jhāna*; chỉ đủ năm mới đạt tới minh sát. Tấn và tuệ, cũng là như ý túc, có thể kéo theo những lực còn lại.
- Đổ lỗi cho ba-la-mật chưa chín muồi, tái sinh *dvihetuka* hay thời buổi bất lợi là một triệu chứng của các lực yếu kém; hãy bắt đầu với niệm hơi thở và ý nghĩ sẽ thay đổi.
- Con bò Usabha sống và chết như một con vật tầm thường trừ khi được nhận ra và nuôi riêng; *bhāveti* nghĩa là nuôi dưỡng các lực thành dụng cụ của người thợ xây.

Chú thích

1. Người biên tập ghi nhận rằng trích dẫn được đưa ra, A.iii.134, không tìm thấy tại vị trí đó; dù vậy "tính bất động" vẫn là cách chú giải chuẩn mực cho từ *bala*.
2. Người biên tập liên hệ điều này với bốn nương tựa (*nissaya*) được tụng đọc lúc thọ giới, trong đó có việc sống dưới gốc cây, đồng thời ghi nhận rằng cùng công thức ấy cho phép tu viện và am thất "đối với những ai không thể sống đời nghiêm khắc hơn."
3. Người biên tập giải thích: một số người tin rằng các đạo không còn có thể chứng đắc trong thời đại này và trì hoãn nỗ lực "cho đến khi ba-la-mật chín muồi"; một số người tin rằng con người

ngày nay tái sinh chỉ với vô tham (*alobha*) và vô sân (*adosa*) nên không thể chứng đạo trong đời này. Xem Chương 1 và 11.

Chương 8

Bảy Giác Chi (Bojjhaṅga)

Từ quả trứng đến bầu trời rộng mở: niệm chín muồi thành giác ngộ như thế nào

> *Catusaccadhamme suṭṭhu bujjhati'ti sambodhi; sambodhiyā aṅgo sambojjhaṅgo.* — "*Sambodhi* là sự giác ngộ trọn vẹn Bốn Sự Thật, vì thế được gọi là giác ngộ (hay toàn giác)."
>
> — Ledi Sayādaw, *Bodhipakkhiya Dīpanī*, Phần VII

Tóm lược

Chương này trình bày cách Ledi Sayādaw luận giải bảy giác chi (*bojjhaṅga*), nhóm thứ sáu trong ba mươi bảy phẩm trợ đạo. Chương mở đầu bằng định nghĩa từ ngữ xác lập *sambodhi* (toàn giác) là đạo tuệ siêu thế, rồi theo dõi ví dụ của Ledi về con chim được sinh ra ba lần — từ bụng mẹ, từ vỏ trứng và từ tổ — tương ứng với hành giả được giải thoát khỏi tán loạn, khỏi vô minh thô và khỏi trạng thái phàm nhân. Bảy giác chi được khảo sát lần lượt, với sự chú ý đến chủ trương của Ledi rằng niệm, trạch pháp và tinh tấn chính là những tâm sở đã gặp dưới các tên gọi khác trong những nhóm trước. Chương giải thích ví dụ cán bông cho trạch pháp, trình tự theo đó hỷ làm phát sinh khinh an, định và xả, "niềm hạnh phúc của bậc sa-môn" trong Dhammapada 373–374, năng lực chữa bệnh được gán cho việc tụng đọc các giác chi, và sự phân biệt giữa tu tập thông thường và tu tập đặc biệt trong công thức "y cứ viễn ly … hướng đến xả ly."

8.1 Định nghĩa từ ngữ: "Giác ngộ" nghĩa là gì

Ledi Sayādaw mở đầu bằng một lối giải thích từ ngữ truyền thống: *Catusaccadhamme suṭṭhu bujjhati'ti sambodhi; sambodhiyā aṅgo sambojjhaṅgo*. Ngài chú giải: *sambodhi* "giác ngộ trọn vẹn Bốn Sự Thật, vì thế được gọi là giác ngộ (hay toàn giác)," và "một thành phần của đạo tuệ ấy được gọi là giác chi." Đối tượng của giác ngộ là Bốn Thánh Đế, nên giác ngộ là một sự biết, chứ không phải một tâm trạng; *suṭṭhu*, "trọn vẹn," tách bạch sự nắm bắt khái niệm với sự thấu triệt hoàn toàn; và *sambodhi* ở đây "chỉ đạo tuệ siêu thế (*lokuttara-magga-ñāṇa*)" — khoảnh khắc mà đạo Nhập lưu hay một đạo cao hơn khởi lên với Niết-bàn làm

đối tượng. Một giác chi là một thành phần (*aṅga*) của tuệ ấy. Như vậy bảy giác chi được định nghĩa bởi đích đến của chúng: cùng một tâm sở "được gọi" là căn trong ngữ cảnh này và là giác chi trong ngữ cảnh khác tùy theo vai trò của nó trên con đường đến *sambodhi*.

Thuật ngữ then chốt: sambodhi

"Toàn giác." Ở đây thuật ngữ này không có nghĩa là Phật quả theo nghĩa rộng, mà là đạo tuệ siêu thế thấu triệt Bốn Sự Thật, bắt đầu từ quả Nhập lưu. Bảy *bojjhaṅga* là các "chi phần" (*aṅga*) của nó, như nan hoa là chi phần của bánh xe.

8.2 Ba lần sinh của con chim

Để cho thấy việc các giác chi "phát triển và chín muồi" nghĩa là gì, Ledi nhận xét rằng một con chim được sinh ra từ mẹ ba lần: từ bụng mẹ "dưới dạng những quả trứng"; lần nữa "bằng cách phá vỡ vỏ trứng"; và cuối cùng, "khi đã đủ lông đủ cánh, chúng rời khỏi tổ và có thể bay đến bất cứ nơi nào chúng muốn."

Hành trình của hành giả có cùng hình dạng ấy. Thứ nhất, hành giả được giải thoát "khỏi những tán loạn của tâm đã theo họ suốt vòng luân hồi vô thủy," hoặc bằng cách "thiết lập thành công niệm thân" (*kāyagatāsati*, Chương 3) hoặc "bằng cách hoàn thành công việc thiền chỉ" (*samatha*): tâm lang thang được gom lại thành một khối duy nhất, như quả trứng. Thứ hai, "khi họ đạt được tuệ quán về thân, tâm, các uẩn v.v., họ thoát khỏi những hình thức thô của vô minh": thấy rằng cái gọi là con người chỉ là danh-sắc (*nāma-rūpa*) sinh và diệt sẽ làm nứt vỡ lớp vỏ của si mê thô, dù vô minh vi tế vẫn còn. Thứ ba, "khi bảy giác chi (*bojjhaṅga*) phát triển và chín muồi, họ trở nên đủ lông đủ cánh bằng cách đạt đến đạo tuệ siêu thế (*lokuttara-magga-ñāṇa*) gọi là *sambodhi*," và được "giải thoát khỏi trạng thái phàm nhân (*puthujjana*), đạt đến địa vị của bậc Thánh (*ariya*), tức là của Niết-bàn siêu thế." Con chim rời tổ; phàm nhân trở thành bậc Nhập lưu (so sánh Chương 1 và 9).

8.3 Niệm, trạch pháp, tinh tấn: Một tâm sở, nhiều tên gọi

Ledi liệt kê bảy giác chi theo thứ tự kinh điển: niệm (*sati*), trạch pháp (*dhammavicaya*), tinh tấn (*viriya*), hỷ (*pīti*), khinh an (*passaddhi*), định (*samādhi*) và xả (*upekkhā*), mỗi chi mang hậu tố *-sambojjhaṅga*.

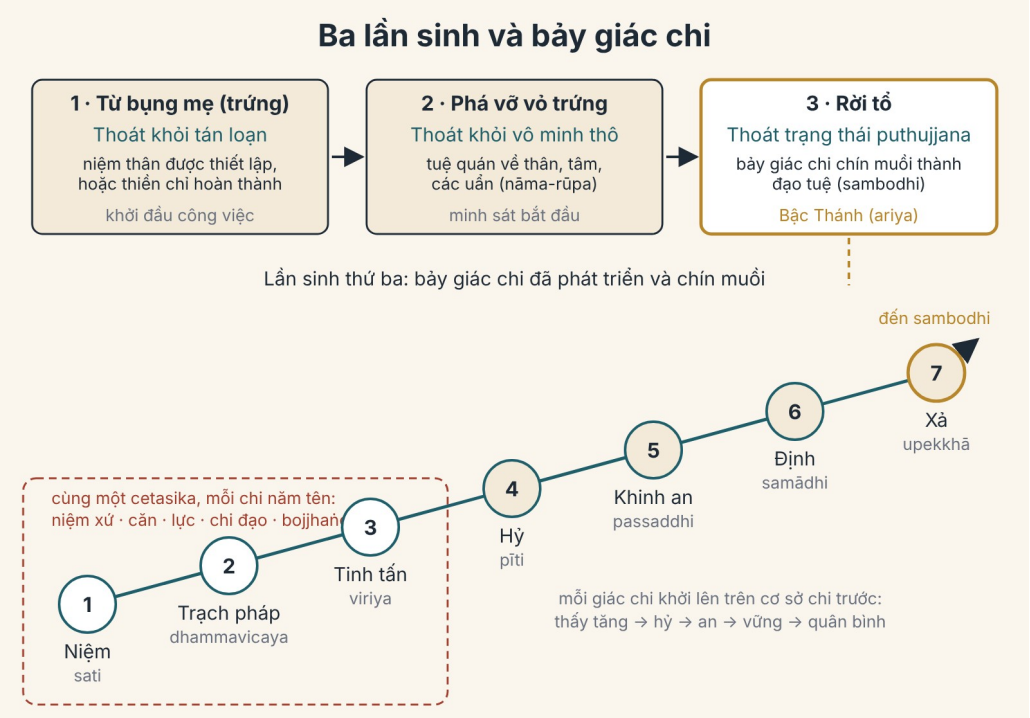
Đặc điểm nổi bật nhất trong phần trình bày của ngài là sự nhấn mạnh tính đồng nhất xuyên suốt bảy nhóm. "Tâm sở niệm (*sati-cetasikā*)," ngài viết, "được gọi bằng nhiều tên khác nhau là niệm xứ (*satipaṭṭhāna*), niệm căn (*satindriya*), niệm lực (*sati-bala*), chánh niệm (*sammā-sati*), chi đạo chánh niệm (*sammā-sati-maggaṅga*)," và "đây chính là niệm giác chi." Trong phân tích Vi diệu pháp mà Ledi dựa vào, niệm là một tâm sở (*cetasika*) duy nhất xuất hiện trong năm nhóm mà không trở thành năm thứ khác nhau; các tên gọi đánh dấu các chức năng (so sánh Chương 6–7).

Điều tương tự cũng đúng với tuệ. "Tâm sở tuệ (*paññā-cetasikā*)" — được gọi là tuệ như ý túc (*vimaṃsiddhipāda*, Chương 5), tuệ căn, tuệ lực và chi đạo chánh kiến — chính là "trạch pháp giác chi." Ngài nói thêm: "năm thanh tịnh thuộc về tuệ, tuệ về ba pháp quán, mười tuệ minh sát, cũng được gọi là *dhammavicaya-sambojjhaṅga*."[1] Như vậy trạch pháp là toàn bộ lộ trình của minh sát. Ví dụ của ngài: "Cũng như hạt bông được cán, chải v.v. để tạo thành bông gòn, tiến trình lặp đi lặp lại việc quán xét năm uẩn dưới ánh sáng của tuệ minh sát được gọi là trạch pháp giác chi." Các uẩn khi mới được kinh nghiệm là một khối rối rắm; việc quán xét lặp đi lặp lại dưới ánh sáng vô thường, khổ và vô ngã nhào nặn chúng, như máy cán nhào nặn bông thô, thành thứ mà từ đó sợi chỉ của đạo có thể được kéo ra. Một lần quán xét là không đủ.

Thuật ngữ then chốt: dhammavicaya

"Trạch pháp" — sự khảo sát các pháp. Theo cách dùng của Ledi, đó là tuệ (*paññā*) dưới tên gọi giác chi: sự khảo sát lặp đi lặp lại năm uẩn dưới ánh sáng của minh sát, bao gồm năm thanh tịnh thuộc về tuệ, ba pháp quán và mười tuệ minh sát.

Tinh tấn hoàn tất bộ ba. "Tâm sở tinh tấn (*viriya-cetasikā*)," được gọi là bốn chánh cần (*sammappadhāna*, Chương 4), tinh tấn như ý túc, tấn căn, tấn lực và chi đạo chánh tinh tấn — "tất cả đều là tinh tấn giác chi." Ba chi này tạo thành hạt nhân hoạt động; bốn chi còn lại là quả của chúng.



***Hình 8.1** — Phía trên, ba lần sinh của con chim (trứng, vỏ, tổ) ứng với sự giải thoát của hành giả khỏi tán loạn, khỏi vô minh thô và khỏi trạng thái phàm nhân. Phía dưới, bảy giác chi như một vòng cung vươn lên từ niệm đến xả, với ba chi đầu được đánh dấu là cùng những tâm sở đã xuất hiện dưới các tên gọi khác trong những nhóm phẩm trợ đạo trước.*

8.4 Hỷ, khinh an, định và xả

Bốn giác chi còn lại được mô tả không phải như những nhiệm vụ thêm nữa, mà như những trạng thái khởi lên khi ba chi đầu đang làm công việc của chúng.

Hỷ. "Niềm hoan hỷ và hạnh phúc xuất hiện khi tiến trình thấy và biết (một cách chân thật) tăng trưởng nhờ thực hành niệm, chẳng hạn nhờ niệm thân, được gọi là hỷ giác chi." Hỷ gắn liền với một nguyên nhân: niềm vui của sự sáng tỏ, chứ không phải của sự thư giãn.

Khinh an. "Tiến trình trở nên an tịnh và lắng dịu cả thân lẫn tâm khi các tán loạn, suy tưởng và tư duy của tâm lắng xuống" là khinh an giác chi, được đồng nhất với cặp tâm sở trong Vi diệu pháp: thân khinh an (*kāya-passaddhi*) và tâm khinh an (*citta-passaddhi*).

Định. Được đồng nhất với định căn, định lực và chi đạo chánh định, giác chi này trải trên hai phạm vi: về phía thiền chỉ và tâm thanh tịnh (*citta-visuddhi*), "cận định và an chỉ định, hay tám tầng thiền"; về phía các thanh tịnh thuộc về tuệ, "không tánh định (*suññata-samādhi*) v.v." Ledi giải thích: "Định đi kèm với tuệ minh sát (*vipassanā-ñāṇa*), hay với đạo tuệ và quả tuệ, được gọi là không tánh định (*suññata-samādhi*), vô tướng định (*animitta-samādhi*) và vô nguyện định (*appaṇihita-samādhi*)" — những tên gọi tương ứng với quán vô ngã, quán vô thường và quán khổ. Do đó, an chỉ định không phải là điều bắt buộc; sự vững chãi đi kèm minh sát là đủ cho đạo (so sánh Chương 6).

Xả. "Khi công việc trên đề mục thiền (*kammaṭṭhāna*) chưa có phương pháp hay hệ thống, cần phải nỗ lực nhiều cả về thân lẫn tâm. Tuy nhiên, khi công việc trở nên có phương pháp và hệ thống, người ta được giải thoát khỏi nỗ lực ấy. Sự giải thoát này là tâm sở quân bình (*tatramajjhattatā cetasikā*), và đây là xả giác chi." Xả không phải là sự dửng dưng, cũng không phải là sự đè nén cảm thọ, mà là sự thư thái của một công việc đã trở thành bản tính thứ hai; *tatramajjhattatā*, "ở giữa đó," gọi tên một tâm không căng thẳng lao về phía trước cũng không chùng xuống trong trì trệ.

8.5 Niềm hạnh phúc của bậc sa-môn và sự chữa lành bệnh tật

"Khi hành giả được thành tựu bảy đặc tính của giác ngộ (*sambodhi*) này một cách đồng đều," Ledi viết, "vị ấy hưởng được niềm hạnh phúc và hoan hỷ của một sa-môn (*samaṇa*) trong Giáo pháp của Đức Phật — một niềm hạnh phúc và hoan hỷ không gì sánh bằng và không giống bất kỳ lạc thú thế gian nào." "Đồng đều" là điều quan trọng: các giác chi phải được quân bình. Ngài trích dẫn Dhammapada.

> Dhammapada 373–374 (theo trích dẫn của Ledi Sayādaw)
>
> "Vị tỳ-khưu đã lui về nơi thanh vắng và đã an tịnh tâm mình, kinh nghiệm niềm hoan hỷ vượt trên niềm hoan hỷ của loài người, khi vị ấy thấy rõ Pháp. Mỗi khi quán chiếu sự sinh và diệt của các uẩn, vị ấy kinh nghiệm hoan hỷ và hạnh phúc. Đối với 'những ai biết', sự (quán chiếu) ấy là bất tử."
>
> (Dhp vv 373–374)

Rồi ngài chuyển sang một truyền thống mà độc giả hiện đại có thể thấy lạ lùng. "Có những văn bản và câu chuyện kể lại rằng bệnh tật và những căn bệnh nặng đã được chữa lành chỉ nhờ lắng nghe tụng đọc bảy giác chi này" (người biên tập dẫn Bojjhaṅga Saṃyutta, S.v.62).[2] Ngài kèm theo một điều kiện: việc chữa lành chỉ có thể xảy ra "khi người nghe nhận thức đầy đủ ý nghĩa của các giác chi này, và niềm tin lớn lao và trong sáng khởi lên nơi họ." Sự chữa lành không tùy thuộc vào âm thanh mà vào sự hiểu biết và vào niềm tin (*saddhā*) thuộc loại "lớn lao và trong sáng" đã bàn ở Chương 6.

8.6 Giai đoạn quân bình và giai đoạn thông thường

Ở giai đoạn mà các giác chi được "thành tựu một cách quân bình," hành giả "có thể yên tâm rằng sẽ không có sự thiếu sót nào trong niệm hướng về thân; không thiếu sót trong tưởng về vô thường và vô ngã, cũng không thiếu sót trong tinh tấn của tâm và thân" — ba giác chi đầu, giờ đây đã vững vàng. "Vì tâm đã vững chắc đối với ba giác chi này (*sati*, *dhammavicaya*, *viriya*), người ta kinh nghiệm hỷ (*pīti*) khi biết rằng ánh sáng Niết-bàn, điều chưa từng xuất hiện trong vòng luân hồi vô thủy, dù chỉ trong giấc mơ, nay đã có thể được nhận thấy." Từ niềm hỷ ấy, phần còn lại tiếp nối: "Vì niềm hỷ và lạc (*sukha*) của tâm ấy, sự chú tâm vào đề mục thiền trở nên an tịnh (*passaddhi*), và xả (*upekkhā*) khởi lên, thoát khỏi những lo âu và nỗ lực để giữ niệm (*sati*), để khảo sát (*dhammavicaya*) tưởng về vô thường và vô ngã, và sự cần thiết phải khơi dậy tinh tấn (*viriya*)."

Tuy vậy, người sơ cơ không bị loại trừ. "Tất cả những phát biểu trên được nêu ra với tham chiếu đến giai đoạn mà các giác chi đã hài hòa và các chức năng tương ứng của chúng được thực hiện tốt. Tuy nhiên, ngay cả ở giai đoạn thực hành thông thường, từ khoảnh khắc niệm hướng về thân được thiết lập, những phẩm chất như niệm đã được gọi là các giác chi." Niệm của ngày đầu tiên đã là *sati-sambojjhaṅga*, chưa phát triển nhưng cùng một loại.

8.7 Y cứ viễn ly: Tu tập thông thường và tu tập đặc biệt

Phần này khép lại với công thức mà Bojjhaṅga Saṃyutta dùng để mô tả sự tu tập mỗi giác chi.

> Satisambojjhaṅgaṃ bhāveti, vivekanissitaṃ, virāganissitaṃ nirodhanissitaṃ, vossaggapariṇāmiṃ; dhammavicaya-

> sambojjhaṅgaṃ … upekkhā-sambojjhaṅgaṃ bhāveti, vivekanissitaṃ virāganissitaṃ nirodhanissitaṃ vossagga-pariṇāmiṃ.
>
> "Vị ấy tu tập các giác chi niệm … xả, y cứ viễn ly, y cứ ly tham, y cứ đoạn diệt, hướng đến xả ly."
>
> (Bojjhaṅga Saṃyutta)

Ledi tìm thấy hai mức độ ở đây. Mức thứ nhất là động từ trần trụi: "trong tiến trình thông thường (được nói đến bằng những từ 'Vị ấy tu tập …') tiến trình thiết lập niệm thân đã tương đương với việc thiết lập bảy giác chi." Mức thứ hai, "sự tu tập đặc biệt và cao hơn đối với chúng," nằm ở bốn định ngữ, được giải thích trong Chú giải Bojjhaṅga Vibhaṅga: sự tu tập "y cứ vào sự vắng mặt của mọi hoạt động và lo âu khác" (*viveka*, viễn ly), "vào sự vắng mặt của tham ái và tham lam" (*virāga*, ly tham), vào sự vắng mặt "của khổ đau đi kèm vòng tái sinh" (*nirodha*, đoạn diệt), "và vào sự xả bỏ bốn sinh y (*upadhi*)" (*vossagga*, xả ly).[3] Niệm được thực hành để cảm thấy dễ chịu hơn hay để được tái sinh tốt đẹp chỉ là giác chi theo nghĩa thông thường; niệm nghiêng về độc cư, ly tham, sự chấm dứt vòng luân hồi và sự buông bỏ các chỗ nương tựa của hiện hữu là sự tu tập đặc biệt chín muồi thành đạo tuệ (Chương 9 áp dụng cùng sự phân biệt này cho giới).

Thuật ngữ then chốt: vivekanissita … vossaggapariṇāmi

"Y cứ viễn ly, y cứ ly tham, y cứ đoạn diệt, hướng đến xả ly." Theo cách đọc của Ledi, công thức này phân biệt sự tu tập "đặc biệt và cao hơn" bảy giác chi, hoàn toàn hướng về Niết-bàn, với sự tu tập "thông thường" xảy ra ngay khi niệm thân được thiết lập.

Một câu chuyện từ đời sống thường nhật: *Buổi tập mọi thứ bỗng khớp*

Sipho Dlamini, hai mươi bốn tuổi, sinh viên âm nhạc ở Johannesburg, chỉ huy một dàn hợp xướng cộng đồng tập vào các tối thứ Ba trong một hội trường nhà thờ ở Yeoville. Bốn mươi giọng hát, phần lớn chưa qua đào tạo, đã vật lộn suốt hai tháng với một bài thánh ca tiếng isiZulu mà bè alto đối âm nhất định không chịu giữ vững. Thứ Ba nào bè alto cũng lạc giọng, và Sipho càng vung tay dữ dội hơn, như thể có thể dùng sức mà ép âm nhạc vào khuôn.

Vào cái tối thứ Ba mà mọi thứ cuối cùng khớp lại, chẳng có gì thay đổi ngoài chính Sipho. Anh quá mệt để vung tay. Thế nên anh ngừng chỉ huy, ngồi xuống mép sân khấu, và chỉ lắng nghe bè alto hát riêng phần của họ, như thể toàn bộ sự chú ý của anh là một bàn tay đặt lên âm thanh. Đó là điều thứ nhất: sự chú ý, được giữ vững, không trượt sang nỗi lo của anh về buổi hòa nhạc.

Rồi anh bắt đầu dò xét. Chính xác thì giai điệu bị non ở chỗ nào? Không phải ở ô nhịp thứ ba như anh vẫn tưởng, mà ở cuối ô nhịp thứ hai, nơi bè alto lấy hơi và trở lại hơi thấp một chút. Anh cho họ hát đi hát lại, mỗi lần đặt một câu hỏi hẹp hơn. Hơi thở chăng? Nguyên âm chăng? Là nguyên âm, khép lại trên một âm kéo cao độ xuống. Anh chỉnh lại. Giai điệu giữ vững.

Điều đó đòi hỏi nỗ lực — không phải nỗ lực vung tay, mà là nỗ lực bám lấy câu hỏi khi dàn hợp xướng trở nên bồn chồn và anh muốn bỏ qua. Và khi bè alto cuối cùng hát trọn giai điệu một cách sạch sẽ và bè đối âm lần đầu tiên khớp chặt với bè soprano, có điều gì đó vỡ òa trong căn phòng. Mọi người cười. Sipho cảm thấy niềm vui lan khắp người như hơi ấm — không phải kiêu hãnh, mà là niềm hân hoan của một điều được thấy rõ sau một thời gian dài mờ mịt.

Điều làm anh ngạc nhiên là những gì đến sau đó. Căn phòng trở nên yên lặng, một sự yên lặng lắng đọng. Dàn hợp xướng hát trọn bài, và anh nhận thấy đôi tay mình đã trở nên rất nhỏ: anh không còn thúc đẩy âm nhạc nữa, chỉ nhẹ nhàng đánh nhịp, như người ta chạm vào một con thuyền đã trôi theo dòng. Ở đoạn cuối anh buông hẳn hai tay xuống, và bốn mươi giọng hát đưa bài thánh ca đến hồi kết mà không cần anh.

Ban đầu anh chỉ xem đó như một bài học về chỉ huy: hãy lắng nghe trước khi thúc đẩy. Nhưng vài tuần sau, khi ngồi với nhóm thiền nhỏ ở Melville, nơi một nữ y tá về hưu hướng dẫn họ niệm hơi thở, anh nhớ lại bè alto. Tâm anh trên tọa cụ xưa nay vẫn luôn vùng vẫy đúng như đôi tay anh. Sáng hôm ấy anh ngừng thúc đẩy và chỉ đặt sự chú ý lên hơi thở, như lên một âm thanh.

Trong vài phút anh nhận thấy cùng một hình dạng đang mở ra. Chú ý trước. Rồi dò xét — không phải suy nghĩ về hơi thở, mà là nhìn kỹ hơn: cái cảm giác anh gọi là "hơi thở" thực ra là một chuỗi những thay đổi nhỏ, không cái nào tồn tại lâu. Rồi nỗ lực bám lấy sự nhìn ấy khi tâm trở nên bồn chồn. Rồi, không thể nhầm lẫn, niềm vui — một sự nâng lên lặng

lẽ khi thấy một điều đúng như nó thực sự là. Rồi sự lắng dịu, khi tiếng ồn ào bên trong giảm bớt. Rồi một sự vững chãi mà anh chưa từng tìm thấy trên tọa cụ trước đây. Và rồi, trong một khoảnh khắc ngắn, cảm giác rằng công việc đang tự diễn ra, rằng không có gì cần sửa chữa, rằng anh có thể buông tay xuống.

Khi anh kể lại sau đó, vị thầy viết bảy từ lên bảng trắng: niệm, trạch pháp, tinh tấn, hỷ, khinh an, định, xả. "Anh đã chỉ huy điều đó," bà nói. "Giờ anh đã biết các giác chi có cảm giác như thế nào. Việc tiếp theo là học bản nhạc thật kỹ đến mức anh không cần chỉ huy nó nữa."

Điều câu chuyện cho thấy. Buổi tập của Sipho có trình tự mà Ledi Sayādaw mô tả: sự chú ý được giữ trên đối tượng (*sati*), sự dò xét lặp đi lặp lại điều thực sự đang có mặt (*dhammavicaya*), nỗ lực kiên trì (*viriya*), niềm hỷ khởi lên khi sự thấy tăng trưởng (*pīti*), sự an tịnh theo sau khi xao động lắng xuống (*passaddhi*), sự vững chãi (*samādhi*), và sự quân bình đến "khi công việc trở nên có phương pháp và hệ thống" và người ta "được giải thoát khỏi nỗ lực ấy" (*upekkhā*). Các giác chi sau không phải là những nhiệm vụ riêng biệt mà là quả của ba chi đầu được thực hiện tốt. Lời nhận xét kết thúc của vị thầy chỉ đến khoảng cách giữa sự khởi lên thông thường của những phẩm chất này và sự tu tập đặc biệt chúng, "y cứ viễn ly," hướng đến đạo.

Phân tích phê bình

Nhóm giác ngộ và sự quân bình giữa các chi khơi dậy và các chi làm lắng dịu

Trong bảy nhóm, *bojjhaṅga* là nhóm "giác ngộ" đúng nghĩa nhất: tên gọi của chúng chứa *bodhi*, và Gethin (1992) xem chúng là nhóm mà trong đó các Nikāya trình bày rõ ràng nhất con đường như một tiến trình động. Một đặc điểm kinh điển của tính động ấy vắng mặt trong phần trình bày của Ledi. Bojjhaṅga Saṃyutta phân biệt các chi khơi dậy một tâm uể oải — trạch pháp, tinh tấn, hỷ — với các chi làm lắng dịu một tâm xao động — khinh an, định, xả, còn niệm thì hữu ích trong mọi trường hợp, như người trông lửa thêm củi hay dập bớt ngọn lửa. Ledi không nêu điều này, dù lối trình bày tuần tự của ngài hàm ý nó: hỷ "xuất hiện khi sự thấy tăng trưởng," an tịnh "khi tư duy lắng xuống," và giai đoạn quân bình ở Mục 8.6 chính là trạng thái cân bằng của hai nhóm. Dù vậy, độc giả của ngài sẽ được lợi từ lời chỉ dẫn kinh điển về khi nào nên nhấn mạnh những chi nào, điều biến danh sách này thành một công cụ chẩn đoán.

Những bài tụng chữa bệnh và điều kiện duy lý hóa của Ledi

Cách Ledi xử lý truyền thống Bojjhaṅga Paritta (S.v.62) rất đáng chú ý. Ngài chấp nhận các tường thuật kinh điển về sự chữa lành nhưng kèm theo một điều kiện mà các bài kinh không nêu rõ bằng từng ấy lời: sự chữa lành chỉ có thể xảy ra "khi người nghe nhận thức đầy đủ ý nghĩa của các giác chi này, và niềm tin lớn lao và trong sáng khởi lên nơi họ." Nguyên nhân của sự chữa lành được chuyển từ âm thanh tụng đọc sang tâm của người nghe. Điều này phù hợp với chân dung mà Braun (2013) vẽ về Ledi như một nhà cải cách làm cho Phật giáo trở nên dễ hiểu và khả thi đối với cư sĩ trong bối cảnh thuộc địa, nơi tính duy lý của Phật giáo đang bị soi xét. Điều kiện ấy có thể biện hộ được — các vị tỳ-khưu bình phục đều là những hành giả thành tựu — nhưng đó là cách diễn giải của Ledi, không phải một trích dẫn, và nó để ngỏ câu hỏi liệu việc tụng đọc có còn giá trị gì đối với nhiều người nghe ngày nay vốn thiếu sự hiểu biết như vậy.

Điều gì thực sự khác biệt giữa bảy nhóm?

Công thức lặp đi lặp lại của Ledi — "tâm sở niệm, được gọi bằng nhiều tên khác nhau … chính là niệm giác chi" — làm rõ điều mà Gethin (1992) đã ghi nhận tường tận: bảy nhóm chồng lấn nhau rất nhiều, và theo thuật ngữ Vi diệu pháp, ba mươi bảy hạng mục quy giản về một số lượng tâm sở riêng biệt nhỏ hơn nhiều. Mục đích sư phạm là rõ ràng: căn, lực và giác chi không phải là ba công việc riêng rẽ. Nhưng nếu vậy, các nhóm bổ sung gì cho nhau? Câu trả lời ngầm của bộ luận là mỗi nhóm gọi tên một chức năng khác nhau của cùng những phẩm chất ấy. Liệu đây là một sự thấu hiểu về cấu trúc của con đường hay là một sự hòa giải kinh viện giữa những danh sách được hình thành độc lập, đó là câu hỏi mà công trình của Gethin vẫn là kim chỉ nam. Ít nhất độc giả nên lưu ý rằng bốn hạng mục — trạch pháp, hỷ, khinh an và xả — không xuất hiện dưới những tên ấy trong bất kỳ nhóm nào khác, và rằng chúng mô tả kết cấu của sự thực hành khi nó chín muồi. Theo nghĩa này, *bojjhaṅga* tiến gần nhất đến một hiện tượng học về giác ngộ.

Từ tu tập thông thường đến tu tập đặc biệt

Cách Ledi đọc *vivekanissitaṃ … vossaggapariṇāmiṃ* như đánh dấu một sự tu tập "đặc biệt và cao hơn," đối lại với "tiến trình thông thường" trong đó niệm thân đã được tính là thiết lập các giác chi, là một thao tác đặc trưng. Nó cho phép tính bao gồm tối đa ở điểm khởi đầu trong khi vẫn

giữ một tiêu chuẩn nghiêm ngặt ở đỉnh cao — cùng cấu trúc hai tầng được thấy trong cách ngài xử lý các căn và giới, biểu hiện sự căng thẳng mà Braun (2013) nhận diện trong dự án của ngài: đưa con đường vào tầm với của cư sĩ mà không hạ thấp nó. Cách đọc này dựa trên chú giải mà ngài dẫn nhưng không trích, và lời giải thích của ngài cô đọng đến mức gần như tối nghĩa; bản dịch Saṃyutta của Bodhi (2000) cùng các chú thích của nó cung cấp lời giải thích đầy đủ hơn.

Hỷ và mối bận tâm hiện đại về các trạng thái dễ chịu

Cuối cùng, cách Ledi xử lý *pīti* điều chỉnh một khuynh hướng trong một số nền văn hóa thiền đương đại là tìm kiếm hỷ vì chính nó, như bằng chứng rằng sự thực hành đang "có hiệu quả." Ngài gắn hỷ chặt chẽ với nguyên nhân của nó: hỷ "xuất hiện khi tiến trình thấy và biết (một cách chân thật) tăng trưởng." Đó là một sản phẩm phụ của trạch pháp, không phải mục tiêu. Người trực tiếp vun bồi các trạng thái dễ chịu mà không có trạch pháp có thể đạt được niềm hỷ của thiền chỉ nhưng không phải *pīti-sambojjhaṅga* theo nghĩa chặt chẽ. Đồng thời, "ánh sáng Niết-bàn, điều chưa từng xuất hiện … dù chỉ trong giấc mơ" được viết với nhiệt tình của một nhà truyền giáo, có thể nâng kỳ vọng vượt quá kinh nghiệm của phần lớn hành giả. Độc giả nên giữ cùng lúc tính thực tế của Ledi về nguyên nhân và lối hùng biện đầy kinh ngạc của ngài, và để cái trước kỷ luật cái sau.

Mười câu hỏi và trả lời

Câu 1. Định nghĩa từ ngữ "Catusaccadhamme suṭṭhu bujjhati'ti sambodhi" xác lập điều gì?
Nó định nghĩa *sambodhi* là cái "giác ngộ trọn vẹn Bốn Sự Thật." Ở đây *sambodhi* có nghĩa là đạo tuệ siêu thế (*lokuttara-magga-ñāṇa*), và một giác chi (*sambojjhaṅga*) là một thành phần (*aṅga*) của tuệ ấy.

Câu 2. Ba lần sinh của con chim là gì và chúng tương ứng với điều gì?
Con chim được sinh ra từ bụng mẹ dưới dạng trứng, từ quả trứng bằng cách phá vỡ vỏ, và từ tổ khi đã đủ lông đủ cánh. Hành giả được giải thoát khỏi tán loạn nhờ niệm thân hoặc thiền chỉ; khỏi vô minh thô nhờ tuệ quán về danh-sắc; và khỏi trạng thái *puthujjana* khi bảy giác chi chín muồi thành đạo tuệ.

Câu 3. Liệt kê bảy giác chi theo thứ tự.
Niệm (*sati*), trạch pháp (*dhammavicaya*), tinh tấn (*viriya*), hỷ (*pīti*), khinh an (*passaddhi*), định (*samādhi*) và xả (*upekkhā*).

Câu 4. Theo nghĩa nào niệm giác chi là "cùng một" với niệm căn và niệm lực?
Tất cả đều là tâm sở niệm duy nhất (*sati-cetasika*), được gọi là niệm xứ, căn, lực, chánh niệm hay chi đạo tùy theo chức năng mà nó thực hiện. Tính đồng nhất ấy cũng đúng với tuệ (trở thành *dhammavicaya*) và với tinh tấn.

Câu 5. Giải thích ví dụ cán bông.
Như hạt bông phải được cán và chải nhiều lần trước khi tạo thành bông gòn, năm uẩn phải được quán xét lặp đi lặp lại dưới ánh sáng của tuệ minh sát. Sự quán xét lặp đi lặp lại này là trạch pháp giác chi.

Câu 6. Ledi định nghĩa hỷ giác chi như thế nào, và điều gì theo sau nó?
Hỷ là "niềm hoan hỷ và hạnh phúc xuất hiện khi tiến trình thấy và biết (một cách chân thật) tăng trưởng" nhờ niệm, chẳng hạn niệm thân. Nhờ niềm hỷ này các tư duy lắng xuống và thân khinh an, tâm khinh an (*kāya-passaddhi*, *citta-passaddhi*) khởi lên, dẫn đến định và xả.

Câu 7. Những loại định nào được tính là định giác chi?
Cả cận định và an chỉ định (tám tầng thiền) gắn với tâm thanh tịnh, lẫn định đi kèm minh sát và đạo tuệ, gọi là không tánh (*suññata*), vô tướng (*animitta*) và vô nguyện (*appaṇihita*). An chỉ định không bắt buộc cho đạo.

Câu 8. Ledi mô tả xả như thế nào?
Khi công việc trên đề mục thiền chưa có phương pháp, cần nhiều nỗ lực; khi nó trở nên "có phương pháp và hệ thống, người ta được giải thoát khỏi nỗ lực ấy." Sự giải thoát này là tâm sở quân bình (*tatramajjhattatā*), "thoát khỏi những lo âu và nỗ lực" để giữ niệm, trạch pháp và tinh tấn.

Câu 9. Ledi kèm theo điều kiện gì cho sự chữa lành nhờ nghe tụng các giác chi?
Ngài chấp nhận các tường thuật (S.v.62) về bệnh tật được chữa lành nhờ nghe tụng các giác chi, nhưng nói rằng điều này chỉ xảy ra "khi người nghe nhận thức đầy đủ ý nghĩa của các giác chi này, và niềm tin lớn lao

và trong sáng khởi lên nơi họ." Nguyên nhân là sự hiểu biết và niềm tin của người nghe, không phải chỉ âm thanh.

Câu 10. Sự khác biệt giữa tu tập "thông thường" và tu tập "đặc biệt" các giác chi là gì?
Trong tiến trình thông thường, được chỉ bằng "vị ấy tu tập," việc thiết lập niệm thân đã tương đương với việc thiết lập bảy giác chi. Sự tu tập đặc biệt được chỉ bằng *vivekanissitaṃ, virāganissitaṃ, nirodhanissitaṃ, vossaggapariṇāmiṃ*: thoát khỏi các hoạt động và lo âu khác, khỏi tham lam, khỏi khổ đau của vòng luân hồi, và sự xả bỏ bốn *upadhi*.

Thơ: *Ba lần sinh*

Lần sinh thứ nhất: tròn và trắng, lặng yên,
một thế giới thu mình, ôm chặt giữa đêm;
tâm lang thang chưa từng hay ánh sáng
nay về nhà, an trú trên mục tiêu riêng.

Lần sinh thứ hai là rạn vỡ. Một lớp mỏng
và cứng, từng ngỡ là toàn vẹn, nứt rồi rơi;
thân, tâm, các uẩn ở bên trong
hiện ra đúng như chúng là, không gì hơn thế.

Rồi tỉnh thức, rồi nhìn, rồi ý chí
nhìn thêm lần nữa — bông đã cán, đã chải —
đến khi thấy lớn lên, và hoan hỷ, và lặng lẽ
an tịnh phủ xuống nơi từng căng cứng, dè chừng.

Đôi tay từng thúc đẩy nay hầu như bất động;
công việc tự tiếp diễn, sạch sẽ và đều đặn;
không vươn với lo âu, không gì phải chứng minh,
chỗ ở giữa, sự quân bình, cái không gắng gượng.

Lần sinh thứ ba là rời khỏi tổ.
Cánh từng chỉ là lông, nay nâng lên và chở;
bốn sự thật đã biết, đường dài đến cuối,
con chim từng là trứng cất mình vào không trung.

Câu hỏi ôn tập

1. Giải thích định nghĩa của Ledi Sayādaw về *sambodhi* như đạo tuệ siêu thế, và cho thấy định nghĩa ấy quyết định điều gì được tính là "giác chi" như thế nào.

2. So sánh ba lần sinh của con chim với ba loại bệnh nhân và bốn hạng người trong Chương 1. Lần sinh nào dành cho hạng người nào, và tại sao?
3. Ledi khẳng định rằng niệm, trạch pháp và tinh tấn chính là những tâm sở đã gặp với tư cách là căn, lực và chi đạo. Được gì và mất gì khi trình bày ba mươi bảy phẩm trợ đạo như một vài phẩm chất dưới nhiều tên gọi?
4. Ledi sẽ trả lời thế nào với một hành giả nói rằng: "Tôi đã thực hành nhiều tháng mà chưa bao giờ cảm nhận niềm hỷ như ngài mô tả, vậy sự thực hành của tôi hẳn đang thất bại"? Hãy dựa vào các định nghĩa của ngài về hỷ, xả và giai đoạn thực hành thông thường.
5. Thiết kế một tuần thực hành trong đó công thức "y cứ viễn ly, y cứ ly tham, y cứ đoạn diệt, hướng đến xả ly" được áp dụng cụ thể vào sự tu tập niệm. Điều gì sẽ thay đổi trong cách hành giả liên hệ với mỗi thời ngồi thiền?

Những điểm then chốt cần ghi nhớ

- *Sambodhi* là đạo tuệ siêu thế giác ngộ trọn vẹn Bốn Sự Thật; một *bojjhaṅga* là một thành phần của tuệ ấy.
- Ba lần sinh của con chim — trứng, vỏ, tổ — tương ứng với sự thoát khỏi tán loạn, khỏi vô minh thô, và khỏi trạng thái phàm nhân.
- Niệm, trạch pháp và tinh tấn chính là những tâm sở được gọi là niệm xứ, căn, lực và chi đạo; tên gọi đánh dấu chức năng.
- Trạch pháp là sự quán xét lặp đi lặp lại các uẩn dưới ánh sáng của minh sát, như việc cán bông.
- Hỷ khởi lên khi sự thấy tăng trưởng; từ hỷ sinh ra khinh an, định và xả theo trình tự.
- Xả là sự thoát khỏi căng thẳng đến khi công việc đã trở nên có phương pháp và hệ thống (*tatramajjhattatā*).
- Sự chữa lành nhờ tụng đọc tùy thuộc vào sự hiểu biết và niềm tin trong sáng của người nghe.
- Từ khoảnh khắc niệm thân được thiết lập, các giác chi đã có mặt theo nghĩa thông thường; sự tu tập đặc biệt chúng là "y cứ viễn ly, ly tham, đoạn diệt, hướng đến xả ly."

Chú thích

1. Tham chiếu chéo của người biên tập chỉ đến các chú thích trong Chương 6: năm thanh tịnh thuộc về tuệ là năm thanh tịnh cuối trong bảy thanh tịnh; ba pháp quán là quán vô thường, khổ và vô ngã; mười tuệ minh sát là tuệ thẩm sát (*sammasana-ñāṇa*) cộng với chín tuệ minh sát trong Visuddhimagga Chương XXI.
2. Đây là những bài kinh trong đó Đức Phật hoặc một vị đại đệ tử tụng đọc bảy giác chi cho một vị tỳ-khưu đang bệnh, và vị ấy bình phục; chúng là nền tảng của Bojjhaṅga Paritta vẫn còn được tụng cho người bệnh ở các nước Theravāda.
3. Chú thích của người biên tập liệt kê bốn sinh y: dục lạc (*kāmūpadhi*), phiền não (*kilesūpadhi*), nghiệp (*kammūpadhi*) và năm uẩn (*khandhūpadhi*) — những chỗ nương tựa mà sự hiện hữu tiếp diễn dựa vào.

Chương 9

Tám Chi Đạo và Quả Nhập Lưu

Vì sao đạo lộ là một dòng chảy, và vì sao dòng chảy chỉ trôi theo một hướng

> *Sotam ādito pajjiṃsu pāpuṇiṃsu'ti soṭāpannā.* "Các vị được gọi là bậc Nhập lưu vì lần đầu tiên bước vào hay đạt đến dòng Thánh."
>
> — Ledi Sayādaw, *Bodhipakkhiya Dīpanī*, phần VIII

Tóm lược

Chương này trình bày nhóm cuối cùng trong bảy nhóm pháp trợ đạo, tức tám chi đạo, rồi đến mục tiêu mà Ledi Sayādaw đặt ra cho độc giả: quả Nhập lưu. Các chi đạo được xếp thành ba nhóm tuệ, giới và định. Ledi chỉ ra ở thanh tịnh nào mỗi nhóm hiện diện, lập luận rằng chỉ có giới "nương vào viễn ly" và hướng đến đạo mới là pháp trợ đạo đích thực, và giải thích chánh tư duy qua ví dụ người tù không thể nghĩ đến điều gì khác ngoài việc thoát thân. Ngài phân biệt hai cỗ xe tu tập, thuần quán và chỉ rồi quán, và mô tả nhóm định cùng nhóm tuệ trong mỗi cỗ xe. Nửa sau của chương trả lời câu hỏi "Vì sao các vị được gọi là bậc Nhập lưu?" bằng hình ảnh những dòng sông chỉ chảy xuôi về biển cả, sự tương phản với vòng xoáy nước trong đó phàm nhân nổi lên rồi chìm xuống, và chuỗi "các dòng Pháp" từ chánh kiến đến chánh định. Độc giả sẽ hiểu cách Ledi mô hình hóa tính bất thối chuyển của sự chứng đắc bậc Thánh, và những chỗ các nhà biên tập đặt nghi vấn về thuật ngữ của ngài.

9.1 Tám Chi Đạo và Ba Nhóm của Chúng

Nhóm thứ bảy và cũng là nhóm cuối cùng trong ba mươi bảy pháp trợ đạo là Bát Chánh Đạo. Ledi Sayādaw liệt kê tám chi đạo (*maggaṅga*) theo thứ tự kinh điển và lập tức sắp xếp chúng vào ba học giới:

Bảng 9.1 — Tám chi đạo trong ba nhóm

Nhóm	Chi đạo	Pāḷi
Tuệ (*paññā*)	1. Chánh kiến	*sammā-diṭṭhi*
	2. Chánh tư duy	*sammā-saṅkappa*
Giới (*sīla*)	3. Chánh ngữ	*sammā-vācā*

Nhóm	Chi đạo	Pāḷi
	4. Chánh nghiệp	*sammā-kammanta*
	5. Chánh mạng	*sammā-ājīva*
Định (*samādhi*)	6. Chánh tinh tấn	*sammā-vāyāma*
	7. Chánh niệm	*sammā-sati*
	8. Chánh định	*sammā-samādhi*

Cách phân nhóm này cho phép Ledi nói chính xác mỗi chi đạo vận hành *ở đâu* trong tiến trình tu tập, dựa trên bảy thanh tịnh (*visuddhi*) của *Visuddhimagga* (Thanh Tịnh Đạo): giới thanh tịnh, tâm thanh tịnh, kiến thanh tịnh, đoạn nghi thanh tịnh, đạo phi đạo tri kiến thanh tịnh, hành đạo tri kiến thanh tịnh, và tri kiến thanh tịnh siêu thế. Luận điểm của ngài là *cả tám* chi đạo chỉ cùng hiện diện trong thanh tịnh thứ bảy, tức tri kiến thanh tịnh siêu thế (*lokuttara-ñāṇadassana-visuddhi*). Trong các thanh tịnh hiệp thế đi trước, chúng phân bố không đồng đều: chánh ngữ, chánh nghiệp và chánh mạng chỉ hiện diện trong giới thanh tịnh (*sīla-visuddhi*), không hiện diện trong tâm thanh tịnh (*citta-visuddhi*) hay các thanh tịnh thuộc minh sát tiếp theo. Lý do, được giải thích dưới đây, là các chi giới lấy đối tượng là một hành vi cần được khước từ, trong khi các thanh tịnh thuộc thiền lấy danh và sắc làm đối tượng. Năm chi đạo còn lại vận hành ở mọi giai đoạn.

Bốn trong tám chi đạo, gồm chánh kiến, chánh tinh tấn, chánh niệm và chánh định, đã được bàn trong Chương 8 dưới mục giác chi, và Ledi hướng độc giả trở lại chương ấy. Ngài dành phần trình bày cho bốn chi mới: ba chi giới và chánh tư duy.

9.2 Giới Nương vào Viễn Ly

Trong bối cảnh các pháp trợ đạo, ba chi giới chính là giới thanh tịnh. Nhưng Ledi lập tức xác định rõ loại giới mà ngài muốn nói, bằng cách trích dẫn Maggaṅga Vibhaṅga, phần phân tích các chi đạo trong Abhidhamma:

> Vị ấy tu tập chánh ngữ, nương vào viễn ly, nương vào ly tham, nương vào đoạn diệt, hướng đến xả ly. Vị ấy tu tập chánh nghiệp … chánh mạng, nương vào viễn ly …
>
> (theo trích dẫn của Ledi Sayādaw)
>
> (Maggaṅga Vibhaṅga)

Thuật ngữ then chốt: viveka-nissita

"Nương vào viễn ly." Công thức *viveka-nissita, virāga-nissita, nirodha-nissita, vossagga-pariṇāmi* (nương vào viễn ly, nương vào ly tham, nương vào đoạn diệt, hướng đến xả ly) đánh dấu một trạng thái là hướng về Niết-bàn chứ không hướng về sự tiếp tục hiện hữu. Ledi dùng công thức này làm tiêu chí phân biệt một pháp trợ đạo đích thực với một hành vi thiện thông thường.

Giới có định hướng như vậy được đối chiếu với giới nghiêng về các cõi hiện hữu an lạc (*bhava-sampatti*) và "nương vào vòng luân hồi" (*vaṭṭa-nissita*). Giữ giới để được tái sinh lên cõi trời là thiện, nhưng đó không phải là chi đạo. Ledi rồi rút ra một kết luận đòi hỏi cao: giới thanh tịnh của những người đã *cố ý từ bỏ* mọi nỗ lực hướng đến đạo và quả trong đời này là "không phải giới đích thực thuộc về cốt tủy của đời sống phạm hạnh" (*ādibrahmacariyaka-sīla*), và do đó không thuộc loại *bodhipakkhiya* (pháp trợ đạo) đích thực. Điều cứu vãn nó là chí nguyện: nếu có nỗ lực hướng đến Niết-bàn dù là trong đời sau, thì cùng những giới ấy trở thành giới ba-la-mật, một phần của giới hướng đến chấm dứt vòng luân hồi (*vivaṭṭa-nissita-sīla*). Biến số quyết định không phải là hành vi bên ngoài mà là hướng tâm nhắm tới.

Ba sự tiết chế

Chánh ngữ, chánh nghiệp và chánh mạng "thuần túy thuộc nhóm giới" (*sīlakkhandha*, giới uẩn) và do đó cấu thành giới ba-la-mật đích thực. Theo thuật ngữ Abhidhamma, chúng là ba tâm sở tiết chế (*virati-cetasikā*): những biến cố tâm lý khởi lên khi, đứng trước một cơ hội tà ngữ, tà nghiệp hay tà mạng, người ta kiềm chế không làm. Đây là lý do chúng vắng mặt trong các thanh tịnh thuộc thiền: trong khi quán chiếu không có lời nói dối nào để khước từ, nên các tiết chế không có việc gì để làm và không khởi lên. Ngược lại, tại sát-na đạo siêu thế, cả ba cùng khởi lên với Niết-bàn làm đối tượng và cắt đứt sự vi phạm tận gốc rễ.

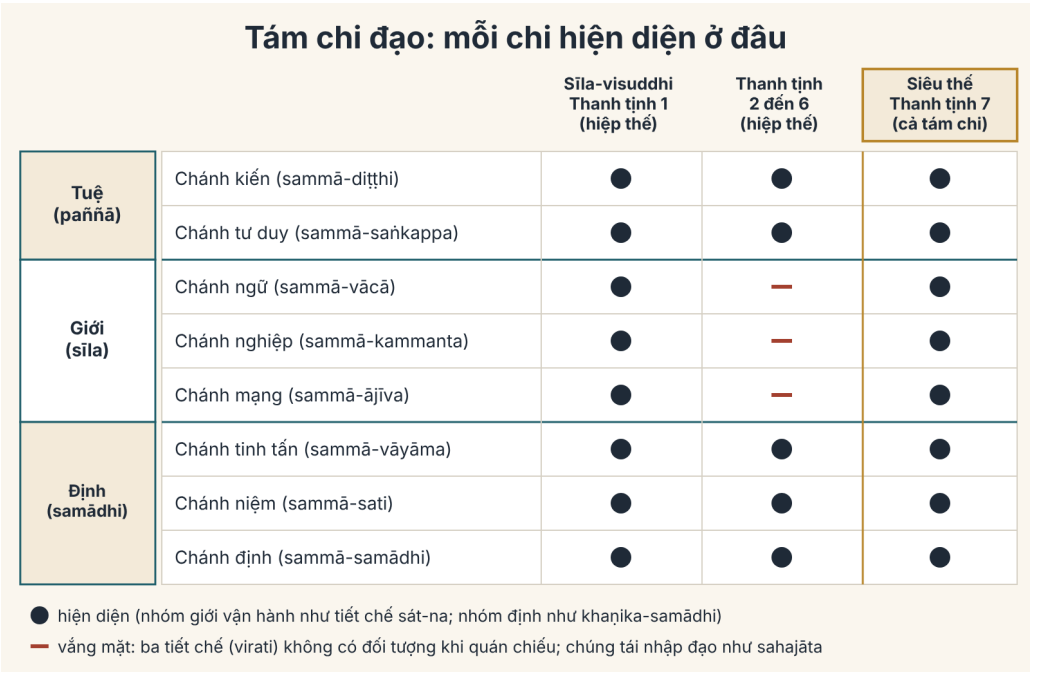
Giới của cư sĩ và của tỳ-khưu

Cụ thể, giới được nói đến là tám giới với chánh mạng làm giới thứ tám (*ājīvaṭṭhamaka-sīla*, Chương 2). Được thọ trì với mục đích tiêu diệt "đại vương quốc của tùy miên tà kiến" (*diṭṭhi-anusaya*), giới ấy thuộc nhóm giới hiệp thế của các chi đạo (*lokiya-sīlakkhandha-maggaṅga*) và đồng thời là giới thanh tịnh. Đối với cư sĩ, giới ấy gồm sự tiết chế ba loại thân

ác hạnh (*kāya-duccarita*) và bốn loại khẩu ác hạnh (*vacī-duccarita*), cùng với chánh mạng; giới Bố-tát (Uposatha) và thập giới là những sự tinh luyện thêm. Đối với tỳ-khưu, đó là 227 giới luật Vinaya bao quát thân nghiệp và khẩu nghiệp, với các điều luật còn lại của Tạng Luật (Vinaya Piṭaka) là những sự tinh luyện thêm.

Mảnh đất trong đó các thanh tịnh khác lớn lên

Ledi nói, cũng như cây cối mọc trên đất, sáu thanh tịnh bắt đầu từ tâm thanh tịnh phát triển trên mảnh đất của giới thanh tịnh. Nhưng mối quan hệ này khác nhau theo từng cấp độ. Với năm thanh tịnh hiệp thế ở giữa, giới không *hòa lẫn*; nó hỗ trợ chúng từ bên ngoài "bằng cách bảo đảm sự thanh tịnh đi trước". Với thanh tịnh thứ bảy, siêu thế, giới vận hành *cùng với* nó, vì đồng nhất với ba chi giới của đạo siêu thế. Ở các giai đoạn hiệp thế, đối tượng chú ý khác nhau; tại sát-na đạo, cả hai có cùng một đối tượng là Niết-bàn, nên các tiết chế khởi lên cùng với đạo như những yếu tố câu sinh (*sahajāta*). Hình 9.1 trình bày sự phân bố này.



***Hình 9.1** — Tám chi đạo trong ba nhóm, và cấp độ tu tập ở đó mỗi chi hiện diện. Chỉ có tri kiến thanh tịnh siêu thế mới chứa cả tám chi cùng lúc; ba chi giới rút khỏi năm thanh tịnh ở giữa và tái nhập đạo vào sát-na chứng đắc.*

9.3 Chánh Tư Duy: Ý Niệm Duy Nhất của Người Tù

Chánh tư duy (*sammā-saṅkappa*) là tâm sở tầm (*vitakka-cetasika*), có chức năng hướng tâm đến đối tượng. Dù thuộc về ý chí hơn là nhận thức, nó được xếp vào nhóm tuệ vì là "kẻ báo hiệu của tuệ". Chánh tư duy có ba loại: tư duy xuất ly (*nekkhamma-saṅkappa*), tư duy vô sân (*abyāpāda-saṅkappa*) và tư duy bất hại (*avihiṃsa-saṅkappa*).

Phần Ledi trình bày về loại thứ nhất là một trong những đoạn sinh động nhất của tác phẩm. Một người bị giam trong ngục, bị quân địch vây hãm hay bị lửa rừng bao bọc, hoặc một con cá mắc lưới, mắc trong bể hay trong bẫy, hoặc một con chim trong lồng, chỉ bị thu hút bởi duy nhất một ý nghĩ, không ngủ được, không ăn được: làm sao để thoát ra. Đó cũng là mối bận tâm của những người, với tinh tấn thuộc loại *sammappadhāna* (chánh cần, Chương 4), tìm cách thoát khỏi sự giam hãm của vô số bất thiện nghiệp đã sinh (*uppanna-akusala-kamma*) trong quá khứ và vô số bất thiện nghiệp chưa sinh (*anuppanna-akusala-kamma*) sẽ sinh khởi trong tương lai. Những tư duy của họ chính là chi đạo chánh tư duy xuất ly, "loại tư duy tìm đường thoát khỏi khổ đau của vòng luân hồi (*vaṭṭa-dukkha*)". Xuất ly được định nghĩa không bởi điều được từ bỏ mà bởi điều được tìm cầu.

Hai loại còn lại gắn liền với các thiền chứng: tư duy đi kèm thiền tâm từ (*mettā-jhāna*) là chánh tư duy vô sân, tư duy đi kèm thiền tâm bi (*karuṇā-jhāna*) là chánh tư duy bất hại, và tư duy đi kèm các thiền còn lại được tính là tư duy xuất ly.

9.4 Nhóm Định và Nhóm Tuệ trong Hai Cỗ Xe

Với nhóm định (*samādhikkhandha*, định uẩn), Ledi giới thiệu hai lộ trình tu tập chi phối phần còn lại của tác phẩm. Lộ trình thứ nhất là con đường của hành giả thuần quán (*suddha-vipassanā-yānika*): sau khi hoàn thành giới thanh tịnh và thiết lập niệm thân (Chương 3), hành giả không theo con đường thiền chỉ mà đi thẳng vào minh sát, bắt đầu từ kiến thanh tịnh. Lộ trình thứ hai là của hành giả tu cả chỉ lẫn quán (*samatha-vipassanā-yānika*): hành giả trước hết chứng sơ thiền hoặc cao hơn, rồi mới tiến hành minh sát qua kiến thanh tịnh và các thanh tịnh tiếp theo.

Trong cả hai cỗ xe, ba chi định đều hoàn thành chức năng của thiền chỉ và của tâm thanh tịnh, nhưng bằng những phương tiện khác nhau. Trong thuần quán, chúng làm vậy nhờ không định, vô tướng định và vô nguyện

định, vốn khởi lên từ sự quán chiếu các pháp là vô ngã, vô thường và khổ. Trong cỗ xe chỉ-trước, chúng làm vậy qua ba giai đoạn chuẩn bị định (*parikamma-samādhi*), cận định (*upacāra-samādhi*) và an chỉ định (*appanā-samādhi*); sau đó, ở giai đoạn minh sát, qua không định và các định còn lại.

Thuật ngữ then chốt: khaṇika-samādhi

"Sát-na định": định đi kèm từng hành vi tác ý thiện từ sát-na này sang sát-na khác, không có sự hợp nhất bền vững của cận định hay an chỉ định. Ledi gán cho nhóm định chức năng này trong giai đoạn chuẩn bị, khi giới đang được thanh tịnh hóa và niệm thân đang được thiết lập.

Còn giai đoạn *trước khi* cả hai cỗ xe thực sự bắt đầu thì sao? Trong tiến trình tu tập giới thanh tịnh và niệm thân đi trước, ba thành phần của nhóm định hoàn thành chức năng của sát-na định (*khaṇika-samādhi*). Như vậy ngay cả người mới bắt đầu, chưa đạt cận định, cũng đã có nhóm định của đạo đang vận hành, ở dạng yếu nhất. Nhóm tuệ được bàn ngắn gọn: chánh kiến và chánh tư duy hoàn thành chức năng của tuệ trong cả hai cỗ xe một khi giới thanh tịnh và niệm thân đã được thiết lập. Ledi thêm rằng những nhận xét này áp dụng cho cả các chi đạo hiệp thế lẫn siêu thế.

9.5 Vì Sao Gọi Là "Bậc Nhập Lưu"? Sông Ngòi, Vòng Xoáy và Tính Bất Thối Chuyển

Ledi giờ đây chuyển sang đạo Nhập lưu (*sotāpatti-magga*) trong số các chi đạo siêu thế, nhắc độc giả rằng tác phẩm nhắm đến bậc Thánh thấp nhất, bậc Nhập lưu thuần quán (khô quán) "Bon-sin-san" (*sukkha-vipassaka-sotāpanna*).[1] Ngài nói, vào thời hiện tại, vô số chúng sinh như Visākhā, Anāthapiṇḍika, Sakka vua cõi Tāvatiṃsa và Tứ Đại Thiên Vương (*Cātummahārājika-deva*) vẫn đang hưởng lạc thú và an ổn trong vòng luân hồi nơi các thiên cung của họ. Trước mặt họ còn bảy lần tái sinh nữa trong các cõi dục giới (kể cả các cõi trời thấp), mỗi cõi một lần tái sinh trong sáu cõi ở cấp *jhāna* thứ tư hay các cõi Phạm thiên Vehapphala, và một số lần sinh không xác định trong các cõi Phạm thiên thuộc ba *jhāna* đầu. Theo cách trình bày này, bậc Nhập lưu không phải là người đang ở bờ giải thoát, mà là người mà hành trình còn lại, dù dài đến đâu, đã được bảo đảm.

Tên gọi được giải thích bằng một ví dụ địa lý. Năm con sông lớn và năm trăm con sông nhỏ phát nguyên từ Hy-mã-lạp-sơn không chảy ngược lên;

chúng chảy liên tục xuôi xuống đại dương, và vì thế được gọi là dòng chảy. Cũng vậy, các bậc Thánh không rơi trở lại trạng thái phàm nhân mà tiến bước liên tục cho đến khi đạt đến sự đoạn diệt không còn dư y của các uẩn (*anupādisesa-nibbāna*, Vô dư y Niết-bàn). Phàm nhân có thể đạt đến các cõi trời cao nhất mà vẫn có thể bị tái sinh xuống địa ngục Avīci thấp nhất; họ có thể trở thành Phạm thiên tái sinh với ba thiện căn (*tihetuka*, tam nhân) trong các cõi sắc giới hay vô sắc giới mà vẫn có thể bị tái sinh không có thiện căn (*ahetuka*, vô nhân) vào cõi khổ (*duggati*) làm chó hay heo.[2] Ở chỗ khác Ledi gọi điều này là "chìm nổi trôi dạt trong vòng xoáy lớn của luân hồi". Các bậc Thánh, dù tái sinh ở đâu, không bao giờ rơi vào các cõi thấp; dù xét về nơi tái sinh hay về địa vị, họ tiến lên ngày càng cao, hết cõi này đến cõi khác, cho đến khi buông bỏ năm uẩn và đạt đến đoạn diệt không còn dư y.

Thuật ngữ then chốt: sotāpanna

"Người đã bước vào dòng" (*sota*, dòng chảy; *āpanna*, đã bước vào): bậc thứ nhất trong bốn bậc Thánh nhân, đã đoạn trừ các kiết sử thân kiến, hoài nghi và giới cấm thủ, và theo các văn bản kinh điển còn tối đa bảy lần tái sinh. Cách Ledi giải thích tên gọi xoay quanh hướng chảy cố định của một dòng sông.

9.6 Tám Dòng Pháp

Tiến trình đi qua con đường thăng tiến thẳng tắp này được gọi là dòng Pháp (*dhammasota*). Nó gồm tám dòng, mỗi dòng ứng với một chi đạo: dòng chánh kiến (*sammā-diṭṭhi-sota*), dòng chánh tư duy (*sammā-saṅkappa-sota*), và cứ thế cho đến dòng chánh định (*sammā-samādhi-sota*).

Dòng chánh kiến nghĩa là sự thiết lập "đại cảnh giới chánh kiến", trong đó ánh sáng của Tứ Thánh Đế được nhận thấy rõ ràng; nó được thiết lập bằng cách tiêu diệt đại bình diện tùy miên của thân kiến (Chương 2 và 4). Ledi đưa ra hai ví dụ. Thứ nhất là mặt trời mọc sau đêm tối: bóng tối bị xua tan và ánh sáng được thiết lập, và ánh sáng ấy tồn tại qua nhiều kiếp sống và nhiều chu kỳ thế giới, ngày càng vững chắc từ lần tái sinh này sang lần tái sinh khác. Thứ hai là một người mù bẩm sinh vì cườm che cả hai mắt, sau khi được chữa trị tốt, nhìn thấy được; từ khoảnh khắc ấy, mặt đất, núi non, bầu trời với mặt trời, mặt trăng và các vì sao hiện ra và vẫn hiện ra như thế suốt đời. Cũng vậy, bậc Nhập lưu đạt được cái thấy về ba đặc tướng (*tilakkhaṇa*, tam tướng) và về Tứ Thánh Đế và không đánh mất

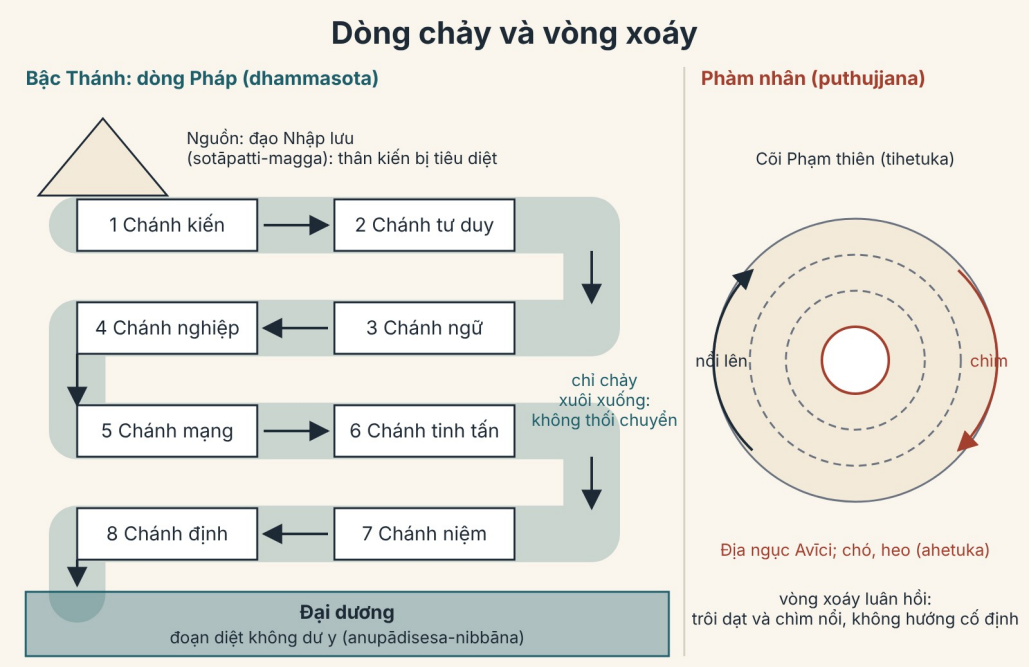
nó. Ví dụ thứ hai chính xác hơn: sau bình minh lại có một đêm khác, nhưng cườm mắt đã được lấy đi thì không trở lại.

Từ chánh kiến, các chi đạo khác nối tiếp nhau thành một chuỗi, và với mỗi mắt xích Ledi trích dẫn Maggasaṃyutta (S.v.1):

> Sammādiṭṭhissa sammāsaṅkappo pahoti.
>
> Nơi người có chánh kiến, chánh tư duy khởi lên.
>
> (S.v.1, Maggasaṃyutta)

Động từ *pahoti* là đề tài của một ghi chú biên tập.[3] Theo cách hiểu nào thì chuỗi này cũng vừa mang tính nhân quả vừa mang tính tích lũy. Khi chánh kiến được thiết lập, chánh tư duy, tức ý hướng thoát khỏi những khổ nạn thế gian và bảo vệ người khác khỏi tổn hại, được thiết lập và phát triển từ kiếp này sang kiếp khác. Từ ý hướng ấy khởi lên chánh ngữ, không còn bốn lỗi khẩu ác hạnh (*sammāsaṅkappassa sammāvācā pahoti*); từ lời nói thanh tịnh, thân nghiệp không còn ba thân ác hạnh (*sammāvācassa sammākammanto pahoti*); khi kiến, ý hướng, lời nói và hành vi đều thanh tịnh, sinh kế thanh tịnh và người ấy không bao giờ dùng đến những phương tiện mưu sinh thấp hèn (*sammākammantassa sammā-ājīvo pahoti*); rồi tinh tấn không bao giờ dành cho ác hạnh được thiết lập vững bền (*sammā-ājīvassa sammāvāyāmo pahoti*); chánh niệm, bắt rễ trong các nỗ lực vì giới, định và tuệ, được thiết lập từ kiếp này sang kiếp khác (*sammāvāyāmassa sammāsati pahoti*); và chánh định, bắt rễ trong sự chú tâm có niệm vào chính công việc ấy, được thiết lập vững bền và "có năng lực lớn đối với tâm" (*sammāsatissa sammāsamādhi pahoti*).

Như vậy tám chi đạo, được gọi là các dòng Pháp, dần dần được thiết lập qua nhiều kiếp sống và nhiều thế giới, từ khi chứng quả Nhập lưu cho đến đoạn diệt cuối cùng. Thứ tự này mang tính chỉ dẫn: các chi thuộc tu tập tâm đến *sau* các chi đạo đức bởi vì, nơi bậc Thánh, chúng giờ đây bắt rễ trong một phẩm hạnh không còn có thể sai lạc nghiêm trọng nữa.



***Hình 9.2** — Dòng Pháp. Bên trái, tám chi đạo nối tiếp nhau như một con sông chảy từ nguồn xuống biển, mỗi chi khởi lên từ chi đi trước; sông không thể chảy ngược dốc, và bậc Thánh không thể thối chuyển. Bên phải, phàm nhân xoay vòng trong vòng xoáy luân hồi, có thể nổi lên cao đến cõi Phạm thiên và chìm xuống thấp đến Avīci.*

9.7 Địa Vị của Bậc Thánh

Ledi đánh dấu nơi dòng chảy bắt đầu. Từ khoảnh khắc niệm thân được thiết lập, có sự tiến bộ như đã mô tả trước đây, nhưng chừng nào "trạng thái ổn định" chưa đạt đến, hành giả vẫn chưa phải là bậc Thánh. Đạo Nhập lưu là điểm khởi đầu của dòng chảy; ngay khi chúng sinh đạt đến đó, họ bước vào lãnh địa của các bậc Thánh. Từ đó có định nghĩa từ nguyên được trích làm đề từ của chương này.

Những ai đạt đến bậc Thánh thì vượt khỏi trạng thái phàm nhân; họ không còn là chúng sinh hiệp thế (*lokiya*) mà là chúng sinh siêu thế (*lokuttara*), không còn bị ràng buộc vào khổ đau của vòng luân hồi (*vaṭṭa-dukkha*), "đã trở thành chúng sinh của Niết-bàn". Qua nhiều kiếp sống còn ở phía trước, họ sẽ không bao giờ rơi khỏi giai đoạn chứng ngộ đầu tiên, không bao giờ trở lại bình diện tùy miên của thân kiến. Ledi nói, họ được thiết lập vững chắc trên giai đoạn đầu tiên dẫn đến đoạn diệt được chứng ngộ ngay trong đời (*sa-upādisesa-nibbāna*, Hữu dư y Niết-

bàn), và sẽ tùy ý hưởng hạnh phúc của loài người, chư thiên và Phạm thiên.[4]

Hai điểm kỹ thuật khép lại phần này. Thứ nhất, tám chi đạo chỉ xuất hiện *đồng thời* nơi bậc Thánh vào sát-na đạo hoặc quả. Trong thiện nghiệp hiệp thế (*lokiya-kusala-kamma*), ba chi giới chỉ đi kèm các hành vi thiện thuộc giới, trong khi các chi định và tuệ đi kèm nhiều loại thiện nghiệp. Thứ hai, dù hẹp về phạm vi, các chi giới được thiết lập vững chắc nơi các bậc Thánh dưới dạng không vi phạm (*avītikkama*) suốt những kiếp còn lại của họ: bậc Nhập lưu không phải mỗi ngày giữ giới lại từ đầu bằng nỗ lực; khả năng vi phạm nghiêm trọng đã không còn. Một chú thích ở đây liệt kê các tâm sở tịnh hảo có mặt trong toàn bộ các pháp trợ đạo.[5] Danh sách cho thấy ba mươi bảy pháp trợ đạo quy về một tập hợp phẩm chất khiêm tốn thế nào; Bát Chánh Đạo chỉ thêm đúng ba tiết chế và chánh tư duy vào những gì các nhóm trước đã chứa.

Một câu chuyện từ đời sống thường nhật: *Zu Tal*

Hannah Brandt đã làm hoa tiêu trên sông Rhine chín năm, và ở tuổi ba mươi ba cô có bằng cho phép đưa một tàu chở dầu dài 135 mét qua hẻm núi giữa Bingen và St. Goar, nơi dòng sông thu hẹp và nước chảy xiết nhất. Người sông Rhine không nói ngược dòng và xuôi dòng. Họ nói *zu Berg*, về phía núi, và *zu Tal*, về phía thung lũng. Đi *zu Tal*, nước đưa ta đi; động cơ chỉ để lái. Đi *zu Berg*, động cơ làm tất cả, và nếu chúng dừng lại, dòng sông đơn giản lấy lại mọi thứ.

Người thầy của cô là Werner Lütz, sáu mươi mốt tuổi, người đã đào tạo cô và vẫn lên tàu hai tuần mỗi tháng vì ông không thể dứt hẳn. Trong chín năm cô chưa bao giờ thấy ông mất bình tĩnh. Không phải khi một thủy thủ làm rơi dây neo vào chân vịt, không phải khi một chiếc du thuyền cắt ngang mũi tàu họ dưới chân Loreley, không phải khi công ty đổi lịch lúc nửa đêm khiến ông lỡ sinh nhật con gái. Sóng vô tuyến trong hẻm núi đầy tiếng la hét. Werner với tay lấy còi, nói điều cần nói bằng giọng đều đặn, rồi đi tiếp.

Hannah có những quyết tâm. Cô ghi chúng trên một trang riêng ở cuối sổ nhật ký hàng hải: *không gắt Tomasz khi cậu ấy chậm; không uống cốc bia thứ ba ở Koblenz; gọi cho mẹ vào Chủ nhật; không dùng điện thoại khi cầm lái*. Các dòng ghi bằng nhiều màu mực khác nhau vì cô cứ gạch đi rồi viết lại. Một buổi sáng xám xịt, khi họ qua Kaub với dòng nước phía sau, cô nói với Werner rằng việc ấy bắt đầu giống như đẩy một sà

lan *zu Berg* mà động cơ đã tắt. “Tôi quyết định một việc, nó giữ được một tuần, rồi tôi lại ở đúng khúc quanh cũ.”

Werner đang nhìn mặt nước. “Sông không làm thế,” ông nói.

“Đó chính là ý tôi. Tại sao sông nào cũng ra tới biển? Không ai bảo nó cả. Nó chẳng bao giờ phải cố gắng.”

“Vì ở đó thấp hơn. Nước không thông minh. Nó chỉ luôn biết hướng nào là xuống.”

Cô ngẫm nghĩ điều đó suốt khúc quanh ở Oberwesel. Một người bạn ở Mainz đã cho cô mượn một cuốn sách nhỏ của một vị sư Miến Điện, dày đặc những bảng liệt kê, mà cô đọc trong các ca trực đêm mà không mong hiểu được. Một hình ảnh đã đọng lại: những dòng sông Hy-mã-lạp-sơn không bao giờ chảy ngược lên, và vì thế người đã một lần thực sự thấy các pháp như chúng là được gọi là bậc Nhập lưu. Không phải vì họ mạnh mẽ. Mà vì, đối với họ, hướng đi đã được định đoạt. Cô từng nghĩ đó là một ẩn dụ đẹp. Giờ nó có vẻ như một phát biểu về kỹ thuật. Những quyết tâm của cô là động cơ. Chúng hoạt động đúng chừng nào cô còn chạy chúng, và cô không thể chạy chúng mãi. Bất kể Werner có gì, thứ ấy không cần phải bật lên.

Dưới St. Goar, một chiếc thuyền buồm nhỏ ló ra từ sau một sà lan đang neo, ngay trên đường đi của họ, người trên thuyền đang nhìn sai hướng. Tay Hannah đưa về phía còi và miệng cô mở ra, và từ sắp bật ra không phải là từ cô sẽ ghi vào trang sổ nhật ký. Werner đã kéo năm hồi còi ngắn. Ông nói vào bộ đàm: “Tàu dầu *Rhenania*, đang xuôi dòng, St. Goar, thuyền nhỏ phía trước,” và với Hannah: “Giữ hướng, nó sẽ tránh sang mạn phải,” và chiếc thuyền đã làm vậy. Mất mười một giây. Sau đó Hannah thấy mình đang run, còn Werner thì không.

“Ông có bao giờ nổi giận không?” cô hỏi. “Trước kia ông có hay quát không?”

Ông cân nhắc một cách thành thật, như cách của ông. “Ở tuổi cô tôi quát tất cả mọi người. Rồi có một năm, tôi chừng bốn mươi, khi tôi thấy rất rõ quát tháo là gì. Nó *để làm gì*, và rằng nó chẳng để làm gì cả. Sau đó không còn là chuyện quyết định nữa. Đơn giản đó không còn là nơi nước chảy đến.”

“Và ông không bao giờ quay lại.”

“Quay lại đâu chứ? Một điều như thế, đã thấy thì không thể không thấy nữa.” Ông liếc nhìn cô, điều hiếm thấy khi trực. “Trang sổ của cô là tốt. Giữ lấy. Nhưng đó là *zu Berg*. Động cơ. Điều cô muốn là đi tới chỗ dòng sông đổi hướng. Sau đó cô chỉ việc lái.”

Đêm ấy, neo tàu ở Boppard, Hannah không gạch bỏ gì cả. Cô đọc lại đoạn về cườm mắt: người mù bẩm sinh được chữa lành và từ khoảnh khắc ấy thấy núi non và bầu trời và không đánh mất chúng. Cô vẫn luôn xem những quyết tâm là điểm cốt yếu; có lẽ chúng chỉ là động cơ người ta cần cho đến khi tìm được độ dốc. Cô không biết làm sao tìm được nó. Nhưng giờ cô biết nó trông thế nào từ bên ngoài, vì cô đã đứng cạnh nó chín năm mà không nhận ra.

Điều câu chuyện cho thấy. Những quyết tâm của Hannah là nỗ lực thiện hiệp thế: có thật, có giá trị, và lệ thuộc vào việc được làm mới liên tục, như một con tàu chạy ngược dòng. Sự vững vàng của Werner là hình ảnh của chương này về bậc Nhập lưu, nơi sự không vi phạm được “thiết lập vững chắc” không phải bằng quyết định lặp đi lặp lại mà vì một cái thấy nào đó, một khi đã đạt được, không thể bị mất đi. Ví dụ dòng sông của Ledi đưa ra cùng một khẳng định: một dòng chảy ra tới biển không phải nhờ cố gắng mà vì hướng của nó đã được định đoạt từ nguồn. Bất thối chuyển là một sự thay đổi độ dốc, mà chánh kiến, như cườm mắt được lấy đi, đem lại một lần và mãi mãi.

Phân tích phê bình

Một tiêu chí đòi hỏi cao đối với giới “đích thực”

Luận điểm sắc bén nhất của chương là giới của những người đã cố ý từ bỏ mọi nỗ lực hướng đến các đạo trong đời này là “không thuộc loại *bodhipakkhiya* đích thực”. Tiêu chí này, rút từ công thức *viveka-nissita* của Vibhaṅga, là có thể biện hộ được: chính các văn bản phân biệt chi đạo với phước thiện thông thường bằng định hướng của chúng. Nhưng Ledi áp dụng nó với sự nghiêm ngặt khác thường: hai người giữ cùng những giới giống hệt nhau có thể khác nhau về loại chứ không phải về mức độ, tùy thuộc vào một chí nguyện bên trong có thể mong manh hay gián đoạn. Văn bản làm dịu điều này bằng cách cho phép chí nguyện cho đời sau là đủ và bằng cách tính loại giới ấy là một ba-la-mật hướng đến *vivaṭṭa*. Dù vậy, người ta có thể hỏi liệu tiêu chí này có thực tế về mặt tâm lý hay không, vì chí nguyện vốn dao động, và liệu nó có nguy cơ làm nản lòng chính những người mà ở chỗ khác Ledi khuyến khích bắt đầu.

Đọc trong bối cảnh, luận điểm này là áp lực tu từ nhắm vào hạng *padaparama* "đã từ bỏ" được mô tả ở Chương 1, không phải là phán quyết về những hành giả khiêm tốn nhưng chân thành: mục đích của nó là ngăn chặn quyết định thầm lặng rằng đạo lộ là dành cho ai đó khác.

Hai cỗ xe và vấn đề "khô quán"

Sự phân biệt giữa hành giả thuần quán và hành giả chỉ-trước đến từ *Visuddhimagga* và các chú giải của nó, vốn công nhận *sukkha-vipassaka*, hành giả khô quán đạt đến đạo mà không có *jhāna* trước đó (Ñāṇamoli 1991). Nhà biên tập của BPS thêm, ở chương kế tiếp, rằng *Visuddhimagga* xem cận định là định cần thiết cho minh sát. Ledi đi xa hơn khi gán cho nhóm định chức năng sát-na định trong giai đoạn chuẩn bị, và khi lấy bậc Nhập lưu khô quán làm mục tiêu rõ ràng của tác phẩm. Điều này trở thành xương sống giáo lý của phong trào minh sát Miến Điện thế kỷ XX, và Braun (2013) cho thấy cách Ledi trình bày đạo lộ như điều cư sĩ có thể đạt được mà không cần an chỉ định, qua học Abhidhamma và duy trì chánh niệm, là một phản ứng có chủ ý trước mối đe dọa được cảm nhận đối với *sāsana* (Giáo pháp) dưới ách thực dân. Cuộc tranh luận sau này về việc *jhāna* có cần thiết hay không chưa được giải quyết ở đây; điều chương này cho thấy là Ledi đặt lập trường của mình trên khung chú giải chứ không bịa đặt ra. Gethin (1992) nhận xét rằng trong các bộ Nikāya, Bát Chánh Đạo là một trong bảy bản tóm tắt chồng lấn về con đường mà các danh sách có chung phần lớn thành viên, đúng như điều chú thích của nhà biên tập về mười bốn tâm sở ghi nhận.

Tính bất thối chuyển: cơ sở kinh điển và sự mở rộng của Miến Điện

Việc bậc Nhập lưu không thể thối chuyển là điều hoàn toàn có cơ sở kinh điển, và chuỗi Maggasaṃyutta mà Ledi trích dẫn là xác thực (S.v.1; Bodhi 2000). Từ nguyên dòng sông của *sotāpanna* là truyền thống. Chỗ Ledi tách khỏi các văn bản Pāḷi, như nhà biên tập ghi nhận, là mô hình "Bon-sin-san": một bậc Nhập lưu đi qua "nhiều lần tái sinh trong các cõi hiện hữu ngày càng cao hơn", kể cả số lần sinh không xác định trong các cõi Phạm thiên thấp, thay vì mức tối đa bảy lần theo kinh điển. Nhà biên tập cũng lưu ý việc Ledi áp dụng *sa-upādisesa-nibbāna* cho bậc Nhập lưu, một thuật ngữ mà các văn bản dành riêng cho bậc A-la-hán. Không khác biệt nào làm suy yếu tính bất thối chuyển, nhưng cả hai đều cho thấy Ledi đọc kinh điển qua lăng kính kinh viện Miến Điện; người học nên phân biệt luận điểm cốt lõi (không rơi trở lại) với sự triển khai của nó

(một cuộc thăng tiến dài và dễ chịu qua các cõi trời). Ghi chú về *pahoti* là một trường hợp nhỏ hơn: cụm "dần dần được thiết lập" của Ledi dựa vào một chú giải có nghĩa "tăng trưởng", trong khi chú giải mà Pesala dẫn nói "khởi lên", và cách đọc của Ledi thêm vào một sắc thái tích lũy dần mà bài kinh không nhấn mạnh.

Phương pháp sư phạm của dòng sông

Về mặt tu từ, chương này thuộc hàng hiệu quả nhất của tác phẩm. Người tù, con cá mắc lưới và con chim trong lồng khiến xuất ly trở thành vấn đề cấp bách (*saṃvega*, kinh cảm) hơn là khổ hạnh; mặt trời mọc và cườm mắt khiến chánh kiến trở thành vấn đề thấy hơn là tin; và dòng sông đối lại vòng xoáy khiến sự khác biệt giữa bậc Thánh và phàm nhân trở thành sự khác biệt về *hướng*, điều mà bất kỳ độc giả nào cũng có thể nắm bắt. Cái giá phải trả là cái giá đi kèm mọi tương phản sinh động của Ledi: phàm nhân có thể bị tái sinh "làm chó hay heo", bậc Nhập lưu "tùy ý hưởng" hạnh phúc của chư thiên và Phạm thiên. Một độc giả không chia sẻ vũ trụ quan ấy có thể đọc vòng xoáy như một tâm không có định hướng ổn định và sự thăng tiến như sự ổn định ngày càng sâu của một tâm đã có định hướng. Các hình ảnh này chịu được sự chuyển dịch ấy tốt hơn phần lớn các hình ảnh khác.

Bất thối chuyển mà không đắc thắng

Một độc giả đương đại có thể rút ra gì từ tính bất thối chuyển? Không phải là một giấy phép để tự tuyên bố mình không còn có thể sa ngã: Ledi khẳng định dòng chảy chỉ bắt đầu ở sát-na đạo, và chương kế tiếp cảnh báo về những người tự lừa dối (*adhimānika*, tăng thượng mạn) tin rằng mình đã chứng đắc điều chưa chứng đắc. Nội dung có thể sử dụng khiêm tốn hơn. Chương này đề xuất rằng sự thay đổi đạo đức lâu dài là kết quả của tuệ giác chứ không phải của ý chí tích lũy: khi thân kiến bị loại bỏ, sự không vi phạm theo sau như một sự kiện đã định, không phải một cuộc vật lộn hằng ngày. Đó là một khẳng định có thể kiểm chứng về cách tính cách thay đổi, và nó định hướng lại việc tu tập từ sự làm mới bất tận các quyết tâm sang việc vun bồi cái thấy mà từ đó chánh hạnh tuôn chảy. Câu hỏi còn bỏ ngỏ, mà Ledi không bàn ở đây, là làm sao một hành giả phân biệt được sự thay đổi độ dốc đích thực với một giai đoạn thuận lợi; câu trả lời của truyền thống, rằng quả sẽ tự hiển lộ theo thời gian qua phẩm hạnh, là câu trả lời mà hình ảnh dòng sông ủng hộ.

Mười câu hỏi và trả lời

Câu 1. Tám chi đạo được phân nhóm thế nào, và khi nào cả tám cùng hiện diện?
Chánh kiến và chánh tư duy tạo thành nhóm tuệ (*paññākkhandha*); chánh ngữ, chánh nghiệp và chánh mạng tạo thành nhóm giới (*sīlakkhandha*); chánh tinh tấn, chánh niệm và chánh định tạo thành nhóm định (*samādhikkhandha*). Cả tám chỉ cùng hiện diện trong tri kiến thanh tịnh siêu thế, vào các sát-na đạo và quả.

Câu 2. Những chi nào hiện diện trong giới thanh tịnh nhưng không hiện diện trong các thanh tịnh hiệp thế về sau?
Ba chi giới, tức ba tiết chế (*virati-cetasikā*). Chúng chỉ khởi lên khi một sự vi phạm thực sự bị khước từ, nên không có đối tượng trong khi quán chiếu; năm chi còn lại vận hành xuyên suốt.

Câu 3. Giới "nương vào viễn ly" là gì, và Ledi loại trừ loại giới nào?
Giới nương vào viễn ly (*viveka-nissita*), ly tham và đoạn diệt, hướng đến xả ly, như Maggaṅga Vibhaṅga mô tả. Ngài loại trừ giới nương vào vòng luân hồi (*vaṭṭa-nissita*), và cho rằng giới của những người đã cố ý từ bỏ việc nỗ lực hướng đến các đạo trong đời này không phải là *bodhipakkhiya* đích thực; chí nguyện hướng đến Niết-bàn dù là trong đời sau khiến nó trở thành *vivaṭṭa-nissita-sīla*.

Câu 4. Loại giới cụ thể nào tạo thành nhóm giới hiệp thế đối với cư sĩ và đối với tỳ-khưu?
Đối với cư sĩ, tám giới với chánh mạng làm giới thứ tám (*ājīvaṭṭhamaka-sīla*): tiết chế ba thân ác hạnh, bốn khẩu ác hạnh và tà mạng, được giữ để tiêu diệt tùy miên tà kiến. Đối với tỳ-khưu, 227 giới luật Vinaya, với các điều luật còn lại là những sự tinh luyện thêm.

Câu 5. Chánh tư duy liên hệ với tuệ thế nào, và ví dụ nào minh họa tư duy xuất ly?
Chánh tư duy là tầm (*vitakka*), được xếp vào nhóm tuệ như kẻ báo hiệu của tuệ. Tư duy xuất ly giống như ý nghĩ duy nhất của người tù, người bị vây hãm, con cá trong lưới hay con chim trong lồng: làm sao thoát ra. Tư duy vô sân đi kèm *mettā-jhāna*, tư duy bất hại đi kèm *karuṇā-jhāna*.

Câu 6. Hai cỗ xe là gì, và nhóm định vận hành thế nào trong mỗi cỗ xe?
Hành giả thuần quán (*suddha-vipassanā-yānika*) đi từ giới và niệm thân thẳng đến minh sát, nhóm định vận hành qua không định, vô tướng định

và vô nguyện định. Hành giả chỉ-và-quán (*samatha-vipassanā-yānika*) trước hết chứng an chỉ qua chuẩn bị định, cận định và an chỉ định. Trong giai đoạn chuẩn bị, nhóm này vận hành như sát-na định (*khaṇika-samādhi*).

Câu 7. Tác phẩm hướng đến ai, và Ledi nêu tên những bậc Nhập lưu nào?
Bậc Thánh thấp nhất, bậc Nhập lưu khô quán "Bon-sin-san" theo cách gọi Miến Điện (*sukkha-vipassaka-sotāpanna*). Ngài nêu tên Visākhā, Anāthapiṇḍika, Sakka và Tứ Đại Thiên Vương, những vị vẫn đang hưởng đời sống cõi trời với bảy lần sinh nữa ở dục giới, mỗi cõi một lần trong sáu cõi tứ *jhāna* hay Vehapphala, và một số lần không xác định ở các cõi Phạm thiên thấp. Nhà biên tập ghi nhận "Bon-sin-san" không có từ tương đương trong Pāḷi.

Câu 8. Vì sao các bậc Thánh được gọi là bậc Nhập lưu?
Vì các sông Hy-mã-lạp-sơn không bao giờ chảy ngược lên mà chỉ xuôi xuống đại dương, và do đó được gọi là dòng chảy; cũng vậy các bậc Thánh không bao giờ rơi trở lại trạng thái phàm nhân mà tiến đến đoạn diệt không dư y. Phàm nhân, ngay cả Phạm thiên với ba thiện căn, vẫn có thể bị tái sinh vào Avīci hay làm chó, heo. Lời giải thích là *sotam ādito pajjiṃsu pāpuṇiṃsu'ti sotāpannā*.

Câu 9. "Các dòng Pháp" là gì, và chúng liên kết với nhau thế nào?
Tám chi đạo xét như các dòng chảy, từ *sammā-diṭṭhi-sota* đến *sammā-samādhi-sota*, liên kết bởi chuỗi Maggasaṃyutta *sammādiṭṭhissa sammāsaṅkappo pahoti* và tiếp theo (S.v.1). Chánh kiến, được thiết lập bằng cách tiêu diệt thân kiến, được ví với mặt trời mọc và với cườm mắt được chữa khỏi. Ledi hiểu *pahoti* là "tăng trưởng"; Pesala ghi nhận chú giải giải thích là "khởi lên".

Câu 10. Địa vị của bậc Nhập lưu là gì, và khi nào cả tám chi đạo xuất hiện đồng thời?
Bậc Nhập lưu là chúng sinh siêu thế (*lokuttara*) không còn bị ràng buộc vào *vaṭṭa-dukkha*, không bao giờ trở lại thân kiến; Ledi gọi giai đoạn của họ là *sa-upādisesa-nibbāna*, một cách dùng nhà biên tập lưu ý là không chuẩn. Tám chi đạo chỉ cùng xuất hiện vào sát-na đạo và quả; trong tâm hiệp thế các chi giới chỉ đi kèm các hành vi thiện thuộc giới, nhưng vẫn được thiết lập như sự không vi phạm (*avītikkama*) trong những kiếp còn lại của bậc Thánh.

Thơ: *Điều Nước Biết*

Tuyết rời đỉnh núi chẳng hề hỏi han
thung lũng về đâu, nơi nào là tận;
không sức, không nguyền, không việc hằng ngày,
chỉ có đất dưới chân, và đổ xuống.

Người tù bên song cửa đếm từng chấn;
cá mắc lưới xoay trong vòng thu hẹp;
chim trong lồng chẳng hót dưới trời sao.
Một ý nghĩ thôi. Chỉ duy nhất thế.

Cũng vậy, người mù bẩm sinh được chữa:
núi non, vầng trăng không là tín điều
mà là điều hiện hữu, khi mắt đã bóc
lớp màng mờ đục. Không cần gì thêm.

Từ thấy, sinh ý hướng; rồi từ đó
lời nói, việc làm, cơm áo chân lương;
từ những điều này, tinh tấn không chùng,
sự tỉnh thức, sự lặng yên, từng trang.

Kẻ khác lên cao như Phạm thiên một thuở
rồi chìm xuống bùn, lại nổi, lại chìm,
vòng xoáy quay, quay mãi, không thước đo
lên hay xuống, không dốc, không bến bờ.

Nhưng đã xuôi dòng thì không quay ngược.
Năm trăm sông, không một dòng chảy lên.
Mỗi kiếp lại thấp hơn trên lối ấy
về phía biển không đổ đầy chén nào thêm.

Câu hỏi ôn tập

1. Giải thích vì sao ba chi giới hiện diện trong giới thanh tịnh và trong thanh tịnh siêu thế nhưng vắng mặt trong năm thanh tịnh ở giữa. Đối tượng chú ý đóng vai trò gì, và câu sinh (*sahajāta*) nghĩa là gì ở đây?
2. Ledi cho rằng giới do người đã "cố ý từ bỏ" chí nguyện hướng đến đạo giữ gìn là "không thuộc loại *bodhipakkhiya* đích thực". Hãy đánh giá tiêu chí này. Ngài sẽ trả lời thế nào với người nói: "Tôi giữ giới vì chúng làm đời sống tốt đẹp, và thế là đủ"?

3. So sánh vai trò của nhóm định trong hai cỗ xe. Sát-na định (*khaṇika-samādhi*) là gì, và vì sao nó quan trọng đối với luận điểm của Ledi rằng cư sĩ có thể chứng quả Nhập lưu?
4. Chương này dùng các hình ảnh sông ngòi, mặt trời mọc, cườm mắt được chữa, người tù, con cá mắc lưới và con chim trong lồng. Hãy chọn hai ví dụ và phân tích mỗi ví dụ truyền đạt đặc điểm nào của giáo lý, và chỗ nào sự so sánh không còn thích hợp.
5. Dựa trên chuỗi Maggasaṃyutta, hãy thiết kế một chương trình tu tập hằng ngày kéo dài một tuần cho cư sĩ, mỗi ngày chú trọng một chi đạo theo thứ tự của chuỗi. Giải thích các chi đạo đức trở thành "mảnh đất" cho các chi tâm thế nào, và sự vun bồi hiệp thế này khác với "dòng chảy" đã được thiết lập của bậc Thánh ra sao.

Những điểm then chốt cần ghi nhớ

- Tám chi đạo chia thành các nhóm tuệ, giới và định; cả tám chỉ cùng có mặt trong tri kiến thanh tịnh siêu thế.
- Chánh ngữ, chánh nghiệp và chánh mạng là ba tiết chế (*virati-cetasikā*), trong các giai đoạn hiệp thế chỉ hiện diện ở giới thanh tịnh; chúng tái nhập đạo như những yếu tố câu sinh (*sahajāta*).
- Chỉ có giới "nương vào viễn ly" (*viveka-nissita*) và hướng đến đạo mới là pháp trợ đạo đích thực; giới nhắm đến tái sinh an lạc là *vaṭṭa-nissita*.
- Chánh tư duy là tầm (*vitakka*), kẻ báo hiệu của tuệ; tư duy xuất ly giống như người tù, con cá mắc lưới hay con chim trong lồng chỉ chăm chăm thoát ra.
- Hai cỗ xe: thuần quán, và chỉ rồi quán; trong giai đoạn chuẩn bị, nhóm định vận hành như sát-na định (*khaṇika-samādhi*).
- Các bậc Nhập lưu được gọi như vậy vì, như các sông Hy-mã-lạp-sơn chỉ chảy về đại dương, họ không bao giờ thối chuyển; phàm nhân nổi lên rồi chìm xuống trong vòng xoáy luân hồi.
- Tám "dòng Pháp" khởi lên thành chuỗi, *sammādiṭṭhissa sammāsaṅkappo pahoti* và tiếp theo (S.v.1); chánh kiến giống như mặt trời mọc và cườm mắt được lấy đi.
- "Bon-sin-san" và việc Ledi dùng *sa-upādisesa-nibbāna* cho bậc Nhập lưu được các nhà biên tập lưu ý là những sự mở rộng so với các văn bản Pāḷi.

Chú thích

1. “Bon-sin-san” là tiếng Miến Điện, không phải Pāḷi. Nhà biên tập của BPS ghi chú rằng từ này chỉ một bậc Nhập lưu chỉ đạt quả A-la-hán sau nhiều lần tái sinh trong các cõi hiện hữu ngày càng cao hơn, trong khi các văn bản Pāḷi chỉ biết đến bậc Nhập lưu với tối đa bảy lần tái sinh nữa giữa loài người và chư thiên. Truyền thống Miến Điện viện dẫn một số đoạn chú giải cho khái niệm này.
2. Nhà biên tập giải thích *tihetuka* là tâm tái sinh với đủ ba thiện căn, vô tham (*alobha*), vô sân (*adosa*) và vô si (*amoha*), còn *ahetuka* là tái sinh không có thiện căn nào.
3. Ledi, theo một chú giải, hiểu *pahoti* là *vaḍḍhati*, “tăng trưởng, lớn mạnh”; từ đó có cụm từ “dần dần được thiết lập” của ngài. Bhikkhu Pesala nhận xét rằng chú giải tại SA.iii.116 giải thích *pahotīti hoti uppajjati*, “phát khởi nghĩa là sinh khởi từ”, và vì thế dịch *pahoti* là “khởi lên”.
4. Nhà biên tập của BPS chỉ ra rằng việc áp dụng *sa-upādisesa-nibbāna* cho bậc Nhập lưu là cách dùng riêng của Ledi; trong các văn bản kinh điển và chú giải, thuật ngữ này chỉ dành cho bậc A-la-hán, người đã đoạn trừ cả mười kiết sử. Nhà biên tập gợi ý rằng cách dùng này phản ánh “cái thấy đầu tiên” (*paṭhama-dassana*) về Niết-bàn của bậc Nhập lưu ở các sát-na đạo và quả.
5. Các tâm sở tịnh hảo (*sobhana-cetasikā*) có mặt trong ba mươi bảy *bodhipakkhiya-dhammā* gồm mười bốn: 1) dục (*chanda*), 2) tâm (*citta*), 3) trung tính (*tatramajjhattatā*), 4) tín (*saddhā*), 5) tịnh (*passaddhi*), 6) tuệ (*paññā*), 7) tầm (*vitakka*) hay tư duy (*saṅkappa*), 8) tinh tấn (*viriya*), 9) chánh ngữ (*sammā-vācā*), 10) chánh nghiệp (*sammā-kammanta*), 11) chánh mạng (*sammā-ājīva*), 12) niệm (*sati*), 13) hỷ (*pīti*), 14) nhất tâm (*ekaggatā*).

Chương 10

Thực hành các Bodhipakkhiya Dhammā như thế nào: Bảy thanh tịnh trong hành động

Chương trình thực hành cô đọng của Ledi Sayādaw, từng bước một

> Thực hành bảy thanh tịnh chính là thực hành các pháp trợ đạo (bodhipakkhiya dhammā).
>
> — Ledi Sayādaw, *Bodhipakkhiya Dīpanī*, phần IX

Tóm lược

Sau chín chương phân tích, Ledi Sayādaw chuyển sang phương pháp. Phần ngắn này trả lời câu hỏi mà người đọc đã đặt ra từ Chương 1: khi con đường đã mở, chính xác người ta phải làm gì? Câu trả lời của ngài là thực hành bảy thanh tịnh của *Visuddhimagga chính là* thực hành ba mươi bảy pháp trợ đạo. Rồi ngài phân loại bảy thanh tịnh ấy: một thanh tịnh chỉ liên quan đến người theo con đường thiền chỉ, một thanh tịnh chỉ liên quan đến người tự lừa dối mình, và năm thanh tịnh liên quan đến "nhiều hạng người khác nhau". Với mỗi thanh tịnh trong năm thanh tịnh ấy, ngài đưa ra một tiêu chí: nếu một điều nào đó có thể được nhận biết thì thanh tịnh ấy đã hoàn thành. Chương này giải nghĩa các tiêu chí đó, dựa vào phần luận giải trước đó của bộ sách về niệm thân, về sáu giới và các nhân của chúng, cũng như lời dặn kết thúc "ít nhất ba giờ mỗi ngày", rồi kết hợp tất cả thành một chương trình thực hành hằng ngày rút ra hoàn toàn từ chính lời của Ledi. Người đọc sẽ nắm được trình tự, phép thử ở mỗi giai đoạn, và những câu hỏi mà bản sơ đồ ấy còn để ngỏ.

10.1 Giới trước hết, rồi đến các pháp trợ đạo

Phần này mở đầu bằng một câu định hướng. Chúng sinh gặp được giáo pháp của một vị Phật "trước hết phải thiết lập giới thanh tịnh, rồi mới nỗ lực thành tựu các pháp trợ đạo, để bước vào dòng Thánh." Một điểm xuất phát (giới thanh tịnh, *sīla-visuddhi*), một khối công việc (các pháp trợ đạo) và một mục tiêu (quả Nhập lưu, Chương 9) được gói gọn trong câu ấy, tiếp theo là một lời hứa: "một mô tả vắn tắt về cách thức tiến hành việc thực hành."

Điểm then chốt của phần này là khẳng định rằng "thực hành bảy thanh tịnh chính là thực hành các pháp trợ đạo." Hai hệ thống mà bộ sách vẫn giữ song song nay được tuyên bố là một. Các pháp trợ đạo gọi tên những *phẩm chất* cần phát triển; các thanh tịnh (*visuddhi*) gọi tên những *giai đoạn* mà qua đó các phẩm chất ấy được phát triển. Chương 9 đã chuẩn bị cho sự đồng nhất này bằng hình ảnh đất và cây; ở đây nó trở thành một quy tắc làm việc. Muốn biết mình có đang thực hành các pháp trợ đạo hay không, người ta hỏi mình đang ở thanh tịnh nào và thanh tịnh ấy đã hoàn thành chưa.

Tại sao giới "trước hết"? Chương 2 đã nới lỏng trật tự ấy cho những người chỉ tích lũy hạt giống. Phần hiện tại nhắm đến những người "cố gắng chứng ngộ nhanh chóng các đạo và quả ngay trong đời này", và với họ, trật tự kinh điển vẫn có hiệu lực.

10.2 Phân loại bảy thanh tịnh: Mỗi thanh tịnh liên quan đến ai

Bước thứ hai của Ledi là điều khác thường. *Visuddhimagga* trình bày bảy thanh tịnh như một chuỗi duy nhất mà mọi hành giả đều phải trải qua; Ledi nói rằng hai trong số đó là những trường hợp đặc biệt.

Tâm thanh tịnh (*citta-visuddhi*) "chỉ liên quan đến những người theo con đường thực hành thiền chỉ." Theo cách hiểu kinh điển, thanh tịnh này là sự chứng đạt định. Nhận xét của Ledi phản ánh lập trường của ngài ở Chương 3 rằng hành giả thuần quán (*sukkha-vipassaka*) đi thẳng vào minh sát sau khi thiết lập niệm thân. Người biên tập thêm một bổ sung cần thiết.[1] Cận định (*upacāra-samādhi*), sự vững vàng đi trước an chỉ, tự nó là một phần của tâm thanh tịnh, và đó chính là điều mà minh sát đòi hỏi. Chính lời của Ledi dưới đây xác nhận điều này: tâm thanh tịnh "có thể được tiến hành bằng cách thực hành niệm thân với chánh niệm". Người theo con đường thuần quán không bỏ qua thanh tịnh thứ hai mà hoàn thành nó bằng một ngả đường khác.

Đạo phi đạo tri kiến thanh tịnh (*maggāmagga-ñāṇadassana-visuddhi*) "chỉ liên quan đến những người tăng thượng mạn (hay tự lừa dối mình) (*adhimānika*), những người nghĩ rằng mình đã chứng đạt các Thánh đạo và Thánh quả trong khi thực ra họ chưa hề chứng đạt."[2] Trong *Visuddhimagga*, đây là giai đoạn mà các tùy phiền não của minh sát, như ánh sáng rực rỡ và hỷ lạc, bị nhầm là chứng đắc. Ledi đọc thanh tịnh này

theo chức năng của nó: nó chữa một lỗi cụ thể, nên chỉ liên quan đến những ai mắc lỗi ấy.

Thuật ngữ then chốt: adhimānika

Người đánh giá quá cao (*adhi-māna*) sự chứng đạt của chính mình, tin rằng mình đã đạt đạo và quả trong khi chưa đạt. Không phải kẻ giả dối mà là một sự nhầm lẫn chân thành, thường do những kinh nghiệm thiền định mạnh mẽ gây ra. Thanh tịnh thứ năm tồn tại là để phân biệt những kinh nghiệm ấy với đạo.

Năm thanh tịnh còn lại, gồm giới, kiến, đoạn nghi, đạo tri kiến, và siêu thế tri kiến, "áp dụng cho nhiều hạng người khác nhau." Những thanh tịnh này Ledi giờ đây mô tả "một cách cô đọng".

Bảng 10.1 — Bảy thanh tịnh phân loại theo đối tượng, kèm phép thử hoàn thành của Ledi

Thanh tịnh	Liên quan đến	Hoàn thành khi…
1. Giới (*sīla-visuddhi*)	Nhiều người	Các giới với chánh mạng là giới thứ tám được giữ gìn
2. Tâm (*citta-visuddhi*)	Người theo thiền chỉ (mọi người đều cần cận định)	Sự chú tâm an trú trên thân theo ý muốn, trong mọi oai nghi
3. Kiến (*diṭṭhi-visuddhi*)	Nhiều người	Sáu giới được nhận biết một cách phân tích
4. Đoạn nghi (*kaṅkhāvitaraṇa-visuddhi*)	Nhiều người	Các nhân của sáu giới được nhận biết rõ ràng
5. Đạo phi đạo (*maggāmagga-ñāṇadassana-visuddhi*)	Chỉ người tự lừa dối mình	Sự chứng đắc giả được nhận ra đúng như nó là
6. Đạo tri kiến (*paṭipadā-ñāṇadassana-visuddhi*)	Nhiều người	Ba đặc tính được nhận biết rõ ràng trong sáu giới
7. Siêu thế tri kiến (*lokuttara-ñāṇadassana-visuddhi*)	Nhiều người	Trí tuệ về bốn đạo, từ Nhập lưu trở đi

10.3 Năm thanh tịnh và các phép thử của chúng

Giới

Giới thanh tịnh "đã được bàn đến trong chương về các chi đạo, dưới nhóm giới." Nó "gồm việc giữ các giới có chánh mạng là giới thứ tám (*ājīvaṭṭhamaka-sīla*)": ba điều kiêng tránh về thân (sát sinh, trộm cắp, tà dâm cùng với các chất gây say), bốn điều kiêng tránh về lời (nói dối, nói chia rẽ, nói thô ác, nói phù phiếm), và kiêng tránh tà mạng. Đây là hình thức hiệp thế của chánh ngữ, chánh nghiệp và chánh mạng, những chi đạo sẽ trở thành siêu thế ở quả Nhập lưu. Người ta không "hoàn tất" giới; người ta giữ nó như mảnh đất trong đó những phần còn lại sinh trưởng.

Thuật ngữ then chốt: ājīvaṭṭhamaka-sīla

"Giới có chánh mạng là giới thứ tám": tám điều kiêng tránh khai triển nhóm giới của Bát Chánh Đạo. Khác với tám giới Bố-tát (Uposatha), vốn thêm vào việc nhịn ăn và các sự từ bỏ, bộ giới này liên quan đến hành vi và lời nói trong đời sống thường nhật.

Tâm: thiết lập niệm thân

Tâm thanh tịnh "có thể được tiến hành bằng cách thực hành niệm thân với chánh niệm" (*kāyagatāsati*, Chương 3). Ledi liệt kê các phương pháp, mỗi phương pháp kèm phép thử của nó.

1. **Niệm hơi thở** (*ānāpānasati*): "nếu sự chú tâm có thể an trú trên hơi thở bất cứ khi nào mình muốn và trong bất cứ oai nghi nào của thân, thì niệm thân với chánh niệm đã được thiết lập."
2. **Bốn oai nghi** (*iriyāpatha*), "theo đúng văn bản trong Kinh Niệm Xứ (Satipaṭṭhāna Sutta): 'Khi đi, vị ấy biết "tôi đang đi",' v.v."
3. **Tỉnh giác** (*sati-sampajañña*) đối với các hoạt động của thân.
4. **Ba mươi hai thể trược**, bắt đầu từ nhóm năm thể trược đầu tiên kết thúc bằng da (*taca-pañcaka*): tóc, lông, móng, răng, da. "Nếu sự chú tâm có thể được đặt vững chắc và ổn định trên những phần này theo ý muốn, trong một oai nghi của thân, thì niệm thân đã được thiết lập."
5. **Xương**, đặc biệt là "xương đầu, tức sọ", nơi sự chú tâm "có thể được đặt ổn định và vững chắc".
6. **Phân biệt danh-sắc một cách phân tích** (*nāma-rūpa*) "liên quan đến thân (tức các chức năng của nó và sự chú tâm hướng đến tất cả

các tiến trình ấy)". Nếu việc này có thể thực hiện "ngay từ đầu" với sự chú tâm "vững chắc và ổn định, thì công việc niệm thân đã hoàn thành."

Phương pháp thứ sáu là một nhịp cầu: người nào ngay từ đầu đã có thể phân biệt tiến trình của thân với sự chú tâm nhận biết nó thì đã đang làm một phần của thanh tịnh kế tiếp. Xuyên suốt cả sáu phương pháp, tiêu chí vẫn là một: sự chú tâm có thể được đặt và giữ *theo ý muốn*. Chương 3 gọi điều này là "giai đoạn đầu tiên của sự làm chủ tâm mình" và đưa ra khung thời gian: giữ hơi thở trong sự chú tâm "một hoặc hai giờ" sẽ đưa công việc đến chỗ viên mãn "trong bảy ngày, hoặc mười lăm ngày, hoặc một tháng … hoặc một năm, hoặc hai năm, hoặc bốn năm, tùy theo cường độ nỗ lực của mỗi người."

> Amataṃ tesaṃ, bhikkhave, paribhuttaṃ yesaṃ kāyagatāsati paribhuttā.
>
> Này các Tỳ-khưu, những ai thực hành niệm thân là những người nếm vị bất tử.
>
> (A.i.45)

Thuật ngữ then chốt: taca-pañcaka

"Nhóm năm kết thúc bằng da": tóc, lông, móng, răng, da, tức năm phần đầu tiên trong ba mươi hai thể trược. Ledi xem sự chú tâm ổn định chỉ trên năm phần này là đủ để thiết lập niệm thân.

Kiến: sáu giới

"Công việc kiến thanh tịnh có thể được xem là hoàn thành nếu sáu giới có thể được nhận biết một cách phân tích." Sáu giới ấy là đất (*pathavī*), nước (*āpo*), lửa (*tejo*), gió (*vāyo*), hư không (*ākāsa*) và thức (*viññāṇa*), được giới thiệu ở Chương 6 như đối tượng tối thiểu của tuệ: "nếu đạt được minh sát rõ ràng về sáu giới này thì không cần thực hành đặc biệt đối với các pháp còn lại." Trong *Visuddhimagga*, kiến thanh tịnh là trí biết rằng cái gọi là "tôi" chỉ là danh và sắc; sáu giới cho thấy chính điều ấy: năm thuộc sắc, một thuộc danh, không có chủ nhân nào trong đó.

Thuật ngữ then chốt: sáu giới (cha dhātu)

Đất, nước, lửa, gió, hư không và thức: bốn đại chủng, hư không giới hạn chúng, và cái biết nhận thức chúng. Ledi lấy chúng làm đối tượng duy nhất của các thanh tịnh 3, 4 và 6.

Đoạn nghi: các nhân

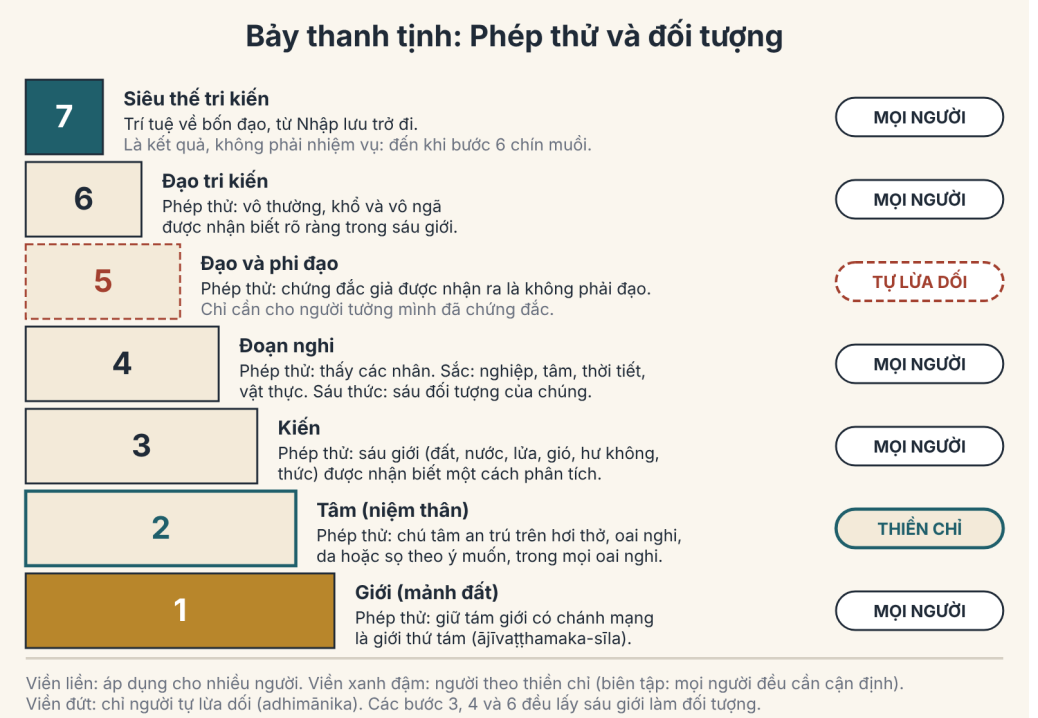
Đoạn nghi thanh tịnh (*kaṅkhāvitaraṇa-visuddhi*) hoàn thành "nếu các nhân làm sinh khởi sáu giới … có thể được nhận biết rõ ràng." Đối với đất, nước, lửa, gió và hư không, các nhân là "nghiệp, tâm, thời tiết và vật thực", bốn nhân sinh sắc của Abhidhamma.[3] Đối với sáu loại thức, từ nhãn thức đến ý thức, các nhân là "sáu đối tượng nhận thức tương ứng". Nghi được vượt qua không phải bằng lý luận mà bằng cách thấy sự lệ thuộc: nếu mọi giới mà người ta tìm thấy nơi mình đều có một điều kiện, thì không còn chỗ cho một đấng sáng tạo, một linh hồn hay sự ngẫu nhiên.

Đạo tri kiến: ba đặc tính

Thanh tịnh này (*paṭipadā-ñāṇadassana-visuddhi*) "có nghĩa là ba đặc tính vô thường, khổ và vô ngã. Nếu những đặc tính này được nhận biết rõ ràng trong sáu giới nói trên thì thanh tịnh này đã đạt được." Đối tượng vẫn như cũ; chỉ khía cạnh thay đổi. Chương 6 bổ sung thứ tự ưu tiên: "nếu bản chất vô thường có thể được nhận chân rõ ràng thì sự nhận chân vô ngã sẽ tự nhiên theo sau", trong khi khổ chỉ được nhận chân trọn vẹn ở quả A-la-hán.

Siêu thế tri kiến

Thanh tịnh thứ bảy "gồm trí tuệ thuộc về bốn Thánh đạo, Nhập lưu, v.v." Nó không phải là một nhiệm vụ mà là một kết quả đến khi thanh tịnh thứ sáu chín muồi. "Điều này trình bày một cách cô đọng," Ledi kết thúc, "năm thanh tịnh (ở giữa)."



***Hình 10.1** — Bảy thanh tịnh như một bậc thang vươn lên từ mảnh đất của giới. Bên cạnh mỗi bậc là tiêu chí hoàn thành của Ledi Sayādaw và hạng người mà bậc ấy liên quan; các bậc 2 và 5 là những trường hợp đặc biệt.*

10.4 Lô-gích của các tiêu chí

Điều phân biệt phần này với *Visuddhimagga* mà nó tóm lược là hình thức của nó. Mỗi thanh tịnh là một mệnh đề điều kiện: *nếu* điều này điều kia "có thể được nhận biết", thanh tịnh ấy "đã hoàn thành". Ba đặc điểm đáng chú ý. Thứ nhất, các tiêu chí liên quan đến *năng lực*, không phải kinh nghiệm: sự chú tâm "có thể an trú" trên hơi thở "bất cứ khi nào mình muốn"; các giới "có thể được nhận biết một cách phân tích". Ledi không hỏi người ta đã cảm nhận gì mà hỏi người ta giờ đây có thể làm gì một cách đáng tin cậy. Điều này vang vọng học thuyết hạt giống ở Chương 2, nơi minh sát "dù chỉ một lần" là một hạt giống chín muồi và mỗi mức độ cao hơn, từ tuệ thẩm sát đến tuệ sinh diệt, là "còn chín muồi hơn nữa". Thứ hai, các tiêu chí tạo thành một chuỗi trên một đối tượng duy nhất: nhận biết sáu giới, nhận biết các nhân của chúng, nhận biết các đặc tính của chúng. Hành giả đào sâu một đề mục duy nhất thay vì đổi đề mục. Thứ ba, các tiêu chí là tự đánh giá, và Ledi biết mối nguy ấy: ngay trước

khi đưa ra các tiêu chí, ngài gọi tên hạng *adhimānika*. Thanh tịnh thứ năm là tấm chắn bảo vệ của ngài, nhưng theo chính lời ngài, chỉ những người đã tự lừa dối mới cần đến nó, và họ lại là những người ít có khả năng áp dụng nó nhất.

10.5 Một chương trình thực hành hằng ngày rút ra từ văn bản

Bộ sách không đưa ra thời gian biểu, nhưng các chỉ dẫn của nó, thu thập từ phần này và từ đoạn kết, hợp thành một chương trình có trật tự. Không điều gì dưới đây thêm vào một kỹ thuật mà Ledi không nêu tên; nó chỉ sắp xếp các câu của ngài theo trình tự.

1. **Thiết lập các giới.** Thọ và giữ "tám giới có chánh mạng là giới thứ tám" (đoạn kết): giới hạnh của hành vi và lời nói hằng ngày, không phải một pháp hành đặc biệt. Đó là mảnh đất.
2. **Thiết lập niệm thân, và kiên trì cho đến khi sự chú tâm an trú theo ý muốn.** Chọn một trong các phương pháp Ledi liệt kê: hơi thở, bốn oai nghi, tỉnh giác, nhóm năm kết thúc bằng da, hoặc sọ. Phép thử không phải là độ dài của một thời tọa thiền mà là khả năng đặt sự chú tâm trên thân "bất cứ khi nào mình muốn và trong bất cứ oai nghi nào của thân". Chương 3 cho phép từ bảy ngày đến bốn năm cho việc này, và khuyến nghị *Ānāpāna Dīpanī* cho đề mục hơi thở.
3. **Chuyển sang sáu giới.** Khi sự chú tâm đã ổn định, phân tích thân và tâm thành đất, nước, lửa, gió, hư không và thức cho đến khi chúng "có thể được nhận biết một cách phân tích". Chương 6 nêu các phương tiện hỗ trợ: "học hỏi, ghi nhớ, tụng đọc, suy tư, lắng nghe, thảo luận, vấn hỏi, thực hành các bài tập minh sát, và quán chiếu."
4. **Thấy các nhân.** Truy nguyên các sắc giới về nghiệp, tâm, thời tiết và vật thực, và mỗi thức về đối tượng của nó.
5. **Quán vô thường trong các giới.** Nhận biết ba đặc tính trong chính sáu giới ấy, ưu tiên cho vô thường, vì vô ngã "tự nhiên theo sau".
6. **Dành thời gian cho nó mỗi ngày.** Đoạn kết yêu cầu những người "có trí tuệ" hãy "cố gắng ít nhất ba giờ mỗi ngày để đạt được sự nhận biết ba đặc tính của hiện hữu trong năm uẩn." Bất cứ ai nhận biết được một trong ba đặc tính ấy, Ledi nói, "có thể trở thành người thừa tự vững chắc" (Chương 11).

Hai lời cảnh giác từ văn bản đóng khung chương trình này. Những ai không thể duy trì nỗ lực như vậy không bị loại trừ: Chương 2 tính bất cứ điều gì họ làm là hạt giống. Và những ai hoàn thành một bước nên cầm giữ kết quả một cách nhẹ nhàng: thanh tịnh duy nhất mà Ledi không bao giờ nói cách hoàn thành lại chính là thanh tịnh tồn tại để chỉnh sửa sự tự tin thái quá.

Một câu chuyện từ đời sống thường nhật: *Kế hoạch học kỳ của thầy hiệu trưởng*

Thầy Oduya đã soạn chương trình giảng dạy suốt ba mươi mốt năm. Ở ngôi trường tiểu học tại Kampala nơi thầy làm hiệu trưởng, mỗi học kỳ đều bắt đầu theo cùng một cách: một cuốn vở kẻ ô, các tuần ghi dọc lề trái, và một câu hỏi cho mỗi tuần: đến thứ Sáu, đứa trẻ phải *làm được* gì? Một lớp có thể học phép chia dài suốt một tháng mà vẫn chưa biết chia.

Ở tuổi năm mươi tám, sau một khóa thiền cuối tuần khiến thầy xúc động nhưng không thỏa mãn, thầy quyết định áp dụng chính kỷ luật ấy cho bản thân. Thầy đã hành thiền, lúc có lúc không, suốt một thập niên. Thế mà khi vị thiền sư khách hỏi cả nhóm, một cách hiền từ, rằng mỗi người thực sự có thể làm được gì, thầy không trả lời được. Thầy có thể mô tả ba đặc tính. Thầy không thể nói mình đã từng thấy một đặc tính nào chưa.

Thế là thầy mở một cuốn vở mới, viết *Học kỳ Một* lên đầu trang, và làm điều thầy vẫn làm cho lớp Sáu. Trước hết, các kết quả đầu ra. Từ một phần photocopy của một cuốn cẩm nang Miến Điện cũ, thầy chép các phép thử vào lề như thể chúng là các tiêu chí chấm thi. *Sự chú tâm có thể an trú trên hơi thở bất cứ khi nào mình muốn, trong mọi oai nghi. Sáu giới có thể được nhận biết một cách phân tích. Các nhân của chúng có thể được nhận biết rõ ràng. Ba đặc tính có thể được nhận biết rõ ràng trong chúng.* Trên tất cả, một điều thầy suýt bỏ qua vì cho là quá sơ đẳng: tám giới có chánh mạng là giới thứ tám.

Đó là bất ngờ đầu tiên. Thầy đọc to tám điều kiêng tránh và dừng lại ở điều thứ năm và điều thứ bảy: nói chia rẽ, nói phù phiếm. Thầy điều hành một phòng giáo viên, và điều hành tốt, một phần vì thầy biết nên nói với giáo viên nào điều gì về giáo viên nào khác, và một phần vì thầy có thể lấp đầy bất cứ khoảng lặng nào bằng một câu chuyện. Thầy vẫn cho rằng giới là một ô đã đánh dấu xong từ năm mười hai tuổi. Trong cột tuần một, thầy viết, không phải "hành thiền", mà là "để ý lời nói".

Bất ngờ thứ hai đến vào tuần thứ ba. Thầy đã xếp lịch bốn mươi phút theo dõi hơi thở mỗi sáng trước khi cổng trường mở, và thầy giữ đúng lịch ấy. Nhưng tiêu chí nói *bất cứ khi nào mình muốn, trong mọi oai nghi*, và khi thầy tự kiểm tra, lúc đứng chào cờ hay đi dọc hành lang, sự chú tâm đến với hơi thở được hai ba giây rồi chạy sang mái nhà dột trên lớp Bốn. Trên tọa cụ thầy có được chút gì; rời tọa cụ, gần như không có gì. Thầy đã "học" hơi thở suốt mười năm mà không làm được. Thầy gạch bỏ các tuần bốn đến sáu, vốn đã nhanh chóng chuyển sang các giới, và viết: *các oai nghi. Đi, đứng, ngồi. Cho đến khi nó an trú.*

Đến cuối tuần thứ tám có một thay đổi mà thầy có thể mô tả cho một thanh tra viên. Đi giữa các dãy lớp học, thầy có thể, khi thầy chọn, biết sự đi, và tiếp tục biết nó cho đến cuối con đường. Không phải luôn luôn; nhưng đáng tin cậy. Thầy tự cho mình đạt tiêu chí và đi tiếp.

Các giới thì lạ lùng hơn. Thầy đã trông đợi một sự hình dung; điều văn bản yêu cầu lại là phân tích. Cứng ở đây, ấm ở kia, chuyển động trong hơi thở, khoảng không trong miệng, và cái biết về mỗi thứ. Rồi một buổi tối, khi hơi nóng ban ngày còn đọng trên sàn, cái cứng của sàn và cái ấm của thân và cái biết về cả hai nằm cạnh nhau mà không có gì thầy có thể gọi là chính mình ở giữa chúng, và bài học thôi không còn là bài học nữa.

Học kỳ ấy thầy không đạt được ba giờ mỗi ngày; thầy làm được hơn một giờ chút ít. Cuối học kỳ thầy viết, như mọi khi, một bản báo cáo trung thực. *Giới: đang tiến hành; lời nói tiến bộ nhiều. Niệm thân: đã thiết lập, bằng các oai nghi. Các giới: đã nhận biết, chưa ổn định. Các nhân: đã bắt đầu. Vô thường: chưa.* Đó là lần đầu tiên trong một thập niên thầy biết mình đang đứng ở đâu, và thầy bận lòng ít hơn mình tưởng khi câu trả lời là "gần điểm xuất phát".

Điều câu chuyện cho thấy. Phần luận của Ledi Sayādaw là một bộ phép thử, và thầy Oduya đối xử với chúng như một nhà giáo đối xử với các kết quả học tập: không phải "tôi đã học qua những gì" mà là "giờ tôi có thể làm được gì". Các phép thử phơi bày hai bước bị bỏ qua: giới hạnh về lời nói mà thầy tưởng đã xong và niệm thân mà thầy tưởng đã thiết lập. Trật tự của các thanh tịnh tỏ ra là một trật tự có lý do, vì các giới không thể được nhận biết ổn định cho đến khi sự chú tâm có thể được đặt theo ý muốn. Và bản báo cáo cuối học kỳ trung thực chính là tấm chắn của Ledi chống lại hạng *adhimānika*, người tự chấm cho mình là đã đỗ.

Phân tích phê bình

Cô đọng Buddhaghosa: được và mất

Bảy thanh tịnh là toàn bộ kiến trúc của *Visuddhimagga*: hai thanh tịnh đầu chiếm mười một chương đầu, năm thanh tịnh "ở giữa" chiếm sáu chương cuối, nơi các tuệ minh sát được trình bày chi tiết (Buddhaghosa, thế kỷ V CN; Ñāṇamoli 1991). Ledi Sayādaw thu gọn tất cả vào khoảng bảy trăm từ. Cái được thì rõ ràng: một người đọc cư sĩ vốn sẽ không bao giờ nghiên cứu *Visuddhimagga* nhận được một trình tự, một đối tượng (sáu giới) và một phép thử cho mỗi giai đoạn, và ba mươi bảy pháp, mà Gethin (1992) cho thấy hoạt động trong các bộ Nikāya như một bản tóm tắt con đường, được trao cho một hình thức có tính quy trình. Cái mất cũng có thật. Kiến thanh tịnh của Buddhaghosa đưa ra các phân tích thay thế, theo uẩn, theo xứ và theo giới; Ledi chỉ giữ phân tích theo giới. Thanh tịnh thứ sáu của Buddhaghosa là một chuỗi phân cấp các tuệ minh sát, từ tuệ sinh diệt qua tuệ diệt, tuệ kinh úy và tuệ yếm ly đến tuệ xả; Ledi chỉ nhắc đến ba đặc tính. Hành giả gặp tuệ kinh úy sẽ không tìm thấy gì ở đây để nhận ra nó. Bảng kiểm này đáng tin cậy cho điểm khởi đầu của mỗi giai đoạn và im lặng về khoảng giữa.

"Ba giờ mỗi ngày": năm 1904 và hiện nay

Bộ sách kết thúc bằng lời yêu cầu các cư sĩ "có trí tuệ" thực hành "ít nhất ba giờ mỗi ngày". Trong xã hội nông nghiệp Miến Điện năm 1904, điều này là tham vọng nhưng không phải chưa từng có; Braun (2013) mô tả các đệ tử cư sĩ của Ledi tự tổ chức thành các hội học tập và thực hành, và việc bộ sách khăng khăng rằng thời đại chứng đắc vẫn còn mở là nhằm làm cho yêu cầu ấy có vẻ đáng đáp ứng. Với người đọc hiện đại phải làm công ăn lương, đi lại và lo cho gia đình, ba giờ thường nằm ngoài tầm với. Chính Ledi cung cấp sự giải tỏa: học thuyết hạt giống ở Chương 2 tính bất cứ điều gì có thể làm được là sự chuẩn bị, và phần hiện tại đo lường năng lực chứ không phải số giờ đã ghi. Ba giờ là liều lượng cho những ai cố gắng chứng đắc "ngay trong đời này", không phải ngưỡng mà dưới đó việc thực hành trở nên vô ích. Liệu một thời thực hành hằng ngày ngắn hơn có thể thiết lập niệm thân "theo ý muốn" hay không là câu hỏi mà văn bản không giải quyết.

Các giới như hạt giống tối thiểu của tuệ

Việc phần này dựa vào sáu giới nhất quán với các khẳng định trước đó của bộ sách. Chương 2 lấy chánh niệm về ba đặc tính làm "hạt giống của trí"; Chương 6 đặt tuệ căn ở minh sát về sáu giới "ít nhất"; Chương 9 đòi hỏi nhận biết ba đặc tính trong năm uẩn. Phần hiện tại nối kết những điều ấy: giới làm đối tượng, đặc tính làm khía cạnh. Lý do, rằng bốn đại chủng là phân tích về sắc dễ nhận biết trực tiếp nhất, có cội rễ trong pháp quán giới của Kinh Niệm Xứ (Anālayo 2003). Nhưng sự chuyển đổi giữa "sáu giới" ở đây và "năm uẩn" trong đoạn kết không được giải thích; hai phân tích này chồng lấn nhưng không trùng khớp, vì thọ, tưởng và hành không phải là giới. Khẳng định của Ledi rằng minh sát rõ ràng về sáu giới khiến việc phân tích thêm trở nên không cần thiết là một khẳng định mạnh, và người đọc nên nhận ra đó là lập trường của ngài chứ không phải lựa chọn kinh điển duy nhất.

Tiêu chí và nguy cơ đánh giá quá cao

Hình thức điều kiện, "nếu X có thể được nhận biết thì thanh tịnh đã hoàn thành", mạnh mẽ về mặt sư phạm và mạo hiểm về mặt nhận thức luận. Nó biến một con đường thành một giáo trình và cho hành giả biết mình đang đứng ở đâu; nhưng sự phán đoán lại do chính người có động cơ mạnh nhất để "đỗ" thực hiện. Ledi tỉnh táo trước điều này. Ngài gọi tên hạng *adhimānika* và dành thanh tịnh thứ năm cho họ. Thế nhưng sự phân công ấy tự giới hạn chính nó: một thanh tịnh "chỉ liên quan đến" người tự lừa dối sẽ bị bỏ qua bởi tất cả những ai không tin mình bị lừa dối, tức là tất cả mọi người. Phiên bản của Buddhaghosa, trong đó mọi hành giả đều đi qua các tùy phiền não của minh sát và học cách phân biệt chúng với đạo, về phương diện này an toàn hơn. Các tiêu chí của Ledi hoạt động tốt nhất ở nơi chương trình rộng hơn của ngài đặt chúng: trong một cộng đồng hành giả và thầy dạy có thể kiểm chứng báo cáo của nhau, hơn là trong sự tự đánh giá đơn độc.

Ảnh hưởng đến phong trào minh sát lấy phương pháp làm trung tâm

Braun (2013) lập luận rằng thành tựu của Ledi là biến thực hành minh sát thành điều một cư sĩ có thể đảm nhận trong đời sống thường nhật, với việc học Abhidhamma làm xương sống. Phần này là bằng chứng văn bản trực tiếp nhất cho lập luận ấy. Nó lấy phương pháp làm trung tâm: nó chỉ định đối tượng, phép thử và trình tự, và cho phép hành giả thuần quán

hoàn thành tâm thanh tịnh bằng niệm thân mà không cần an chỉ định. Đây là những đặc điểm mà các phong trào thiền cư sĩ Miến Điện về sau đã phát triển, thường có hệ thống hơn Ledi. Điều đôi khi họ đánh mất, và chương này gìn giữ, là bối cảnh: giới như mảnh đất, lời cảnh báo về sự tự lừa dối, và khung thời gian kiên nhẫn "một năm, hoặc hai năm, hoặc bốn năm" gắn với chính bước đầu tiên.

Mười câu hỏi và trả lời

Câu 1. Điều gì phải được thiết lập trước khi nỗ lực thành tựu các pháp trợ đạo, và nhằm mục đích gì?
Giới thanh tịnh (*sīla-visuddhi*) phải được thiết lập trước. Sau đó người ta nỗ lực thành tựu các pháp trợ đạo "để bước vào dòng Thánh", tức là để chứng quả Nhập lưu.

Câu 2. Ledi liên hệ bảy thanh tịnh với ba mươi bảy pháp trợ đạo như thế nào?
Ngài đồng nhất chúng: "thực hành bảy thanh tịnh chính là thực hành các pháp trợ đạo." Các pháp trợ đạo gọi tên những phẩm chất cần phát triển; các thanh tịnh gọi tên những giai đoạn phát triển chúng.

Câu 3. Tâm thanh tịnh liên quan đến ai, và người biên tập bổ sung điều gì?
Ledi nói nó chỉ liên quan đến người theo con đường thiền chỉ. Người biên tập lưu ý rằng cận định (*upacāra-samādhi*) được bao gồm trong *citta-visuddhi* và là loại định mà minh sát đòi hỏi; không ai hoàn toàn miễn trừ nó.

Câu 4. Đạo phi đạo tri kiến thanh tịnh liên quan đến ai?
Chỉ hạng *adhimānika*, những người tự lừa dối tin rằng mình đã chứng đạt các đạo và quả trong khi chưa chứng đạt. Chức năng của nó là phơi bày sự chứng đắc giả.

Câu 5. Giới thanh tịnh đối với cư sĩ gồm những gì?
Giữ các giới có chánh mạng là giới thứ tám (*ājīvaṭṭhamaka-sīla*): ba điều kiêng tránh về thân, bốn điều kiêng tránh về lời và kiêng tránh tà mạng. Đó là mảnh đất của các thanh tịnh khác.

Câu 6. Ledi liệt kê những phương pháp niệm thân nào, và phép thử chung là gì?
Hơi thở, bốn oai nghi, tỉnh giác, ba mươi hai thể trược bắt đầu từ nhóm năm kết thúc bằng da (*taca-pañcaka*), xương và đặc biệt là sọ, và phân

biệt *nāma-rūpa* một cách phân tích. Trong mỗi trường hợp, phép thử là sự chú tâm có thể được giữ trên đối tượng theo ý muốn, trong mọi oai nghi.

Câu 7. Khi nào kiến thanh tịnh hoàn thành?
Khi sáu giới, đất, nước, lửa, gió, hư không và thức, "có thể được nhận biết một cách phân tích". Đây là hình thức cô đọng của Ledi về trí biết rằng con người chỉ là danh và sắc.

Câu 8. Phải nhận biết điều gì để vượt qua nghi?
Các nhân của sáu giới: đối với năm sắc giới là nghiệp, tâm, thời tiết và vật thực; đối với sáu loại thức là sáu đối tượng nhận thức tương ứng.

Câu 9. Thanh tịnh thứ sáu và thứ bảy trong bản tóm lược của Ledi là gì?
Thứ sáu là sự nhận biết rõ ràng vô thường, khổ và vô ngã trong sáu giới. Thứ bảy là trí tuệ về bốn đạo bắt đầu từ Nhập lưu.

Câu 10. Đoạn kết của bộ sách quy định chương trình hằng ngày nào?
Thiết lập tám giới có chánh mạng là giới thứ tám, thiết lập niệm thân, và "cố gắng ít nhất ba giờ mỗi ngày" để nhận biết ba đặc tính trong năm uẩn. Ai nhận biết được bất kỳ đặc tính nào trong ba đặc tính ấy có thể trở thành người thừa tự vững chắc của Giáo pháp.

Thơ: *Bậc thang*

Hãy khởi đầu như mọi người thợ xây:
không từ bậc thềm, mà từ nền đất dưới,
tám lời nguyện mộc mạc buộc lưỡi, buộc tay,
cày xới đất trước khi gieo hạt xuống.

Rồi đặt tâm lên hơi thở ra vào,
hay bước chân, hay làn da, hay xương cốt,
giữ nó đó cho đến khi gọi là ở lại,
như bánh lái đáp lời tay vững chắc.

Giờ hãy nhìn, chẳng thấy ai. Chỉ thấy đây:
cái cứng, cái ướt, cái ấm, luồng gió động,
khoảng không ở giữa, cái biết về tất cả,
sáu người khách, chẳng chủ nhà trong phòng nào.

Hỏi điều gì đưa họ đến, câu trả lời hiện ra:
nghiệp, tâm, thời tiết, vật thực; còn với cái được biết,

là vật gõ cửa và được cho vào.
Chẳng đấng tạo hóa nào đứng sau. Nghi ngờ nằm xuống.

Rồi nhìn họ đi. Cái cứng nhường chỗ cái cứng,
cái ấm nhường cái ấm, cái biết nhường cái biết sau.
Bậc cuối không phải leo lên; mà là đến nơi.
Nhưng hãy coi chừng kẻ tự ghi mình đã tới,
và giữ, bên bậc thang, cuốn sổ trung thực
tự tay mình viết: chưa đâu, chưa đâu.

Câu hỏi ôn tập

1. Ledi Sayādaw nói tâm thanh tịnh "chỉ liên quan đến" người theo con đường thiền chỉ, nhưng cũng nói nó "có thể được tiến hành bằng cách thực hành niệm thân với chánh niệm". Hãy dung hòa hai điều này với sự trợ giúp của chú thích người biên tập về cận định.
2. So sánh bản tóm lược một câu của Ledi về thanh tịnh thứ sáu với chuỗi các tuệ minh sát trong *Visuddhimagga*. Hành giả được gì và mất gì qua sự cô đọng ấy?
3. Hãy thiết kế một thời khóa hằng ngày, chỉ dùng các phương pháp được nêu trong chương này, cho một người có thể dành một giờ mỗi ngày thay vì ba giờ. Bạn sẽ áp dụng phép thử nào của Ledi ở mỗi giai đoạn?
4. Ledi sẽ đáp lại thế nào trước một thiền sinh nói: "Tôi đã nhận biết vô thường, vậy hẳn tôi đã chứng đạo"? Hãy dựa vào cách ngài bàn về hạng *adhimānika*.
5. Tại sao các thanh tịnh 3, 4 và 6 đều lấy sáu giới làm đối tượng? Khẳng định của Ledi rằng minh sát về sáu giới khiến việc phân tích thêm trở nên không cần thiết có nhất quán với việc ngài nhắc đến năm uẩn ở đoạn kết không?

Những điểm then chốt cần ghi nhớ

- Thiết lập giới thanh tịnh trước, rồi nỗ lực thành tựu các pháp trợ đạo, để bước vào dòng Thánh.
- Thực hành bảy thanh tịnh chính là thực hành ba mươi bảy pháp trợ đạo.
- Tâm thanh tịnh liên quan đến người theo thiền chỉ theo lời Ledi, nhưng mọi người đều cần cận định (chú thích của người biên tập).

- Đạo phi đạo thanh tịnh chỉ liên quan đến người tự lừa dối mình (*adhimānika*).
- Niệm thân được thiết lập khi sự chú tâm an trú trên thân theo ý muốn, trong mọi oai nghi.
- Kiến, đoạn nghi và đạo tri kiến đều lấy sáu giới làm đối tượng: nhận biết chúng, các nhân của chúng, ba đặc tính của chúng.
- Các sắc giới sinh khởi từ nghiệp, tâm, thời tiết và vật thực; sáu thức sinh khởi từ sáu đối tượng của chúng.
- Lời dặn kết thúc của Ledi: tám giới, niệm thân, và ít nhất ba giờ mỗi ngày quán ba đặc tính.

Chú thích

1. Chú thích của người biên tập: "Theo Visuddhimagga, cận định (*upacāra-samādhi*) được bao gồm trong *citta-visuddhi*. Chính phẩm chất định này là điều mà thiền minh sát đòi hỏi."
2. Người biên tập dẫn người đọc đến thuật ngữ tương cận *abhimānika*, được giải thích trong *The Wheel* 61/62 (Chú thích 3 của Kinh Đoạn Giảm).
3. Ledi dẫn người đọc đến tác phẩm *Minh Sát Luận* của ngài (*Vipassanā Dīpanī*, *The Wheel* 31/32, tr. 47).

Chương 11

Di sản của Giáo pháp: Những người thừa kế vững chắc và bất định

Đức Phật đã để lại gì, ai có thể tiếp nhận, và một di sản được gìn giữ hay đánh mất như thế nào

> *Dhammadāyādā me, bhikkhave, bhavatha, mā āmisadāyādā.* — "Này các Tỳ-khưu! Hãy là những người thừa kế Pháp. Chớ là những người thừa kế vật dụng."
>
> — Dhammadāyāda Sutta (M.i.12), theo trích dẫn của Ledi Sayādaw

Tóm lược

Chương kết của *Bodhipakkhiya Dīpanī* nhìn lại toàn bộ bộ luận qua một ẩn dụ duy nhất: sự thừa kế. Ledi Sayādaw phân tích các từ Pāḷi chỉ di sản và người thừa kế, tách biệt di sản vật chất gồm bốn món vật dụng khỏi di sản Pháp gồm tam học, bảy thanh tịnh và ba mươi bảy phẩm trợ đạo, rồi phân chia di sản Pháp theo cấp độ (hiệp thế hay siêu thế), theo mục đích (gắn với vòng luân hồi hay hướng đến sự chấm dứt luân hồi) và theo tính bền vững (vững chắc hay bất định). Ngài nêu bảy hạng người thừa kế, giải thích vì sao các vị xuất gia trong vai trò người gìn giữ có địa vị cao hơn người thừa kế tại gia, và đọc Dhammadāyāda Sutta như một lời cảnh báo về ba loại lợi lộc vật chất. Ví dụ về sáu người con của nhà triệu phú đối chiếu bốn như ý túc với các căn tánh hành trì, và chương khép lại bằng sự tương phản giữa phàm nhân, kẻ "ngước nhìn gương mặt của nhiều vị thầy khác nhau", với bậc Nhập lưu, người mà nơi nương tựa không thể bị đánh mất. Một hệ thống phân loại giáo lý trở thành một đòi hỏi thực tiễn: hãy trở thành người thừa kế vững chắc ngay trong đời này.

11.1 Từ ngữ và sự vật: *dāya, dāyāda, dāyajja*

Ledi Sayādaw mở đầu bằng cách phân tích một từ ghép theo lối chú giải. *Dātabban'ti dāyaṃ*: cái được đem cho là *dāya*, một di sản, chẳng hạn tài sản cha mẹ để lại cho con cái. *Dāyaṃ ādadatī'ti dāyādo*: người xứng đáng tiếp nhận di sản ấy là *dāyāda*, người thừa kế. *Dāyādassa kammaṃ dāyajjaṃ*: hành vi tiếp nhận của người thừa kế là *dāyajja*. Do đó, di sản của Giáo pháp, *sāsana-dāyajja* hay *Buddha-dāyajja*, là một hành vi chứ

không phải một sự vật: hành vi mà qua đó một người nắm lấy những gì Đức Phật đã để lại.[1] Ngữ pháp định hình lập luận: câu hỏi không chỉ là cái gì đã được để lại, mà còn là ai tiếp nhận nó, và tiếp nhận vững chắc đến đâu.

Thuật ngữ then chốt: sāsana-dāyajja

"Di sản của Giáo pháp": theo nghĩa đen là hành vi (*kamma*) của một người thừa kế (*dāyāda*) tiếp nhận cái được đem cho (*dāya*). Ledi dùng thuật ngữ này để định khung mọi điều bộ luận đã dạy, sao cho ba mươi bảy phẩm trợ đạo hiện ra như một di sản cần được đòi lấy chứ không phải một giáo lý cần được học thuộc.

Trong Giáo pháp có hai loại di sản. Di sản vật chất (*āmisa*) là bốn món vật dụng của một vị Tỳ-khưu: vật thực khất thực, y phục, chỗ ở và thuốc men. Di sản Pháp là tam học về giới, định và tuệ, bảy thanh tịnh (Chương 10), và ba mươi bảy phẩm trợ đạo bắt đầu với bốn niệm xứ và bốn chánh cần (Chương 3 và 4). Toàn bộ cuốn sách ở đây được gọi tên là một di sản để lại.

11.2 Phân chia di sản Pháp: cấp độ, mục đích và tính bền vững

Theo cấp độ. Di sản Pháp hiệp thế là giới, định và tuệ hiệp thế, sáu thanh tịnh hiệp thế, và các phẩm trợ đạo sinh khởi cùng với chúng. Di sản siêu thế là tam học gắn liền với các Đạo và Quả, thanh tịnh siêu thế bằng tri kiến, và các phẩm trợ đạo như chúng sinh khởi trong tám tâm siêu thế.

Theo mục đích. Sự hành trì hiệp thế nhằm đến địa vị thế gian (làm thầy của vua), nhằm quyền thế, tùy tùng và tài sản, hoặc nhằm tái sinh làm người hay chư thiên ở địa vị tốt đẹp, là "lệ thuộc vào vòng luân hồi" (*vaṭṭa-nissita*). Vòng luân hồi có ba vòng: vòng phiền não (*kilesa-vaṭṭa*), vòng nghiệp (*kamma-vaṭṭa*) và vòng quả (*vipāka-vaṭṭa*); phiền não thúc đẩy hành động, hành động chín muồi thành quả, quả khơi dậy phiền não mới. *Vivaṭṭa* là Niết-bàn, sự chấm dứt cả ba vòng, và sự hành trì hướng đến đó là *vivaṭṭa-nissita*. Ledi nói thêm rằng những thiện hạnh nhắm đến Niết-bàn ở cứu cánh nhưng trong lúc chờ đợi lại nhắm đến lợi ích thế gian và tái sinh an lạc có thể gọi là *ubhaya-nissita*, "lệ thuộc vào cả hai", đồng thời thừa nhận rằng các văn bản Pāḷi chỉ nêu tên *vaṭṭa* và *vivaṭṭa*; vấn đề được định đoạt bởi kết quả nào mà người ấy thiên về.

Theo tính bền vững. Ở đây Ledi đưa ra một trong những ví dụ đáng nhớ nhất của bộ luận. Cõi rộng lớn của thân kiến tiềm tàng (*sakkāya-diṭṭhi*) nơi một phàm nhân giống như "một hố than hồng cháy rực, lớn, rộng và sâu". Giới, định và tuệ thỉnh thoảng sinh khởi nơi người ấy là những giọt mưa rơi vào hố. "Tôi giữ giới trọn vẹn", "tôi có giới", "tôi tu tập định", "tôi biết", "tôi có trí", "tôi khôn ngoan", "tôi nhận biết danh và sắc", "tôi quán sát danh và sắc": tất cả đều xoay quanh cái "tôi" của thân kiến, và như than hồng làm bốc hơi những giọt mưa, thân kiến khiến những đức hạnh ấy tiêu tan. Sự sở hữu tam học nơi phàm nhân là có thật nhưng tạm bợ: đó là hạng bất định. Ngược lại, giới hiệp thế của bậc Nhập lưu (tám giới với chánh mạng là giới thứ tám), định an trú vững vàng nơi các ân đức của Phật, Pháp và Tăng, cùng tuệ nhận biết Tứ Thánh Đế là những giọt nước rơi vào một hồ lớn, chúng "không biến mất qua nhiều kiếp sống và nhiều đại kiếp". Pháp siêu thế vốn vững chắc tự bản chất và làm vững chắc ngay cả các đức hạnh hiệp thế, bởi với người như vậy "không còn bất kỳ khả năng nào để họ trở thành kẻ phá giới, tán loạn, thiếu trí và mù quáng ngu si."

Thuật ngữ then chốt: niyata / aniyata

"Cố định" và "bất định". Áp dụng cho di sản, đức hạnh *niyata* tồn tại qua các kiếp tái sinh vì cái "tôi" có thể từ bỏ nó đã bị nhìn thấu; đức hạnh *aniyata* bốc hơi trên than hồng của thân kiến. Áp dụng cho người thừa kế (11.6), cặp từ này phân biệt bậc Nhập lưu, người không bao giờ còn có thể nương tựa sai lầm, với phàm nhân, người vẫn có thể.

11.3 Bảy hạng người thừa kế: đồng phạm hạnh, đệ tử tại gia và người gìn giữ

Có bảy hạng người thừa kế: Tỳ-khưu (*bhikkhu*), Tỳ-khưu-ni (*bhikkhunī*), Sa-di và Sa-di-ni (*sāmaṇera*, *sāmaṇerī*), Thức-xoa-ma-na (*sikkhamānā*), cùng nam và nữ cư sĩ (*upāsaka*, *upāsikā*). Năm hạng đầu là "những người đồng phạm hạnh trong Giáo pháp"; loài người, chư thiên và Phạm thiên đã an trú trong Tam Quy được tính là đệ tử tại gia. Di sản vật chất chỉ có thể được tiếp nhận bởi những người đồng phạm hạnh. Di sản Pháp có thể được tiếp nhận bởi cả bảy hạng, với một điểm cần lưu ý đặc biệt: những người đồng phạm hạnh tiếp nhận cả giới của Luật tạng (*Vinaya*) lẫn giới của Kinh tạng (*Suttanta-sīla*), còn đệ tử tại gia chỉ tiếp nhận loại sau. Đối với người xuất gia, giới Kinh tạng là giới trong Brahmajāla Sutta, cùng với hạnh đầu-đà (*dhutaṅga-sīla*) và sự quán tưởng khi thọ dụng vật dụng

(*paccaya-sannissita-sīla*); đối với đệ tử tại gia, đó là tám giới với chánh mạng là giới thứ tám, và mười giới. Giới siêu thế (chánh ngữ, chánh nghiệp và chánh mạng với tư cách chi đạo) cùng các di sản về định và tuệ, bao gồm các thanh tịnh và các phẩm trợ đạo, mở ra cho cả bảy hạng.

Bảng 11.1 — Ai tiếp nhận di sản nào

Di sản	Năm hạng đồng phạm hạnh	Hai hạng thừa kế tại gia
Bốn món vật dụng	Có	Không
Giới Luật tạng	Có	Không
Giới Kinh tạng	Brahmajāla; *dhutaṅga*; quán tưởng vật dụng	Tám giới; mười giới
Giới, định, tuệ siêu thế	Có	Có
Vai trò	Người thừa kế và người gìn giữ	Chỉ là người thừa kế

Năm hạng đồng phạm hạnh là người thừa kế vì lợi ích của chính mình và đồng thời là người gìn giữ, được giao phó trách nhiệm duy trì Tam tạng và Giáo pháp tồn tại suốt 5.000 năm; người thừa kế tại gia chỉ là người thừa kế vì lợi ích của chính mình. Ledi kết luận rằng địa vị của người gìn giữ "cao hơn nhiều": một gia chủ đã là bậc Thánh suốt sáu mươi năm vẫn phải đảnh lễ một vị Sa-di bảy tuổi mới xuất gia hôm qua, và một vị Tỳ-khưu A-la-hán phải đảnh lễ một vị Tỳ-khưu phàm thọ giới trước mình một giờ. Thứ bậc trong Luật tạng dựa theo chức phận, không theo sự chứng đắc.

Tuy vậy, phẩm giá của người thừa kế tại gia vẫn được khẳng định. Vì tam học, các thanh tịnh và các phẩm trợ đạo tương hợp với chín pháp siêu thế (bốn Đạo, bốn Quả, Niết-bàn), sự hành trì chúng là *dhammānudhamma-paṭipatti*, "hành trì đúng theo Pháp". Những người thừa kế hành trì chúng tốt đẹp là *suppaṭipanna* (thiện hạnh), và cũng là chánh trực (*ujuppaṭipanna*), có trí (*ñāyappaṭipanna*) và đúng đắn (*sāmīcippaṭipanna*), tức bốn ân đức của Tăng; dù là phàm nhân, họ được tính trong số những người đang tu tập hướng đến Nhập lưu, trong khi "chưa phải là bậc Thánh theo nghĩa tối hậu". Ledi trích Sekkha Sutta, *iminā ariyena sīlakkhandhena samannāgato hoti*, để lập luận rằng tám giới cấu thành giới của bậc Thánh,[2] nên các đệ tử tại gia đã vững vàng trong Tam Quy và tám giới là "được thành tựu một phần" các ân đức ấy. Tuy nhiên, khi các ân đức được tụng đọc cùng với danh xưng của Tăng (*Suppaṭipanno bhagavato sāvakasaṅgho*), thì chỉ các Tỳ-khưu và Tỳ-

khưu-ni có giới hạnh được nói đến, và trong các vấn đề thuộc Luật tạng, người chưa thọ giới bị loại trừ.

> Alaṅkato cepi samaṃ careyya, santo danto niyato brahmacārī; sabbesu bhūtesu nidhāya daṇḍaṃ, so brāhmaṇo so samaṇo sa bhikkhu.
>
> Dù trang sức lộng lẫy, nếu người ấy sống an tịnh, (dục vọng) được chế ngự, (các căn) được phòng hộ, chắc chắn (về bốn Đạo), phạm hạnh thanh tịnh, buông bỏ gậy gộc đối với mọi loài hữu tình, người ấy là Bà-la-môn, là Sa-môn, là Tỳ-khưu.
>
> (Dhp v 142)

Người hành trì các phẩm trợ đạo với thân tâm thanh tịnh "có thể được gọi là một vị Tỳ-khưu dù mặc y phục của người cư sĩ".

11.4 Di sản tốt và di sản xấu: Dhammadāyāda Sutta

> Dhammadāyādā me, bhikkhave, bhavatha, mā āmisadāyādā. Atthi me tumhesu anukampā — 'Kinti me sāvakā dhammadāyādā bhaveyyuṃ, no āmisadāyādā'ti.
>
> Này các Tỳ-khưu! Hãy là những người thừa kế Pháp. Chớ là những người thừa kế vật dụng. Ta có lòng bi mẫn và quan tâm đến các ông. Ta có lòng bi mẫn và quan tâm ấy như thế nào? Làm sao để các đệ tử của Ta trở thành người thừa kế Pháp? Làm sao để họ tránh trở thành người thừa kế vật dụng? Chính như vậy mà Ta có lòng bi mẫn và quan tâm đến các ông.
>
> (M.i.12)

Di sản vật chất, Ledi giải thích, có ba loại: vật dụng của Tỳ-khưu (*paccayāmisa*); địa vị (*lokāmisa*), tức danh tiếng, uy thế, quyền lực, các vị trí như làm thầy của vua và quan đại thần, cùng đồ chúng; và sự tái sinh thuận lợi (*vaṭṭāmisa*) vào địa vị cao, gia đình giàu có hoặc nơi mọi mong cầu được thỏa mãn. Đức Phật đã thấy trước rằng sau khi Ngài *parinibbāna* (nhập diệt), ba thứ này sẽ nhấn chìm Giáo pháp "giống hệt như những hòn đảo giữa đại dương bị nhấn chìm và ngập lụt bởi ba đợt sóng lũ dâng cao", khiến các đệ tử của Ngài "bị nhấn chìm và trôi dạt". *Anukampā* của Ngài là sự quan tâm đứng sau lời khuyến tấn.[3] Do đó, ba di sản vật chất là những di sản xấu, bị Đức Phật khuyên tránh; ba mươi bảy phẩm trợ đạo là những di sản tốt, được tán dương "với tâm không vướng bận".

Dù vậy, bốn thứ vật chất vẫn được tán dương: vật thực khất thực, y làm từ vải vụn và vải bỏ đi, trú ngụ dưới gốc cây, và nước tiểu bò làm thuốc, "bốn di sản lớn mà Đức Phật chấp thuận". Vậy tại sao lại cho phép "những thu nhận thêm" (*atireka-lābha*): chỗ ở có mái nhọn, nhà nhiều tầng và nhà dài, cốc gạch, nhà gỗ và hang động (V.i.58)? Ledi đưa ra hai lý do. Thứ nhất, pháp học (*pariyatti*) là nền tảng của pháp hành (*paṭipatti*) và pháp thành (*paṭivedha*), và gánh nặng bảo tồn kinh điển suốt 5.000 năm trong một đại kiếp đang suy thoái, khi thọ mạng và sức lực của con người đang giảm sút, không thể được gánh vác từ dưới gốc cây. Thứ hai, những người có ba-la-mật chưa chín muồi, nhờ pháp học, bố thí, trì giới và phục vụ, sẽ thoát khỏi các cõi khổ và được giải thoát dưới thời Đức Phật kế tiếp. Trước ý kiến phản bác rằng điều này khiến Đức Phật đồng lõa trong việc nhấn chìm chúng sinh, Ledi trả lời bằng sự thanh tịnh nhờ quán tưởng khi thọ dụng vật dụng (*paccavekkhaṇa-pārisuddhi*): "Quán tưởng chân chánh, tôi thọ dụng y này chỉ để ngăn ngừa lạnh và nóng…". Những ai buộc phải sống giữa vật dụng và địa vị có thể cười "con thuyền là trí tuệ phát sinh từ tác ý quán tưởng khi thọ dụng vật dụng", thoát khỏi hai loại tham ái, và không thể bị nhấn chìm.

Thuật ngữ then chốt: "bị nhấn chìm" và "trôi dạt"

Bị nhấn chìm là sự không sinh khởi của tri kiến về hiểm họa (*ādīnava-ñāṇa*) nơi ba loại lợi lộc vật chất. **Trôi dạt** là tiếp tục không nhận biết những hiểm họa ấy trong một thời gian dài và vui thích với ba loại lợi lộc suốt cả một đời.

> Attānañce piyaṃ jaññā, rakkheyya naṃ surakkhitaṃ; tiṇṇaṃ aññataraṃ yāmaṃ, paṭijaggeyya paṇḍito.
>
> Nếu biết tự thương mình, hãy khéo bảo hộ mình. Ít nhất trong một trong ba thời của đời người, bậc trí phải tỉnh thức.
>
> (Dhp v 157)

Nếu bị nhấn chìm trong thời kỳ đầu của đời người, hãy thanh lọc bản thân trong thời kỳ thứ hai; nếu vẫn còn bị nhấn chìm, thì trong thời kỳ thứ ba. "Thanh lọc bản thân" nghĩa là buông bỏ sự dính mắc vào các di sản vật chất và an trú trong bốn truyền thống của bậc Thánh (*ariyāvaṃsa*): tri túc với bất kỳ y phục nào, bất kỳ vật thực nào, bất kỳ chỗ ở nào, và hoan hỷ trong thiền tập. Người bị nhấn chìm suốt cả ba thời kỳ sẽ rơi vào các cõi khổ, như Dhp v 240 cảnh báo: "Như rỉ sét sinh từ sắt, khi đã sinh lại ăn mòn chính sắt, cũng vậy, ác nghiệp của chính mình dẫn kẻ phạm lỗi vào

các cõi khổ." Bài kệ nói về một vị Tỳ-khưu ở Jetavana tái sinh làm con rận trong chính y phục của mình vì dính mắc vào chúng lúc lâm chung. Y phục ấy hợp pháp, là một phần tài sản của Tăng đoàn, và vị Tỳ-khưu ấy đã giữ 227 giới Pātimokkha một cách nghiêm cẩn. Nếu một bộ y có thể ném vị Tỳ-khưu như vậy vào cõi khổ, thì "còn cần nói gì thêm" về tài sản được thủ đắc với lòng tham bởi những người cư sĩ giữ năm giới? Ở đây, kinh cảm (*saṃvega*) nên sinh khởi.

11.5 Ví dụ về nhà triệu phú

Một người giàu có sở hữu nhiều triệu bạc, vàng và châu báu. Lo sợ thời buổi khó khăn, ông chôn giấu phần lớn và chỉ giữ lại sáu vạn dưới dạng tiền mặt, gạo, lúa, quần áo và trang sức để sẵn dùng. Khi ông qua đời, sáu người con chia đều mọi thứ, kể cả các phần chôn giấu, nhưng tài sản chôn giấu chỉ có thể được bảo đảm nếu mỗi chủ nhân tự mình đào lên.

1. Người con **tham lam**, không bằng lòng với tài sản sẵn có và không thể chờ đợi, đã đào phần của mình lên và trở nên giàu có.
2. Người con **tinh tấn** không thấy những ngày tháng lao động là gánh nặng; anh đào lên và trở nên giàu có.
3. Người con **mải nghĩ không nguôi** để tâm vào tài sản từ lúc nhận được, quên cả ngủ và ăn; anh đào lên và trở nên giàu có.
4. Người con **khôn khéo và sáng tạo** chế tạo máy móc, đào kho báu lên và trở nên giàu có.
5. Người con **không tham** tự thấy mình đã sung túc với một vạn và không bao giờ mong muốn kho báu chôn giấu.
6. Người con **hoang phí** tiêu tán hết thảy, "ngay cả tiền mua một cái xẻng cũng không còn", sa vào đường xấu và bị trục xuất.

Sự đối chiếu là chính xác. Đức Phật là người cha. Giới thanh tịnh và pháp học (*pariyatti*) là kho báu để dùng ngay; thiền định (*jhāna*) và thắng trí (*abhiññā*), cấu thành tâm thanh tịnh, là bạc chôn giấu; bốn thanh tịnh hiệp thế bắt đầu với kiến thanh tịnh là vàng; thanh tịnh siêu thế bằng tri kiến là châu báu; cư sĩ và Tỳ-khưu là sáu người con. Những người tràn đầy dục như ý túc (*chanda-iddhipāda*; Chương 5) là người con tham lam: giới và pháp học không làm họ cảm thấy đã gặp được Giáo pháp, và họ sẽ không nghỉ ngơi cho đến khi đạt được các thanh tịnh cao hơn. Những người có tấn như ý túc (*viriya*) chỉ thấy thoải mái khi nỗ lực vì điều mình còn thiếu. Những người có tâm như ý túc (*citta*) là người con mải nghĩ không nguôi, sự chú tâm của họ không lang thang một khi đã biết về công việc

đem lại lợi ích lớn. Những người có thẩm như ý túc (*vīmaṃsā*) là người con sáng tạo, chỉ hạnh phúc khi theo đuổi tri thức sâu xa và khó đạt.

Người con thứ năm là những người không có như ý túc nào trong bốn. Thiếu đức tin và ước muốn, họ thậm chí không hình dung các thanh tịnh cao hơn như một di sản có thể đòi lấy ngay trong đời này; thiếu tinh tấn, họ gạt bỏ nỗ lực ấy như điều bất khả; yếu về quyết tâm, họ đổi ý theo mỗi lý thuyết nghe được; thiếu trí tuệ, họ cho rằng công việc ấy vượt quá sức mình. Nghĩ đến những người như vậy, Đức Phật đã thúc giục tất cả hãy củng cố các như ý túc yếu kém của mình. Người con thứ sáu là những kẻ phá giới: những cư sĩ khiếm khuyết trong Tam Quy và trong giới thường xuyên gồm năm hay tám giới, do đó thiếu phẩm chất của đệ tử tại gia, và những Tỳ-khưu hay Sa-di phạm tội bất cộng trụ (*pārājika*). Chỉ những ai có ít nhất một như ý túc mới "hưởng trọn lợi ích"; những ai không có như ý túc nào chỉ hưởng lợi ích hời hợt; những kẻ hoang phí bị cắt đứt khỏi di sản. Nhưng cánh cửa vẫn mở: "Nếu các cư sĩ phát nguyện rằng từ hôm nay họ sẽ giữ năm giới hoặc tám giới với chánh mạng là giới thứ tám, họ có thể ngay lập tức trở thành người thừa kế của Giáo pháp."



***Hình 11.1** — Sáu người con của nhà triệu phú. Bốn người đầu, mỗi người được thúc đẩy bởi một trong bốn như ý túc, đào lên toàn bộ di sản; người thứ năm bằng lòng với số tiền sẵn có là giới và pháp học; người thứ sáu tiêu tán cả điều ấy.*

11.6 Những người thừa kế vững chắc và bất định

Người thừa kế chia thành vững chắc (*niyata*) và bất định (*aniyata*). Người thừa kế bất định chưa từng một lần đạt được nơi chính mình tuệ quán vô thường (*aniccānupassanā-ñāṇa*) hay tuệ quán vô ngã (*anattānupassanā-ñāṇa*). Họ có thể là đệ tử của Đức Phật hôm nay và là đệ tử của một vị thầy khác ngày mai, thậm chí có thể khinh miệt Giáo pháp; Ledi chỉ ra những người ngay trong thời ngài đã đổi đức tin từ Phật giáo sang Cơ Đốc giáo, và hỏi rằng sự thay đổi ấy còn dễ dàng hơn biết bao sau khi chết. Một người có thể là đệ tử của Đức Phật trong tháng này, năm này, giai đoạn này của đời, kiếp này, và là đệ tử của người khác trong tháng, năm, giai đoạn, kiếp kế tiếp.

> Puthu satthārānaṃ mukhullokikāti puthujjanā.
>
> Phàm nhân (puthujjana) được gọi như vậy vì người ấy ngước nhìn gương mặt của nhiều vị thầy khác nhau.
>
> (Chú giải Paṭisambhidāmagga, PtsA.ii.445)

Trong quá khứ vô tận, phàm nhân chưa bao giờ kiên định trong nơi nương tựa: khi thì Phạm thiên, Sakka hay các vị trời khác nhau, mặt trời, mặt trăng và các hành tinh, địa thần và dạ-xoa; khi thì rồng, kim-sí-điểu, sông, núi, rừng, cây, gò đồi, lửa và nước (xem Dhp v 188). Việc nương tựa nơi một vị Phật "quả thật rất hiếm hoi", và "càng tìm đến và nương tựa những vị thầy sai lạc này, họ càng chìm sâu vào các cõi khổ". Mỗi lần đổi thầy là một lần đổi giáo lý: khi thì giới thanh tịnh của một vị Phật, khi thì bắt chước loài bò, chó, ngựa hay voi; chánh kiến trong cực kỳ ít kiếp sống, tà kiến trong cực kỳ nhiều kiếp. Tìm cầu nơi nương tựa sai lạc là một trong những sai lầm tai hại nhất, vì qua đó, thân người khó được, "một cây như ý lớn sinh ra quả tái sinh tốt lành, trở thành trọn vẹn một cây sinh ra quả xấu ác là tái sinh vào các cõi địa ngục".

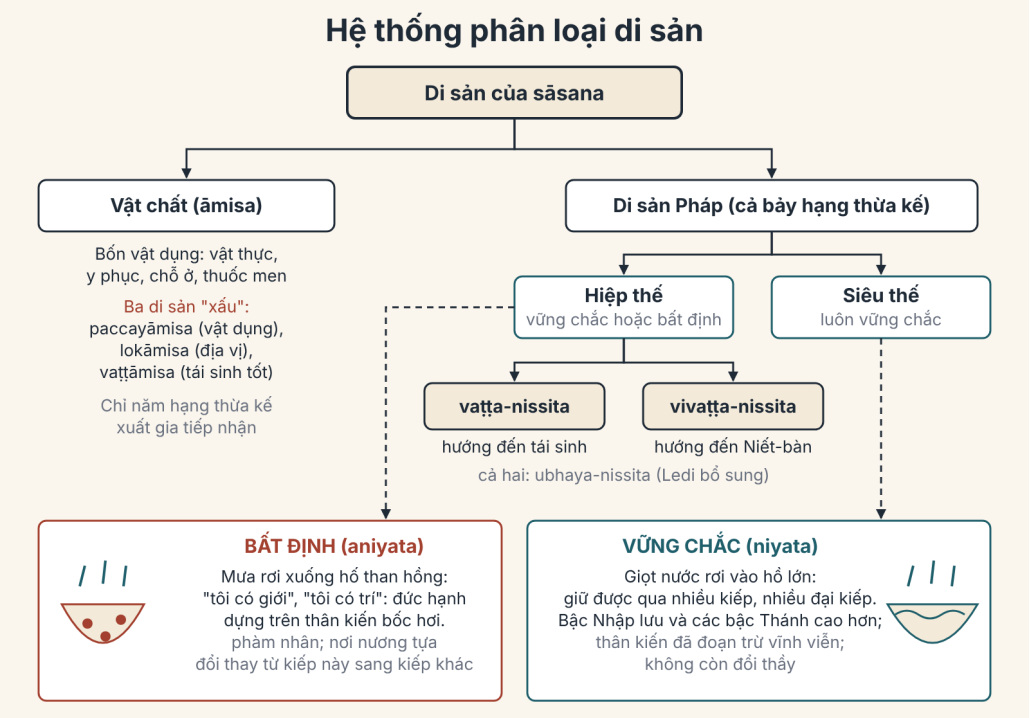
Những ai nhận biết vô thường và vô ngã nơi chính mình được giải thoát khỏi vương quốc của thân kiến và trở thành người thừa kế vững chắc, không còn bị ảnh hưởng bởi những vị thầy sai lạc suốt luân hồi tương lai: "những người con chân chính của Đức Phật Toàn Giác", thành viên của gia đình "Bon-sin-san".[4] Qua nhiều kiếp tái sinh, cái nhìn của họ về Tam Bảo ngày càng sáng tỏ; tam học, các thanh tịnh và các phẩm trợ đạo hưng thịnh nơi họ; pháp học, pháp hành và pháp thành được thiết lập vĩnh viễn. Họ vẫn hưởng các lạc thú của loài người, chư thiên và Phạm thiên, nhưng với tư cách những chúng sinh thuộc cõi siêu thế, không còn có thể bị

"nhấn chìm, ngạt thở, kiệt sức và trôi dạt trong vòng xoáy lớn của luân hồi": "những chúng sinh chân thật của giai đoạn đầu tiên của Niết-bàn còn dư y".[5] Ngài nói thêm, tất cả những người có trí đều bố thí, giữ giới và hành thiền với ước nguyện gặp được một vị Phật và trở thành người thừa kế như vậy.

> Tiṇṇaṃ saṃyojanānaṃ parikkhayā sotāpanno hoti avinipātadhammo niyato sambodhiparāyano.
>
> Do ba kiết sử đã đoạn tận, vị ấy trở thành bậc Nhập lưu. Vị ấy thoát khỏi sự tái sinh vào các cõi khổ. Vị ấy được xác lập là người thừa kế của bodhipakkhiya-dhamma. Vị ấy tìm được nơi an nghỉ và nương tựa nơi các Đạo và Quả cao hơn.
>
> (Pug.16)

Ba kiết sử là thân kiến (*sakkāya-diṭṭhi*), hoài nghi (*vicikicchā*) và giới cấm thủ (*sīlabbata-parāmāsa*), trong đó thân kiến là yếu tố chi phối. Cách Ledi dịch *niyato* thành "được xác lập là người thừa kế của bodhipakkhiya-dhamma" là một chú giải mang tính diễn giải (từ này nghĩa là "đã cố định về số phận"), nhưng nó gắn công thức ấy với chủ đề của chương.

Lời chỉ dẫn kết thúc theo sau. Những người thiện lành trong các kiếp quá khứ đã nỗ lực để trở thành người thừa kế của những di sản tốt và vững chắc, chứ không phải di sản xấu hay bất định; các đệ tử hiện nay của Đức Phật nên từ chối cả hai loại sau. Thế nhưng ngày nay, tham ái đối với vật dụng, địa vị và tái sinh thuận lợi đang thống trị, và nam nữ thời hiện đại "không thích nghe" về bốn truyền thống *ariyāvaṃsa*. Đối với những người thiếu trí tuệ, các thiện hạnh phước báu dồi dào vẫn phải được tán dương là tốt. Nhưng người trí muốn trở thành người thừa kế vững chắc ngay trong đời này hay đời sau nên thiết lập tám giới với chánh mạng là giới thứ tám, thiết lập niệm thân, và "cố gắng ít nhất ba giờ mỗi ngày để đạt được sự nhận biết ba đặc tướng của hiện hữu nơi năm uẩn"; khi nhận biết được bất kỳ một đặc tướng nào, họ có thể trở thành bậc Nhập lưu "Bon-sin-san" vững chắc. Về phương pháp, Ledi dẫn đến các tác phẩm *Lakkhaṇa Dīpanī*, *Vijjāmagga Dīpanī*, *Āhāra Dīpanī* và *Kammaṭṭhāna Dīpanī* của ngài, và về con đường của cá nhân vững chắc, dẫn đến *Catusaccā Dīpanī* và chương về Niết-bàn trong *Paramattha Saṅkhitta*. "Đến đây kết thúc Bộ luận về các Phẩm trợ đạo."



***Hình 11.2** — Di sản của Giáo pháp được phân chia theo loại (vật chất hay Pháp), cấp độ (hiệp thế hay siêu thế), mục đích (hướng đến tái sinh hay hướng đến Niết-bàn) và tính bền vững. Đức hạnh hiệp thế có thể bất định, như mưa trên than hồng, hoặc vững chắc, như nước trong hồ; sự chứng đắc siêu thế vốn vững chắc tự bản chất.*

11.7 Kết luận: lời cuối của bộ luận

Đọc trọn vẹn, *Bodhipakkhiya Dīpanī* mô tả một hành trình duy nhất. Chương 1 hỏi ai có thể chứng đạo trong một thời đại không có Đức Phật tại thế và trả lời rằng "bệnh nhân" có thể được chữa lành bằng sự hành trì vẫn còn phổ biến. Các Chương 2 đến 9 trình bày chính di sản ấy: minh và hạnh là hạt giống, và ba mươi bảy phẩm trợ đạo trong bảy nhóm, từ bốn chánh cần đến Bát Chánh Đạo đạt đỉnh ở quả Nhập lưu. Chương 10 đưa ra bảy thanh tịnh như phương pháp thực hành. Chương 11 hỏi tất cả những điều này đáng giá gì đối với người nắm giữ chúng lỏng lẻo, và trả lời rằng giới, định và tuệ xoay quanh cái "tôi" là những giọt mưa trên than hồng; chỉ có sự nhận biết vô thường và vô ngã mới biến cái hố thành hồ nước.

Ẩn dụ về sự thừa kế nói với người đọc ba điều cùng lúc: rằng Pháp đã là của họ theo quyền, với tư cách những người con của Đức Phật; rằng dù

vậy nó vẫn phải được đào lên bằng nỗ lực cá nhân, được thúc đẩy bởi một trong bốn như ý túc; và rằng nó được gìn giữ không phải bằng niềm tin hay phước báu mà bằng sự thấy biết. Lời cuối của bộ luận do đó mang tính thực tiễn: giữ tám giới, quán thân, dành ba giờ mỗi ngày cho ba đặc tướng, và địa vị người thừa kế vững chắc nằm trong tầm tay. Dù mỗi người đọc có chia sẻ sự lạc quan của Ledi hay không, đòi hỏi rằng di sản phải được đòi lấy chứ không chỉ được ngưỡng mộ xuyên suốt từ trang đầu đến trang cuối của ngài.

Một câu chuyện từ đời sống thường nhật: *Mảnh đất của Dona Lúcia*

Beatriz Nakamura Costa đọc bản di chúc hai lần tại văn phòng công chứng trên đường Rua Augusta trước khi hiểu được bà ngoại đã làm gì. Dona Lúcia để lại cho mỗi đứa trong bốn người cháu đúng cùng một thứ: một khoản tiền mặt khiêm tốn, và một phần tư mảnh đất trên những ngọn đồi ngoại ô São Paulo, nơi bà từng trồng cà phê, rồi cam, và trong những năm cuối đời thì không trồng gì cả. Tiền mặt là tiền thật. Còn mảnh đất, như viên công chứng giải thích, trong tình trạng hiện tại gần như vô giá trị: bỏ hoang cả thập kỷ, đường vào bị lũ cuốn trôi, các bậc thang canh tác phải xây lại bằng tay. "Nó sinh lợi," ông đọc từ một mẩu giấy viết tay của Dona Lúcia, "chỉ cho những ai làm việc trên nó."

Beatriz hai mươi bảy tuổi, là luật sư công tại các tòa án vị thành niên, nghĩa là cô luôn mệt mỏi và luôn hơi chậm tiến độ. Người anh họ Rafael, bán bảo hiểm, bật cười trước điều khoản ấy. "Đúng kiểu Vó. Một câu đố có việc nhà bên trong." Anh đề nghị bán mảnh đất cho một nhà đầu tư và chia số tiền thu được. Anh trai cô, Thiago, vừa mất việc ở một công ty hậu cần, không nói gì trong buổi họp và tiêu hết phần tiền mặt của mình trong sáu tuần: một chiếc điện thoại mới, một chuyến đi Florianópolis, một khoản cho bạn vay mà người ấy không bao giờ trả. Đến buổi họp gia đình tiếp theo, anh không còn gì, ngay cả tiền xe buýt lên đồi.

Người em út, Marina, mười chín tuổi, đang học năm nhất ngành nông học, trở nên say mê. Một ngày thứ Bảy cô lái chiếc xe tải mượn lên đó, đi khắp các bậc thang với cuốn sổ tay, và trở về với những mẫu đất cùng một kế hoạch liên quan đến cây ăn quả bản địa và một hợp tác xã ở thung lũng bên cạnh. Cô không nói được gì khác ngoài chuyện ấy; mẹ cô than phiền rằng cô đã bỏ ăn uống đàng hoàng.

Beatriz ở giữa. Cô không muốn bán, nhưng cũng không có ngọn lửa của Marina. Điều cô có là một thói quen từ công việc: khi một vụ án trông có vẻ vô vọng, cô hỏi thân chủ thực sự có gì, thay vì họ đã mất gì. Vì thế một buổi tối cô ngồi xuống với tờ khế ước và tấm bản đồ. Tiền mặt: đã là của cô, dùng được ngay hôm nay. Mảnh đất: của cô theo quyền, nhưng vô giá trị nếu cô không đào.

Cô nghĩ về bà ngoại, người đã giữ tám giới vào những ngày bố-tát suốt bốn mươi năm tại ngôi chùa nhỏ ở Liberdade, và từng nói với cô rằng một người đến viếng chùa không giống với một người thuộc về ngôi chùa ấy. "Ai cũng có thể đứng ở ngưỡng cửa," Dona Lúcia đã nói. "Câu hỏi là con có phải là con gái của ngôi nhà hay không." Lúc đó Beatriz chưa hiểu. Với tờ khế ước trong tay, cô nghĩ mình đã hiểu. Di sản không thể được tiếp nhận một cách thụ động. Người ta có thể lấy tiền mặt và đứng ở ngưỡng cửa, hoặc có thể bước vào.

Cô bắt đầu lên đó vào những cuối tuần xen kẽ cùng Marina. Cô không nhanh nhẹn cũng không sáng tạo; cô xây lại một bức tường bậc thang trong ba tháng, từng viên đá một, trong khi Marina thiết kế một đường tưới tự chảy từ ống nước tận dụng. Rafael lên một lần, nhìn con đường, và lại nói rằng họ nên bán; anh không xấu bụng, chỉ đơn giản là bằng lòng với những gì mình có. Thiago lên hai lần, cả hai lần đều làm việc chăm chỉ, rồi ngừng trả lời tin nhắn.

Vào năm thứ hai, những cây đầu tiên Marina ghép đã kết trái. Beatriz đứng trên bức tường của mình lúc hoàng hôn và cảm nhận một điều cô biết từ những ngày đẹp nhất ở tòa án: không hẳn là niềm vui, mà là sự vững chãi của một thứ giờ đây không thể bị lấy đi khỏi cô. Phần của Rafael vẫn là một dòng trong sổ sách. Phần của Thiago là một ký ức. Phần của cô là một bức tường, và nó sẽ vẫn ở đó vào sáng mai.

Điều câu chuyện cho thấy. Di chúc của Dona Lúcia tái hiện logic của nhà triệu phú trong ví dụ của Ledi Sayādaw: một di sản chia đều, một phần sẵn dùng và một phần chôn giấu, chỉ thật sự là của những ai đào lên. Marina, được thúc đẩy bởi một niềm say mê duy nhất, là người thừa kế có như ý túc mạnh mẽ; Beatriz cho thấy một mức độ khiêm tốn của tinh tấn và thẩm sát vẫn đủ; Rafael, bằng lòng với tiền mặt, là người con thứ năm không bao giờ hình dung kho báu chôn giấu là của mình; Thiago, tiêu tán cả phần sẵn có, là kẻ hoang phí bị cắt đứt khỏi gia sản. Sự phân biệt của người bà giữa đứng ở ngưỡng cửa và là con gái của ngôi nhà chính là sự phân biệt của Ledi giữa người thừa kế bất định và vững chắc:

di sản được đòi lấy không phải bằng danh nghĩa mà bằng công việc làm thay đổi con người mình.

Phân tích phê bình

Lối hùng biện cải cách và cái giá của nó

Đây là chương mang tính luận chiến nhất của bộ luận. Cách Ledi đọc Dhammadāyāda Sutta như một lời tiên tri rằng Giáo pháp sẽ bị "nhấn chìm" bởi vật dụng, địa vị và sự theo đuổi tái sinh tốt lành nhắm đến cả một văn hóa tu viện trong đó những khoản cúng dường lớn, các vị thầy có danh hiệu và sự bảo trợ của giới thượng lưu đã trở thành bình thường, lẫn một tôn giáo tại gia được tổ chức xoay quanh phước báu để tái sinh. Braun (2013) đặt điều này trong dự án rộng lớn hơn của Ledi tại Miến Điện thuộc địa, nơi mối đe dọa được cảm nhận đối với *sāsana* sau sự sụp đổ của vương triều đã thúc đẩy ngài đưa Vi diệu pháp và pháp hành minh sát vào tay người cư sĩ. Dưới ánh sáng ấy, nhận xét rằng "nam nữ thời hiện đại không thích nghe" về bốn truyền thống *ariyāvaṃsa* là dũng cảm: nó nói với thí chủ và chư Tăng rằng nền kinh tế cho và nhận tự nó có thể trở thành một di sản xấu. Tuy nhiên, cái giá là có thật. Lòng mộ đạo "phải được tán dương là tốt" đối với "những người thiếu trí tuệ" được khen một cách nhạt nhòa, và việc chia người đọc thành có trí và thiếu trí có thể hạ thấp lòng thành kính của chính những người mà cuốn sách mong muốn tiếp cận. Ledi tự mình làm dịu đòn: phạm trù *ubhaya-nissita* và câu nói rằng bất cứ ai phát nguyện giữ giới "từ hôm nay" đều trở thành người thừa kế giữ cho cánh cửa luôn mở.

Những người cải đạo sang Cơ Đốc giáo: một khoảnh khắc thuộc địa

Nhận xét rằng một số người đã "đổi đức tin từ Phật giáo sang Cơ Đốc giáo" cần được đọc theo bối cảnh lịch sử. Ở Miến Điện năm 1904, các hội truyền giáo Cơ Đốc hoạt động dưới sự bảo hộ của nhà nước thuộc địa, và việc cải đạo là một dấu hiệu hữu hình của tình trạng dễ tổn thương mà Braun (2013) mô tả như bối cảnh cho hoạt động của Ledi. Ví dụ này mang tính minh họa, một bằng chứng rằng nơi nương tựa của phàm nhân là bất định, chứ không phải một cuộc luận chiến chống lại một tôn giáo khác như vậy; mục tiêu thực sự là *puthujjana* (phàm nhân), mà danh mục các nơi nương tựa sai lạc của họ đến từ Dhammapada (v 188), không phải từ tranh luận đương thời. Một ấn bản hiện đại không nên cắt bỏ câu ấy

cũng không nên khái quát hóa nó: nó ghi lại tình trạng bất định trông như thế nào từ một tu viện vào một thời điểm.

Người gìn giữ trên người thừa kế

Việc một gia chủ là bậc Thánh sáu mươi năm phải đảnh lễ một Sa-di bảy tuổi, và một vị A-la-hán phải đảnh lễ một Tỳ-khưu thọ giới trước một giờ, xúc phạm những trực giác bình đẳng về công đức. Lập luận của Ledi mang tính thiết chế, không phải tâm linh: sự kính trọng là dành cho chức phận người gìn giữ vì sự tồn tại của Tam tạng phụ thuộc vào Tăng đoàn, và quy tắc thứ bậc của Luật tạng làm cho Tăng đoàn trở thành một thực thể ổn định thay vì một cuộc tranh đua về chứng đắc. Ngài cân bằng điều này bằng Dhp v 142 và "sự thành tựu một phần" bốn ân đức của Tăng nơi hành giả tại gia, và nói thẳng rằng người như vậy "có thể được gọi là một vị Tỳ-khưu". Chức phận và chứng đắc nằm trên hai thang đo riêng biệt: chương này không nói vị Sa-di thánh thiện hơn, mà chỉ nói Giáo pháp cần một tập thể hữu hình gồm những người gìn giữ, và cái lạy là để tôn vinh tập thể ấy, không phải cậu bé.

Nhà triệu phú như một lý thuyết về động lực

Sáu người con là một cách giải thích vì sao người ta hành trì, đối chiếu với bốn *iddhipāda* (như ý túc) ở Chương 5, mà trong các bộ pháp kinh điển được Gethin (1992) nghiên cứu hoạt động như động cơ của con đường. Bốn căn tánh khác nhau, nóng vội, cần cù, chuyên nhất và sáng tạo, đều đạt tới châu báu; ví dụ này mang tính đa nguyên về nhân cách và chỉ khẳng định rằng một động lực chủ đạo là đủ. Người con thứ năm là người đáng suy ngẫm nhất: không xấu ác, chỉ bằng lòng, và sự bằng lòng ấy được chẩn đoán là sự yếu kém của cả bốn như ý túc cùng lúc. Hạn chế của ví dụ là nó hình dung động lực tâm linh như lòng "tham" đối với kho báu, có nguy cơ làm nhòa ranh giới giữa *chanda* thiện và tham ái; lời cảnh báo của chính Ledi về hai loại tham ái trong sự quán tưởng vật dụng cho thấy ngài biết sự khác biệt, nhưng hình ảnh ấy không đánh dấu nó.

"Người thừa kế vững chắc" có phải là một mục tiêu thực tế?

Nhập lưu như một mục tiêu cho người đọc tại gia có thể có vẻ quá mức, và kỳ vọng của Ledi rằng có thể đạt được bằng "thuần quán" không cần *jhāna* (Chương 9 và 10) vẫn còn được tranh luận. Nhưng lời chỉ dẫn kết thúc thì khiêm tốn và cụ thể: tám giới, niệm thân, ba giờ mỗi ngày cho ba đặc tướng, và sự nhận biết bất kỳ một trong ba. Điều kiện cho sự vững

chắc là một sự kiện nhận thức, sự sinh khởi đầu tiên của *aniccānupassanā-ñāṇa* hay *anattānupassanā-ñāṇa* "nơi chính mình", có thể kiểm chứng theo cách mà phần lớn văn học sùng tín không có. Sự căng thẳng chưa được giải quyết là giữa niềm tin của chương rằng một cư sĩ có thể trở thành bậc Nhập lưu ngay trong đời này và sự khăng khăng rằng về mặt thiết chế, người cư sĩ vẫn chỉ là "người thừa kế đơn thuần".

Mười câu hỏi và trả lời

Câu 1. *Dāya, dāyāda* và *dāyajja* nghĩa là gì?
Dāya là cái được đem cho làm di sản, *dāyāda* là người thừa kế xứng đáng tiếp nhận, *dāyajja* là hành vi tiếp nhận của người thừa kế. *Sāsana-dāyajja* do đó chỉ một hành vi, và đó là lý do chương này hỏi ai tiếp nhận di sản của Đức Phật và tiếp nhận vững chắc đến đâu.

Câu 2. Hai loại di sản là gì?
Di sản vật chất (*āmisa*): bốn món vật dụng gồm vật thực khất thực, y phục, chỗ ở và thuốc men. Di sản Pháp: tam học, bảy thanh tịnh và ba mươi bảy phẩm trợ đạo.

Câu 3. Di sản Pháp được phân chia theo cấp độ và mục đích như thế nào?
Theo cấp độ, nó là hiệp thế (sáu thanh tịnh và các phẩm trợ đạo liên quan) hoặc siêu thế (các Đạo và Quả). Theo mục đích, sự hành trì hiệp thế là *vaṭṭa-nissita*, hướng đến địa vị hay tái sinh tốt lành trong các vòng phiền não, nghiệp và quả, hoặc *vivaṭṭa-nissita*, hướng đến chấm dứt chúng; Ledi thêm *ubhaya-nissita* cho cả hai.

Câu 4. Ví dụ về than hồng và hồ nước là gì?
Thân kiến của phàm nhân là một hố than hồng cháy rực; đức hạnh thỉnh thoảng của họ, được phát biểu là "tôi có giới", "tôi có trí", là mưa bị than hồng làm khô cạn. Các đức hạnh hiệp thế của bậc Nhập lưu là những giọt nước trong hồ lớn, tồn tại qua nhiều kiếp. Loại đầu là bất định (*aniyata*), loại sau là vững chắc (*niyata*).

Câu 5. Bảy hạng người thừa kế là ai, và các vị đồng phạm hạnh khác người thừa kế tại gia ở điểm nào?
Bhikkhu, bhikkhunī, sāmaṇera, sāmaṇerī, sikkhamānā, upāsaka và upāsikā. Chỉ năm hạng đầu tiếp nhận di sản vật chất và giới Luật tạng, đồng thời làm người gìn giữ Giáo pháp 5.000 năm, đó là lý do một gia chủ bậc Thánh đảnh lễ một Sa-di mới xuất gia một ngày. Người thừa kế tại gia tiếp nhận giới Kinh tạng và di sản Pháp vì lợi ích của chính mình.

Câu 6. Theo nghĩa nào một cư sĩ có thể là "một vị Tỳ-khưu"?
Người hành trì tam học, các thanh tịnh và các phẩm trợ đạo là hành trì đúng theo Pháp (*dhammānudhamma-paṭipatti*) và được thành tựu một phần bốn ân đức của Tăng. Dhp v 142 gọi người sống chế ngự và thanh tịnh, "dù trang sức lộng lẫy", là Sa-môn và Tỳ-khưu. Người biên tập ghi nhận rằng không thể tìm thấy trích dẫn Sekkha Sutta.

Câu 7. Ba di sản vật chất là gì?
Vật dụng (*paccayāmisa*), địa vị (*lokāmisa*) và tái sinh thuận lợi (*vaṭṭāmisa*). Đức Phật thấy trước chúng dâng lên như lũ lụt trên các hòn đảo, do đó "Hãy là người thừa kế Pháp, chớ là người thừa kế vật chất". Người biên tập đã thay "lo âu" bằng "quan tâm" vì lo âu là một trạng thái bất thiện.

Câu 8. Vì sao "những thu nhận thêm" được cho phép?
Vì Tam tạng không thể được bảo tồn suốt 5.000 năm từ dưới gốc cây trong một thời đại suy thoái, và vì những người có ba-la-mật chưa chín muồi thoát khỏi các cõi khổ nhờ pháp học, bố thí và phục vụ. Biện pháp bảo vệ là sự quán tưởng vật dụng (*paccavekkhaṇa-pārisuddhi*), con thuyền ngăn không cho bị "nhấn chìm" và "trôi dạt".

Câu 9. Sáu người con tiêu biểu cho điều gì?
Người cha là Đức Phật; tiền mặt là giới và pháp học; bạc là *jhāna* và *abhiññā*; vàng là bốn thanh tịnh hiệp thế; châu báu là tri kiến siêu thế. Bốn người con đầu, được thúc đẩy bởi bốn *iddhipāda*, đào lên tất cả; người thứ năm chỉ giữ tiền mặt; người thứ sáu, kẻ phá giới, tiêu tán cả điều ấy.

Câu 10. Điều gì làm một người thừa kế trở nên vững chắc, và Ledi chỉ dẫn gì?
Nhận biết vô thường hay vô ngã nơi chính mình, điều phá vỡ thân kiến, kiết sử đứng đầu trong ba kiết sử, để người ấy được "xác lập" (*niyato*, Pug.16) và không bao giờ còn "ngước nhìn gương mặt của nhiều vị thầy khác nhau". Lời chỉ dẫn: tám giới với chánh mạng, niệm thân, và ít nhất ba giờ mỗi ngày cho ba đặc tướng.

Thơ: *Phần chôn giấu*

Cha mất, để sáu con phần đều nhau:
chút tiền tiêu, một thửa ruộng cày sâu,

và dưới đất, bạc, vàng cùng ngọc rực,
của cải này tay ai khác chẳng đào.

Một kẻ chẳng chờ; một kẻ quên năm tháng;
một kẻ mơ hoài, bỏ cả bữa cơm;
một kẻ chế bánh xe, đòn bẩy, bánh răng,
và cả bốn chiều hôm đứng trên lớp đất

vừa lật, ngọc trong tay. Người thứ năm ngồi yên
gọi một vạn là đủ, gọi là xong.
Người thứ sáu bán cả xẻng, xuống đồi
rời khỏi làng, chẳng còn là con ai.

Như mưa rơi xuống hố than hồng
xèo lên rồi mất, dẫu đã từng là mưa;
như "tôi tốt", "tôi biết" trên hồn cháy bỏng
của thân kiến, bốc hơi rồi tan, và vết nhơ

của việc ngước nhìn mỗi gương mặt qua đường,
mặt trời, trăng, sông, dai dẳng kiếp này sang kiếp.
Nhưng mưa gặp hồ là tìm được chỗ riêng
và ở lại qua đại kiếp, vượt cuộc tranh đấu cuối.

Vậy hãy đào. Giữ tám giới. Nhìn thân hao mòn.
Ba giờ mỗi ngày: vô thường, vô ngã.
Người thừa kế không phải kẻ nắm phần
mà là người mang kho báu xuống từ kệ.

Câu hỏi ôn tập

1. Giải thích ba cách phân chia di sản Pháp (cấp độ, mục đích, tính bền vững) và cho thấy một hành vi bố thí có thể rơi vào các phạm trù khác nhau tùy theo ý định như thế nào.
2. So sánh bốn di sản lớn mà Đức Phật tán dương với ba *āmisa* mà Ngài khuyên tránh. Sự quán tưởng vật dụng hòa giải "những thu nhận thêm" với Dhammadāyāda Sutta như thế nào?
3. Ledi sẽ trả lời ra sao với người nói: "Tôi giữ năm giới, bố thí rộng rãi và mong một tái sinh tốt lành; chắc chắn điều đó làm tôi thành người thừa kế chân chính"? Hãy dùng người con thứ năm, *ubhaya-nissita* và nhận xét về những người "thiếu trí tuệ".

4. Đánh giá lập luận rằng một gia chủ là bậc Thánh phải đảnh lễ một Sa-di mới xuất gia. Lý lẽ thiết chế nào ủng hộ điều ấy, và chương này nhượng bộ gì cho hành giả tại gia?
5. Thiết kế một thời khóa hằng tuần cho một cư sĩ đi làm nhằm thực hiện lời chỉ dẫn kết thúc của Ledi, và xác định thời khóa ấy dựa nhiều nhất vào như ý túc nào trong bốn.

Những điểm then chốt cần ghi nhớ

- *Sāsana-dāyajja* là hành vi tiếp nhận di sản của Đức Phật; câu hỏi là ai đòi lấy nó và vững chắc đến đâu.
- Hai di sản: vật chất (bốn món vật dụng) và Pháp (tam học, bảy thanh tịnh, ba mươi bảy phẩm trợ đạo).
- Di sản Pháp phân chia theo cấp độ, theo mục đích (*vaṭṭa*, *vivaṭṭa*, và *ubhaya* của Ledi) và theo tính bền vững (vững chắc, bất định).
- Đức hạnh dựng trên cái "tôi" là mưa trên than hồng; đức hạnh của bậc Nhập lưu là nước trong hồ lớn.
- Bảy hạng người thừa kế; năm hạng xuất gia là người gìn giữ và có địa vị cao hơn người thừa kế tại gia về chức phận, không về chứng đắc.
- Đức Phật khuyên tránh ba di sản vật chất và tán dương bốn truyền thống *ariyāvaṃsa*.
- Sáu người con: bốn như ý túc đạt tới toàn bộ kho báu; sự bằng lòng chỉ giữ lại tiền mặt; sự phá giới tiêu tán tất cả.
- Người thừa kế vững chắc đã thấy vô thường hoặc vô ngã; lời chỉ dẫn là tám giới, niệm thân và ba giờ mỗi ngày.

Chú thích

1. Bhikkhu Pesala ghi nhận rằng chương này đã bị lược bớt trong ấn bản BPS Wheel và ông đã phục hồi nó từ một bản tại Dhammaweb.net, biên tập "theo cách thường lệ của tôi" để giảm bớt Pāḷi và hiện đại hóa tiếng Anh. Chương hiện tại dựa trên văn bản đầy đủ hơn đó.
2. Bhikkhu Pesala không tìm thấy những lời được trích ở cả hai chỗ mang tên Sekkha Sutta trong Saṃyutta (S.v.14; S.v.129), dù cụm từ này xuất hiện rộng rãi, chẳng hạn trong Sāmaññaphala Sutta (D.i.70). Luận điểm vẫn đứng vững; xuất xứ trích dẫn thì không.
3. Bản dịch gốc ghi "lo âu hay quan tâm"; Bhikkhu Pesala đã bỏ chữ "lo âu", vì lo âu hàm ý dính mắc và lo lắng, là những trạng thái bất

thiện, trong khi sự quan tâm đến đệ tử là thiện. Việc biên tập này bảo vệ giáo lý rằng một vị Phật không có tâm bất thiện.

4. Một thuật ngữ tiếng Miến chứ không phải Pāḷi, được Ledi dùng để chỉ bậc Nhập lưu tiến dần qua các kiếp sống ngày càng cao hơn cho đến Niết-bàn tối hậu; xem chú thích của người biên tập ở Chương 9.
5. Việc Ledi áp dụng *sa-upādisesa-nibbāna* cho bậc Nhập lưu là không theo chuẩn mực; theo kinh điển, thuật ngữ này chỉ Niết-bàn của bậc A-la-hán khi các uẩn còn hiện hữu. Xem Chương 9.

Bảng thuật ngữ Pāḷi

Các định nghĩa theo cách dùng của ấn bản nguồn và của các tác phẩm tham khảo tiêu chuẩn được liệt kê trong phần Tài liệu đọc thêm. Ở những chỗ Ngài Ledi Sayādaw dùng một thuật ngữ theo cách riêng, mục từ sẽ ghi rõ.

abhiññā
Thắng trí, tri kiến trực tiếp; năm "thắng trí" hiệp thế (thần thông, thiên nhĩ, tha tâm thông, túc mạng thông, thiên nhãn). Trong Chương 5, *abhiññā-siddhi* có nghĩa là thành tựu trong việc trực tiếp biết điều cần phải biết, tức là danh và sắc.

adhimānika
Người tăng thượng mạn; hành giả tin rằng mình đã đạt đạo hoặc quả trong khi thực ra chưa đạt.

ājīvaṭṭhamaka-sīla
"Giới có chánh mạng là chi thứ tám": kiêng tránh sát sinh, trộm cắp, tà dâm, nói dối, nói chia rẽ, nói thô ác, nói phù phiếm và tà mạng. Ngài Ledi Sayādaw xem đây là giới thường hằng (*nicca-sīla*) của hàng cư sĩ.

anatta
Vô ngã; đặc tính thứ ba trong tam tướng. *Anatta-bhāvanā*, thiền quán vô ngã, đối với Ngài Sayādaw là công việc nhổ tận gốc thân kiến.

anicca
Vô thường; đặc tính thứ nhất trong tam tướng.

anusaya
Tùy miên; tầng vi tế nhất của phiền não, nằm ngủ ngầm cho đến khi bị một đối tượng giác quan khuấy động. Xem *pariyuṭṭhāna*, *vītikkama*.

appanā-samādhi
An chỉ định; *jhāna* trọn vẹn. Xem *parikamma-*, *upacāra-samādhi*.

ariya
Bậc Thánh; người đã chứng đạt ít nhất là Nhập lưu đạo.

ariyāvaṃsa
Bốn "truyền thống của bậc Thánh" (Thánh chủng): tri túc với bất cứ y phục nào, bất cứ vật thực khất thực nào, bất cứ chỗ ở nào, và hoan hỷ trong thiền tập (A.ii.27).

aṭṭhakkhaṇā
Tám thời bất lợi (bát nạn) trong đó không thể chứng đạt các đạo (ví dụ: sinh vào địa ngục, làm súc sinh, sinh vào cõi vô sắc, sinh giữa những người tà kiến).

bala
Lực. Năm lực — tín, tấn, niệm, định, tuệ — là năm căn được xét ở phương diện "không lay chuyển" bởi các pháp đối nghịch của chúng.

bhāvanā
Tu tập tâm, thiền tập. *Bhāvanā-saddhā, -viriya* v.v. là các dạng "đã được tu tập" của tín, tấn v.v., đối lập với dạng thông thường (*pakati*) của chúng.

bodhipakkhiyā dhammā
Ba mươi bảy "yếu tố cần thiết cho giác ngộ" (bồ-đề phần): bốn niệm xứ, bốn chánh cần, bốn như ý túc, năm căn, năm lực, bảy giác chi, tám chi đạo.

bojjhaṅga
Giác chi: niệm, trạch pháp, tinh tấn, hỷ, khinh an, định, xả.

Bon-sin-san
Một thuật ngữ tiếng Miến (không phải Pāḷi) chỉ bậc Nhập lưu sẽ chỉ đạt A-la-hán quả sau nhiều lần tái sinh nữa vào những cảnh giới ngày càng cao hơn. Bậc Nhập lưu theo kinh điển tái sinh tối đa bảy lần.

caraṇa
Hạnh; giới và định gộp chung, đối lập với minh (*vijjā*). Mười lăm *caraṇa-dhammā* được liệt kê trong Chương 2.

chanda
Dục, nhiệt tâm, ý muốn làm; chi thứ nhất trong bốn như ý túc. Phân biệt với tham ái (*taṇhā*).

citta
Tâm, thức. Với tư cách một như ý túc, là sự "khao khát tìm hiểu" mãnh liệt hay sự chuyên chú của tâm vào mục đích.

dāyajja
Di sản, thừa kế. *Sāsana-dāyajja*: di sản của Giáo pháp Đức Phật.

dhammantarāya
Chướng ngại đối với Giáo pháp; làm nản lòng người khác trong việc thực hành hay học hỏi.

dhātu
Giới (yếu tố). Bốn đại chủng (*mahābhūta*) là đất, nước, lửa và gió; cùng với hư không và thức, chúng tạo thành sáu giới trong Chương 6 và Chương 10.

dhutaṅga
Hạnh đầu-đà, các pháp khổ hạnh được cho phép đối với tỳ-khưu, như sống dưới gốc cây hoặc chỉ ăn vật thực khất thực.

dukkha
Khổ, bất toại nguyện; đặc tính thứ hai trong tam tướng và Thánh đế thứ nhất.

dvihetuka
"Nhị nhân": thức tái sinh đi kèm vô tham và vô sân nhưng không có vô si; người như vậy không thể chứng đạt các đạo trong kiếp đó. So sánh với *tihetuka* (tam nhân) và *ahetuka* (vô nhân).

iddhipāda
Như ý túc: dục, tấn, tâm, thẩm. *Iddhi* ở đây có nghĩa là thành tựu hay thành công trong thực hành, không phải thần thông.

indriya
Căn, quyền chủ đạo; năm căn là tín, tấn, niệm, định và tuệ. Thuật ngữ này bắt nguồn từ Inda (vị chủ tể): cái cai quản tâm.

jhāna
Thiền, an chỉ thiền; bốn thiền sắc giới và bốn thiền vô sắc tạo thành tám thiền chứng (*samāpatti*).

kāyagatāsati
Niệm thân, chánh niệm hướng về thân; đối với Ngài Ledi Sayādaw là bài tập đầu tiên không thể thiếu, nhờ đó tâm được "buộc vào cây cột" là thân.

kilesa
Phiền não; tham, sân, si và các pháp phái sinh của chúng.

magga-ñāṇa
Đạo tuệ; tâm siêu thế đoạn trừ các kiết sử ở mỗi trong bốn giai đoạn giác ngộ. *Phala-ñāṇa*: quả tuệ.

nāma-rūpa
Danh-sắc; các hiện tượng tâm và vật chất. Tuệ quán về danh-sắc là khởi đầu của kiến thanh tịnh.

neyya
"Người có thể được dẫn dắt": người chỉ có thể chứng đạt các đạo nhờ học hỏi và thực hành bền bỉ. Xem *padaparama*, *ugghaṭitaññū*, *vipañcitaññū*.

nibbāna
Niết-bàn, pháp vô vi; sự diệt tận tham, sân, si và vòng tái sinh. *Sa-upādisesa-*: hữu dư y, còn các uẩn (Ngài Ledi áp dụng điều này, một cách khác thường, cho bậc Nhập lưu); *anupādisesa-*: vô dư y, sự diệt tận cuối cùng không còn dư sót.

nimitta
Tướng hay ấn tướng trong thực hành định: chuẩn bị tướng (*parikamma-*), học tướng (*uggaha-*) và tợ tướng (*paṭibhāga-*).

niyata / aniyata
Cố định, ổn định / không cố định, không ổn định. *Niyata-vyākaraṇa*: lời thọ ký chắc chắn về sự giác ngộ trong tương lai do một vị Phật tuyên bố.

padaparama
"Người mà văn tự là tột cùng": người không thể chứng đạt các đạo trong kiếp này dù cố gắng đến đâu, nhưng có thể tích lũy các tập khí (*vāsanā*) để chứng đạt trong một kiếp sau.

pakati
Thông thường, tự nhiên; chỉ tín, tấn v.v. khi chúng xuất hiện mà không qua tu tập thiền.

paññā
Tuệ; sự hiểu biết về tam tướng và Tứ Thánh Đế.

pāramī
Ba-la-mật; các phẩm chất thiện đã tích lũy mà sự chứng đạt phụ thuộc vào.

parikamma-samādhi
Chuẩn bị định; bậc thứ nhất trong ba bậc định. Xem *upacāra-*, *appanā-samādhi*.

pariyatti / paṭipatti / paṭivedha
Pháp học, pháp hành, pháp thành: ba phương diện của Giáo pháp.

pariyuṭṭhāna
Triền phược (phiền não khởi lên trong tâm); tầng giữa của phiền não, khi chúng khởi lên trong tư tưởng.

puthujjana
Phàm nhân, "kẻ phàm phu"; người chưa chứng đạt đạo nào. Được chú giải trong Chương 11 là "người ngước nhìn lên mặt của nhiều vị thầy khác nhau".

saddhā
Tín, đức tin, niềm tin vững chắc. *Aveccappasāda*: niềm tin bất động nơi Phật, Pháp và Tăng, đặc trưng của bậc Nhập lưu.

sakkāya-diṭṭhi
Thân kiến; quan điểm cho rằng có một tự ngã ở trong hay đằng sau năm uẩn. Đối với Ngài Ledi Sayādaw, đây là cội rễ của mọi nghiệp bất thiện và là kiết sử đầu tiên cần đoạn trừ.

samatha / vipassanā
Thiền chỉ / thiền quán (minh sát). Hành giả *samatha-vipassanā-yānika* phát triển an chỉ thiền trước khi hành minh sát; hành giả *suddha-vipassanā-yānika* (hay *sukkha-vipassaka*, hành giả "thuần quán" / "càn quán") tiến thẳng đến minh sát dựa trên cận định hoặc sát-na định.

sammappadhāna
Chánh cần; bốn nỗ lực để đoạn trừ các pháp bất thiện đã sinh và ngăn ngừa các pháp bất thiện chưa sinh, để làm sinh khởi các pháp thiện chưa sinh và duy trì các pháp thiện đã sinh.

saṃsāra
Luân hồi, vòng tái sinh, "vô thủy" (*anamatagga*).

saṃvega
Kinh cảm, động tâm; sự thúc bách tâm linh khởi lên khi suy ngẫm về những hiểm nguy của luân hồi.

sāsana
Giáo pháp hay giáo huấn của Đức Phật, theo truyền thống được nói là tồn tại năm nghìn năm.

satipaṭṭhāna
Niệm xứ, nền tảng (hay sự thiết lập) của chánh niệm; bốn niệm xứ là quán thân, quán thọ, quán tâm và quán pháp.

sīla / samādhi / paññā
Giới, định, tuệ: ba học pháp (tam học, *sikkhā*).

sotāpanna
Bậc Nhập lưu (Tu-đà-hoàn); người đã đoạn trừ ba kiết sử đầu tiên (thân kiến, hoài nghi, giới cấm thủ) và chắc chắn sẽ giác ngộ.

taṇhā
Tham ái; pháp đối nghịch của tín đã được tu tập trong năm lực.

tilakkhaṇa
Tam tướng, ba đặc tính: vô thường, khổ, vô ngã.

ugghaṭitaññū
Người có trí mau lẹ, có thể chứng đạt các đạo khi nghe một bài pháp ngắn.

upacāra-samādhi
Cận định (định kề cận), ngay trước an chỉ định; đủ làm nền tảng cho minh sát.

uppanna / anuppanna
Đã sinh / chưa sinh; chỉ các pháp thiện và bất thiện trong bốn chánh cần, được Ngài Ledi Sayādaw diễn giải xuyên suốt các kiếp quá khứ và vị lai.

vaṭṭa / vivaṭṭa
Vòng luân hồi / sự chấm dứt luân hồi (Niết-bàn). Thực hành "nương vào luân hồi" tìm cầu tái sinh tốt đẹp; thực hành "nương vào sự chấm dứt luân hồi" tìm cầu giải thoát.

vijjā
Minh; tuệ đối lập với hạnh (*caraṇa*).

vīmaṃsā
Thẩm, trạch sát; tuệ với tư cách như ý túc thứ tư.

vipañcitaññū
Người có thể chứng đạt các đạo khi một bài pháp ngắn được giảng giải rộng rãi.

viriya
Tinh tấn, nỗ lực.

visuddhi
Thanh tịnh; bảy thanh tịnh là giới thanh tịnh, tâm thanh tịnh, kiến thanh tịnh, đoạn nghi thanh tịnh, đạo phi đạo tri kiến thanh tịnh, hành đạo tri kiến thanh tịnh, và tri kiến thanh tịnh.

vītikkama
Vi phạm; tầng thô nhất của phiền não, biểu hiện qua hành động và lời nói.

Chữ viết tắt các tài liệu kinh điển

Các tham chiếu theo quy ước của Pali Text Society về tập và trang (ví dụ A.ii.135 = Aṅguttara Nikāya, tập ii, tr. 135), như được ghi trong ấn bản nguồn.

A.	Aṅguttara Nikāya
D.	Dīgha Nikāya; DA. chú giải của bộ này (Sumaṅgalavilāsinī)
Dhp	Dhammapada (theo số kệ); DhA. chú giải của bộ này
M.	Majjhima Nikāya; MA. chú giải của bộ này (Papañcasūdanī)
Pug.	Puggalapaññatti
PtsA.	Chú giải Paṭisambhidāmagga
S.	Saṃyutta Nikāya; SA. chú giải của bộ này
Ud.	Udāna
Vin.	Vinaya Piṭaka
Vism.	Visuddhimagga (chương và đoạn theo bản dịch của Ñāṇamoli)
Vv.	Vimānavatthu

Tài liệu đọc thêm

Anālayo, Bhikkhu. *Satipaṭṭhāna: The Direct Path to Realization*. Birmingham: Windhorse, 2003.

Bodhi, Bhikkhu (chủ biên). *A Comprehensive Manual of Abhidhamma: The Abhidhammattha Saṅgaha of Ācariya Anuruddha*. Kandy: Buddhist Publication Society, 1993.

Bodhi, Bhikkhu (dịch). *The Connected Discourses of the Buddha: A Translation of the Saṃyutta Nikāya*. Boston: Wisdom, 2000.

Braun, Erik. *The Birth of Insight: Meditation, Modern Buddhism, and the Burmese Monk Ledi Sayadaw*. Chicago: University of Chicago Press, 2013.

Buddhaghosa. *The Path of Purification (Visuddhimagga)*. Bhikkhu Ñāṇamoli dịch. Kandy: Buddhist Publication Society, 1956; ấn bản thứ 5, 1991.

Gethin, Rupert. *The Buddhist Path to Awakening: A Study of the Bodhi-Pakkhiyā Dhammā*. Leiden: Brill, 1992; ấn bản thứ 2, Oxford: Oneworld, 2001.

Ledi Sayādaw. *The Manuals of Dhamma*. Igatpuri: Vipassana Research Institute, 1999. (Tập hợp các tác phẩm *Vipassanā Dīpanī*, *Ānāpāna Dīpanī*, *Maggaṅga Dīpanī*, *Paṭṭhānuddesa Dīpanī* và các tác phẩm khác trong bản dịch Anh ngữ.)

Ledi Sayādaw. *A Manual of Insight (Vipassanā Dīpanī)*. The Wheel Publication số 31/32. Kandy: Buddhist Publication Society.

Ledi Sayādaw. *A Manual of the Requisites of Enlightenment (Bodhipakkhiya Dīpanī)*. Sein Nyo Tun dịch; Bhikkhu Pesala hiệu đính. Association for Insight Meditation, 2021. Nguồn của ấn bản hiện tại.

Sabbadānaṃ dhammadānaṃ jināti
Pháp thí thắng mọi thí
(Dhp 354)

"Những ai thực hành quán thân sẽ nếm được vị bất tử."

AṄGUTTARA NIKĀYA I.45, DO NGÀI LEDI SAYĀDAW TRÍCH DẪN

Năm 1904, vị học giả-tăng sĩ Miến Điện Ledi Sayādaw, theo lời thỉnh cầu của hai đệ tử cư sĩ, đã bắt tay giải thích "một cách súc tích" ba mươi bảy yếu tố cần thiết cho giác ngộ. Những gì Ngài viết ra là một lập luận bền bỉ và khẩn thiết: rằng con đường đến dòng Thánh vẫn còn rộng mở trong thời đại hiện nay; rằng nó mở ra cho người gia chủ, thợ săn và ngư dân không kém gì cho tỳ-khưu; và rằng điều duy nhất ngăn cách một phàm nhân với sự giải thoát là nỗ lực được hướng dẫn đúng đắn — bắt đầu bằng hành động đơn giản mà khó khăn: buộc tâm lang thang vào thân.

Được Bhikkhu Visuddhamma tái cấu trúc và bổ sung cho mục đích giảng dạy, ấn bản này xây dựng lại cẩm nang của Ngài Sayādaw cho người học hiện đại. Lập luận của Ngài được trình bày lại theo từng chương bằng văn phong học thuật rõ ràng, với mọi danh mục, ví dụ so sánh và trích dẫn kinh điển được giữ nguyên và mọi bước cô đọng được triển khai. Mỗi chương được minh họa bằng đồ họa thông tin, gắn với một câu chuyện từ đời sống thường nhật đương đại, được khảo sát trong một phân tích phê bình, và được củng cố bằng mười câu hỏi và trả lời, một bài thơ, năm câu hỏi ôn tập và phần tóm tắt các điểm then chốt.

TRONG ẤN BẢN NÀY

- Mười một chương theo trình tự trình bày của nguyên tác
- Mười tám đồ họa thông tin về các cấu trúc trung tâm của cẩm nang
- Mười một câu chuyện từ đời sống thường nhật, lấy bối cảnh khắp thế giới ngày nay
- Các phân tích phê bình dựa trên ghi chú của các nhà hiệu đính và học thuật hiện đại
- 110 câu hỏi và trả lời, 11 bài thơ và 55 câu hỏi ôn tập
- Bảng thuật ngữ Pāḷi, chữ viết tắt và tài liệu đọc thêm